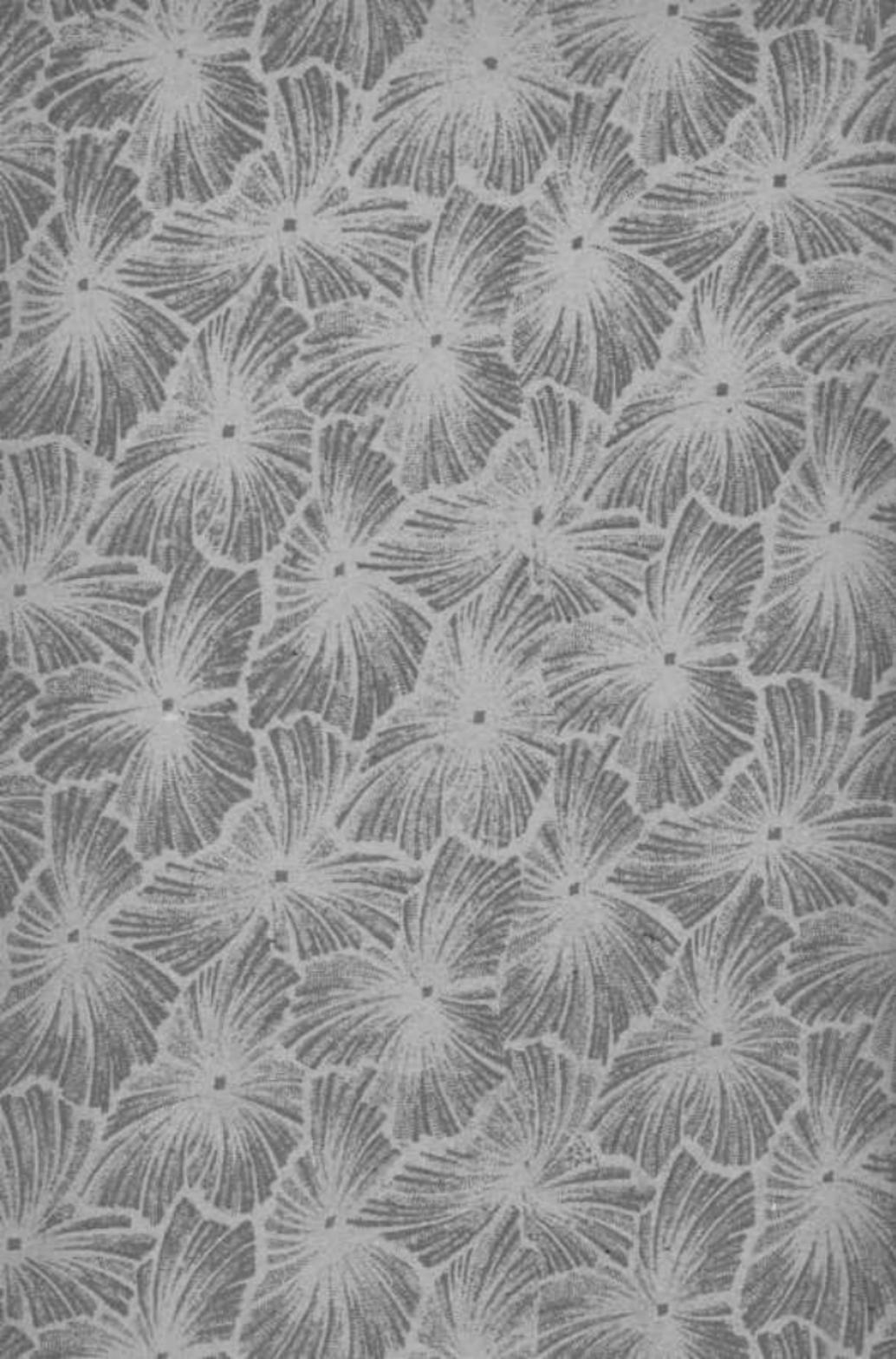
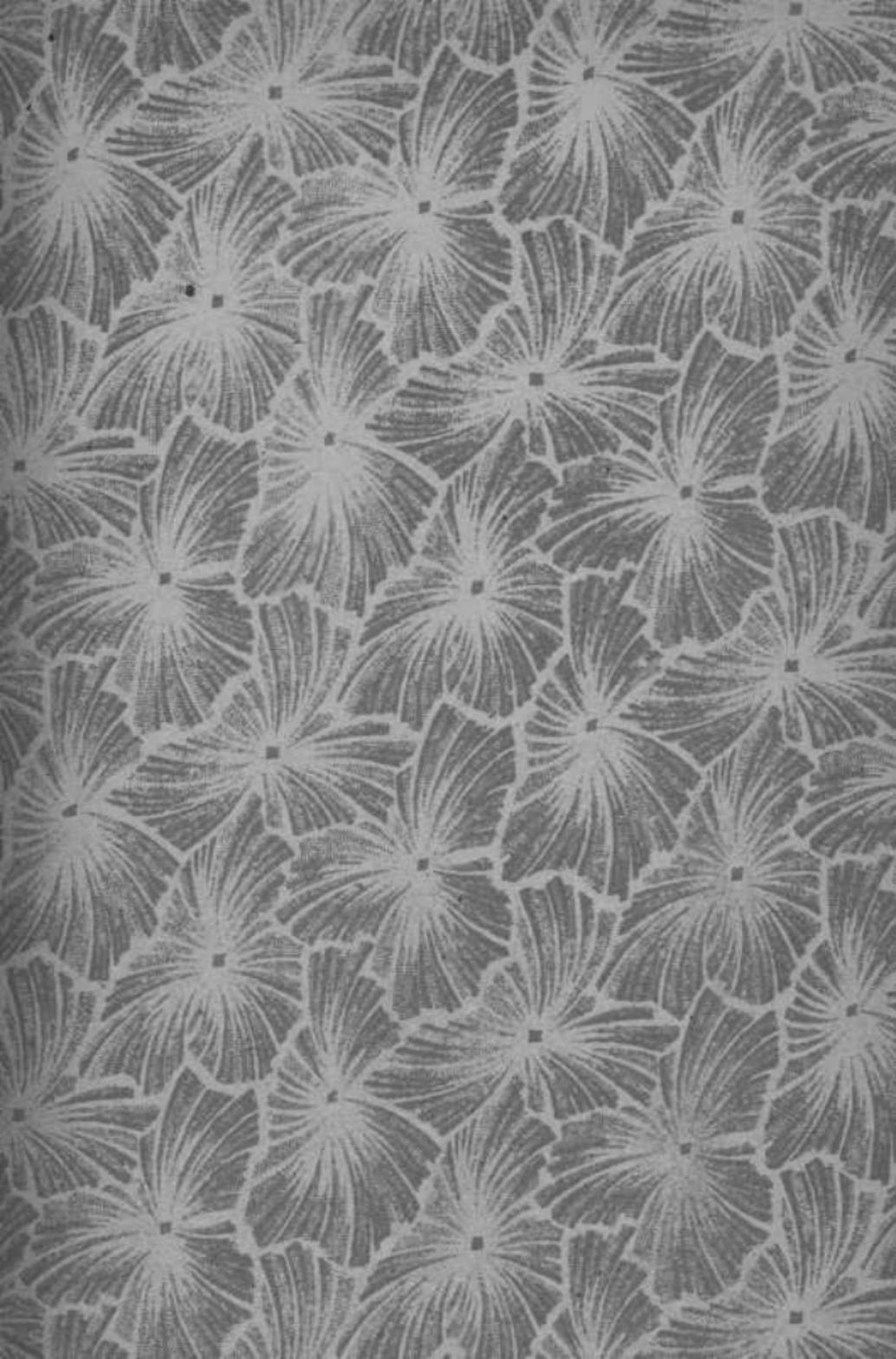


R
8







1174213

DL

4308





Ridmejo
1929

Kant.

—

LA PAZ PERPETUA

MCMXIX

ES PROPIEDAD
Copyright by Calpe, Madrid, 1919.

Papel expresamente fabricado por LA PAPELERA ESPAÑOLA

KANT

La paz perpetua

ENSAYO FILOSOFICO

La traducción del alemán ha sido hecha por D. Francisco Rivera Pastor.

Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria



4308

MADRID, 1919

El tratado sobre LA PAZ PERPETUA se publicó en Königsberg, en 1795. La primera edición, de 1.500 ejemplares, se agotó en pocas semanas. En 1796 publicóse una segunda edición, aumentada con el «Suplemento segundo». Al mismo tiempo se hizo, por el mismo editor, una traducción francesa, vigilada por el propio Kant, que estaba muy disgustado de la versión publicada un año antes, en Berna, con el título de Projets de paix perpétuelle. Esa traducción, en efecto, mutilaba gravemente el original alemán.

El éxito enorme alcanzado por este tratadito filosófico-político se explica fácilmente por dos grupos de motivos, ocasionales unos y permanentes otros.

La Revolución francesa había conmovido al mundo. Un pueblo entero se alzaba decidido a constituirse y gobernarse conforme a los principios, ya vulgares entre los filósofos, de libertad, igualdad y justicia política. Contra ese pueblo coligadas las monarquías tradicionales, empeñadas, por instinto de conservación, en restaurar el régimen caído, habían sido vencidas, y las jóvenes tropas de la República imponían a los reyes de Prusia y de España la paz de Basilea (abril-julio de 1795.) Muchos espíritus cultos pudieron pensar que esta maravillosa consolidación del régimen republicano en Francia podía o, mejor, debía ser el anuncio de radicales reformas en las viejas instituciones y la aurora de una época nueva de jus-

ticia, de paz, de libertad. El anciano Kant, el filósofo del idealismo, de la moral pura, de la libertad, iba todos los días a esperar el correo que le traía noticias de Francia. En este ambiente de fervido entusiasmo, el sueño de la paz perpetua era ya casi una realidad posible; era por lo menos un imperativo moral urgente.

Muchos pensadores habían meditado proyectos de paz universal. En el siglo XVIII esta idea flotaba en el ambiente. El abate Saint-Pierre concibió y escribió un largo Proyecto de paz perpetua. Un resumen de este proyecto y un juicio del mismo, hechos por J. J. Rousseau, habían popularizado las ideas humanitarias del abate. Pero en la concepción de Saint-Pierre hay aún demasiada minuciosidad de organización y una excesiva confianza en la virtud de las ideas sobre la mente de los príncipes.

Kant plantea el problema de otra manera. Más que un proyecto, es su tratado una afirmación optimista. Kant no duda de que algún día llegará el mundo a conocer y gustar los beneficios de una paz perenne. Mas para ello deberán realizarse ciertas condiciones tanto en la política interior como en la exterior de los Estados: respeto a los tratados, supresión de los ejércitos permanentes, organización política de los pueblos sobre principios de libertad y de igualdad, liga o federación de las naciones, constitución de un derecho de ciudadanía mundial, respeto a las naciones pequeñas, carácter público de todos los acuerdos, supresión de la diplomacia secreta, etc.

Estas condiciones todas vienen a resumirse en una

sola: que la política nacional e internacional concuerde en todo momento con las exigencias del derecho y de la moral.

Si ese acuerdo no se realiza, si aquellas condiciones no se cumplen, no por eso la paz perpetua ha de ser considerada como un sueño de ilusos. Al fin, tarde o temprano, triunfará la justicia pacífica, y el progreso moral del mundo, lenta, pero irresistiblemente, conducirá la Humanidad al término deseado.

Hace un siglo que Kant alimentaba, lleno de ansiosa emoción, esas esperanzas consoladoras. No se cumplió su deseo. Hoy nos hallamos en un momento histórico semejante. El tratado de Kant encierra un eterno valor: su decidido, su obstinado optimismo.

«A LA PAZ PERPETUA»

Esta inscripción satírica que un hostelero holandés había puesto en la muestra de su casa, debajo de una pintura que representaba un cementerio, ¿estaba dedicada a todos los «hombres» en general, o especialmente a los gobernantes; nunca hartos de guerra, o quizá sólo a los filósofos entretenidos en soñar el dulce sueño de la paz? Quédese sin respuesta la pregunta. Pero el autor de estas líneas hace constar que, puesto que el político práctico acostumbra desdeñar, orgulloso, al teórico, considerándole como un pedante inofensivo, cuyas ideas, desprovistas de toda realidad, no pueden ser peligrosas para el Estado, que debe regirse por principios fundados en la experiencia; puesto que el gobernante, «hombre experimentado», deja al teórico jugar su juego, sin preocuparse de él, cuando ocurra entre ambos un disentimiento deberá el gobernante ser consecuente y no temer que sean peligrosas para el Estado unas opiniones que el teórico se ha atrevido a concebir, valgan lo que valieren. Sirva, pues, esta «cláusula salvatoria» de precaución que el autor de estas líneas toma expresamente, en la mejor forma, contra toda interpretación malévola.

SECCION PRIMERA

Artículos preliminares de una paz perpetua entre los Estados.

- 1.º *No debe considerarse como válido un tratado de paz que se haya ajustado con la reserva mental de ciertos motivos capaces de provocar en el porvenir otra guerra.*

En efecto, semejante tratado sería un simple armisticio, una interrupción de las hostilidades, nunca una verdadera «paz». Paz significa el término de toda hostilidad; añadirle el epíteto de «perpetua» sería ya un sospechoso pleonasma. El tratado de paz aniquila y borra por completo las causas existentes de futura guerra posible, aun cuando los que negocian la paz no las vislumbren ni sospechen en el momento de las negociaciones; aniquila incluso aquellas que puedan luego descubrirse por medio de hábiles y penetrantes inquisiciones en los documentos archivados. La reserva mental, que consiste en no hablar por el momento de ciertas pretensiones, que ambos países se abstienen de mencionar porque están demasiado cansados para proseguir la guerra, pero con el perverso designio de aprovechar más tarde la primera coyuntura favorable para re-

producirlas, es cosa que entra de lleno en el casuismo jesuítico; tal proceder, considerado en sí, es indigno de un príncipe, y prestarse a semejantes deducciones es asimismo indigno de un ministro.

Este juicio parecerá, sin duda, una pedantería escolástica a los que piensan que, según los esclarecidos principios de la prudencia política, consiste la verdadera honra de un Estado en el continuo acrecentamiento de su fuerza, por cualquier medio que sea.

2.º *Ningún Estado independiente—pequeño o grande, lo mismo da—podrá ser adquirido por otro Estado mediante herencia, cambio, compra o donación...*

Un Estado no es—como lo es, por ejemplo, el «suelo» que ocupa—un haber, un patrimonio. Es una sociedad de hombres sobre la cual nadie sino ella misma puede mandar y disponer. Es un tronco con raíces propias. Por consiguiente, incorporarlo a otro Estado, injertándolo, por decirlo así, en él, vale tanto como anular su existencia de persona moral y hacer de esta persona una cosa. Este proceder se halla en contradicción con la idea del contrato originario, sin la cual no puede concebirse derecho alguno sobre un pueblo (1). Todo el mundo

(1) Un reino hereditario no es un Estado que pueda ser heredado por otro Estado; lo que la persona física hereda es el derecho a gobernarlo. El Estado, pues, adquiere un regente; no es el regente como tal—esto es, como quien ya posee otro reino—el que adquiere un Estado.

sabe bien a cuántos peligros ha expuesto a Europa ese prejuicio acerca del modo de adquirir Estados, que las otras partes del mundo nunca han conocido. En nuestros tiempos, y hasta época muy reciente, se han contraído matrimonios entre Estados; era éste un nuevo medio o industria, ya para acrecentar la propia potencia mediante pactos de familia, sin gasto alguno de fuerzas, ya también para ampliar las posesiones territoriales. También a este grupo de medios pertenece el alquiler de tropas que un Estado contrata con otro para utilizarlas contra un tercero que no es enemigo común, pues en tal caso se usa y abusa de los súbditos a capricho, como si fueran cosas.

3.º *Los ejércitos permanentes—miles perpetuus—
deben desaparecer por completo con el tiempo.*

Los ejércitos permanentes son una incesante amenaza de guerra para los demás Estados, puesto que están siempre dispuestos y preparados para combatir. Los diferentes Estados se empeñan en superarse unos a otros en armamentos, que aumentan sin cesar. Y como, finalmente, los gastos ocasionados por el ejército permanente llegan a hacer la paz aún más intolerable que una guerra corta, acaban por ser ellos mismos la causa de agresiones cuyo fin no es otro que librar al país de la pesadumbre de los gastos militares. Añádase a esto que tener gentes a sueldo para que mueran o maten

parece que implica un uso del hombre como mera máquina en manos de otro—el Estado—, lo cual no se compadece bien con los derechos de la humanidad en nuestra propia persona. Muy otra consideración merecen, en cambio, los ejercicios militares que periódicamente realizan los ciudadanos por su propia voluntad para prepararse a defender a su patria contra los ataques del enemigo exterior. Lo mismo ocurriría tratándose de la formación de un tesoro o reserva financiera, pues los demás Estados lo considerarían como una amenaza y se verían obligados a prevenirla adelantándose a la agresión. Efectivamente, de las tres formas del Poder: «ejército», «alianzas» y «dinero», sería sin duda la última el más seguro instrumento de guerra, si no fuera por la dificultad de apreciar bien su magnitud.

4.º *No debe el Estado contraer deudas que tengan por objeto sostener su política exterior.*

La emisión de deuda como ayuda que el Estado busca, dentro o fuera de sus límites, para fomentar la economía del país—reparación de carreteras, colonización, creación de depósitos para los años malos, etc...—no tiene nada de sospechoso. Pero si se considera como instrumento de acción y reacción entre las potencias entonces se convierte en un sistema de crédito compuesto de deudas que van aumentando sin cesar, aunque siempre garantizadas

de momento—puesto que no todos los acreedores van a reclamar a la vez el pago de sus créditos—, ingeniosa invención de un pueblo comerciante, en nuestro siglo. Fúndase de esta suerte una potencia financiera muy peligrosa, un tesoro de guerra que supera a! de todos los demás Estados juntos y que no puede agotarse nunca, como no sea por una baja rápida de los valores—los cuales pueden mantenerse altos durante mucho tiempo por medio del fomento del tráfico, que a su vez repercute en la industria y la riqueza—. Esta facilidad para hacer la guerra, unida a la inclinación que hacia ella sienten los que tienen la fuerza, inclinación que parece ingénita a la naturaleza humana, es, pues, el más poderoso obstáculo para la paz perpetua. Por eso es tanto más necesario un artículo preliminar que prohíba la emisión de deuda para tales fines, porque además la bancarrota del Estado, que inevitablemente ha de llegar, complicaría en la catástrofe a muchos otros Estados, sin culpa alguna por su parte, y esto sería una pública lesión de los intereses de estos últimos Estados. Por lo tanto, los demás Estados tienen por lo menos el derecho de aliarse contra el que proceda en tal forma y con tales pretensiones.

5.º *Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y el gobierno por otro Estado.*

¿Con qué derecho lo haría? ¿Acaso fundándose en el escándalo y mal ejemplo que un Estado da a los súbditos de otro Estado? Pero para éstos el espectáculo de los grandes males que un pueblo se ocasiona a sí mismo por vivir en el desprecio de la ley es más bien útil como advertencia ejemplar; además, en general, el mal ejemplo que una persona libre da a otra—*scandalum acceptum*—no implica lesión alguna de esta última. Sin embargo, no es esto aplicable al caso de que un Estado, a consecuencia de interiores disensiones, se divida en dos partes, cada una de las cuales represente un Estado particular, con la pretensión de ser el todo; porque entonces, si un Estado exterior presta su ayuda a una de las dos partes, no puede esto considerarse como una intromisión en la constitución de la otra—pues ésta entoncés está en pura anarquía—. Sin embargo, mientras esa interior división no sea francamente manifiesta, la intromisión de las potencias extranjeras será siempre una violación de los derechos de un pueblo libre e independiente que lucha sólo con su enfermedad interior. Inmiscuirse en sus pleitos domésticos sería un escándalo que pondría en peligro la autonomía de todos los demás Estados.

6.º *Ningún Estado que esté en guerra con otro debe permitirse el uso de hostilidades que imposibiliten la recíproca confianza en la paz futura: tales son, por ejemplo, el empleo en el Estado enemigo de asesinos (percussores), envenenadores (venefici), el quebrantamiento de capitulaciones, la excitación a la traición, etc.*

Estas estratagemas son deshonorosas. Pues aun en plena guerra ha de haber cierta confianza en la conciencia del enemigo. De lo contrario, no podría nunca ajustarse la paz y las hostilidades degenerarían en guerra de exterminio — *bellum internecinum* —. Es la guerra un medio, por desgracia, necesario en el estado de naturaleza — en el cual no hay tribunal que pueda pronunciar un fallo con fuerza de derecho — para afirmar cada cual su derecho por la fuerza; ninguna de las dos partes puede ser declarada enemigo ilegítimo — lo cual supondría ya una sentencia judicial — y lo que decide de qué parte está el derecho es el «éxito» de la lucha — como en los llamados juicios de Dios —. Pero entre los Estados no se concibe una guerra penal — *bellum punitivum* —, porque no existe entre ellos la relación de superior a inferior. De donde se sigue que una guerra de exterminio, que llevaría consigo el aniquilamiento de las dos partes y la anulación de todo derecho, haría imposible una paz perpetua, como no fuese la paz del cementerio de todo el género humano. Semejante guerra debe quedar, pues, abso-

lutamente prohibida, y prohibido también, por lo tanto, el uso de los medios que a ella conducen. Y es bien claro que las citadas estratagemas conducen inevitablemente a aquellos resultados; porque el empleo de esas artes infernales, por sí mismas viles, no se contiene dentro de los límites de la guerra, como sucede con el uso de los espías—*uti exploratoribus*—, que consiste en aprovechar la indignidad de «otros»—ya que no sea posible extirpar este vicio—, sino que se prosigue aun después de terminada la guerra, destruyendo así los fines mismos de la paz.

Todas las leyes que hemos citado son objetivas; es decir, que en la intención de los que poseen la fuerza, deben ser consideradas como «leyes prohibitivas». Sin embargo, algunas de ellas son «estrictas» y valederas en todas las circunstancias, y exigen una «inmediata» ejecución—las números 1, 5, 6—; otras, en cambio—las números 2, 3, 4—, son más amplias y admiten cierta demora en su aplicación, no porque haya excepciones a la regla jurídica, sino porque, teniendo en cuenta el ejercicio de esa regla y sus circunstancias, admiten que se amplíe subjetivamente la facultad ejecutiva y dan permiso para demorar la aplicación, aunque sin perder nunca de vista el fin propuesto. Por ejemplo, si se trata de restituir, según el número 2, a ciertos Estados su libertad perdida, no valdrá aplazar la ejecución de la ley *ad calendas græcas*, como hacía Augusto; es

decir, no será lícito dejar la ley incumplida; pero podrá demorarse si hay temor de que una restitución precipitada venga en detrimento del propósito fundamental. En efecto, la prohibición se refiere aquí solamente al «modo de adquirir», que en adelante no será valedero; pero no al «estado posesorio», que, aunque carece del título jurídico necesario, fué en su tiempo—en el tiempo de la adquisición putativa—considerado como legítimo por la opinión pública entonces vigente de todos los Estados.

¿Existen «leyes permisivas» de la razón pura, además de los mandatos—*leges præceptivæ*—y de las prohibiciones—*leges prohibitivæ*? Es cosa que muchos hasta ahora han puesto en duda, no sin motivo. En efecto, las leyes en general contienen el fundamento de la necesidad práctica objetiva de ciertas acciones; en cambio, el permiso fundamenta la contingencia o accidentalidad práctica de ciertas acciones. Una «ley permisiva», por lo tanto, vendría a contener la obligación de realizar un acto al que nadie puede ser obligado; lo cual, si el objeto de la ley tiene en ambas relaciones una misma significación, es una contradicción patente. Ahora bien: en la ley permisiva de que nos ocupamos refiérese la previa prohibición solamente al modo futuro de adquirir un derecho—por ejemplo, la herencia—, y en cambio el levantamiento de la prohibición, o sea el permiso, se refiere a la actual posesión. Esta última,

al pasar del estado de naturaleza al estado civil, puede seguir manteniéndose, por una ley permisiva del derecho natural, como «posesión putativa», que, si bien no es conforme a derecho, es, sin embargo, honesta; aun cuando una posesión putativa, desde el momento que es reconocida como tal, en el estado de naturaleza, queda prohibida, como asimismo queda prohibida toda manera semejante de adquirir, en el estado civil posterior, después de realizado el tránsito de uno a otro. El permiso de seguir poseyendo no podría, pues, existir en el caso de que la adquisición putativa se hubiese realizado en el estado civil, pues tal permiso implicaría una lesión, y por tanto debería desaparecer tan pronto como fuera descubierta su ilegitimidad.

Yo no me he propuesto aquí otra cosa que fijar de pasada la atención de los maestros del derecho natural sobre el concepto de «ley permisiva», que se presenta espontáneamente cuando la razón se propone hacer una división sistemática de la ley. De ese concepto se hace un uso frecuente en la legislación civil—estatuaria—, con la diferencia de que la ley prohibitiva se presenta sola, bastándose a sí misma, y, en cambio, el permiso, en lugar de ir incluido en la ley, a modo de condición limitativa—como debiera ser—, va metido entre las excepciones. Establécese: queda prohibido esto o aquello. Y se añade luego: excepto en el caso 1.º, 2.º, 3.º, y así indefinidamente. Vienen, pues, los permisos a añadirse a la ley, pero al azar, sin principio fijo, según los casos que van ocurriendo. En cambio,

hubieran debido las condiciones ir incluidas «en la fórmula de la ley prohibitiva», que entonces hubiera sido al mismo tiempo ley permisiva. Es muy de lamentar que el problema propuesto para el premio del sabio y penetrante conde de Windischgraetz no haya sido resuelto por nadie y haya quedado tan pronto abandonado. Referíase a esta cuestión, que es de gran importancia, porque la posibilidad de semejantes fórmulas—parecidas a las matemáticas—es la única verdadera piedra de toque de una legislación consecuente. Sin ella será siempre el *jus certum* un pío deseo. Sin ella podrá haber, sí, leyes generales, que valgan en general; pero no leyes universales, de valor universal, que es el valor que parece exigir precisamente el concepto de ley.

SECCION SEGUNDA

Artículos definitivos de la paz perpetua entre los Estados.

La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza — *status naturalis* —; el estado de naturaleza es más bien la guerra; es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por lo tanto, la paz es algo que debe ser «instaurado», pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades — cosa que sólo en el estado «civil» puede acontecer —, cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo (1).

(1) Comúnmente se admite que nadie puede hostilizar a otro, a no ser que éste haya agredido de obra al primero. Es muy exacto cuando ambos viven en el estado *civil y legal*. Pues por el solo hecho de haber ingresado en el estado civil, cada uno da a todos los demás las necesarias garantías, y es la autoridad soberana la que, teniendo poder sobre todos, sirve el instrumento eficaz de aquellas garantías. Pero el hombre — o el pueblo — que se halla en el estado de naturaleza no me da esas garantías y hasta me lesiona por el mero hecho de hallarse en ese estado de naturaleza; en efecto, está junto a mí, y aunque no me hostiliza activamente, es para mí la anarquía de su estado — *status injustus* — una perpetua amenaza. Yo puedo obli-

garle, o bien a entrar conmigo en un estado legal común, o a apartarse de mi lado. Así, pues, el postulado que sirve de fundamento a todos los artículos siguientes es: todos los hombres, que pueden ejercer influjos unos sobre otros, deben pertenecer a alguna constitución civil. Ahora bien: las constituciones jurídicas, en lo que se refiere a las personas, son tres:

1.^a La del *derecho político* de los hombres reunidos en un pueblo (*jus civitatis*).

2.^a La del *derecho de gentes* o de los Estados en sus relaciones mutuas (*jus gentium*).

3.^a La de los *derechos de la humanidad*, en los cuales hay que considerar a hombres y Estados en mutua relación de influencia externa, como ciudadanos de un Estado universal de todos los hombres (*jus cosmopoliticum*). Esta división no es arbitraria, sino necesaria con respecto a la idea de la paz perpetua. Pues si solo uno de los miembros de esa comunión se hallase en el estado de naturaleza y pudiese ejercer influjo físico sobre los demás, esto bastaría a provocar la guerra, cuya supresión se pretende aquí conseguir

PRIMER ARTICULO DEFINITIVO DE LA PAZ PERPETUA

*La constitución política debe ser en todo Estado
republicana.*

La constitución cuyos fundamentos sean los tres siguientes: 1.º, principio de la «libertad» de los miembros de una sociedad — como hombres — ; 2.º, principio de la «dependencia» en que todos se hallan de una única legislación común — como súbditos — ; 3.º, principio de la «igualdad» de todos — como ciudadanos —, es la única constitución que nace de la idea del contrato originario, sobre el cual ha de fundarse toda la legislación de un pueblo. Semejante constitución es «republicana» (1).

(1) La libertad jurídica — externa, por tanto — no puede definirse, como es costumbre, diciendo que es la «facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie». En efecto, ¿qué es la facultad? Es la posibilidad de una acción que no perjudique a nadie. Por lo tanto, vendría a ser la definición de la libertad la siguiente: «Libertad es la posibilidad de las acciones que no perjudican a nadie.» No se perjudica a nadie — hágase lo que se quiera — cuando a nadie se perjudica. Todo esto, como se ve, es mera tautología y juego de palabras. Hay que definir mi *libertad* exterior (jurídica) como la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento. Asimismo, la *igualdad* exterior (jurídica) en un Estado consiste en una relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez. El principio de la *dependencia* jurídica está implícito en el concepto

Esta es, pues, en lo que al derecho se refiere, la que sirve de base primitiva a todas las especies de constituciones políticas. Puede preguntarse: ¿es acaso también la única que conduce a la paz perpetua?

La constitución republicana, además de la pureza de su origen, que brota de la clara fuente del

de constitución política y no necesita definición. El valor de estos derechos innatos, necesariamente humanos e imprescriptibles, queda confirmado y sublimado por el principio de las relaciones jurídicas de los hombres aun con seres superiores—cuando piensa en ellos—; el hombre, efectivamente, se representa a sí mismo como ciudadano de un mundo suprasensible, fundado en esos mismos principios. En lo que a mi libertad se refiere, no tengo ninguna obligación con respecto a las leyes divinas, cognoscibles por mi razón pura, sino en cuanto que haya podido yo darles mi consentimiento, pues si concibo la voluntad divina es sólo por medio de la ley de libertad de mi propia razón. En lo que concierne al principio de la igualdad, referido a los más altos seres del universo que puedan concebirse, fuera de Dios—por ejemplo, esos *æones* que concibió el hereje Valentín como personificaciones de las esencias del mundo—, no existe fundamento alguno para que, cumpliendo yo mi deber en el puesto que me ha sido asignado, como los *æones* cumplen el suyo, tenga yo la obligación de obedecer y ellos el derecho de mandar. El principio de la igualdad no tiene aplicación, como el de la libertad, a mi comercio con Dios, porque Dios es el único para quien no vale el concepto del deber.

En lo concerniente al derecho de igualdad de los ciudadanos, considerados como súbditos, interesa ante todo la cuestión de la nobleza hereditaria; y al proponérsela, cabe preguntar si el *rango* que el Estado concede a unos sobre otros ha de fundarse en el mérito o no. Es bien claro que si el rango y preeminencia van unidos al nacimiento resultan muy problemáticos el mérito, la capacidad para el desempeño de un cargo y la fidelidad en las comisiones; por lo tanto, es como si se dieran los cargos y mandos sin atender al mérito personal de los agraciados, y esto no lo sancionará jamás la voluntad popular en el contrato primitivo, que es el principio de todo derecho. No por ser noble tiene un hombre nobleza de carácter. Si llamamos nobleza civil a una alta magistratura a la que pueda llegarse exclusivamente por los propios méritos, entonces el rango en ella no será propiedad de la persona, sino del cargo. Esta nobleza civil no será contraria a la igualdad, porque la persona, al abandonar el cargo, perderá el rango y volverá a las filas del pueblo.

concepto de derecho, tiene la ventaja de ser la más propicia para llegar al anhelado fin: la paz perpetua.

He aquí los motivos de ello. En la constitución republicana no puede por menos de ser necesario el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra. Nada más natural, por lo tanto, que, ya que ellos han de sufrir los males de la guerra — como son los combates, los gastos, la devastación, el peso abrumador de la deuda pública, que trasciende a tiempos de paz —, lo piensen mucho y vacilen antes de decidirse a tan arriesgado juego. En cambio, en una constitución en la cual el súbdito no es ciudadano, en una constitución no republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo. El jefe del Estado no es un conciudadano, sino un amo, y la guerra no perturba en lo más mínimo su vida regalada, que transcurre en banquetes, cazas y castillos placenteros. La guerra para él es una especie de diversión, y puede declararla por levísimos motivos, encargando luego al Cuerpo diplomático — siempre bien dispuesto — que cubra las apariencias y rebusque una justificación plausible.

Para no confundir la constitución republicana con la democrática — como suele acontecer — es necesario observar lo siguiente. Las formas de un Estado — *civitas* — pueden dividirse: o bien por la diferencia de las personas que tienen el poder soberano, o bien por la manera como el soberano — sea

quien fuere—gobierna al pueblo. La primera es propiamente forma de la soberanía—*forma imperii*—, y sólo tres son posibles, a saber: que la soberanía la posea «uno» o «varios» o «todos» los que constituyen la sociedad política, esto es, «autocracia», «aristocracia», «democracia». La segunda es forma de gobierno—*forma regiminis*—, y se refiere al modo como el Estado hace uso de la integridad de su poder; ese modo está fundado en la constitución, acto de la voluntad general, que convierte a una muchedumbre en un pueblo. En este respecto sólo caben dos formas: la «republicana» o la «despótica». El «republicanismo» es el principio político de la separación del poder ejecutivo—gobierno— y del poder legislativo; el despotismo es el principio del gobierno del Estado por leyes que el propio gobernante ha dado: es, pues, la voluntad pública manejada y aplicada por el regente como voluntad privada. De las tres formas posibles del Estado, es la democracia—en el estricto sentido de la palabra—necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno, y hasta a veces contra uno—si no da su consentimiento—; todos, por lo tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Una forma de gobierno que no sea «representativa» no es forma de gobierno, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo, en una y la misma persona, ejecutor de su voluntad—como, en un silogismo, la premisa mayor, que expresa lo univer-

sal, no puede desempeñar al mismo tiempo la función de la premisa menor, que subsume lo particular en lo universal—. Y aun cuando las otras dos constituciones son siempre defectuosas, en el sentido de que dan lugar a una forma de gobierno no representativa, sin embargo, es en ellas posible la adopción de una forma de gobierno adecuada al «espíritu» del sistema representativo, como, por ejemplo, cuando Federico II decía, aunque fuese sólo un decir, «que él era el primer servidor del Estado» (1). En cambio es imposible en la constitución democrática, porque todos quieren mandar. Puede decirse, por tanto, que cuanto más escaso sea el personal gobernante—o número de los que mandan—, cuanto mayor sea la representación que ostentan los que gobiernan, tanto mejor concordará la constitución del Estado con la posibilidad del republicanism; y en tal caso puede esperarse que, mediante reformas sucesivas, llegue a elevarse hasta él. Por los dichos motivos, resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía, e imposible de todo punto en la democracia, conseguir llegar a la única constitución jurídica perfecta, como no sea

(1) Es frecuente vituperar los altos tratamientos que recibe el príncipe—ungido de Dios, administrador de la voluntad divina en la tierra y representante del Omnipotente—, considerándolos como burdos halagos, propios para enloquecer de orgullo al monarca. Creo que tales críticas carecen de fundamento. Esos calificativos, lejos de excitar la vanidad del príncipe, más bien deben deprimirla, en la intimidad de su espíritu, si el príncipe es hombre de entendimiento—hay que suponerlo—y comprende que ocupa un cargo demasiado grande y elevado para un hombre: el de administrar lo más sagrado que Dios ha puesto en el mundo, el derecho de los hombres. Al verse tan próximo objeto de la mirada de Dios, el príncipe deberá sentirse sin cesar atemorizado.

por medio de una revolución violenta. Pero lo que más le importa al pueblo es, sin comparación, la forma del gobierno (1), mucho más que la forma del Estado—aun cuando ésta tiene gran importancia, por lo que se refiere a su mayor o menor conformidad con el fin republicano—. Si la forma de gobierno ha de ser, por lo tanto, adecuada al concepto del derecho, deberá fundarse en el sistema representativo, único capaz de hacer posible una forma republicana de gobierno; de otro modo, sea cual fuere la constitución del Estado, el gobierno será siempre despótico y arbitrario. Ninguna de las antiguas repúblicas—aunque así se llamaban—conoció el sistema representativo, y hubieron de derivar hacia el despotismo, el cual, si se ejerce bajo la autoridad de uno solo, es el más tolerable de todos los despotismos.

(1) Mallet du Pan, en su estilo pomposo, pero vacío, afirma que después de muchos años de experiencia llegó por fin a convenirse de la verdad que encierra el dicho famoso del famoso Pope: «Disputen los tontos sobre cuál es el mejor gobierno: el mejor gobierno es el que mejor administra.» Si esto quiere decir que el gobierno mejor administrador es el mejor administrado, puede replicarse, usando la expresión de Swift, que Pope ha cascado una nuez y le ha salido vana. Pero si se quiere decir que es la mejor forma de gobierno o constitución, entonces es falso de toda falsedad, porque los ejemplos de buen gobierno no prueban nada acerca de la forma de gobierno. ¿Quién ha gobernado mejor que un Tito o un Marco Aurelio? Y sin embargo dejaron por sucesores a Domiciano y a Commodo. Esto no hubiera podido suceder en una buena constitución, porque era conocida de antemano la incapacidad de ambos para regir el Estado y tenía el príncipe soberano suficiente poder para excluirlos del gobierno.

SEGUNDO ARTICULO DEFINITIVO DE LA PAZ PERPETUA

El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres.

Los pueblos, siendo Estados, pueden considerarse como individuos en estado de naturaleza—es decir, independientes de toda ley externa—, cuya convivencia en ese estado natural es ya un perjuicio para todos y cada uno. Todo Estado puede y debe afirmar su propia seguridad requiriendo a los demás para que entren a formar con él una especie de constitución semejante a la constitución política, que garantice el derecho de cada uno. Esto sería una Sociedad de naciones, la cual, sin embargo, no debería ser un Estado de naciones. En ello habría, empero, una contradicción: todo Estado implica la relación de un superior—el que legisla—con un inferior—el que obedece, el pueblo—; muchos pueblos reunidos en un Estado vendrían a ser un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis; en efecto, hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos unos respecto de otros precisamente en cuanto que forman diferentes Estados y no deben fundirse en uno sólo.

Ahora bien: cuando vemos el apego que tienen los salvajes a su libertad sin ley, prefiriendo la continua lucha mejor que someterse a una fuerza legal constituída por ellos mismos, prefiriendo una libertad insensata a la libertad racional, los miramos con desprecio profundo y consideramos su conducta como bárbara incultura, como bestial embrutecimiento de la humanidad; del mismo modo—debería pensarse—están obligados los pueblos civilizados, cada uno de los cuales constituye un Estado, a salir cuanto antes de esa situación infame. Lejos de eso, cifran los Estados su majestad—pues hablar de la majestad del pueblo sería hacer uso de una expresión absurda—en no someterse a ninguna presión legal exterior; y el esplendor y brillo de los príncipes consiste en tener a sus órdenes, sin exponerse a ningún peligro, miles de combatientes dispuestos a sacrificarse (1) por una causa que en nada les interesa. La diferencia entre los salvajes de Europa y los de América está principalmente en que muchas tribus americanas han sido devoradas por sus enemigos, mientras que los Estados europeos, en lugar de comerse a los vencidos, hacen algo mejor: los incorporan al número de sus súbditos para tener más soldados con que hacer nuevas guerras.

Si se considera la perversidad de la naturaleza humana, manifestada sin recato en las relaciones

(1) Un príncipe búlgaro a quien el emperador griego proponía un combate singular para decidir cierta disensión habida entre ambos contestó que «un herrero que tiene tenazas no coge el hierro ardiendo con sus propias manos».

entre pueblos libres — contenida, en cambio, y velada en el estado civil y político por la coacción legal del Gobierno —, es muy de admirar que la palabra «derecho» no haya sido aún expulsada de la política guerrera por pedante y arbitraria. Todavía no se ha atrevido ningún Estado a sostener públicamente esta opinión. Acógenese de continuo a Hugo Grocio, a Puffendorf, a Vattel y otros — ¡triste consuelo! —, aun cuando esos códigos, compuestos en sentido filosófico o diplomático, no tienen ni pueden tener la menor fuerza legal, porque los Estados, como tales, no se hallan sumisos a ninguna común autoridad externa. Citan a esos juristas, sinceramente, para justificar una declaración de guerra, y sin embargo no hay ejemplo de que un Estado se haya conmovido ante el testimonio de esos hombres ilustres abandonando sus propósitos. Con todo, el homenaje que tributan así los Estados al concepto del derecho — por lo menos, de palabra — demuestra que en el hombre hay una muy importante tendencia al bien moral. Esta tendencia, acaso dormida por el momento, aspira a sobrepujar al principio malo — que innegablemente existe —, y permite esperar también en los demás una victoria semejante. Si así no fuera, no se les ocurriría nunca a los Estados hablar de derecho cuando se disponen a lanzarse a la guerra, a no ser por broma, como aquel príncipe galo que decía: «La ventaja que la Naturaleza ha dado al más fuerte es que el más débil debe obedecerle.»

La manera que tienen los Estados de procurar

su derecho no puede ser nunca un proceso o pleito como los que se plantean ante los tribunales: ha de ser la guerra. Pero la guerra victoriosa no decide el derecho, y el tratado de paz, si bien pone término a las actuales hostilidades, no acaba con el estado de guerra latente, pues caben siempre, para reanudar la lucha, pretextos y motivos que no pueden considerarse sin más ni más como injustos, puesto que en esa situación cada uno es juez único de su propia causa. Por otra parte, si para los individuos que viven en un estado anárquico tiene vigencia y aplicación la máxima de derecho natural que los obliga a salir de ese estado, en cambio para los Estados, según el derecho de gentes, no tiene aplicación esa máxima. Efectivamente, los Estados poseen ya una constitución jurídica interna, y por lo tanto no tienen por qué someterse a la presión de otros que quieran reducirlos a una constitución común y más amplia, conforme a sus conceptos del derecho. Sin embargo, la razón, desde las alturas del máximo poder moral legislador, se pronuncia contra la guerra en modo absoluto, se niega a reconocer la guerra como un proceso jurídico e impone en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres; pero la paz no puede asentarse y afirmarse como no sea mediante un pacto entre los pueblos. Tiene, pues, que establecerse una federación de tipo especial, que podría llamarse federación de la paz —*fœdus pacificum*—, la cual se distinguiría del tratado de paz en que éste acaba con una guerra y aquélla pone término a toda guerra. Esta federación

no se propone recabar ningún poder del Estado, sino simplemente mantener y asegurar la libertad de un Estado en sí mismo, y también la de los demás Estados federados, sin que éstos hayan de someterse por ello—como los individuos en el estado de naturaleza—a leyes políticas y a una coacción legal. La posibilidad de llevar a cabo esta idea—su objetiva realidad—, de una federación que se extienda poco a poco a todos los Estados y conduzca, en último término, a la paz perpetua, es susceptible de exposición y desarrollo. Si la fortuna consiente que un pueblo poderoso e ilustrado se constituya en una república, que por natural tendencia ha de inclinarse hacia la idea de paz perpetua, será ese pueblo un centro de posible unión federativa de otros Estados, que se juntarán con él para afirmar la paz entre ellos conforme a la idea del derecho de gentes, y la federación irá poco a poco extendiéndose mediante adhesiones semejantes, hasta comprender en sí a todos los pueblos.

Que un pueblo diga: «No quiero que haya guerra entre nosotros; vamos a constituirnos en un Estado; es decir, a someternos todos a un poder supremo que legisle, gobierne y dirima en paz nuestras diferencias»; que un pueblo diga eso, repito, es cosa que se comprende bien. Pero que un Estado diga: «No quiero que haya más guerra entre mí y los demás Estados; pero no por eso voy a reconocer un poder supremo, legislador, que asegure mi derecho y el de los demás», es cosa que no puede comprenderse en modo alguno. Pues ¿sobre qué va a fundar-

se la confianza en la seguridad del propio derecho como no sea sobre el sucedáneo o substitutivo de la asociación política, esto es, sobre la libre federación de los pueblos? La razón, efectivamente, une, por necesidad ineludible, la idea de la federación con el concepto del derecho de gentes; sin esta unión carecería el concepto del derecho de gentes de todo contenido pensable.

Considerando el concepto del derecho de gentes como el de un derecho a la guerra, resulta en realidad inconcebible; porque habría de concebirse entonces como un derecho a determinar lo justo y lo injusto no según leyes exteriores de valor universal limitativas de la libertad de cada individuo, sino según máximas parciales asentadas sobre la fuerza bruta. Sólo hay un modo de entender ese derecho a la guerra, y es el siguiente: que es muy justo y legítimo que quienes piensan de ese modo se destrocen unos a otros y vayan a buscar la paz perpetua en el seno de la tierra, en la tumba, que con su manto fúnebre tapa y cubre los horrores y los causantes de la violencia. Para los Estados, en sus mutuas relaciones, no hay, en razón, ninguna otra manera de salir de la situación anárquica, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones —*civitas gentium*—, que aumentando sin cesar llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la tierra. Pero si no quieren esto, por la idea que tienen del derecho de gen-

tes; si lo que es exacto *in thesi* lo rechazan *in hypothesi*, entonces, para no perderlo todo, en lugar de la idea positiva de una república universal puede acudirse al recurso negativo de una federación de pueblos que, mantenida y extendida sin cesar, evite las guerras y ponga un freno a las tendencias perversas e injustas, aunque siempre con el peligro constante de un estallido irreparable. *Furor impius intus fremit horridus ore cruento* (1), Virgilio (2).

(1) Un furor impío hierva por dentro, horrible, en sus labios sangrientos.

(2) Terminada una guerra, en el momento de concertar la paz sería muy conveniente que los pueblos, además de una ceremonia o fiesta de acción de gracias, ofrecieran a Dios un día de solemne penitencia para impetrar del Cielo perdón por el grandísimo pecado que la Humanidad comete negándose los pueblos a entrar en una constitución legal con las demás naciones y aferrándose en su orgullosa independencia al uso de la barbarie militar—que no sirve, en realidad, para conseguir lo que se quiere, esto es, la definición del derecho de cada uno—. Las fiestas de acción de gracias que se celebran durante la guerra, con ocasión de una victoria; los himnos que se cantan al Señor de los ejércitos—dicho sea en buen hebreo—, todo eso forma un contraste no pequeño con la idea moral del Padre de los hombres. Todo eso supone una indiferencia total respecto del modo como cada pueblo procura su derecho. Y esto es ya bastante entristecedor. Añádase además el júbilo por haber aniquilado a muchos hombres y deshecho muchas venturas.

TERCER ARTICULO DEFINITIVO DE LA PAZ PERPETUA

El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad.

Trátase aquí, como en el artículo anterior, no de filantropía, sino de derecho. Hospitalidad es el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro. Este puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del reciénllegado; pero mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarle. No se trata aquí de un derecho por el cual el reciénllegado pueda exigir el trato de huésped—que para ello sería preciso un convenio especial benéfico que diera al extranjero la consideración y trato de un amigo o convidado—, sino simplemente de un derecho de visitante que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad. Fúndase este derecho en la común posesión de la superficie de la tierra; los hombres no pueden diseminarse hasta el infinito por el globo, cuya superficie es limitada, y por lo tanto deben tolerar mutuamente su presencia, ya que originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar

en determinado lugar del planeta. Ciertas partes inhabitables de la superficie terrestre, los mares, los desiertos, dividen esa comunidad; sin embargo, el «navío» o el «camello»—navío del desierto—permiten a los hombres acercarse unos a otros en esas comarcas sin dueño y hacer uso, para un posible tráfico, del derecho a la «superficie», que asiste a toda la especie humana en común. La inhospitalidad de algunas costas—verbigracia, las berbcriscas—, desde donde se roba a los navíos que navegan próximos o se esclaviza a los marinos que llegan de arribada; la inhospitalidad de los desiertos—verbigracia, de los árabes beduínos, que consideran la proximidad de tribus nómadas como un derecho a saquearlas—, todo eso es contrario al derecho natural. Pero el derecho de hospitalidad, es decir, la facultad del reciénllegado, se aplica sólo a las condiciones necesarias para «intentar» un tráfico con los habitantes. De esa manera pueden muy bien comarcas lejanas entrar en pacíficas relaciones, las cuales, si se convierten al fin en públicas y legales, llevarían quizá a la raza humana a instaurar una constitución cosmopolita.

Si se considera, en cambio, la conducta «inhospitalaria» que siguen los Estados civilizados de nuestro continente, sobre todo los comerciantes, espantan las injusticias que cometen cuando van a «visitar» extraños pueblos y tierras. Visitar es para ellos lo mismo que «conquistar». América, las tierras habitadas por los negros, las islas de la Especiería, el Cabo, eran para ellos, cuando los descubrieron,

países que no pertenecían a nadie; con los naturales no contaban. En las Indias orientales — Indostán —, bajo el pretexto de establecer factorías comerciales, introdujeron los europeos tropas extranjeras, opri- miendo así a los indígenas; encendieron grandes guerras entre los diferentes Estados de aquellas regiones, ocasionaron hambre, rebelión, perfidia; en fin, todo el diluvio de males que pueden afligir a la Humanidad.

La China (1) y el Japón, habiendo tenido prue-

(1) Para escribir el nombre de este gran imperio, conforme él mismo se nombra — esto es, China, y no Sina u otro sonido parecido —, bastará consultar el *Alphab. Tibet.* de Georgius, pági- nas 651-654, nota b. Propiamente, según afirma el prof. Fischer, de Petrogrado, no hay un nombre fijo que designe al imperio chino; el más frecuente es la palabra *Kin*, que significa oro — que los tibetanos llaman *Ser* —; por eso el emperador es llamado rey del oro — de la más magnífica tierra del mundo —. Esa palabra es posible que en el imperio se pronuncie como *Chin*; pero los misioneros italianos la habrán pronunciado *Kin*, a causa de la letra gutural. De aquí se infiere entonces que la que los romanos llama- ban tierra sérica, o de los Seres, era China. El comercio de la seda se hacía probablemente por el Tibet, Bokhara y Persia, todo lo cual da lugar a no pocas consideraciones acerca de la antigüedad de ese extraordinario Estado, comparándolo con el Indostán y relacionándolo con el Tibet y el Japón. En cambio, el nombre de Sina o Tschina, que sus vecinos suelen dar a esas tierras, no sugiere nada. Quizá pudieran explicarse también las antiquísimas, aunque nunca bien conocidas, relaciones de Europa con el Tibet por lo que nos refiere Hesychio del grito de los hierofantes en los misterios de Eleusis. Este grito era en letras griegas *κόνε̅ ὀμπάξ̅*, y en latinas, *Konz ompax* (véase *Viaje del joven Anacarsis*, parte V, pág. 447 y siguientes). Ahora bien: según el *Alfabeto tibetano*, de Georgius, la palabra *Concioa* significa Dios, y esta palabra tiene una gran semejanza con la de *Konz*; la palabra *pah-cio* significa «el que promulga la ley», la divinidad repartida por el mundo, también llamada *Ceneresi* — pág. 177 —. Adviértase que los griegos pronunciarían esa voz *pah-cio* como *pax*. Por último, *om*, que La Croze traduce por *benedictus*, bendito, no puede querer decir otra cosa que bienaventurado, aplicando este epíteto a la divinidad — pág. 507 —. Ahora bien: el P. Francisco Horatio afirma que habiendo preguntado muchas veces a los Lamas tibetanos qué entendían por Dios — *Concioa* —, obtuvo siempre la respuesta

bas de lo que son semejantes huéspedes, han procedido sabiamente poniendo grandes trabas a la entrada de extranjeros en sus dominios. La China les permite arribar a sus costas, pero no entrar en el país mismo. El Japón admite solamente a los holandeses, y aun éstos han de someterse a un trato especial, como de prisioneros, que los excluye de toda sociedad con los naturales del país. Lo peor de todo esto—o, si se quiere, lo mejor, desde el punto de vista moral—es que las naciones civilizadas no sacan ningún provecho de esos excesos que cometen: las sociedades comerciales están a punto de quebrar; las islas del azúcar—las Antillas—, donde se ejerce la más cruel esclavitud, no dan verdaderas ganancias, a no ser de un modo muy indirecto y en sentido no muy recomendable, sirviendo para la educación de los marinos que pasan luego a la Armada, es decir, para el fomento de la guerra en Europa. Y esto lo hacen naciones que alardean de

siguiente: «Es la reunión de todos los santos.» La teoría de la metempsicosis de los Lamas sostiene que las almas, tras muchas migraciones por toda clase de cuerpos, vienen por fin a bienaventurada unión en la divinidad y se tornan en *Burchane*, es decir, seres dignos de ser adorados—pág. 223—. De todo lo cual puede inferirse que aquellas misteriosas voces eleusinas *Konx ompax* significan: la divinidad, *Konx*; bienaventurada, *om*, y sapientísima *pax*, o sea el Supremo Ser extendido dondequiera por el mundo, la Naturaleza personificada. En los misterios helénicos puede haber sido esto un símbolo o signo del monoteísmo de los epoptas—o inspectores sacerdotes de los misterios eleusinos—, en oposición al politeísmo del pueblo. Sin embargo, el P. Horatio sospecha aquí algo de ateísmo. En suma, el traslado a Grecia de esa misteriosa palabra se explicaría admitiendo las relaciones ya dichas; y recíprocamente, resulta muy probable que haya habido muy tempranas relaciones entre la China y Europa por el Tibet, quizá antes que entre la India y Europa.

devotas y que, anegadas en iniquidades, quieren pasar plaza de elegidas en achaques de ortodoxia.

La comunidad—más o menos estrecha—que ha ido estableciéndose entre todos los pueblos de la tierra ha llegado ya hasta el punto de que una violación del derecho cometida en un sitio repercute en todos los demás; de aquí se infiere que la idea de un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del Código no escrito del derecho político y de gentes, que de ese modo se eleva a la categoría de derecho público de la Humanidad y favorece la paz perpetua, siendo la condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una continua aproximación al estado pacífico.

SUPLEMENTO PRIMERO

De la garantía de la paz perpetua.

La garantía de la paz perpetua la hallamos nada menos que en ese gran artista llamado Naturaleza —*natura doctata rerum*—. En su curso mecánico adviértese visiblemente un finalismo, que introduce en las disensiones humanas, aun contra la voluntad del hombre, armonías y concordia. A esa fuerza componedora la llamamos unas veces «azar», si la consideramos como el resultado de causas cuyas leyes de acción desconocemos; otras veces, «providencia» (1), si nos fijamos en la finalidad que osten-

(1) En el mecanismo de la Naturaleza, al cual pertenece el hombre—como ser sensible—, manifiéstase una forma que sirve de fundamento a su existencia y que no podemos concebir como no sea suponiéndola conforme a un fin, predeterminado por el Creador del Universo. Esa previa determinación llamámosla *providentia divina* en general. La providencia, considerada al comienzo del mundo, llámase fundadora—*providentia conditrix; semel just; semper paret* (Agustin)—; considerada en el curso de la Naturaleza, como el poder que conserva la Naturaleza según leyes universales de finalidad, llámase *providentia gobernante*; considerada en relación con fines particulares, aunque imprevisibles para el hombre y cognoscibles sólo por el éxito, llámase *providentia directora*; en fin, con respecto a algunos sucesos aislados estimados como fines de Dios, la providencia recibe otro nombre: el de *dirección extraordinaria*. Fuera loco descomedimiento del hombre el querer conocerla y penetrarla—pues, en realidad, refiérese a milagros, aunque esos sucesos no reciben tal nombre—, y es absurdo inferir de un suceso aislado un principio particular de la causa

ta en el curso del mundo, como profunda sabiduría de una causa suprema dirigida a realizar el fin último objetivo de la Humanidad, predeterminando la marcha del Universo. No podemos, ciertamente, conocerla en puridad por esos artificios de la Naturaleza, ni siquiera inferirla de ellos; pero podemos y debemos pensarla en ellos—como en toda referencia de la forma de las cosas afines en general—para formar concepto de su posibilidad por analogía con los actos del arte humano. La representación de su relación y concordancia con el fin que nos prescribe inmediatamente la razón—el fin moral—es una idea que en sentido teórico es trascendente, pero en sentido práctico—por ejemplo, con respecto al concepto del deber de la paz perpetua

eficiente, según el cual ese suceso es un fin y no sólo una consecuencia mecánica episódica de otro fin distinto, desconocido para nosotros. Semejante ingerencia, además de absurda es prueba de un orgullo desmedido, por muy humilde que sea la forma de expresión en que se manifieste. Asimismo la división de la providencia—materialmente considerada—en *universal* y *particular*, según los objetos del Universo a que se refiere, es falsa y contradictoria, como, por ejemplo, si decimos que cuida de la conservación de las especies y abandona los individuos al azar; porque precisamente se llama universal pensando en que nada ni nadie está excluido de su previsión. Probablemente se ha querido aquí dividir la providencia—considerada formalmente—según el modo de realizar sus propósitos, y entonces la división será la siguiente: providencia *ordinaria*—por ejemplo, la muerte y la resurrección anual de la Naturaleza en las estaciones—y providencia *extraordinaria*—por ejemplo, que las corrientes marinas conduzcan troncos de árboles a los países helados, cuyos habitantes no podrían vivir sin esa madera—. En los casos de providencia extraordinaria podemos explicar muy bien las causas físicomecánicas de los fenómenos aludidos—por ejemplo, que los ríos de los países templados llevan al mar los troncos de árboles caídos y el Gulf-Stream los transporta a las regiones heladas—. Pero, no obstante, no debemos prescindir de la explicación teológica, que supone, la providencia de una sabiduría suprema dominadora del mundo. Lo que sí debe desaparecer es ese concepto, tan usado en las escuelas, de una

para utilizarla en su favor el mecanismo de la Naturaleza—es dogmática y bien fundada en su realidad. El uso de la palabra «naturaleza», tratándose, como aquí se trata, de teoría y no de religión, es más propio de la limitación de la razón humana—que ha de mantenerse dentro de los límites de la experiencia posible, en lo que se refiere a la relación de los efectos con las causas—. Es también más modesto y humilde que el otro término de «providencia». ¡Como si pudiéramos nosotros conocerla y sondearla, orgullosos, o acercarnos en raudo vuelo al arcano de sus impenetrables designios!

Antes de determinar con precisión esa garantía que la Naturaleza ofrece será necesario que examinemos primero la situación en que la Naturaleza

colaboración o *concurso* divino en los fenómenos del mundo sensible. Pues, en primer lugar, es contradictorio emparejar lo desigual—*gryphes jungere equis*—y añadir a la que es ya causa perfecta de las alteraciones del mundo una especial providencia determinante, que implicaría imperfección en la primera, como sucede, por ejemplo, cuando se dice que Dios concurre con el médico a curar al enfermo: *Causa solitaria non juvat*. Dios ha creado al médico y las medicinas y los tratamientos de las enfermedades, y si retrocedemos hasta el fundamento primero y supremo, teóricamente inconcebible, habrá que atribuir a Dios todo el efecto. Pero también se podrá atribuir al médico todo el efecto si consideramos la curación como fenómeno explicable en el orden concatenado de las causas naturales. En segundo lugar, hay que considerar que esa teoría del concurso divino haría imposible toda determinación en principio de los juicios de un efecto cualquiera. Ahora bien: en sentido moral, referido todo él a lo suprasensible, en la fe, por ejemplo, de que Dios ha de remediar la imperfección de la justicia terrena por medios que no concebimos, siendo obligación nuestra perseverar en el bien, en tal sentido el concepto del *concurso* divino no sólo es conveniente, sino necesario. Pero, naturalmente, nadie debe intentar explicar de esa manera una buena acción, considerada como un suceso en el mundo; esto sería absurdo, porque supondría un conocimiento teórico de lo suprasensible, que no podemos tener.

ha colocado a las personas que figuran en su teatro, situación que requiere una paz firmemente asentada. Luego veremos la manera como realiza esa garantía de paz perpetua.

Las disposiciones provisionales de la Naturaleza consisten:

Primera: ella ha cuidado de que los hombres puedan vivir en todas las partes del mundo. Segunda: los ha distribuído, por medio de la guerra, en todas las comarcas, aun las más inhospitalarias, para que las pueblen y habiten. Tercera: por medio de la guerra misma, ha obligado a los hombres a entrar en relaciones mutuas más o menos legales.

En las heladas costas de los mares del Norte crece el musgo, que el reno busca bajo la nieve, y el reno, a su vez, sirve de alimento y de vehículo para los naturales de esas regiones frías. En los desiertos de arena vive el camello, que parece creado expresamente para facilitar la marcha por las sendas interminables. Todo esto es ya de suyo maravilloso. Pero aun más claro luce el finalismo de la Naturaleza cuando se considera que en las costas heladas del Norte viven animales cubiertos de espesas pieles y hay focas, caballos marinos y ballenas, que proporcionan con su carne, alimento, y con su grasa, fuego, a los habitantes de aquellos países. Y donde las precauciones de la Naturaleza despiertan más grande admiración, es en ese caudal de maderas que, sin que se sepa de dónde, lleva el mar a aquellas regiones sin flora, y que sirve a los naturales para fabricarse armas y vehículos y para

construirse habitaciones. Ocupados en luchar contra los animales, viven en paz allí los hombres.

La guerra ha sido probablemente la que los ha llevado a refugiarse en esas apartadas comarcas. El caballo es el primero de todos los animales que el hombre ha llegado a domesticar y a educar para la guerra, en los tiempos en que la tierra empezaba a poblarse, pues el elefante es de seguro posterior y pertenece a una época en que hay ya Estados establecidos y lujo en las costumbres. En cambio, el arte de aprovechar ciertas plantas cereales, cuya primitiva constitución ya no conocemos, y asimismo el de reproducir y mejorar los frutales trasplantándolos e injertándolos—acaso no había en Europa más que dos especies: el manzano y el peral—, nacieron indudablemente en una época ya más avanzada, cuando existían Estados organizados y la propiedad estaba garantida. Para esto tuvo que salir el hombre de su primitivo estado de libertad absoluta sin ley y variar de género de vida, abandonando la caza (1), la pesca y el pastoreo para dedicarse a la agricultura; descubrió la sal y el hierro, que fueron probablemente los artículos más

(1) De todos los géneros de vida es la *caza*, sin duda, el más contrario a una constitución civil, porque las familias se aíslan, se vuelven extrañas unas a otras, se diseminan por grandes bosques y acaban por hacerse enemigas, ya que cada una necesita mucho espacio de terreno para buscarse alimentos y vestidos. La prohibición pública de verter sangre (I. M. IX. 4-6), mantenida en muchas ocasiones, y que los cristianos-judíos ponían como condición para admitir a los paganos en comunidad cristiana—aunque con sentido diferente—, no parece haber sido otra cosa, en su origen, que la prohibición de dedicarse a la caza como modo permanente de vivir. Al cazador le ocurría frecuentemente tener que comerse la carne cruda: prohibir esto último equivale, por tanto, a prohibir la caza.

codiciados y buscados, organizándose así un tráfico comercial entre diferentes pueblos, que hubo de tener por consecuencia el mantenimiento de relaciones pacíficas entre ellos y aun con otros más apartados.

Habiendo la Naturaleza cuidado de que los hombres «puedan» vivir en cualquier parte de la tierra, ha querido también, con despótica voluntad, que efectivamente «deban» vivir en todas partes, aun contrariando su inclinación. Este deber no implica ciertamente una obligación moral; pero la Naturaleza, para conseguir su propósito, ha elegido un medio: la guerra. Así vemos que algunos pueblos tienen la misma lengua, y por tanto deben tener también un origen común, y sin embargo viven separados por grandes extensiones de terreno, como, por ejemplo, los Samoyedos, en los mares glaciales, y otro pueblo, de lengua semejante, establecido en las montañas de Altai. Entre ambos vive un tercer pueblo, de raza mongólica, pueblo de jinetes, y por tanto guerrero, que debió invadir la comarca y empujar una parte de los habitantes hacia las inhospitalarias regiones heladas, adonde de seguro no hubieran ido por propia inclinación (1). De igual

(1) Podría preguntarse: si la Naturaleza ha querido que esas regiones heladas no permanezcan desiertas, ¿qué será de los que las habitan cuando llegue un día en que las corrientes marinas no lleven madera a aquellas costas? En efecto, ha de ocurrir que, con el progreso de la civilización, los habitantes de las regiones templadas aprovechen la madera de los árboles que crecen en las riberas de sus ríos y no los dejen ir arrastrados por la corriente. Yo contesto: los habitantes de las márgenes del Obi, del Jenisei, del Lena, etc..., comerciarán con sus maderas, y las darán a cambio

modo, los Lapones, que viven en las comarcas más septentrionales de Europa, tienen una lengua muy parecida a la de los Húngaros, de quienes fueron separados por Godos y Sármatas invasores. ¿Qué motivos sino la guerra pueden haber empujado a los Esquimales—raza totalmente distinta de las americanas y probablemente oriunda de un antiquísimo pueblo nómada europeo—a establecerse en el norte de América y a los Pescadores en el sur, hasta la Tierra de Fuego? La Naturaleza utiliza la guerra como un medio para poblar la tierra entera. La guerra, a su vez, no necesita motivos e impulsos especiales, pues parece injertada en la naturaleza humana y considerada por el hombre como algo noble, que le anima y entusiasma por el honor, sin necesidad de intereses egoístas que le muevan. El coraje guerrero ha sido estimado, tanto por los salvajes americanos como por los europeos del tiempo de la andante caballería, cual un valor máximo e inmediato, no sólo en tiempos de guerra—que sería disculpable—, sino en tiempos de paz, como acicate para que haya guerra. Se han hecho guerras con el exclusivo objeto de mostrar ese valor. Se ha dado a la guerra misma una interior dignidad, y hasta ha habido filósofos que la han encomiado como una honra de la Humanidad, olvidando el dicho de aquel griego: «La guerra es mala porque hace más hombres malos que los que mata.» Basta lo

de los productos animales, tan abundantes en las costas de los mares del Norte, cuando la Naturaleza haya instituido entre ellos una paz duradera.

dicho acerca de lo que hace la Naturaleza para conseguir su fin propio, considerando a la Humanidad como una especie animal.

Ahora se trata de examinar lo más esencial respecto a la cuestión de la paz perpetua. ¿Qué hace la Naturaleza para conseguir el fin que la razón humana impone como obligación moral al hombre?; esto es, ¿qué hace para favorecer su propósito de moralidad? ¿Qué garantías da la Naturaleza de que aquello que el hombre «debiera» hacer, pero no hace, según leyes de la libertad, lo hará seguramente por coacción de la Naturaleza, dejando intacta la libertad, y lo hará en las tres relaciones del derecho público: derecho político, derecho de gentes y derecho de ciudadanía mundial? Cuando yo digo que la Naturaleza «quiere» que esto o lo otro suceda, no entiendo que la Naturaleza nos impone la obligación de hacerlo—pues tal obligación sólo puede partir de la razón práctica, libre de toda coacción—; entiendo que lo hace la Naturaleza misma, queramos o no los hombres—*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (1).

1.º Aun cuando un pueblo no quisiera reducirse al imperio de leyes públicas para evitar las discordias interiores, tendría que hacerlo porque la guerra exterior le obligaría a ello. Todo pueblo, en efecto, según la disposición general ordenada por la Naturaleza, tiene pueblos vecinos que le acosan, y

(1) El destino conduce a quien se somete y arrastra a quien se resiste. — *N. del T.*

para defenderse de ellos ha de organizarse como potencia; es decir, ha de convertirse interiormente en un Estado. Ahora bien: la constitución republicana es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres; pero es muy difícil de establecer, y más aún de conservar, hasta el punto de que muchos afirman que la república es un Estado de ángeles, y que los hombres, con sus tendencias egoístas, son incapaces de vivir en una constitución de forma tan sublime. Pero la Naturaleza viene en ayuda de la voluntad general, fundada en la razón; de esa voluntad tan honrada y enaltecida en teoría como incapaz y débil en la práctica. Y la ayuda que le presta la Naturaleza consiste precisamente en aprovechar esas tendencias egoístas; de suerte que sólo de una buena organización del Estado dependerá — y ello está siempre en la mano del hombre — el que las fuerzas de esas tendencias malas choquen encontradas y contengan o detengan mutuamente sus destructores efectos. El resultado, para la razón, es el mismo que si esas tendencias no existieran, y el hombre, aun siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano. El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución, por muy extraño que parezca, aun cuando se trate de un pueblo de demonios: basta con que éstos posean entendimiento. El problema es el siguiente: «He aquí una muchedumbre de seres racionales que desean todas leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre a

eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución de tal suerte que aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros queden contenidos y el resultado público de la conducta de esos seres sea el mismo exactamente que si no tuvieran malos instintos.» Este problema necesita solución. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la Naturaleza, y el problema es averiguar cómo se ha de utilizar ese mecanismo natural en el hombre, para disponer las contrarias y hostiles inclinaciones de tal manera que todos los individuos se sientan obligados por fuerza a someterse a las leyes y tengan que vivir por fuerza en pacíficas relaciones, obedeciendo a las leyes. Puede observarse esto en los actuales Estados, imperfectamente organizados aún; los hombres se aproximan en su conducta externa a lo prescrito por la idea del derecho, y sin embargo no es seguramente la moralidad la causa de esa conducta, como asimismo la moralidad interior no es seguramente la que ha de producir una buena constitución, sino más bien ésta la que podrá contribuir a educar moralmente a un pueblo. El mecanismo, pues, de la Naturaleza, las inclinaciones egoístas, que por modo natural se oponen unas a otras y se hostilizan exteriormente, son el medio de que la razón puede valerse para conseguir su fin propio, el precepto jurídico y, por ende, para fomentar y garantizar la paz interior y exterior. Esto significa que la Naturaleza quiere a toda costa que el derecho conserve al fin la supremacía. Lo que en

este punto no haga el hombre, lo hará ella; pero a costa de mayores dolores y molestias. «Si doblas la caña, se romperá; quien mucho quiere, no quiere nada.» (Bouterweck.)

2.º La idea del derecho de gentes presupone la separación de numerosos Estados vecinos, independientes unos de otros. Esta situación es en sí misma bélica, a no ser que haya entre las naciones una unión federativa que impida la ruptura de hostilidades. Sin embargo, esta división de Estados independientes es más conforme a la idea de la razón que la anexión de todos por una potencia vencedora que se convierta en monarquía universal. En efecto, las leyes pierden eficacia cuando el gobierno se va extendiendo a más amplios territorios, y un despotismo sin alma aniquila primero todos los gérmenes del bien y acaba por último en la anarquía. Sin embargo, es el deseo de todo Estado —o de su príncipe— alcanzar la paz perpetua conquistando al mundo entero. Pero la Naturaleza «quiere» otra cosa. Se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y mantenerlos separados: la diferencia de los idiomas y de las religiones (1). Estas diferencias encierran siempre en su

(1) Diferencia de religión: ¡que expresión tan extraña! Es como si se hablase de diferentes morales. Puede haber diferentes especies de creencias, no en la religión, sino en la historia de los medios empleados para fomentar la religión, pertenecientes al campo de la erudición; puede haber diferentes libros de religión — Zendavesta, Vedas, Coran, etc. —; pero no puede haber más que una única religión, valedera para todos los hombres y todos los pueblos. Las creencias especiales son sólo vehículos de la religión, contingentes y diversos, según los tiempos y los lugares.

seno un germen de odio y un pretexto de guerras; pero con el aumento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres, unidos por principios comunes, conducen a inteligencias de paz que no se fundan y afirman, como el despotismo, en el cementerio de la libertad y en el quebrantamiento de las energías, sino en un equilibrio de las fuerzas activas, luchando en noble competencia.

3.º Así como la Naturaleza, sabiamente, ha separado los pueblos, que la voluntad de cada Estado, fundándose en el derecho de gentes, quisiera unir bajo su dominio por la fuerza o la astucia, así también la misma Naturaleza junta a los pueblos. El concepto del derecho mundial de ciudadanía no los protege contra la agresión y la guerra, pero la mutua conveniencia y provecho los aproxima y une. El espíritu comercial, incompatible con la guerra, se apodera tarde o temprano de los pueblos. De todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el poder del dinero el que inspira más confianza, y por eso los Estados se ven obligados—no ciertamente por motivos morales—a fomentar la paz, y cuando la guerra inminente amenaza al mundo, procuran evitarla con arreglos y componendas, como si estuviesen en constante alianza para ese fin pacífico. Las grandes federaciones de Estados formadas expresamente para la guerra, ni pueden durar mucho, por su naturaleza misma, ni, menos aún, tienen éxito favorable. De esta suerte, la Naturaleza garantiza la paz perpetua utilizando en su provecho el mecanismo de las inclinaciones

humanas. Desde luego esa garantía no es bastante para poder vaticinar con teórica seguridad el porvenir; pero en sentido práctico, moral, es suficiente para obligarnos a trabajar todos por conseguir ese fin, que no es una mera ilusión.

SUPLEMENTO SEGUNDO

Un artículo secreto de la paz perpetua.

Un artículo secreto en las negociaciones del derecho público es objetivamente, es decir, considerado en su contenido, una contradicción; pero subjetivamente, estimado según la calidad de la persona que lo dicta, puede admitirse, pues cabe pensar que esa persona no cree conveniente para su dignidad manifestarse públicamente autora del citado artículo.

El único artículo de esta especie va incluso en la siguiente proposición: «Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de la posibilidad de la paz pública deberán ser tenidas en cuenta y estudiadas por los Estados apercebidos para la guerra.»

Para la autoridad legisladora de un Estado, en quien naturalmente hay que suponer la más honda sabiduría, parece deprimente el tener que buscar enseñanzas en algunos de sus súbditos—los filósofos—antes de decidir los principios según los cuales va a determinar su conducta frente a otros Estados. Sin embargo, convendría mucho que así lo hiciera. El Estado, pues, requerirá tácitamente—en secreto—a los filósofos, lo cual significa que les dejará

expresarse libre y públicamente sobre las máximas generales de la guerra y de la paz. Los filósofos hablarán espontáneamente si no se les prohíbe hacerlo. Sobre este punto no necesitan los Estados ponerse previamente de acuerdo: coincidirán todos, porque esta coincidencia reside en la obligación misma que nos impone la razón moral legisladora. No quiero decir que el Estado deba dar la preferencia a los principios del filósofo sobre las sentencias del jurista —representante de la potestad pública—, sino sólo que debe oírlos. El jurisconsulto, que ha elegido como símbolo la balanza del derecho y la espada de la justicia, suele usar la espada no sólo para apartar de la balanza todo influjo extraño que pueda perturbar su equilibrio, sino a veces también para echarla en uno de los platillos—*vae victis!*— El jurista que no es filósofo al mismo tiempo—ni en cuanto a la moralidad—siente una irresistible inclinación, muy propia de su empleo, a aplicar las leyes vigentes, sin investigar si estas leyes no serían acaso susceptibles de algún perfeccionamiento; y porque este rango, en realidad inferior de su facultad va acompañado de la fuerza, estímala por superior. La facultad de filosofía está muy por debajo de las fuerzas unidas de las otras. Dícese, por ejemplo, de la filosofía que es la sirvienta de la teología—y lo mismo de las otras dos—. Pero no se aclara bien si su servicio consiste «en preceder a su señora, llevando la antorcha, o en seguirla, recogiéndole la cola».

No hay que esperar ni que los reyes se hagan

filósofos ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que desearlo; la posesión de la fuerza perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la razón. Pero si los reyes o los pueblos príncipes — pueblos que se rigen por leyes de igualdad — no permiten que la clase de los filósofos desaparezca o enmudezca; si les dejan hablar públicamente, obtendrán en el estudio de sus asuntos unas aclaraciones y precisiones de las que no se puede prescindir. Los filósofos son por naturaleza inaptos para banderías y propagandas de club: no son, por tanto, sospechosos de proselitismo.

A P E N D I C E S

I

Sobre el desacuerdo que hay entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua.

La moral es una práctica, en sentido objetivo; es el conjunto de las leyes, obligatorias sin condición, según las cuales «debemos» obrar. Habiendo, pues, concedido al concepto del deber su plena autoridad, resulta manifiestamente absurdo decir luego que no se «puede» hacer lo que él manda. En efecto, el concepto del deber se vendría abajo por sí mismo, ya que nadie está obligado a lo imposible — *ultra posse nemo obligatur* —. No puede haber, por tanto, disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina, no puede haber disputa entre la práctica y la teoría. A no ser que por moral se entienda una doctrina general de la prudencia, es decir, una teoría de las máximas convenientes para discernir los medios más propios de realizar cada cual sus propósitos interesados; y esto equivaldría a negar toda moral.

La política dice: «Sed astutos como la serpiente.» La moral añade esta condición limitativa: «y cándidos como la inocente paloma». Si ambos consejos no pudiesen entrar en un mismo precepto existiría realmente una oposición entre la política y la moral; pero si ambos deben ir unidos absolutamente será absurdo el concepto de la oposición; y la cuestión de cómo se ha de resolver el conflicto no podrá ni plantearse siquiera como problema. La proposición siguiente: «La mejor política es la honradez» encierra una teoría mil veces, ¡ay!, contradicha por la práctica. Pero esta otra proposición, igualmente teórica: «La honradez vale más que toda política» está infinitamente por encima de cualquier objeción y aun es la condición ineludible de aquélla. El Dios-término de la moral no se inclina ante Júpiter, Dios-término de la fuerza. Júpiter se halla sometido al Destino, es decir, que la razón no tiene la suficiente penetración para conocer totalmente la serie de las causas antecedentes y determinantes, que podrían permitir una segura previsión del éxito favorable o adverso que ha de rematar las acciones u omisiones de los hombres, según el mecanismo de la Naturaleza. Puede la razón esperar y desear obtener ese conocimiento completo, pero no lo consigue. En cambio, lo que haya que hacer para mantenerse en la línea recta del deber por reglas de la sabiduría concélelo la razón muy bien y dícelo muy claramente y mantiénelo como fin último de la vida

Ahora bien: el práctico, para quien la moral es

una mera teoría, nos arrebatara cruelmente la consoladora esperanza que nos anima, sin perjuicio de convenir en que debe y aun puede realizarse. Fúndase para ello en la afirmación de que la naturaleza humana es tal que jamás el hombre «querrá» poner los medios precisos para conseguir el propósito de la paz perpetua. No basta para ello, en efecto, que la voluntad individual de todos los hombres sea favorable a una constitución legal según principios de libertad; no basta la unidad «distributiva» de la voluntad de todos. Hace falta además, para resolver tan difícil problema, la unidad «colectiva» de la voluntad general; hace falta que todos juntos quieran ese estado, para que se instituya una unidad total de la sociedad civil. Por lo tanto, sobre las diferentes voluntades particulares de todos es necesaria además una causa que las una para constituir la voluntad general, y esa causa unitaria no puede ser ninguna de las voluntades particulares. De donde resulta que, en la realización de esa idea—en la práctica—, el estado legal ha de empezar por la violencia, sobre cuya coacción se funda después el derecho público. Además, no es posible contar con la conciencia moral del legislador y creer que éste, después de haber reunido en un pueblo a la salvaje multitud, va a dejarle el cuidado de instituir una constitución jurídica conforme a la voluntad común. Todo esto nos permite vaticinar con seguridad que entre la idea o teoría y la realidad o experiencia habrá notables diferencias.

Pero prosigue el hombre práctico diciendo: el que

tiene el poder en sus manos no se dejará imponer leyes por el pueblo. Un Estado que ha llegado a establecerse independiente de toda ley exterior no se someterá a ningún juez ajeno cuando se trate de definir su derecho frente a los demás Estados. Y si una parte del mundo se siente más poderosa que otra, aunque ésta no le sea enemiga ni oponga obstáculo alguno a su vida, la primera no dejará de robustecer su poderío a costa de la segunda, dominándola o expoliándola. Todos los planes que la teoría invente para instituir un derecho político, de gentes o de ciudadanía mundial, se evaporan en ideales vacuos. En cambio, la práctica, fundada en los principios empíricos de la naturaleza humana, no se siente rebajada ni humillada si busca enseñanzas para sus máximas en el estudio de lo que sucede en el mundo, y sólo así puede llegarse a asentar los sólidos cimientos de la prudencia política.

Desde luego, si no hay libertad ni ley moral fundada en la libertad; si todo lo que ocurre y puede ocurrir es simple mecanismo natural, entonces la política—arte de utilizar ese mecanismo como medio de gobernar a los hombres—es la única sabiduría práctica, y el concepto del derecho es un pensamiento vano. Pero si se cree que es absolutamente necesario unir el concepto del derecho a la política y hasta elevarlo a la altura de condición limitativa de la política, entonces hay que admitir que existe una armonía posible entre ambas esferas. Ahora bien: yo concibo un político moral, es decir, uno

que considere los principios de la prudencia política como compatibles con la moral; pero no concibo un moralista político, es decir, uno que se forje una moral *ad hoc*, una moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado.

He aquí la máxima fundamental que deberá seguir el político moral: Si en la constitución del Estado o en las relaciones entre Estados existen vicios que no se han podido evitar, es un deber, principalmente para los gobernantes, estar atentos a remediarlos lo más pronto posible y a conformarse al derecho natural, tal como la idea de la razón nos lo presenta ante los ojos; y esto deberá hacerlo el político aun sacrificando su egoísmo. Romper los lazos políticos que consagran la unión de un Estado o de la Humanidad antes de tener preparada una mejor constitución para sustituirla a la anterior sería proceder contra toda prudencia política, que en este caso concuerda con la moral. Pero es preciso, por lo menos, que los gobernantes tengan siempre presente la máxima que justifica y hace necesaria la referida alteración; el Gobierno debe irse acercando lo más que pueda a su fin último, que es la mejor constitución, según leyes jurídicas. Esto puede y debe exigirse de la política. Un Estado puede regirse como república, aun cuando la constitución vigente siga siendo despótica, hasta que poco a poco el pueblo llegue a ser capaz de sentir la influencia de la mera idea de autoridad legal—como si ésta tuviese fuerza física—y sea apto para legislarse a sí propio, fundando sus leyes en la idea del derecho.

Si un movimiento revolucionario, provocado por una mala constitución, consigue ilegalmente instaurar otra más conforme con el derecho, ya no podrá ser permitido a nadie retrotraer al pueblo a la constitución anterior; sin embargo, mientras la primera estaba vigente era legítimo aplicar a los que, por violencia o por astucia, perturbaban el orden las penas impuestas a los rebeldes. En lo que se refiere a la relación con otras naciones, no puede pedirse a un Estado que abandone su constitución, aunque sea despótica —la cual, sin duda, es la más fuerte para luchar contra enemigos exteriores—, mientras le amenace el peligro de ser conquistado por otros Estados. Así, pues, queda permitido en algunos casos el aplazamiento de las reformas hasta mejor ocasión (1).

Puede suceder que los moralistas que al realizar sus ideales se equivocan y se hacen despóticas cometan numerosos pecados contra la prudencia política adoptando o defendiendo medidas de gobierno precipitadas; la experiencia, rectificando estos agravios

(1) La razón autoriza a conservar el derecho público, aunque esté viciado por la injusticia, hasta tanto que esté el pueblo suficientemente preparado a la transformación o por lo menos haya sido preparado a ella por medios pacíficos. Una constitución legal, aunque no esté conforme con la justicia, vale más que ninguna constitución; la anarquía es el peligro a que se exponen las reformas precipitadas. La prudencia política, en el estado actual de las cosas, deberá considerar como una obligación moral el llevar a cabo reformas conformes con el ideal del derecho público. Las revoluciones, dondequiera que la Naturaleza las provoque, no deberán usarse como un pretexto para hacer más dura la opresión; considérelas el gobernante como un grito de la Naturaleza y obedézcalo, procurando, por medio de hondas reformas, instaurar la única constitución legal, la que se funda en principios de libertad.

a la Naturaleza, acudirá a encarrilarlos por el buen camino. Pero, en cambio, los políticos que construyen una moral para disculpar los principios de gobierno más contrarios al derecho, los políticos que sostienen que la naturaleza humana no es capaz de realizar el bien prescrito por la idea de la razón, son los que en realidad perpetúan la injuria a la justicia y hacen imposible toda mejora y progreso.

Estos hábiles políticos se ufanan de poseer una ciencia práctica; pero lo que tienen es la técnica de los negocios y, disponiendo del poder que por ahora domina, están dispuestos a no olvidar su propio provecho y a sacrificar al pueblo y, si es posible, al mundo entero. Son como verdaderos juristas — juristas de oficio, no legisladores — cuando se ven ascendidos a políticos. No siendo su misión la de meditar sobre legislación, sino la de cumplir los mandatos actuales de la ley, toda constitución vigente les parece perfecta; y si ésta es cambiada en las altas esferas de la corte, el nuevo estatuto les parece el mejor del mundo; todo marcha según el orden mecánico pertinente al caso. Pero si esa adaptabilidad a todas las circunstancias les inspira la vanidosa pretensión de poder juzgar los principios jurídicos de una constitución política en general según el concepto del derecho — *a priori*, pues, y no por experiencia —; si se precian de conocer a los hombres — cosa que no es de extrañar, ya que tratan a diario con muchos —, no conociendo empero «al hombre» ni sabiendo de lo que es capaz,

pues tal conocimiento exige una profunda observación antropológica; si provistos de esos pobres conceptos se acercan al derecho político y de gentes para estudiar lo que la razón prescribe, haránlo de seguro con su menguado espíritu leguleyesco, siguiendo su habitual proceder—el de un mecanismo de leyes coactivas y despóticas—. Lejos de esto, los conceptos de la razón exigen una potestad legal fundada en los principios de la libertad, únicos capaces de instituir una constitución jurídica conforme a derecho. El hábil político cree poder resolver el problema de una buena constitución dejando a un lado la idea, apelando a la experiencia y viendo cómo estaban dispuestas las constituciones que hasta hoy se han mantenido mejor, aunque la mayor parte eran o son contrarias al derecho. Los principios que pone en práctica—aunque sin manifestarlo—dicen poco más o menos lo que las siguientes máximas sofisticas:

1.^a *Fac et excusa*. Aprovecha la ocasión favorable para apoderarte violentamente de un derecho del Estado sobre el pueblo o sobre otros pueblos vecinos. La legitimación será mucho más fácil y suave después del hecho; la fuerza quedará disculpada, sobre todo en el primer caso, cuando la potestad interior es al mismo tiempo autoridad legisladora a quien hay que obedecer sin discusión. Vale más hacerlo así que no empezar buscando motivos convincentes y discutiendo las objeciones contra ellos. Esta misma audacia parece en cierto modo oriunda de una interior convicción de la legi-

timidad del acto, y el dios del «Buen Exito» es luego el mejor abogado.

2.^a *Si fecisti, nega*. Los vicios de tu Gobierno, que han sido causa, por ejemplo, de la desesperación y del levantamiento del pueblo, niégalos; niega que tú seas culpable; afirma que se trata de una resistencia o desobediencia de los súbditos. Si te has apoderado de una nación vecina, échale la culpa a la naturaleza del hombre, el cual, si no se adelanta a la agresión de otro, puede tener por seguro que sucumbirá a la fuerza.

3.^a *Divide et impera*. Esto es: si en tu nación hay ciertas personas privilegiadas que te han elegido por jefe—*primus inter pares*—, procura dividir las y enemistarlas con el pueblo; ponte luego del lado de este último, haciéndole concebir esperanzas de mayor libertad: así conseguirás que todos obedezcan a tu voluntad absoluta. Si se trata de Estados extranjeros, hay modo bastante seguro de reducirlos a tu dominio, y es sembrar entre ellos la discordia y aparentar que defiendes al más débil.

A nadie, en verdad, engañan estas máximas, tan universalmente conocidas. Tampoco es el caso de avergonzarse de ellas, como si su injusticia apareciese patente a los ojos de todos. Las grandes potencias no se avergüenzan nunca por los juicios que haga la masa; avergüénzanse unas de otras. Pero en lo que se refiere a estas máximas, no es la publicidad, sino el mal éxito de las tretas lo que puede avergonzar a un Estado—ya que todos están de acuerdo acerca de la moralidad de las tales máxi-

mas—. Queda, pues, siempre intacto el honor político a que aspiran, a saber: el engrandecimiento del Poder por cualquier medio que sea (1).

De todos estos circunloquios, inventados por una doctrina inmoral de la habilidad, que se propone por tales medios sacar al hombre de la guerra implícita en el estado de naturaleza para llevarlo al estado de paz, se deduce, por lo menos, lo siguiente: los hombres no pueden prescindir del concepto del derecho ni en sus relaciones privadas ni en sus relaciones públicas; no se atreven a convertir ostensiblemente la política en simples medidas de habili-

(1) Podría ponerse en duda que exista cierta maldad radical ingénita en la naturaleza de los hombres que viven juntos en un Estado; podría decirse con alguna apariencia de verdad que la causa de que los hombres se conduzcan a veces contra la ley está en la grosería, en la falta de suficiente desarrollo de la cultura. Pero en las relaciones externas entre los Estados aparece bien patente e incontestable esa maldad fundamental. Dentro de cada Estado encúbrela la coacción de las leyes civiles y políticas, porque la tendencia de los ciudadanos a la violencia privada está contrarrestada por un poder más fuerte, el del gobierno, y así el conjunto de la vida recibe un tono moral; la fuerza que contiene y previene el estallido de las pasiones anárquicas fomenta además, realmente, el desarrollo de la disposición moral a respetar el derecho. Todo ciudadano piensa, en efecto, que él respetaría y obedecería al concepto del derecho si tuviera la garantía de que también los demás harán lo mismo; esta seguridad y garantía se la da el gobierno en parte; todo lo cual representa un progreso hacia la moralidad — aunque no un progreso de moralidad —, que consiste en adherirse a ese concepto moral del derecho por él mismo, sin cuidarse de la reciprocidad. Pero cada cual, a pesar de la buena opinión que de sí mismo tiene, supone en los demás malas inclinaciones, y resulta que el juicio que los hombres hacen unos de otros es que ninguno, en verdad, vale gran cosa. No vamos ahora a investigar cuál sea el fundamento de este juicio, que no puede cargar la culpa de esa maldad a la naturaleza del hombre como ser libre. El hombre no puede por menos de respetar la idea del derecho, y ese respeto sanciona solemnemente la teoría que afirma que es capaz, por lo tanto, de acomodar a ella su conducta; así, pues, cada cual comprende que tiene que obrar y vivir conforme al derecho, sin preocuparse de lo que hagan los demás.

dad; no se atreven a negar obediencia al concepto de un derecho público—esto es visible sobre todo en el derecho de gentes—; tributan a la idea del derecho todos los honores convenientes, sin perjuicio de inventar mil triquiñuelas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir a la fuerza y a la astucia la autoridad y supremacía, el origen y lazo común de todo derecho. Para poner término a tanto sofisma—aunque no a la injusticia que en esos sofismas se ampara—; para obligar a los falsos representantes de los poderosos de la tierra a que confiesen que lo que ellos defienden no es el derecho, sino la fuerza, cuyo tono y empaque adoptan, como si fueran ellos por sí mismos los que mandan; para acabar con todo esto, será bueno descubrir el artificio con que engañan a los demás y se engañan a sí mismos, y manifestar claramente cuál es el principio supremo sobre que se funda la idea de la paz perpetua. Vamos a demostrar que todos los obstáculos que se oponen a la paz perpetua provienen de que el moralista político comienza donde el político moral termina; el moralista político subordina los principios al fin que se propone—como quien engancha los caballos detrás del coche—, y por lo tanto hace vanos e inútiles sus propósitos de conciliar la moral con la política.

Para conciliar la filosofía práctica consigo misma hay que resolver primero la cuestión siguiente: en los problemas de la razón práctica ¿debe empezarse por el principio material, esto es, por el fin u objeto de la voluntad, o bien por el principio formal, esto

es, por el principio fundado sobre la libertad, en relación exterior, que dice así: obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, sea cualquiera el fin que te propongas?

Sin la menor duda, este último principio debe preceder al otro; es un principio de derecho, y por lo tanto posee una necesidad absoluta incondicionada. El otro, en cambio, no es obligatorio sino cuando se admiten las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de la realización. Aun cuando este fin fuese un deber—como, por ejemplo, la paz perpetua—, tendría que deducirse del principio formal de las máximas para la acción externa. Ahora bien: el principio del moralista político—el problema del derecho político, del derecho de gentes y del derecho de ciudadanía mundial—es un mero problema técnico; el del político moral, en cambio, es un problema moral, y tan diferente, en el procedimiento, del primero, que la paz perpetua no es aquí solamente un bien físico, sino un estado imperiosamente exigido por la conciencia moral.

La solución del problema técnico o de la habilidad política requiere mucho conocimiento de la Naturaleza; el gobernante ha de utilizar el mecanismo de las fuerzas en provecho del fin que se ha propuesto. Y sin embargo esa ciencia es incierta, insegura, con respecto al resultado apetecido: la paz perpetua, en cualquiera de las tres ramas del derecho público. ¿Cómo mantener durante mucho tiempo un pueblo en la obediencia y en la paz interior

fomentando a la vez sus energías creadoras? ¿Por el rigor o por los regalos de la vanidad? ¿En un régimen monárquico o aristocrático? ¿Dando el Poder a una nobleza de empleados? ¿Rigiéndose por la voluntad del pueblo? La historia ofrece los ejemplos más contradictorios de regímenes políticos, exceptuando, empero, el verdadero régimen republicano, el cual no puede ser pensado sino por un político moral. Si pasamos al derecho de gentes, veremos que el que hoy existe con ese nombre, fundado en los estatutos elaborados por los ministros, es en realidad una palabra sin contenido; sus-téntase en tratados, que en el acto mismo de firmarse ya están secretamente transgredidos:

En cambio, la solución del problema moral, que podríamos llamar problema de la sabiduría política —por oposición a la habilidad política—, se impone manifiestamente, por decirlo así, a todo el mundo. Ante ella enmudece todo artificio sofístico. Va directamente a su fin. Basta conservar la prudencia necesaria para no precipitarse en la realización, e irse acercando poco a poco al fin deseado sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables.

Dice así: «Procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia: el fin que os propongáis—la paz perpetua—se os vendrá a las manos.» Tiene la moral de característico, sobre todo en lo que concierne a los principios del derecho público—y por tanto respecto de una política cognoscible *a priori*—, que cuanto menos subordina

la conducta a los fines propuestos y al provecho apetecido, físico o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a ese fin y le favorece, en general. Esto sucede porque la voluntad universal, dada *a priori*—en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos—, es la única que determina lo que es derecho entre los hombres; esta unidad de todas las voluntades, si procede consecuentemente en la ejecución, puede ser también la causa mecánica natural que provoque los efectos mejor encaminados a dar eficacia al concepto del derecho. Así, por ejemplo, es un principio de política moral que un pueblo, al convertirse en Estado, debe hacerlo según los conceptos jurídicos de libertad y de igualdad. Este principio no se funda en prudencia o habilidades, sino en el deber moral. Ya pueden los moralistas políticos objetar cuanto quieran sobre el mecanismo natural de las masas populares, y sostener que en la realización se ahogan los principios y se evaporan los propósitos; ya pueden citar casos de constituciones malas, antiguas y modernas—por ejemplo, de democracias sin sistema representativo—, para dar autoridad a sus afirmaciones. No merecen ser oídos; sus teorías provocan precisamente los males que ellos señalan; ellos rebajan a los hombres, con los demás animales, a la consideración de máquinas vivientes, para las cuales la conciencia es un suplicio más, porque conociendo que son esclavos, júzganse a sí mismos como las más miserables criaturas del mundo.

Hay una frase que, a pesar de cierto dejo de

fanfarronería, se ha hecho proverbial y es muy verdadera: *Fiat justitia, pereat mundus*. Puede traducirse así: reine la justicia, aunque se hundan todos los bribones que hay en el mundo. Es un principio valiente de derecho, que ataja todo camino tortuoso de insidias y violencias. Pero es preciso que se le entienda en su verdadero sentido; no debe considerarse como un permiso que se nos da para que hagamos uso de nuestro propio derecho con el máximo rigor—lo cual sería contrario al deber moral—, sino como la obligación que tiene el regente de no negar ni disminuir a nadie su derecho por antipatía o compasión. Para ello es necesaria una constitución interior del Estado adecuada a los principios del derecho, y además un estatuto que junte a las naciones próximas y aun remotas en una unión semejante a la del Estado, y cuya misión sea resolver los conflictos internacionales. Aquella frase proverbial significa, pues, esto: las máximas políticas no deben fundarse en la perspectiva de felicidad y ventura que el Estado espera obtener de su aplicación; no deben fundarse en el fin que se proponga conseguir el Gobierno; no deben fundarse en la voluntad, considerada como principio supremo—aunque empírico—de la política; deben, por el contrario, partir del concepto puro del derecho, de la idea moral del deber, cuyo principio *a priori* nos da la razón pura, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven. El mundo no ha de perecer porque haya menos malvados. El malvado tiene la virtud, inseparable de su naturaleza, de destruir-

se a sí mismo y deshacer sus propios propósitos —sobre todo en su relación con otros malvados—, y aunque lentamente, abre paso al principio moral del bien.

No hay, pues, objetivamente —en la teoría— oposición alguna entre la moral y la política. Pero la hay subjetivamente, por la inclinación egoísta de los hombres. Mas ésta, no siendo fundada en máximas de razón, no puede en rigor llamarse práctica. Y esa oposición puede durar siempre, pues sirve de estímulo a la virtud, cuyo verdadero valor en el caso presente no consiste sólo en aguantar firmes los daños y sacrificios consiguientes —*tu ne cede malis, sed contra audentior ito* (1)—, sino en conocer y dominar el mal principio que mora en nosotros, y que es sumamente peligroso, porque nos engaña y traiciona con el espejuelo de esos sofismas, que excusan la violencia y la ilegalidad con el pretexto de las flaquezas humanas.

En realidad puede decir el moralista político: el regente y el pueblo o un pueblo y otro pueblo no son injustos unos con otros si se hostilizan por violencia o por astucia; la injusticia que cometen la cometen sólo en el sentido de que no respetan el concepto del derecho, único posible fundamento de la paz perpetua. En efecto, el uno falta a su deber con respecto al otro; pero este otro a su vez está ani-

(1) No retrocedas ante los males, sino, por el contrario, embiste más audaz.

mado de iguales intenciones para con el primero; por lo tanto, si se hacen mutuamente daño, es justo que se destruyan ambos. Sin embargo, la destrucción no es tanta que no queden siempre algunos, los bastantes para que el juego no cese y se perpetúe, dejando a la posteridad un ejemplo instructivo. La providencia en el curso del mundo queda aquí justificada, pues el principio moral es en el hombre una luz que nunca se apaga, y la razón aplicada en la práctica a realizar la idea del derecho, de conformidad con el principio moral, aumenta sin cesar a compás de la creciente cultura, con lo cual aumenta asimismo la culpabilidad de quienes cometen esas transgresiones. Lo que ninguna teodicea podría justificar sería sólo el acto de la creación, que ha llenado el mundo de seres viciosos y malignos—suponiendo que la raza humana no pueda mejorar nunca—. Pero este punto de vista es para nosotros demasiado elevado y sublime: nosotros no podemos explicar en sentido teórico la insondable potencia suprema con nuestros conceptos de lo que es la sabiduría. A tales consecuencias desesperadas somos forzosamente compelidos si nos negamos a admitir que los principios puros del derecho poseen realidad objetiva, esto es, que pueden realizarse, y que, por consiguiente, el pueblo, en el Estado, y los Estados, en sus mutuas relaciones, deben conducirse de conformidad con esos principios, diga lo que quiera la política empírica. La verdadera política no puede dar un paso sin haber previamente hecho pleito homenaje a la moral. La

política, en sí misma, es un arte difícil; pero la unión de la política con la moral no es un arte, pues tan pronto como entre ambas surge una discrepancia que la política no puede resolver viene la moral y zanja la cuestión cortando el nudo. El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder denominador. No caben aquí componendas; no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado en la práctica. Toda la política debe inclinarse ante el derecho; pero en cambio puede abrigar la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que brille con inalterable esplendor.

*De la armonía entre la política y la moral, según
el concepto transcendental del derecho público.*

Si en el derecho público, tal como suelen concebirlo los juristas, prescindimos de toda «materia» —las diferentes relaciones dadas empíricamente entre los individuos de un Estado o entre varios Estados—, sólo nos quedará la «forma de la publicidad», cuya posibilidad está contenida en toda pretensión de derecho. Sin publicidad no habría justicia, pues la justicia no se concibe oculta, sino públicamente manifiesta; ni habría, por lo tanto, derecho, que es lo que la justicia distribuye y define.

La capacidad de publicarse debe, pues, residir en toda pretensión de derecho. Ahora bien: como es muy fácil darse cuenta de si esa capacidad de publicarse reside o no en un caso particular, esto es, si es o no compatible con las máximas del que intenta la acción, resulta de aquí que puede servir como un criterio *a priori* de la razón para conocer en seguida, como por un experimento, la verdad o falsedad de la pretensión citada.

Si prescindimos, pues, de todo el contenido em-

pírico que hay en el concepto del derecho político y del derecho de gentes— como es, por ejemplo, la maldad de la humana naturaleza, que hace necesaria la coacción —, hallamos la proposición siguiente, que bien puede llamarse «fórmula transcendental» del derecho público:

«Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas si su máxima no admite publicidad.»

Este principio debe considerarse no sólo como un principio «ético», perteneciente a la teoría de la virtud, sino como un principio «jurídico», relativo al derecho de los hombres. En efecto, una máxima que no puedo manifestar en alta voz, que ha de permanecer secreta, so pena de hacer fracasar mi propósito; una máxima que no puedo reconocer públicamente sin provocar en el acto la oposición de todos a mi proyecto; una máxima que de ser conocida suscitara contra mí una enemistad necesaria y universal y, por tanto, cognoscible *a priori*, una máxima que tiene tales consecuencias, las tiene forzosamente porque encierra una amenaza injusta al derecho de los demás. El principio citado es además simplemente «negativo»; es decir, que sólo sirve para conocer lo que «no es justo» con respecto a otros. Es, como los axiomas, cierto; pero es inde demostrable, y además muy sencillo de aplicar, como se verá en los siguientes ejemplos, tomados del derecho público:

1.º En lo que se refiere al derecho político interior—*jus civitatis*—, hay un problema que muchos

consideran difícil de resolver y que el principio transcendental de la publicidad resuelve muy fácilmente: ¿Es la revolución un medio legítimo para librarse un pueblo de la opresión de un tirano? — *non titulo, sed exercitio talis?*— (1). Los derechos del pueblo yacen escarnecidos, y al tirano no se le hace ninguna injusticia destronándole; no cabe duda alguna. No obstante, es altamente ilegítimo por parte de los súbditos el reivindicar su derecho de esa manera, y no pueden en modo alguno quejarse de la injusticia recibida si son vencidos en la demanda y obligados a cumplir las penas consiguientes.

Sobre este punto puede discutirse mucho, si se quiere zanjar la cuestión por medio de una deducción dogmática de los fundamentos de derecho. Pero el principio transcendental de la publicidad del derecho público puede ahorrarnos toda discusión. Según este principio, pregúntese el pueblo mismo, antes de cerrar el contrato social, si se atreve a manifestar públicamente la máxima por la cual se reserva el derecho a sublevarse. Bien se ve que si al fundarse un Estado se pusiera la condición de que en ciertos casos podrá hacerse uso de la fuerza contra el soberano, esto equivaldría a dar al pueblo un poder legal sobre el soberano. Pero entonces el soberano no sería soberano, y si se pusiera por condición la doble soberanía, resultaría entonces imposible instaurar el Estado, lo cual sería con-

(1) No tiene el nombre de tirano, pero sí los hechos.

trario al propósito inicial. La ilegitimidad de la sublevación se manifiesta, pues, patente, ya que la máxima en que se funda no puede hacerse pública sin destruir el propósito del mismo Estado. Sería preciso, pues, ocultarla. El soberano, en cambio, no necesita ocultar nada. Puede decir libremente que castigará con la muerte toda sublevación, aun cuando los sublevados crean que ha sido el soberano el que primero ha transgredido la ley fundamental. Pues si el soberano tiene conciencia de que posee el poder supremo irresistible—y hay que admitir que ello es así en toda constitución civil, puesto que quien no tuviera fuerza bastante para proteger a los individuos unos contra otros no tendría tampoco derecho a mandarlos—, no ha de preocuparse de que la publicación de su máxima destruya sus propósitos. Por otra parte, si la sublevación resulta victoriosa, esto significa que el soberano retrocede y vuelve a la condición de súbdito; le está, pues, vedado sublevarse de nuevo para restablecer el antiguo régimen; pero también queda libre de todo temor, y nadie puede exigirle responsabilidad por su anterior gobierno.

2.º «Derecho de gentes». No se puede hablar de derecho de gentes sino suponiendo un estatuto jurídico, es decir, una condición externa que permita atribuir realmente un derecho al hombre. El derecho de gentes, como derecho público que es, implica ya en su concepto la publicación de una voluntad general que determine para cada cual lo suyo. Y este estatuto jurídico ha de originarse en algún con-

trato, el cual no necesita estar fundado en leyes coactivas—como el contrato origen del Estado—, sino que puede ser un pacto de asociación constantemente libre, como el que ya hemos citado anteriormente, al hablar de una federación de naciones. Sin un estatuto jurídico que enlace activamente las diferentes personas, físicas o morales, caemos en el estado de naturaleza, en donde no hay más derecho que el privado. Surge aquí también una oposición entre la política y la moral—considerada ésta como teoría del derecho—; y el criterio de la publicidad de las máximas halla aquí también su fácil aplicación, aunque sólo en el sentido de que el pacto une a los Estados entre sí y contra otros Estados para mantener la paz, pero en modo alguno para hacer conquistas. He aquí los casos en que se manifiesta la antinomia entre la política y la moral, y también la solución de los mismos:

a) «Un Estado ha prometido a otro alguna cosa: ayuda, cesión de territorios, subsidios, etc...» Sucede un caso en que el cumplimiento de la promesa puede comprometer la salud del Estado. Se rompe la palabra, con el pretexto de que el representante del Estado tiene una doble personalidad; es por una parte soberano y a nadie, en su Estado, tiene que dar cuenta de lo que hace; es por otra parte el primer funcionario del Estado, ante el cual responde de sus actos. ¿Es legítimo decir que lo prometido por el soberano no está el funcionario obligado a cumplirlo? Si un Estado—o un soberano—hiciese pública esta máxima, ocurriría naturalmente que

los demás Estados evitarían su trato o se unirían contra él para resistir a sus pretensiones. Lo cual demuestra que la política, por muy hábil que sea, puesta en trance de publicidad, destruye sus propios fines. La máxima citada es, pues, injusta.

b) «Una nación crece en poderío hasta el punto de hacerse temible. Otras naciones más débiles, creyendo que «querrá» oprimirlas, puesto que «puede» hacerlo, fingen tener derecho a unirse y a atacarla, aun sin que preceda de su parte ninguna ofensa. ¿Es justa esta máxima?» Un Estado que lo afirmase públicamente provocaría el daño con mayor seguridad y más pronto. Pues la gran potencia se adelantaría a las pequeñas, y, en cuanto a la unión de las potencias débiles, es un obstáculo levísimo para quien sabe manejar el *divide et impera*. Así, pues, esa máxima de la habilidad política, si se manifiesta públicamente, destruye necesariamente su propósito y es por lo tanto injusta.

c) «Si un Estado pequeño separa en dos pedazos el territorio de otra nación mayor, siendo para la conservación de esta última necesaria la reunión de los dos trozos, ¿tiene la nación fuerte derecho a subyugar y anexionarse la débil?» Pronto se ve que la nación fuerte no puede proclamar en alta voz semejante máxima sin provocar inmediatamente la unión de los pequeños Estados o sin excitar la codicia de otros Estados fuertes, que querrían también apoderarse del botín; por lo tanto, la publicidad de la máxima la hace irrealizable, señal de que es injusta y de que puede serlo en alto grado,

pues una injusticia puede ser muy grande aunque su objeto o materia sea pequeño.

3.º «Derecho de ciudadanía mundial.» Nada diremos sobre este punto, pues tiene tan íntima semejanza con el derecho de gentes, que las máximas de éste le son fácilmente aplicables.

El principio de la incompatibilidad de las máximas del derecho de gentes con la publicidad de las mismas nos proporciona un buen criterio para conocer los casos en que la política no concuerda con la moral—como teoría del derecho—. Ahora bien: ¿cuál es la condición bajo la cual las máximas de la política concuerdan con el derecho de gentes? Porque la conclusión inversa carece de validez; no puede decirse que las máximas compatibles con la publicidad son todas justas; en efecto, quien posee la soberanía absoluta no necesita ocultar sus máximas. La condición de la posibilidad de un derecho de gentes, en general, es, ante todo, que exista un estatuto jurídico. Sin éste no hay derecho público; todo derecho que se piense sin tal estatuto, esto es, en un estado de naturaleza, será derecho privado. Pero ya anteriormente hemos visto que una federación de Estados que tenga por único fin la evitación de la guerra es el único estatuto jurídico compatible con la libertad de los Estados. La concordancia de la política con la moral es sólo posible, pues, en una unión federativa, la cual, por lo tanto,

es necesaria y dada *a priori*, según los principios del derecho. Toda prudencia o habilidad política tiene, pues, por única base jurídica la instauración de esa unión federativa con la mayor amplitud posible, sin la cual la habilidad y la astucia son ignorancia e injusticia encubiertas. Esta falsa política tiene su casuística propia, como la mejor escuela jesuítica: la «reserva mental», que consiste en redactar los tratados con expresiones susceptibles de ser interpretadas luego según convenga; por ejemplo, distinguiendo el *statu quo* de hecho y de derecho; el «probabilismo», que consiste en fingir que los demás abrigan perversas intenciones o van probablemente a romper el equilibrio, para justificar así cierto derecho a la expoliación y ruina de otros Estados pacíficos; por último, el «pecado filosófico», o peccadillo de poca monta, que consiste en considerar como pequeñez fácilmente disculpable el que un Estado fuerte y poderoso conquiste a otro pequeño y débil, para el mayor bien de la Humanidad (1).

Excusa de tal proceder suele buscarse en la doble actitud que la política adopta con respecto a las dos ramas de la moral. El amor a los hombres y el respeto al derecho del hombre son deberes ambos.

(1) Se encontrarán ejemplos de todas estas máximas en el tratado del consejero áulico Garbe *Sobre la relación de la moral con la política*. Este respetable sabio confiesa de antemano que no puede dar a la cuestión una respuesta completamente satisfactoria. Pero aceptar la armonía entre ambas esferas, concediendo, sin embargo, que no es posible contestar a todas las objeciones que contra ella se esgrimen, ¿no es dar demasiado a los que siempre están dispuestos a hacer mal uso de esas objeciones?

Pero aquél es un deber condicionado; éste, en cambio, es deber incondicionado, absoluto. Antes de entregarse al suave sentimiento de la benevolencia hay que estar seguro de no haber transgredido el ajeno derecho. La política se armoniza fácilmente con la moral en el primer sentido, en el sentido de ética y benevolencia universal, pues no le importa sacrificar el derecho del hombre en aras de algo superior. Pero tratándose de la moral en el segundo sentido, en el sentido de teoría del derecho, la política, que debiera inclinarse respetuosa ante ella, prefiere no meterse en pactos y contratos, negarle toda realidad y reducir todos los deberes a simples actos de benevolencia. Esta astuta conducta de una política tenebrosa quedaría completamente anulada por la publicidad de sus máximas si se atreviera al mismo tiempo a permitir que el filósofo diera también las suyas a la publicidad.

En tal sentido, me atrevo a proponer otro principio transcendental afirmativo del derecho público. Su fórmula sería la siguiente:

«Todas las máximas que necesiten la publicidad para conseguir lo que se proponen concuerdan a la vez con el derecho y la política reunidos.»

Pues si sólo por medio de la publicidad pueden alcanzar el fin que se proponen, es porque concuerdan con el fin general del público, la felicidad; el problema propio de la política es ése, conseguir la felicidad del público, conseguir que todo el mundo esté contento con su suerte. Si, pues, ese fin se consigue por medio de la publicidad de las máximas,

disipando toda desconfianza en ellas, es que estas máximas armonizan con el derecho del público, que constituye la única posible base para la unión de los fines particulares de todos. Dejemos para otra ocasión el desarrollo de este principio; obsérvese tan sólo que es, en efecto, una fórmula transcendental, puesto que hemos prescindido de todas las condiciones empíricas de la felicidad como materia de la ley, y nos hemos referido exclusivamente a la forma de la legalidad en general.

Si es un deber, y al mismo tiempo una esperanza, el que contribuyamos todos a realizar un estado de derecho público universal, aunque sólo sea en aproximación progresiva, la idea de la «paz perpetua», que se deduce de los hasta hoy falsamente llamados tratados de paz—en realidad armisticios—, no es una fantasía vana, sino un problema que hay que ir resolviendo poco a poco, acercándonos con la mayor rapidez al fin apetecido, ya que el movimiento del progreso ha de ser en lo futuro más rápido y eficaz que en el pasado.

FIN

ÍNDICE

	Páginas
Prólogo del traductor.....	5
«A La Paz Perpetua».....	9
SECCION PRIMERA.—Artículos preliminares de una paz perpetua entre los Estados.....	11
SECCION SEGUNDA.—Artículos definitivos de la paz perpetua entre los Estados.....	23
PRIMER ARTÍCULO DEFINITIVO DE LA PAZ PERPETUA ...	25
SEGUNDO ARTÍCULO DEFINITIVO DE LA PAZ PERPETUA ...	31
TERCER ARTÍCULO DEFINITIVO DE LA PAZ PERPETUA ...	38
SUPLEMENTO PRIMERO.— <i>De la garantía de la paz perpetua</i>	43
SUPLEMENTO SEGUNDO.— <i>Un artículo secreto de la paz perpetua</i>	56
APENDICES:	
I.—Sobre el desacuerdo que hay entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua	59
II.—De la armonía entre la política y la moral, según el concepto transcendental del derecho público . . .	77

COLECCION UNIVERSAL

ALGUNAS OBRAS PUBLICADAS

MEMORIAS, VIAJES Y NARRACIONES

Pesetas.

- Memorias de La Rochefoucauld.** Traducidas del francés por Cipriano Rivas Cherif. (Núms. 11 a 13.) Un tomo..... 1,50
- Viaje de Turquía,** atribuido a Cristóbal de Villalón. (Núms. 38 a 43.) Dos tomos.. 3
- Diez años en el destierro.** Memorias por Mme. Stael. Traducidas del francés por Manuel Azaña. (Núms. 66 a 68.) Un tomo..... 1,50
- Viaje sentimental,** por L. Sterne. Traducido del inglés por A. Reyes. (Números 76 y 77.) Un tomo..... 1
- Mis recuerdos,** por Máximo D'Azeglio. Traducido del italiano por E. de Echauri. (Núms. 98 a 100, 101 a 103 y 123 a 125.) Tres tomos, a 1,50 pesetas..... 4,50
- Memorias de Voltaire.** Traducidas del francés por M. Azaña. (Núm. 145.) Un tomo..... 0,50
- Vida de D. Diego de Torres Villarroel.** (Núms. 154 y 155 y 174 y 175.) Dos tomos..... 2
- Notas sobre Inglaterra,** de H. Taine. Traducidas del francés por L. Sánchez

Cuesta (Núms. 181 y 182 y 215 a 217.) Dos tomos.	2,50
Ciudades de ensueño , por Enrique Gómez Carrillo. (Núm. 189.) Un tomo.....	0,50
Memorias de Enrique Heine. Traduci- das del alemán por Manuel M. Pedro- roso. (Núm. 214.) Un tomo.....	0,50
Conversaciones con Goethe , de Juan Pe- dro Eckermann. Traducido del alemán por José Pérez Bances. (Núms. 249 a 252, 265 a 268 y 283 a 286.) Tres tomos.	6
Cuadros de viaje , de Enrique Heine. Traducido del alemán por Manuel M. Pedroso. (Núms. 269, 391 y 392 y 516 y 517.) Tres tomos publicados. El primero, 50 céntimos, y los otros dos, a peseta.	2,50
Viaje por España , de Teófilo Gautier. Traducido del francés por Enrique de Mesa. (Núms. 333 a 335 y 346 a 348.) Dos tomos.	3
Vida de Víctor Alfieri , escrita por él mis- mo. Traducida del italiano por Pedro Pedraza. (Núms. 398 a 403.) Dos tomos.	3
Servidumbre y grandeza militar , narra- ciones de A. de Vigny. Traducidas del francés por Nicolás González Ruiz. (Nú- meros 412 a 414.) Un tomo.....	1,50

- Liliana**, narraciones de Enrique Sienkiewicz. Traducidas del polaco por N. Tasin. (Núms. 492 y 493.) Un tomo. 1
- Autobiografía**, por John Stuart Mill. Traducción del inglés por Juan Uña. (Números 526 a 528.) Un tomo..... 1,50

**FILOSOFIA, HISTORIA, POLITICA,
PEDAGOGIA, ETC.**

- La paz perpetua**, ensayo filosófico de Kant. Traducido del alemán por F. Rivera Pastor. (Núm. 7.) Un tomo.... 0,50
- Cuestiones académicas**, de Cicerón. Traducido del latín por A. Millares. (Números 36 y 37.) Un tomo..... 1
- Opúsculos filosóficos**, de Leibnitz. Traducidos del alemán por Manuel G. Morrente. (Núm. 48.) Un tomo..... 0,50
- Vidas paralelas**, de Plutarco. Traducción del griego de D. Antonio Ranz Romaniños, revisada y corregida. (Números 49 a 51, 129 y 130, 255 a 258, 303 a 305, 323 a 325, 370 y 371, 417 a 420, 474 a 476, 504 a 506 y 513 a 515.) Diez tomos..... 15
- Lo bello y lo sublime**, por Kant. Ensayos de crítica. Traducción del alemán por

A. Sánchez Rivero. (Núm. 71.) Un tomo	0,50
Comentarios de la guerra de las Galias , por Julio César. Traducción del latín por J. Goya y Muniain, revisada y corregida. (Núms. 78 a 80.) Un tomo.	1,50
La Germania y Diálogo de los oradores , por Cayo Cornelio Tácito. Historia. Traducción del latín de D. Alamos Barrientos, C. Sixto y S. Ezquerria, revisada y corregida. (Núm. 85.) Un tomo.	0,50
El Convivio , de Dante Alighieri. Traducido del italiano por Cipriano Rivas Cherif. (Núms. 106 a 108.) Un tomo.	1,50
La educación de las niñas , por Fenelón. Traducido del francés por María Luisa Navarro de Luzuriaga. (Números 119 y 120.) Un tomo.	1
Patriarcha , de Filmer. Tratado de política. Traducido del inglés por Pablo de Azcárate. (Núm. 128.) Un tomo.	0,50
Ensayos pedagógicos , de Tomás Arnold. Traducidos del inglés por Lorenzo Luzuriaga. (Núm. 140.) Un tomo.	0,50
Grandeza y decadencia de los romanos , por Montesquieu. Traducido del francés por E. Bohigas. (Núms. 156 a 158.) Un tomo.	1,50

Historia de los musulmanes españoles , por Dozy. Traducida del francés por Magdalena Fuentes. (Núms. 163 a 166, 183 a 186, 208 a 211 y 232 a 234.) Cuatro tomos, a 2 pesetas los tres primeros y 1,50 pesetas el cuarto.....	7,50
Discurso preliminar de la Enciclopedia , por D'Alembert. Traducido del francés por F. Rivera Pastor. (Núms. 263 y 264.) Un tomo.....	1
La educación estética del hombre , de Schiller. Traducido del alemán por Manuel G. Morente. (Núms. 292 y 293.) Un tomo.....	1
La paradoja del comediante , de Diderot. Traducido del francés por Ricardo Baeza. (Núm. 308.) Un tomo.....	0,50
Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano , de Condorcet. Traducido del francés por Domingo Barnés. (Núms. 375 a 377 y 394 y 395.) Dos tomos: el primero, 1,50, y el segundo, 1 peseta.....	2,50
Historia de Rusia bajo Pedro el Grande , de Voltaire. Traducida del francés por L. Gutiérrez del Arroyo. (Núms. 423 y 424 y 455 y 456.) Dos tomos.....	2
El origen de las especies , de Darwin. Traducido del inglés por Antonio de Zulueta	

ta. (Núms. 434 a 436, 457 a 460 y 461 a 463.) Tres tomos.	5
Contrato social , por J. J. Rousseau. Traducido del francés por Fernando de los Ríos. (Núms. 469 y 470.) Un tomo.	1
Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos , de Fontenelle. Traducido del francés por Luis Gutiérrez del Arroyo. (Núms. 494 y 495.) Un tomo.....	1
Fundamentación de la metafísica de las costumbres , por Kant. Traducción del alemán por Manuel G. Morente. (Números 511 y 512.) Un tomo.....	1

TEATRO

Fuente Ovejuna , comedia de Lope de Vega. Edición revisada por Américo Castro. (Núms. 5 y 6.) Un tomo....	1
Los pechos privilegiados , comedia de Ruiz de Alarcón. Edición revisada por A. Reyes. (Núms. 55 y 56.) Un tomo.....	1
El condenado por desconfiado , comedia de Tirso de Molina. Edición cuidada por Américo Castro. (Núms. 69 y 70.) Un tomo.....	1
El barbero de Sevilla , comedia de Beaumarchais. Traducida del francés por J. I. Alberti y E. López Alarcón. (Números 89 y 90.) Un tomo.....	1

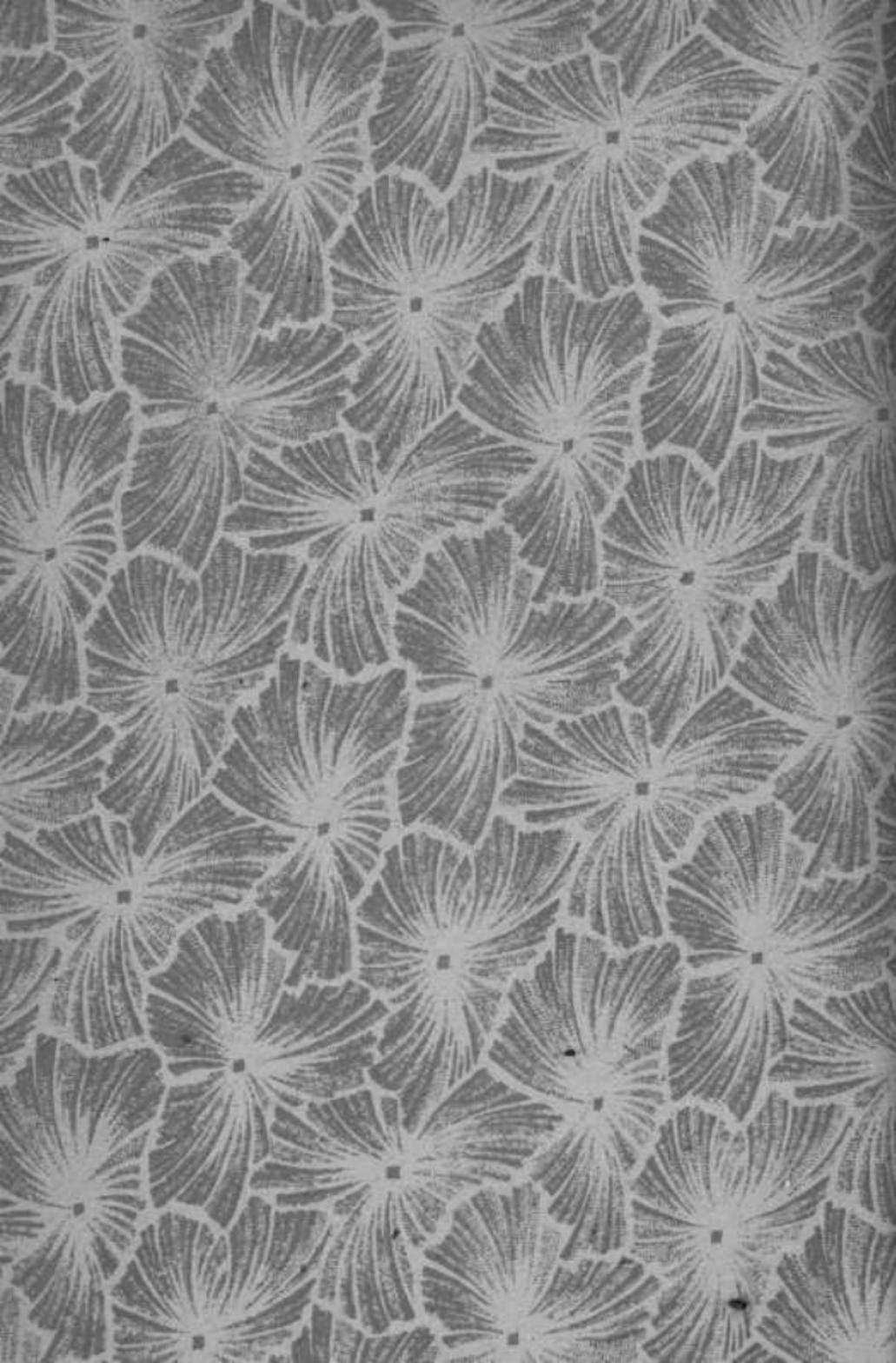
- El casamiento de Figaro**, comedia de Beaumarchais. Traducida del francés por E. López Alarcón. (Núms. 116 a 118.) Un tomo. 1,50
- El lindo don Diego**, comedia de Moreto. (Núms. 126 y 127.) Un tomo. 1
- La posadera**, comedia de Goldoni. Traducida del italiano por C. Rivas Cherif. (Núms. 149 y 150.) Un tomo. 1
- Chatterton**, drama de A. de Vigny. Traducido del francés por J. Robles. (Números 169 y 170.) Un tomo. 1
- El ricachón en la corte**, («Le bourgeois gentilhomme»), comedia de Molière. Traducida del francés por J. I. de Alberti. (Núms. 187 y 188.) Un tomo . . . 1
- La duquesa de Malfi**, drama de Webster. Traducido del inglés por E. Díez-Canedo. (Núms. 212 y 213.) Un tomo. 1
- Del Rey abajo, ninguno**, comedia de F. de Rojas. (Núms. 229 y 230.) Un tomo. 1
- Clavijo**, drama de Goethe. Traducido del alemán por Ramón María Tenreiro. (Núms. 244 y 245.) Un tomo. 1
- Macbeth**, tragedia de Shakespeare. Traducida del inglés por Luis Astrana Marín. (Núms. 270 y 271.) Un tomo 1
- El abanico de lady Windermere**, comedia de Oscar Wilde. Traducida del inglés

por Ricardo Baeza. (Núms. 287 y 288.) Un tomo.....	1
El filósofo sin saberlo , comedia de Se- daine. Traducida del francés por J. I. de Alberti. (Núms. 306 y 307.) Un tomo..	1
La importancia de llamarse Ernesto , co- media de Oscar Wilde. Traducida del inglés por Ricardo Baeza. (Núms. 331 y 332.) Un tomo.....	1
Juan Gabriel Borkmann , drama de Ibsen. Traducido del inglés por Ricardo Bae- za. (Núms. 344 y 345.) Un tomo.....	1
Romeo y Julieta , tragedia de Shakespea- re. Traducida del inglés por L. Astrana Marín. (Núms. 378 a 380.) Un tomo...	1,50
Entre bobos anda el juego , comedia de Francisco de Rojas. (Núms. 396 y 397.) Un tomo.....	1
Julio César , tragedia de Shakespeare. Traducida del inglés por Luis Astrana Marín. (Núms. 410 y 411.) Un tomo...	1
Stello , drama de A. de Vigny. Traducido del francés por Nicolás González Ruiz. (Núms. 428 a 430) Un tomo.....	1,50
El mercader de Venecia , tragedia de Sha- kespeare. Traducida del inglés por Luis Astrana Marín. (Núms. 432 y 433.) Un tomo.....	1









B.P. de Soria



61174213

DR 4308

D
43

FRAN
—
Y. A. PAV
FRPETH

DR
4308