

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOSOFIA

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia



***LA CRITICA DE LA RAZON PURA COMO
PROCESO CIVIL.***

***SOBRE LA INTERPRETACION JURIDICA DE LA
FILOSOFIA TRASCENDENTAL DE I. KANT***

D. Maximiliano Hernández Marcos

1993

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia



LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA COMO
PROCESO CIVIL.

SOBRE LA INTERPRETACIÓN JURÍDICA DE LA
FILOSOFÍA TRASCENDENTAL DE I. KANT

D. Maximiliano Hernández Marcos

1993

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOSOFIA
Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA COMO
PROCESO CIVIL.

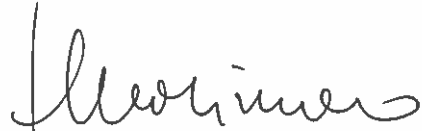
SOBRE LA INTERPRETACIÓN JURÍDICA DE LA
FILOSOFÍA TRASCENDENTAL DE I. KANT

Tesis Doctoral presentada por

D. Maximiliano Hernández Marcos

y dirigida por el Prof. Dr.

D. José Luis Molinuevo Martínez de Bujo


Vº. Bº. del Director

1993

INDICE DE CONTENIDOS

PRESENTACIÓN A MANERA DE PRÓLOGO	i
INTRODUCCIÓN.....	1
a) Aspectos metodológicos	3
b) Estado de la cuestión	15
PRIMERA PARTE: DESCRIPCIÓN HISTÓRICA Y FILOSÓFICA DE UNA ANALOGÍA. SUPUESTOS GENERALES	43
A manera de Introducción. Sobre los términos generales de la analogía: estructura y enfoque	45
1. La raíz jurídicofilosófica: Kant y el iusnaturalismo de la legislación prusiana	81
a) Transiciones metodológicas entre Derecho Natural y Derecho Positivo	84
b) A propósito de la correspondencia con Klein: focos y márgenes doctrinales. I. Del principio supremo del derecho a la teoría de la propiedad	118
c) A propósito de la correspondencia con Klein: focos y márgenes doctrinales. II. Las <i>leyes permisivas</i> y los <i>finés</i> de la 'sociedad civil' o los derechos humanos	146
d) Los 'atributos jurídicos' del ciudadano: Kant y el liberalismo de la Revolución Francesa	204
2. La formación del criticismo jurídico. El alejamiento de Wolff a través de la polémica con el <i>Ius naturae</i> de G.Achenwall ...	221
3. Crítica, procedimiento y juez. Historia y concepción de la imagen procesal	273
a) De la République des Lettres a la Kritik der reinen Vernunft	277
b) La reforma del proceso civil en Prusia durante el siglo XVIII.....	312
c) Proceso y poder judicial en el pensamiento kantiano..	341
4. Metodología procesal de la razón: <i>Prolegomena</i> y <i>KRV</i>	393

SEGUNDA PARTE: LEGISLACIÓN Y JUICIO DE UN TRIBUNAL	425
5. Crítica y Dialéctica. El devenir de las antinomias	431
6. Antitética y nomotética	489
a) Legislación e interpretación en la Ilustración alemana..	492
b) De las antinomias a la legislación de la razón pura	522
7. Procedimiento judicial de la Cosmología. De la desavenencia al acuerdo.....	549
a) Contra sofistas y abogados. Hacia la argumentación iusnaturalista en filosofía	579
(i) Prueba dialéctica versus prueba sofística. De la libre abogacía a la Natur der Sache	582
(ii) Modos de pensar 'dogmático' y 'crítico', o sobre el estado natural y civil de la razón	608
b) Método escéptico y reflexión trascendental. Motivación del juicio.....	625
(i) La "representación escéptica de las cuestiones cosmológicas" como estrategia procesal de la disputa especulativa.....	636
(ii) La reflexión del juez: de la 'mirada escéptica' a la 'indagación crítica'	643
(iii) Reflexión del juez: juicio de desestimación lógica y motivación trascendental	657
(iv) El 'principio regulativo' como Güteversuch de la razón.....	673
c) Estructura procesal de la antinomia cosmológica	679
CONCLUSIONES.....	699
BIBLIOGRAFÍA.....	711
a) Fuentes.....	713
1. Obras de Kant	713
2. Fuentes jurídicas: documentos y autores	719
2.1. Documentos	719
2.2. Autores	724
3. Otras fuentes	731
b) Bibliografía crítica	735

PRESENTACIÓN A MANERA DE PRÓLOGO

Este trabajo pretende ser la exposición histórica y filosófica de una analogía, que desde el margen literario del texto delimita y entreteje la espesura conceptual del criticismo kantiano. Me refiero a la imagen del juez, a la representación de la Crítica como *tribunal* de la razón pura. Esta metáfora no es un hallazgo aislado y accidental de la fantasía para aliviar al lector de la dureza de un discurso abstracto y académico. A lo largo de la *Kritik der reinen Vernunft* Kant se sirve con frecuencia de terminología jurídica (*quid iuris?*, 'legislación', 'antinomia'...) para ilustrar conceptos o figuras fundamentales de su pensamiento ('deducción trascendental', 'principios del entendimiento', 'dialéctica de la razón'...). Este indicativo dato invita a preguntarse si la innovación metodológica que el criticismo supone en la filosofía moderna, no podía comprenderse o abrirse camino más que asimilándose el lenguaje de la jurisprudencia, y si a su vez este nuevo horizonte de iluminación no se acreditaba acaso como tal, sino porque la reivindicación kantiana de la razón era la exigencia de comprometer definitiva y radicalmente a la historia con la idea del *derecho* frente al dominio heredado, tradicional de los *hechos*.

Un planteamiento de esta índole debe ser -lo es aquí- el punto de partida de una investigación destinada a esclarecer el posible carácter *jurídico* de la razón crítica, a sabiendas de que de su eficacia hermenéutica depende tanto el significado filosófico como la profundidad histórica de lo que en términos generales denominaremos 'la analogía entre lo crítico y lo jurídico'. Pues el espesor de realidad (o el estímulo de

* Aun reconociendo sus diferencias, utilizaremos en nuestro discurso indistintamente los conceptos de 'analogía' o de 'metáfora' (empleamos en ocasiones también en el mismo sentido el término más amplio de 'imagen'), a sabiendas de que toda metáfora presupone o crea analogías entre cosas o situaciones diversas, que, no obstante, circulan entre sí dentro del espacio significativo delimitado por el mundo común de la vida

realización) que acompaña al pensamiento, se despliega en esta analogía en dos direcciones convergentes: o bien se entiende que lo jurídico confiere a la razón la estructura trascendental de su método, o bien que anuncia el porvenir ideal de un compromiso histórico, al que la razón apela para subvertir el poderio fáctico del pasado. Desde la sincronía estática de aquella dirección metodológica emerge la filosofía kantiana del derecho como el marco de comprensión sistemática de la marcha especulativa de la razón. En cambio, desde la perspectiva del devenir diacrónico del procedimiento crítico como esperanza jurídica de la historia se adivina en el Estado de derecho el imperativo político de la reflexión trascendental, cuya pauta metodológica construye de este modo el escenario del tiempo. Desentrañar esta íntima conexión entre la Crítica de la razón pura como *método del pensar*^{**} y el Estado de derecho como *horizonte histórico* de la vida humana es el cometido último de nuestra 'interpretación jurídica de la filosofía trascendental de Immanuel Kant'.

Sin embargo, este programa metodológico excede por sus amplias pretensiones los límites de esta investigación, que se circunscribe al relato de un episodio, sin duda central, en el desarrollo del mismo: la *imagen procesal* de la *Kritik der reinen*

humana. Al comienzo de la Introducción mostraremos por qué en el caso de la filosofía de Kant la determinación del posible *carácter* jurídico de la razón exige un tratamiento desde una perspectiva más amplia y general: la del desciframiento minucioso de la *analogía* entre lo crítico y lo jurídico.

^{**} Siempre que a lo largo de este trabajo me refiero a la 'Crítica de la razón pura', suelo distinguir entre la obra así conocida (*Kritik der reinen Vernunft* [=KRV]) y el *método* de pensar crítico (Crítica de la razón), que no se agota en ella, sino que se aplica a todos los ámbitos sujetos al dominio de la razón (conocimiento, acción, arte...), tal como se deja entrever en *Kritik der Urteilskraft* A XXIII/B XXV: "...la crítica de la razón pura, que debe establecer todo esto en relación con su posibilidad antes de emprender aquel sistema" [de la filosofía trascendental], "consta de tres partes: la crítica del entendimiento puro, de la facultad pura de juzgar y de la razón pura, facultades que se llaman puras, porque son legisladoras a priori".

Vernunft^{***}. Pero incluso ceñidos a este tema, no entramos aquí - podría ser objeto de ulteriores trabajos- en aquel aspecto jurídico-procesal inherente al método crítico en cuanto *argumentatio ad veritatem*: el de la *deducción trascendental* de las categorías como el tipo de prueba judicial característica de la *quaestio iuris*; nos ocupamos más bien de un asunto acaso metodológicamente previo: la reconstrucción de las estructuras procesales del criticismo como *ars inveniendi*, como camino de descubrimiento de una *ilusión* a través de la confrontación polémica de las opiniones y los argumentos, a la manera de las disputas jurídicas que se instruyen ante tribunales civiles. Nuestra tarea se reduce, por consiguiente, al análisis de la Dialéctica y concretamente de la Antitética Trascendental como escenario de un efectivo procedimiento civil, en el que el 'empirismo' y el 'dogmatismo' de la razón pura comparecen ante el tribunal de la Crítica para dirimir sus diferentes pretensiones de conocimiento metafísico.

Ahora bien, este diseño de la Crítica de la razón como proceso civil no sería más que el mero alarde culturalista de una sugerente plasmación intuitiva, si nuestro estudio se limitara a la superficie de los textos kantianos, pasando por alto la densidad de la historia social y filológica desde la que se escribieron, y que asoma en forma de metáforas e inflexiones discursivas de indudable alcance empírico. La mayoría de las escasas contribuciones a la interpretación jurídica del criticismo se mantienen, no obstante, en ese plano del simple

^{***} Los restantes capítulos de ese programa general vendrían a ser meras ampliaciones complementarias del desarrollo jurídico-procesal de la Crítica de la razón en su doble vertiente: la de la argumentación trascendental como *deductio iuris* -no tratada aquí- y la del despliegue dialéctico como *ius controversum*. Es sobre todo el caso de la proyección *históricofilosófica* de la analogía a partir de la 'historia de la razón pura', que de alguna manera, aunque nunca analizada con exhaustividad en este trabajo, está presente en el curso de fundamentación y exposición de la imagen procesal de KRV.

desciframiento *estructural* de la *KRV* como procedimiento civil o de su fundación *sistemática* en el marco intradiscursivo de la filosofía kantiana del derecho, sin descender a los usos, costumbres y proyectos jurídicos de Europa y especialmente de Prusia en el siglo XVIII y sin contemplar la génesis del criticismo desde el punto de vista de su posible valoración jurídico-procesal. El tratamiento 'estructural' y 'sistemático' de la analogía es -¿qué duda cabe?- necesario pero insuficiente para comprenderla en su esplendor histórico y filosófico. Por ello este trabajo se propone desmontar el texto filosófico de la analogía principalmente desde la *historia del derecho*, para mostrar su engranaje efectivo en las prácticas y expectativas sociales de la segunda mitad del siglo XVIII, y calibrar la distancia o conexión entre la reforma kantiana del pensamiento metafísico y la reforma prusiana de la legislación civil y procesal dentro del espacio histórico-cultural común de la Ilustración germánica.

A partir de estos objetivos se explica la estructura y disposición argumentativa de nuestro trabajo. Tras una *Introducción* sobre los aspectos metodológicos generales implicados en un estudio interdisciplinar de esta naturaleza, así como sobre el estado de la cuestión en el tema de la analogía entre lo crítico y lo jurídico, la *Primera Parte* suministra los presupuestos históricos y filosóficos que fundamentan la interpretación jurídico-procesal del criticismo, y cuyo recuento pormenorizado ha de preceder en el orden lógico al despliegue en cuanto tal, en la *Segunda Parte*, de la *KRV* como un procedimiento civil, en el que curiosamente la obra de legislación va unida al quehacer judicial de resolución del conflicto cosmológico. Cada parte está estructurada a su vez en tres capítulos, y entre ambas figura un capítulo de transición (cap. 4), que funciona a manera

de enlace entre el discurso de los fundamentos y el discurso del desarrollo de la imagen procesal en sí misma.

Descrita inicialmente la analogía en toda su extensión y dificultad metodológica, el capítulo primero retrotrae la fuente jurídicofilosófica de fundamentación al movimiento iusnaturalista del siglo XVIII y trata de decidir el alcance histórico de la teoría kantiana del derecho a través de su contraste doctrinal con el iusnaturalismo de los legisladores prusianos y del Código Territorial de 1794. El balance de resultados de ese cotejo comparativo permite narrar seguidamente la formación del criticismo jurídico como el progresivo alejamiento de la tradición wolffiana a través de la polémica con el *Ius naturae* de G. Achenwall (cap. 2). Desenterrado este trasfondo general de la analogía, el capítulo tercero se vuelca sobre las nociones de 'crítica' y de 'proceso civil', para relatar la historia de la reforma del procedimiento jurídico en Prusia durante el reinado de Federico II y exponer el problema de la concepción procesal y judicial en la filosofía de Kant. Cual cadencia última del relato de los fundamentos y aproximación al discurso de la imagen procesal de la *Crítica de la razón pura*, el capítulo cuarto describe la diferencia metodológica de las exposiciones de *Prolegomena* y *KRV* como la diversidad característica de los dos momentos de la actividad del juez en un proceso civil de acuerdo con la *Prozess-Ordnung* de 1781.

La Segunda Parte se abre con la ponderación de la relevancia de la Dialéctica Trascendental para la Crítica del conocimiento desde los puntos de vista semántico, sistemático y metodológico, pero especialmente desde la perspectiva genética de la formación del criticismo a partir de la piedra de escándalo de las antinomias (cap. 5). La Antitética aparece así como el lugar de la disputa donde se fragua la doble legislación de la razón pura

gracias a una adecuada interpretación de las posiciones metafísicas en conflicto (cap. 6). De conformidad con ello el capítulo séptimo cierra la investigación desarrollando el litigio cosmológico como un procedimiento civil, en el cual la 'sentencia' crítica que disuade a los contendientes de la lucha, tiene la peculiaridad juridicofilosófica de fundar el 'estado civil' del acuerdo de la razón consigo misma, que es también el Estado de derecho de la reflexión filosófica.

Aunque formalmente esta investigación sigue el curso argumentativo recién bosquejado, y en este sentido debe afrontarse como un texto de cuerpo integral, en el que circulan los temas, y algunas cuestiones tan sólo apuntadas en determinados capítulos, y por ello posiblemente oscuras a los ojos del lector, se desarrollan y esclarecen en otros lugares del discurso o en capítulos posteriores en los que es más oportuno tratarlas; a pesar de ello cabe considerar así mismo este trabajo como un mosaico de ensayos independientes, susceptibles de ser leídos por separado sin menoscabar un ápice su contenido. Esta opción por la unidad temática de los capítulos ha hecho inevitable cierta desproporción en la amplitud de los mismos, de suerte que junto a capítulos sobremana extensos (cap.1 y cap.7) figura algún otro relativamente breve (cap. 4). Espero que la ventaja de la completud en los contenidos repare la sensación incómoda de los apartados largos y prolijos.

Antes de concluir esta presentación conviene hacer una serie de observaciones preliminares para facilitar la lectura del texto. En primer lugar, en este trabajo el modo de citar se atiene a las siguientes reglas: cuando se trata de escritos kantianos, las obras u opúsculos se citan conforme a las claves (siempre en letra cursiva) que figuran en el apartado final de bibliografía crítica, e indicando a continuación las páginas

según la primera edición (A) y la segunda (B) si la hubiere; en cambio, para la correspondencia y los textos manuscritos (Lecciones, Reflexiones, Anotaciones...) se toma siempre como referencia la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias (AA) y se especifica el volumen y las páginas correspondientes. Cuando se trata de otras fuentes o de bibliografía secundaria, suele darse la referencia completa de la obra o del escrito con indicación del autor (si se conociese) en nota a pie de página la primera vez que se cita dentro de un capítulo, pero a partir de entonces la mención se hace tomando las palabras iniciales del título (en cursiva si es obra, entre comillas si es artículo), seguidas de puntos suspensivos y de la alusión a la página que corresponda según la edición manejada y consignada previamente.

En segundo lugar, en cuanto a los tipos de letras utilizados para resaltar determinadas palabras, fragmentos o secuencias discursivas, es preciso tener presente que salvo allí donde se emplea el tipo 'Sin Trazos 17' (en las notas a pie de página y en las citas de textos dentro del discurso), cuyas limitaciones de impresión obligan a reducir la variedad de caracteres a la letra normal (x), a la cursiva (x) y a la sombreada (x), se usa generalmente la cursiva para llamar la atención sobre algún término, grupo sintagmático o frase relevante para la argumentación o indicativo del tema que se va a tratar en el párrafo o párrafos siguientes; a su vez se recurre a la letra sombreada para señalar una palabra o una secuencia discursiva subrayada por el autor que se cita. Se acude, en cambio, a las comillas simples ('...') para indicar que el término o expresión así resaltada se emplea en un sentido muy concreto y contextualmente decidible, a diferencia de las comillas normales ("..."), usadas -excepto cuando es mención de un artículo o ensayo- para recoger las palabras directas del autor citado. Las

obras, documentos y demás escritos que se mencionan dentro del discurso, aparecen siempre en 'Roman Cursiva' (x); por su parte, los términos y fórmulas expresivas que no pertenecen al vocabulario castellano, se transcriben en 'Roman Normal' (x). Y en cuanto a las traducciones de textos de su lengua vernácula al español, salvo indicación de lo contrario, son siempre mías, si bien tengo en cuenta las versiones castellanas cuando las hay.

Una investigación como la que aquí se presenta, ha sido posible gracias al acopio de una serie de materiales de fuentes (ante todo, jurídicas) e incluso de bibliografía secundaria de difícil acceso, que sin la ayuda de algunas instituciones pero sobre todo de determinadas personas habrían quedado fuera de mi alcance. He de agradecer en este sentido al Departamento de Historia del Derecho y Filosofía Jurídica, Moral y Política de la Universidad de Salamanca por haberme facilitado el acceso a su biblioteca de historia y filosofía del derecho, así como a la Johannes-Gutenberg-Universität de Mainz y particularmente a su Philosophisches Seminar por haber puesto a mi disposición durante cierto tiempo sus servicios y fondos de literatura kantiana y de pensamiento político y jurídico alemanes del siglo XVIII; pero muy especialmente a Faustino Oncina, quien con su generosa gratuidad ha contribuido desde aquella ciudad renana a que tantas fuentes, documentos y demás bibliografía llegasen hasta mis manos. He de agradecer igualmente a José Luis Villacañas su disponibilidad en todo momento y el apoyo decidido a este trabajo, que ha representado un auténtico estímulo intelectual para su realización, y sobre todo a José Luis Molinuevo por su sabio sentido de realidad en la orientación del tema, por su ánimo personal y académico, tan necesarios a lo largo de la investigación, y por su paciente espera ante una tesis continuamente anunciada.

INTRODUCCIÓN

La perplejidad que despierta al planteamiento crítico, nace de la experiencia de la metafísica como "campo de batalla de interminables disputas" (KRV A VIII; A XV; A 422/B 450). El descrédito científico con el que la cubre el ser objeto de indiferencia para los estudiosos (KRV A X; *Prolegomena* A 192) y asilo de arrogancia para los ignorantes (*Prolegomena* A 5), procede sin duda de la falta de un criterio común para distinguir la profundidad de la charlatanería y evitar que cada uno se la forje a su manera (*Prolegomena* A 193). Algunos comentaristas han observado que la textura polémica de la filosofía no reproduce sólo una costumbre del tiempo (Leibniz-Locke, Leibniz-Clarke, Crusius-Wolff...), sino que también impregna la metodología del pensamiento kantiano desde sus obras más tempranas¹. Conscientes de que el desarrollo *polémico* constituye una pieza decisiva en el discurso filosófico de Kant, más que un recurso fortuito empleado eventualmente en algunas de sus obras, afrontamos, pues, la concepción de la Crítica como un proceso civil que rescata con la sentencia del juez la perdida credibilidad del pensar.

Este propósito de comprender la Crítica de la razón desde la perspectiva judicial del proceso se escuda no sólo en el manejo de terminología jurídica por parte de Kant y en la presumible configuración polémica de su pensamiento, estructurado incluso procesalmente en lugares tan relevantes como la Antitética Trascendental; se basa sobre todo en la propia autocomprensión (y justificación) kantiana de la Crítica como institución de un

¹ H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp.689-690, nota 71. Cf. N.Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin 1970, p.96ss., y F.Ishikawa, *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1990, §§1-2, p.7ss. V. nuestro cap.3a, p.269ss.

tribunal, que dirima todos los litigios especulativos según leyes inmutables de la razón pura y garantice con su veredicto las pretensiones legítimas del conocimiento (KRV A XI-XII). Es esta representación *analógica*, que remite el curso del desarrollo de la metafísica al devenir jurídico-político de la sociedad (cf. KRV A IX) y el programa del criticismo al escenario público y concreto de la jurisprudencia, la que sugiere reconstruir el transcurso de la Crítica conforme a categorías y formas procesales. Si más allá del recurso metafórico o en su raíz misma se pueden advertir los rasgos del *carácter* jurídico de la razón crítica, es una cuestión -sin duda, la más relevante desde el punto de vista filosófico- que sólo cabe decidir descifrando en todas sus dimensiones la *metáfora* jurídico-procesal del criticismo. Nuestro supuesto metodológico inicial dice que aquello en lo que pueda consistir la 'juridicidad' de la razón (Kaulbach), en la medida en que ha sido insinuado indirectamente por Kant a través del lenguaje metafórico, ha de despejarse haciendo un planteamiento *amplio* del problema, abordándolo en los términos generales que comporta un examen riguroso y pormenorizado de la 'analogía entre lo crítico y lo jurídico'.

Ahora bien, tal reconstrucción, por cuanto concierne a una analogía, se sitúa en el terreno fronterizo de disciplinas epistemológicas hoy tajantemente separadas o al menos comprometidas en el despliegue autónomo de su objeto. Concretamente, la Crítica de la razón no puede contemplarse en su figura procesal sin urdir la plenitud significativa del discurso estrictamente filosófico de Kant en su entrelazamiento con la *filosofía e historia del derecho* y particularmente del *derecho procesal*. Ello comporta una hermenéutica de textos, en este caso de los textos filosóficos, trabados en su pureza

conceptual, cuya metodología es preciso delinear, al menos en los aspectos más generales implicados en la posibilidad del tránsito de los *conceptos* a la *historia* y viceversa. Pero asimismo una introducción al tema requiere una toma de conciencia sobre el estado de la cuestión, sobre los logros e insuficiencias de la tradición historiográfica kantiana en el tratamiento de esta analogía entre lo 'crítico' y lo 'jurídico'. Por ello tras un sucinto repaso de los supuestos metodológicos que inspiran esta investigación, hacemos en un segundo apartado breve balance de las deudas y perspectivas en el estudio de la imagen jurídico-procesal del criticismo.

a) Aspectos metodológicos

La idea misma de una interpretación jurídico-procesal de la Crítica de la razón, auspiciada por la imagen del 'juez', señala el triple horizonte metodológico, desde el cual se afronta aquí la lectura de la filosofía kantiana: el de su ubicación *sociopolítica* en la segunda mitad del siglo XVIII, el de la *metáfora* que la ilustra y el de la *praxis jurídica* que soporta su concepción. El primero define el marco general, el mundo histórico de la vida en el que se forja un pensamiento y los conceptos adquieren su esplendor de claridad o de futuro, de aprehensión o transgresión de lo real. El segundo designa el procedimiento figurativo con el que la fantasía integra "la 'confusión' lógica"² inherente a la formación de conceptos nuevos en el espacio de las significaciones pregnantes de la experiencia vital. El tercero delimita el ámbito específico de la experiencia histórica desde el que se ilumina gracias a la metáfora el nuevo

² H. Blumenberg, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), p.9.

método de pensar, la idea kantiana de una 'crítica de la razón pura'. Nuestro trabajo se basa, pues, en la *articulación* de tres supuestos metodológicos, que pasamos a exponer con más detalle: la implicación de la '*historia social*' en la '*historia del concepto*' (Koselleck), el servicio de la *metáfora en la formación conceptual* (Blumenberg) y la *génesis jurídico-política* de las formas de verdad y de conciencia (Foucault).

1. [*Sobre la 'historia social' de la Ilustración tardía*] El último tercio del siglo XVIII estuvo marcado socialmente por lo que se ha dado en llamar *politización de la Ilustración tardía*. Si hasta mediados de la centuria las luces de la razón se habían proyectado principalmente sobre las ciencias, la religión, el arte y la cultura en general, y sólo en ocasiones y ya avanzado el siglo se habían vuelto contra los prejuicios y costumbres sociales, mientras el orden absolutista del Estado y la configuración estamental de la sociedad permanecían incólumes, el uno en la majestad de su poder, la otra en la nitidez de su vigencia y arraigo tradicional, a partir de 1770 aproximadamente tanto en Francia como en Alemania la esfera de la inteligencia burguesa, ampliamente desarrollada y provista de una poderosa red de comunicación literaria (revistas, mercado de libros, editoriales...), empieza a dirigir sus exigencias ilustradas de progreso y transparencia racional también sobre la vida pública, a denunciar el sistema de privilegios y diferencias estamentales y a orientar cada más sus pretensiones, aunque de modo todavía indirecto, hacia el Estado mismo³. De este modo la integración

³ R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Stw, Frankfurt am Main 1973, cap.2.III-IV ha examinado el proceso de toma indirecta del poder, de politización de la Ilustración tardía a través de las logias masónicas, que en torno a los años setenta pasan de la defensa de su '*secreto moral*' frente al Estado absoluto a la lucha contra el absolutismo monárquico mediante el encubrimiento de sus pretensiones políticas. Esa politización tiene lugar en el momento en el que las sociedades secretas adquieren su máximo esplendor, en Francia gracias a la fundación de 'Les Neuf Soeurs' en

provisional de la burguesía en ascenso y de los intelectuales en el viejo orden estamental en décadas precedentes a través de la '*nobleza de cargo*' o la Corte de funcionarios públicos se resquebraja, y sale a relucir con relativa virulencia la crisis de la antigua sociedad feudal y con ella la crisis de la monarquía absoluta, alzada sobre sus cimientos. Es el momento en el que el tránsito del ancien régime a la '*sociedad burguesa*' adquiere dimensiones *políticas*, en el que la publicidad literaria, medio de expresión y formación de l'*esprit bourgeois* y su cultura de intereses, se extiende al radio de acción del Estado.

En Francia el deseo de una Constitución a la altura de las pretensiones económicas de las capas burguesas se agudiza tras la dimisión de Turgot en 1776, cuya gestión al frente del ministerio de Finanzas había representado el "único intento de satisfacer las exigencias de la sociedad de manera indirecta, es decir, formalmente sobre el suelo del Estado absolutista y en alianza con el rey" (Koselleck, *Kritik und Krise...*, 129). En Alemania, y particularmente en Prusia, donde el absolutismo todavía gozaba de buena salud, donde Federico II se había atraído el favor de los intelectuales integrándolos en la burocracia del Estado y la burguesía de la posesión carecía de la amplitud y fuerza social que tenía en Francia, la crisis política no resultó inminente hasta el estallido de la Revolución Francesa, pero fue potenciada culturalmente, sublimada como "autoproyección literaria"⁴. Con todo, desde los años setenta no faltaron

1769 por filósofos y enciclopedistas, en Alemania con la creación de la sociedad de los 'Iluminados' en 1776, perseguida y disuelta a mediados de la década siguiente.

⁴ Z.Batscha/J.Garber, "Einleitung", en: *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18.Jahrhunderts*, Stw, Frankfurt am Main 1981, p.12ss. En nuestro de relieve que en el tránsito de la sociedad estamental antigua a la sociedad civil moderna tiene

propuestas de reforma socioeconómica y legislativa planteadas al monarca, de cuyo gobierno se esperaba un paulatino debilitamiento de la sociedad feudal. En este contexto hay que situar las discusiones emprendidas en Prusia en 1775-76 sobre el plan de reforma procesal, que se llevará a cabo en la década de los ochenta (cf. cap.3b), de consuno con la reforma legislativa que conducirá al Código de 1794 (cf. cap.6a). Por esa misma época entra en crisis el racionalismo de la escuela wolffiana, que ya desde finales de los cincuenta había ido degenerando en esa especie de esteticismo culturalista que caracterizaba a la llamada 'filosofía popular' del círculo de Berlín (Mendelssohn, Engel, Nicolai, Garve...)³. Esa crisis venía a coincidir con el auge en los años ochenta del criticismo kantiano, una filosofía que llegaba a la luz tras el largo silencio de una década, la de los setenta, en la que se fue fraguando lentamente sobre las cenizas de la vieja metafísica dogmática, soporte ideológico del absolutismo y la sociedad estamental.

lugar en Alemania una integración de las capas burguesas en el marco del absolutismo monárquico, mientras que su creciente polarización contra el orden establecido se traslada al ámbito de la publicidad literaria, se convierte en un factor cultural. "El 'estamento medio' ilustrado, que en el proceso histórico de tránsito al Estado de derecho y a la sociedad jurídica se atribuía los derechos humanos, sólo podía jugar un papel en el marco de sus autoproyecciones literarias, pero realmente permanecía vinculado estatutariamente al ámbito de influjo escolar, universitario y burocrático del absolutismo territorial germánico. Durante la segunda mitad del siglo XVIII los dos elementos esenciales del 'estamento medio burgués, la 'posesión' y la 'cultura' [Bildung], nunca fueron unidos" (p.13). F. Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, Verlag von R. Oldenburg, München 1951 ha mostrado, sin embargo, que a partir de la década de los setenta se produjo en Alemania una 'politización de los intelectuales', que fue el origen de los grupos y corrientes políticas perfiladas posteriormente con la Revolución Francesa. Asimismo R.Koselleck, *Kritik und Krise...*, 105ss. ha puesto de manifiesto que la polarización literaria de la burguesía intelectual, especialmente a través del desarrollo de una filosofía idealista de la historia, era una forma indirecta de ocupar el poder y de encubrir con el aplazamiento una crisis política que en Alemania ya en la época del 'Sturm und Drang' (años setenta) es reconocida.

³ En 1775 publicaba J.J. Engel la colección *Philosoph für die Welt*, que daría nombre a este grupo de 'filósofos populares', contra el que arremetería Kant en el Prólogo de *KRV* (1781) A X, A XVIIss. Cf. Horst Möller, *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p.41ss.

Una investigación como ésta, que se propone fundamentalmente esclarecer la noción de 'crítica' (de la razón), sobre la cual se articula el pensamiento kantiano, debe hacerlo sobre el trasfondo de la 'historia social' que acabamos de describir a grandes rasgos, a sabiendas de que es precisamente en torno a 1770 -y más aún con la Revolución Francesa- cuando en Alemania (y en el resto de Europa) muchos conceptos empiezan a "emplearse como indicadores de un cambio sociopolítico", viejas palabras se cubren de significaciones nuevas o surgen acuñaciones terminológicas, que "cambiaron el espacio de experiencias sociales y políticas y abrieron un nuevo horizonte de expectativas"⁴. R. Koselleck ha señalado que en esa época de agitación pre-revolucionaria los conceptos no sirvieron sólo para "aprehender la realidad vigente"; en la medida en que apuntaban al futuro, contribuyeron a precipitarlo, definieron y provocaron posiciones al calor de los acontecimientos o los designaron como tales, fueron instrumentos de la lucha sociopolítica⁵. Una 'historia conceptual' de ese periodo no puede, por tanto, plantearse más que como "parte integral de la historia social" ("Begriffsgeschichte...", 114).

¿Significa ello entonces que los conceptos filosóficos se agotan en los hechos históricos y el discurso de la razón debe

⁴ R.Koselleck, "Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte", en: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Stw, Frankfurt am Main 1989, p.112.

⁵ "Begriffsgeschichte...", 112-13. Particularmente durante la Revolución Francesa las palabras se convirtieron en un factor de desorden social y político e incluso comenzaron a emplearse como instrumentos ideológicos de lucha. Así el 19 de octubre de 1789 escribía Fontanes en *Le Journal de la Ville et des Provinces*: "Durante siglos enteros los hombres se han combatido por las palabras. [...] Por otra parte, puesto que las palabras forman las leyes, son las palabras quienes gobiernan a los hombres". Unos días después se pronunciaba en el mismo sentido Loustalot en *Révolutions de Paris* (24-31 de octubre 1789): "Es necesario para redactar una buena ley nueva abandonar no solamente las antiguas palabras sino también las antiguas ideas a ellas aferradas" (cit. por A. Soboul, *La Revolución Francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Critica, Barcelona 1987, pp.86-89).

reducirse al relato de la vida social? Tal suposición no es cierta ni siquiera en un sentido muy trivial, pues no hay una realidad histórica -por así decir- bruta o una acción humana originaria sin conceptos comunes que la aprehendan y asuman como tal. Koselleck ha puesto de relieve la tensión que existe entre 'concepto' e 'historia', al subrayar que "un concepto no es sólo un indicador de las conexiones captadas por él, sino también un factor de las mismas", que traza horizontes, pero a la vez fija "límites de experiencia posible" ("Begriffsgeschichte...", 120). En este aspecto sólo una 'historia conceptual' que se desarrolle como disciplina metódicamente autónoma, analizando los conceptos en su devenir, desemboca en la 'historia social' (cf. o.c., 118). Una hermenéutica histórica de los conceptos filosóficos ha de ser, por consiguiente, capaz de adivinar en el texto su contexto, de iluminar el discurso a través de las inflexiones empíricas que rescatan su profundidad social y su margen significativo. Entre esas inflexiones discursivas ocupan un lugar destacado las *metáforas*, cuyo poder de iluminación presupone precisamente esa densidad de sentido que rodea a un concepto en virtud de su tenso contacto con el mundo social de la vida, y que permite los desplazamientos semánticos, la circularidad reflexiva de los juegos del lenguaje. Esto vale especialmente para el caso de la idea kantiana de una 'crítica de la razón pura', que el Prólogo de 1781 sitúa en el contexto sociocultural de la 'crítica' ilustrada y presenta de manera *analógica* como institución de un tribunal⁸.

2. [Sobre la 'metaforología' del criticismo] Hans Blumenberg ha escrito recientemente parafraseando a Husserl que la metáfora

⁸ En la Introducción de la Primera Parte de este trabajo se dibuja el contexto histórico-cultural concreto de la 'crítica' y en el cap.3a su función sociopolítica en relación con la imagen del tribunal.

constituye un recurso lingüístico para reducir la disonancia de una anomalía a una "normalidad superior", integrándola "en la intencionalidad mediante la estratagema de la reinterpretación"⁹. La metáfora realiza esta restauración del orden significativo asignando lo anómalo, lo inefable o lo inconcebible al "inventario de un mundo de la vida [Lebenswelt] en el que tienen 'significaciones' no sólo las palabras y los signos sino las cosas mismas" ("Aproximación...", p.7). Gracias a las metáforas el intérprete dispone de un hilo conductor para volverse hacia las conexiones del "mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría" (o.c., 6), en cuanto foco de toda irradiación conceptual. Justamente por ello la 'metaforología' puede prestar un gran servicio a la 'historia del concepto', y desde luego Blumenberg así la presentaba en 1960, como una *metodología subsidiaria para esclarecer la formación de conceptos* en las 'ciencias humanas', la "constitución de lo conceptuable" ("Aproximación...", 6) en el seno mismo de "la 'confusión' lógica" que precede a toda formulación teórica plena ("Paradigmen...", 9). Pues la metáfora es esa transferencia de la fantasía que dota de fulgor significativo a lo captado aún de manera confusa o a lo inconcebible. La asimilación a un territorio pregnante del 'mundo de la vida', que ella lleva a cabo, es un modo de *presentación indirecta* de lo que carece de objeto, una apropiación semántica basada en la circulación de un orden discursivo a otro completamente heterogéneo¹⁰. En este

⁹ H. Blumenberg, "Aproximación a una teoría de la inconceptualidad", *Revista de Occidente* 132 (1992), pp. 6-7.

¹⁰ Blumenberg, "Paradigmen...", 10-11 hace suya la doctrina kantiana de la presentación *simbólica* de las Ideas, en cuanto conceptos carentes de un objeto posible de la intuición, expuesta en *Kritik der Urteilskraft* 459. Sobre este particular puede consultarse también J.-F. Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona 1987, caps. I y II; C. Flórez Miguel, "Dialéctica y simbolismo en Kant", *Azafea* 3 (1990), esp. p.97ss.: "Poesis y mimesis en la experiencia estética kantiana", en: R.Rodríguez

aspecto la 'metaforología', en cuanto hermenéutica de los conceptos históricos, trata de hacer comprensible la "audacia con la que el espíritu se adelanta en sus imágenes y bosqueja su historia justamente desde el atrevimiento de la suposición" ("Paradigmen...", 11).

Pero ¿en qué sentido o hasta qué punto es útil la metaforología para la comprensión del criticismo kantiano? Lo es en la medida en que Kant presenta al público la idea de la 'crítica de la razón pura' de modo indirecto o *analógico*, como institución de un 'tribunal'. Las dificultades de lectura e inteligibilidad que en los medios intelectuales encontró la *KRV* hablan por sí solos de lo novedoso, 'anómalo' incluso de sus planteamientos. Cuando Kant afronta la redacción del primer Prólogo en marzo de 1781 se ve en la necesidad de hacer comprensible la Idea de una 'crítica de la metafísica', entendida como crítica de la facultad de la razón. La ubicación en el contexto de la 'crítica' ilustrada (cf. *KRV* A XI nota) era sin duda muy elocuente, pero no permitía aprehender lo que el nuevo método de pensar entrañaba en el ámbito de la especulación filosófica. Dado que el plan carecía de referentes histórico-culturales en la tradición metafísica más reciente, era preciso recurrir a la 'analogía', buscar un 'referente *como si*' en el mundo social de la vida, remitirlo a un orden de significaciones pregnantes. Y ¿qué espacio vital era entonces en Prusia de mayor candencia que el orden 'jurídico', tras el proyecto de reforma procesal y de reforma legislativa diseñado por Federico II en la *Cabinets-Ordre* del 14.4.1780 (cf. cap.3b)? Y, más en general,

Aramayo/Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Anthropos, Barcelona 1992, pp.108-113, y sobre todo el monográfico sobre la analogía en Kant de S.Takeda, *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der kantischen Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag 1969.

¿qué zona de la experiencia histórica resultaba más significativa para un amplio sector de la sociedad en el último tercio del siglo XVIII que el *mundo jurídico* bosquejado por la 'crítica' ilustrada -a la que Kant retrotraía precisamente su propuesta de renovación de la metafísica- a través del pensamiento iusnaturalista como alternativa 'moral' al absolutismo político (cf. cap.3a)?

Con el recurso a la metáfora de la institución del 'tribunal' Kant quería dejar claro que su *crítica de la razón pura* trataba de realizar en el ámbito de la metafísica lo mismo que proyectaban los intelectuales burgueses, los teóricos iusnaturalistas de la Ilustración en el ámbito político: la fundación de un *Estado de derecho* que suplantase al Estado absolutista de la fuerza, la creación de un orden civil de *justicia pública* según leyes que sustituyera a la administración autoritaria y arbitraria de los derechos en el orden estamental. Pero al quedar incardinada la idea de la 'crítica' del *conocimiento* en el marco histórico de la 'crítica' de la *sociedad*, ¿no se estaba admitiendo implícitamente que las 'formas de saber' o de conciencia tienen sentido bajo determinadas 'prácticas sociales', que configuran el mundo de la vida en cierto territorio o época de la humanidad? He aquí el tercer supuesto metodológico que guía nuestra interpretación de la analogía entre lo 'crítico' y lo 'jurídico'.

3. [*Sobre filosofía crítica y 'formas jurídicas'*] Michel Foucault ha sabido restablecer la relación entre filosofía y derecho a partir de su propuesta metodológica de una "*política de la verdad*"¹¹. Comentando la idea nietzscheana de que el conocimiento

¹¹ M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona 1984, p.29.

es una 'invención', Foucault desmiente el supuesto de un sujeto unitario del conocer, que no sea resultado de la historia, así como la presunción de una armonía entre el conocimiento y las cosas, que no sea fruto de una "relación de distancia y dominación" (*La verdad...*, 27-28). En la medida en que el conocimiento no está inscrito en la naturaleza humana, sino que constituye la superficie refinada de la lucha entre los instintos, y en este aspecto viene a ser una cierta relación *polémica* y "estratégica en la que el hombre está situado" (*o.c.*, 30), si queremos "aprehenderlo en su raíz, debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder" (*o.c.*, 28) en la sociedad, a través de las cuales "se forman los sujetos de conocimiento", "los dominios de saber" y "las relaciones de verdad" (*o.c.*, 32). Una "historia política del conocimiento, de los hechos y del sujeto del conocer" (*o.c.*, 28) -concluye Foucault- se propone, por tanto, investigar "la *constitución histórica* de un sujeto de conocimiento a través de un *discurso* tomado como un conjunto de *estrategias* que forman parte de las *prácticas sociales*" (*o.c.*, 16-17).

En este objetivo general convergen -como el propio Foucault pone de manifiesto- dos clases de investigación de indudable interés metodológico para nuestra lectura jurídico-procesal de la filosofía kantiana. La primera de ellas, calificada por Foucault de "estrictamente histórica", trata de mostrar la formación de "dominios de saber" y tipos de conciencia "a partir de las *prácticas sociales*" (*o.c.*, 13-14). En cuanto forma de remitir el texto filosófico al mundo efectivo de la vida en el que emerge, nos retrotrae a la 'historia social' implicada en el análisis histórico de los conceptos. La segunda, que Foucault

denomina "metodológica", concierne, en cambio, al "*análisis de los discursos*", pero considerados éstos no tanto como conjuntos "de hechos lingüísticos ligados entre sí por reglas sintácticas de construcción", sino más bien como "juegos estratégicos y *polémicos*" (*o.c.*, 14-15) de afirmación y réplica, que se integran, por tanto, dentro de las prácticas de lucha política y dominación social. De esta manera el discurso filosófico reproduciría y se implicaría en el escenario 'agónico' del tiempo, y el solo análisis de sus estrategias lingüísticas, de sus formas de argumentación y contraposiciones conceptuales nos llevaría al mundo social de su contexto histórico. El caso de la filosofía kantiana es paradigmático al respecto. El discurso de la 'crítica de la razón pura' se organiza precisamente como un procedimiento argumentativo de posiciones enfrentadas en el campo de la metafísica (plano lingüístico-discursivo), desde el que cabe asistir (y que a su vez contribuye) al debate histórico que se libra en el Siglo de las Luces entre un mundo sociopolítico en crisis y una sociedad incipiente a la espera de su reconocimiento jurídico (plano extradiscursivo de las prácticas sociales).

El mérito metodológico de Foucault no se limita a este esclarecimiento de la constitución sociohistórica del saber. Ha sido consciente así mismo de que entre las prácticas sociales que definen tipos de subjetividad y merecen ser examinadas, las formas jurídicas y, más concretamente, "las *prácticas judiciales* están entre las más importantes" (*La verdad...*, 17). Con ello ha sacado a relucir la necesidad de plantear la conexión entre teoría filosófica del conocimiento e historia del derecho, entre fundamentación de la *verdad* y praxis de la *jurisprudencia*. Sin embargo, ha restringido su análisis histórico a las 'prácticas

penales', al estudio de "las formas jurídicas y su evolución en el campo del derecho penal como lugar de origen de un determinado número de formas" de saber (*o.c.*, 17-18). Nuestro tratamiento procesal del criticismo kantiano descarta, empero, la indagación de las prácticas penales y únicamente considera las *prácticas civiles*, y ello no sólo desde el supuesto general -naturalmente discutible- de que el 'derecho civil' impregna las relaciones sociales acaso más que el 'derecho penal'; hay además dos razones, una *histórica*, la otra *metodológica*, que motivan la elección.

Con relación a la primera, una ojeada a la historia del derecho muestra que en el siglo XVIII, bajo el absolutismo ilustrado, no hubo una reforma significativa del derecho penal. La remodelación de la praxis de la justicia que concretamente en Prusia emprendieron el canciller von Cocceji a mediados de la centuria y el canciller von Carmer en la década de los ochenta, afectó principalmente a la 'justicia civil'. El motivo de fondo de este hecho es claro: en los siglos XVII-XVIII "por Justicia se entendía básicamente la administración del *derecho civil*"¹².

En cuanto a la segunda -aquí decisiva-, resulta sobremanera inapropiado tratar como un asunto penal el problema epistemológico de la 'crítica de la razón', cuando todo indica que la imagen del *proceso civil* es la única pertinente en este caso. En efecto, el 'derecho penal' concierne a la relación del soberano con los súbditos y constituye el derecho del Estado a defenderse de los 'delitos públicos' que amenazan su seguridad, castigando a los malhechores. En cambio, el 'derecho civil' se refiere a las relaciones particulares de los ciudadanos entre sí

¹² O. Hintze, "Friedrich der Grosse und die preussischen Justizreformen des 18. Jahrhunderts. Zum 24. Januar 1912", *Recht und Wirtschaft* 1 (1912), p.130.

y con respecto a toda clase de objetos de propiedad, así como a la defensa y protección de sus legítimos derechos privados¹³. Ahora bien, la Crítica de la razón ha de decidir como tribunal precisamente sobre las diversas pretensiones particulares de conocimiento enfrentadas entre sí, y ha de garantizar las "legítimas [gerechte Ansprüche]" frente a las que son meras "presunciones infundadas [grundlose Anmassungen]" (KRV A XI-XII). Más aún: la crítica, en calidad de juez, ha de dirimir el conflicto dialéctico de la especulación metafísica entre el 'dogmatismo' y el 'empirismo' (cf. cap.7), en el que están en juego las "posesiones [Besitze]" de la razón (KRV A 776/B 804; cf. KRV A 743/B 771).

b) Estado de la cuestión

El interés por el presunto carácter jurídico de la razón en Kant es muy reciente. Apenas hay vestigios dentro de la extensa historiografía kantiana para documentar la solidez de una

¹³ La distinción entre *justicia civil* y *justicia criminal*, por consiguiente, entre 'asuntos civiles' y 'penales' en los términos aquí expresados era patrimonio cultural común del siglo XVIII. Así, p.e. Christian Wolff formulaba de la siguiente manera este enunciado básico: "...Los tribunales o bien deciden las disputas de los habitantes según leyes y les procuran mediante el auxilio su derecho, o bien investigan los crímenes de los malhechores y les imponen las penas merecidas. Los primeros se llaman tribunales *civiles*, pues los asuntos que tratan son asuntos *civiles*, es decir, asuntos que tienen lugar entre ciudadanos; los otros, por el contrario, se llaman tribunales *criminales*, pues las transgresiones de la ley que suele penalizar el Estado [gemeinen Wesen], se llaman asuntos *criminales*" (Ch. Wolff, *Vernünftige Gedanken* (4: "Deutsche Politik") [1736], 4467, en: *Gesammelte Schriften*, Georg Olms, Hildesheim/New York 1975, p.514). Por su parte, Kant se hace eco de esta diferencia ya a comienzos de los setenta en la R 7695 [1772], en la cual distingue entre la 'justicia punitiva', que administra un "tribunal criminal" como un asunto del Estado (gemein Wesen), y la "justicia distributiva", que administra un tribunal civil determinando a cada uno lo suyo (AA XIX, p.492). En RL A 195/B 225 reaparece así mismo esa distinción: "El *derecho penal* es el derecho del mandatario [Befehlshabers] frente al súbdito a imponerle una pena por su delito. [...] Cualquier transgresión de la ley pública que incapacite al que la cometa, para ser ciudadano, se llama *crimen* sin más (*crimen*) pero también crimen público (*crimen publicum*); por eso el primero (el delito privado) se lleva ante la *justicia civil*, el otro, ante la *justicia criminal*". Sobre el concepto de 'derecho penal' en la época v. especialmente C. Beccaria, *De los delitos y las penas*, Alianza Editorial, Madrid 1988, caps. 1-2.

perspectiva que todavía despunta con la frescura de las últimas décadas. Tampoco puede remontarse la magnitud de este vacío hasta la propia obra de Kant, donde al menos el lenguaje jurídico ilustra con indefectible frecuencia las figuras de su pensamiento. Hay que hablar por ello de descuido o inadvertencia en la mirada de los intérpretes, o de ese modo específico de preterir un problema porque no se ha reparado filosóficamente en él. En cualquier caso, sea por olvido en la tradición literaria o por inconsciencia metodológica, falta una explicación de la carencia que haga comprender la aprobación con que ahora despierta al sistema de las necesidades historiográficas y filosóficas la lectura jurídica del criticismo.

I

Habría que retroceder en la memoria hasta el célebre "Zurück zu Kant!" para desenterrar el origen de lo omitido¹⁴. La luz que con la vuelta se esperaba de la filosofía y el método trascendentales, no sirvió para definir su aspecto jurídico, sino más bien para oscurecerlo. Guiado sin duda por el espíritu de su tiempo, que dividía el saber en dos tipos de ciencias, Hermann Cohen impulsó la idea del *fallo sistemático* en la reflexión kantiana, por el cual se sustraía a las "ciencias históricas" el

¹⁴ Los antecedentes de una fría y fallida recepción de la metafísica kantiana del derecho se remontan a la época de su publicación en 1797, cuya defraudante y tergiversadora acogida en los círculos kantianos estuvo condicionada por los acontecimientos revolucionarios en Francia, el hastío creciente de las discusiones "especulativas" del iusnaturalismo en decadencia y el emerger de una "Theorie aus Erfahrung" (F. Gertz, W. Rehberg) que precipitó la exclusión de la filosofía de una 'ciencia jurídico-positiva' incipiente, apadrinada por el joven K. von Savigny. Sobre este tema v. J. Blühdorn, "Kantianer und Kant. Die Wende von der Rechtsmetaphysik zur 'Wissenschaft' vom positiven Recht", *Kant-Studien* 64 (1973), pp. 363-394; R. Dreier, "Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants. Kants Rechtsphilosophie im Kontext seiner Moralphilosophie" [en: *Recht-Moral-Ideologie. Studien zur Rechtstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 286ss.], y G.-W. Küsters, *Kants Rechtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, p. 145s. Un informe más amplio sobre este punto y sobre el estado de la cuestión acerca del carácter jurídico del criticismo kantiano puede encontrarse en mi artículo "Sobre el carácter jurídico de la razón crítica: logros y perspectivas", *Daimon* 4 (1992), pp. 55-71.

nexo de unidad que se otorgaba a las "ciencias naturales". Kant hubiera evitado esa incoherencia -según Cohen- si hubiese reconocido en la ciencia del Derecho el *faktum* cultural para la "Crítica de la razón práctica", de manera análoga a como la "matemática de la naturaleza" había proporcionado un *faktum* a la "Crítica de la razón pura"¹⁵. Con el abandono del método trascendental en la Filosofía Práctica no sólo perdía la Ética, en relación con las "ciencias del espíritu", el privilegio arquitectónico de la fundamentación, que Kant concedía a la Lógica en relación con las "ciencias naturales"; también se privaba a la Filosofía del Derecho, al menos tal como fue expuesta en *Metaphysik der Sitten* (1798), de la pureza racional que requiere la metodología crítica. "El gran fallo metódico de la *Rechtslehre*" -sentenciaba Cohen, refiriéndose a la deuda empírica con el iusnaturalismo- "es no haber partido del concepto de unidad del sujeto jurídico [...], del concepto de persona moral, tal como lo exigía su propia doctrina, sino de los conceptos de contrato, posesión y derecho penal, de acuerdo con la costumbre del tiempo" (*Kants Begründung...*, 444, 443). De ese modo, al mérito de plantear la conexión del sistema kantiano del Derecho con la filosofía Crítica en su conjunto, en vez de limitarse a su mera exposición, se suma en el haber de Cohen toda la tradición de comentaristas que, bajo la órbita neokantiana, ha tendido a considerar la *Rechtslehre* como un producto espurio del criticismo¹⁶.

¹⁵ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, 2. Aufl., Berlin 1910, p. 382, 390. Cf. del mismo autor: *Ethik des reinen Willens*, 4. Aufl., Berlin s.a., pp. 227-230.

¹⁶ Comparten esta interpretación entre otros los trabajos de W. Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Diss. Heidelberg 1917; W. Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Kantstudien-Ergänzung, Berlin 1926; y G. Dulckeit, *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, Leipzig 1932. Un breve recuento de los esfuerzos neokantianos por reconstruir la filosofía del derecho de Kant según las

Esa versión sistemática de la tesis neokantiana ha recibido posteriormente el respaldo de la investigación genética, centrada en las partes del *Nachlass* que contienen en ciernes el pensamiento jurídico de Kant (Vorlesungen, Bemerkungen zu Beobachtungen, Reflexionen y Erläuterungen zu A.G.Baumgartens *Initia philosophiae practicae* (1760) y zu G.Achenwalls *Juris Naturalis pars posterior* (1763))¹⁷. Christian Ritter, que asumía así el reto lanzado por J. Ebbinghaus en 1960, cuando echaba en falta un trabajo crítico y riguroso que subsanara la escasa preocupación -a pesar del retorno a Kant- por la *Rechtslehre* y por las razones de su alejamiento del criticismo, quería cubrir a la vez otra ausencia historiográfica -a pesar del auge finisecular del historicismo-: el estudio de la "relación de Kant con los más

exigencias del 'método trascendental' de Cohen y Natorp lo ofrece Chr. Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 1971, pp.17-18. Asimismo el 'positivismo jurídico', reconocido contrincante de la escuela neokantiana del derecho, coincidía, sin embargo, con ésta en negar el carácter trascendental de la *Rechtslehre* y en reducir esta obra a mera expresión de la doctrina clásica del Derecho Natural. Sobre este asunto v. H. Oberer, "Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre", *Kant-Studien* 64 (1973), pp.88-102, espec. 95-96, así como J. Ebbinghaus, "Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantismus", en: G. Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973, pp.322-336 [reproduc. del texto original en: J. Derbolav/Fr. Nicolin (Hrsg.), *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Theodor Litt*, Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf 1960, pp.317-334], quien pone de manifiesto los elementos positivistas de la teoría del derecho de R. Stammler.

¹⁷ Si bien autores como R. Brandt, "Rezension zu C. Ritters 'Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen'", *Philosophische Rundschau* 20 (1974), p.49, y M. Säger, *Die kategoriale Systematik in den 'Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre'*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1982, p.455. sitúan a Ritter dentro de la línea historiográfica que pretende diluir los logros 'críticos' de Kant en la tradición metafísica moderna y, más en concreto, retrotraer su filosofía práctica al denominado periodo 'precritico' (G. Anderson, H. Heimssoeth, J. Schmucker, D. Henrich), la adhesión a la tradición neokantiana la hace expresa el propio Ritter en *Der Rechtsgedanke...*, p.155s., libro con el cual se propone dar una explicación 'genética' de por qué "las proposiciones de la *Rechtslehre* no son deducidas de las condiciones de posibilidad de la actividad racional humana en general y aquí de la *razón práctica en particular*" (pp.15-16). H. Oberer, "Zur Frühgeschichte..." advierte en estas palabras una formulación inexacta de la posición de Cohen, en virtud de la cual habría que hablar de un neokantismo *mitigado* de Ritter, consistente en admitir no ya la falta de interdependencia entre 'criticismo teórico' y filosofía del derecho sino entre filosofía práctica y *Rechtslehre* (pp.97-98). Según esto Ritter negaría tan sólo a la filosofía del derecho el carácter crítico que -a diferencia de Cohen- concede, no obstante, a la ética de Kant, precisamente porque ya no entiende el criticismo en el sentido epistemológico de la "teoría a priori de la ciencia" sino en el propiamente kantiano del 'idealismo trascendental', que la *Kritik der praktischen Vernunft* comparte con la *Kritik der reinen Vernunft* a través de la solución al problema de las antinomias (pp.98-99).

antiguos teóricos iusnaturalistas" (Ritter, *o.c.*, 19), mediante una investigación filológica que, de acuerdo con las fuentes, mostrase la evolución del pensamiento jurídico kantiano. Con la tesis de la continuidad Ritter negaba al giro "crítico" cualquier influjo en el desarrollo que conduce a la elaboración definitiva de la Doctrina del Derecho, y, cual extracto selectivo, pero no "sincrético" de tradiciones heterogéneas, la tardía *Rechtsphilosophie* quedaba reducida a una variante racionalista del Derecho Natural que "no está dentro de los límites de la mera razón" (*o.c.*, 339-40). La fuerte polémica desatada por su obra en la década de los setenta¹⁸ contribuyó, no obstante, a orientar los esfuerzos de la literatura kantiana contemporánea en la dirección propicia para perseguir los rastros jurídicos del criticismo: la reacción contra el monopolio neokantiano sobre la doctrina del método trascendental y sus reticencias a la integración sistemática de la *Rechtslehre*.

Actualmente es lugar común entre los estudiosos de Kant la pérdida de validez de la tesis neokantiana, tanto en la propuesta

¹⁸ El libro de Ritter provocó la reacción inmediata de H. Oberer, "Zur Frühgeschichte..." (1973), Fr. Kaulbach, "Der Begriff der Freiheit in Kants Rechtsphilosophie" (1973) (reprod. en: *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1982, pp.75-87), R. Brandt, "Rezension zu C. Ritters..." (1974), G. Luf, *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Springer Verlag, Wien/New York 1978, Hans Kiefner, "Ius praetensum. Preussisches Zivil- und Zivilprozessrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexion Kants zur Logik" [en: F. Kaulbach/W. Krawietz (Hrsg.), *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1978, pp.287-318, espec.291 y 318] y W. Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1979; y ha sido además objeto de obligada referencia crítica en todos los trabajos posteriores sobre el estado de investigación de la filosofía kantiana del derecho: W. Kersting, "Neuere Interpretationen der Kantischen Rechtsphilosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), pp.282-298; M. Säger, *Die kategoriale Systematik...* (1982), pp.4-10; G. W. Küsters, "Recht und Vernunft: Bedeutung und Problem von Recht und Rechtsphilosophie bei Kant -Zur jüngeren Interpretationsgeschichte der Rechtsphilosophie Kants", *Philosophische Rundschau* 30 (1983), pp.209-239, y G. W. Küsters, *Rechtsphilosophie...* (1988), pp.37-41. Acerca de las críticas vertidas sobre Ritter, v. a continuación notas 20 y 21.

sistemática de Cohen¹⁹, como en la variante histórico-filológica de Ritter. En efecto, la acusación de insuficiencia crítica dirigida contra la Doctrina del Derecho por la inexistencia de un Faktum cultural para la "deducción" de la Filosofía Práctica se apoya en el equivocado concepto de "método trascendental" que la Escuela de Marburg se ha atribuido como herencia genuinamente kantiana. A Ritter, por su parte, se le ha hecho ver las limitaciones 'metodológicas' de una investigación restringida a

¹⁹ Una soterrada renovación de la versión 'sistemática' del neokantismo, por más que expresamente se declare contra él, representa la tesis de la independencia de la RL respecto de las Críticas y en particular respecto de *KpV*, sostenida por primera vez por J.Ebbinghaus, "Kant und das 20.Jahrhundert", *Studium Generale* 7 (1954), pp.520ss., y seguida luego por H.Oberer, "Zur Frühgeschichte..." (1973), pp.98-99; "Ist Kants Rechtslehre kritische Philosophie? Zu Werner Buschs Untersuchung der Kantischen Rechtsphilosophie", *Kant-Studien* 74 (1983), pp.223-24, y G.-W.Küsters, *Rechtsphilosophie...* (1988), pp.24-25, 56ss. Para estos autores la doctrina kantiana del derecho no necesita del concepto 'práctico-positivo' de libertad, entendida como autonomía moral, ni del concepto 'trascendental' que lo fundamenta, sino sólo del concepto 'empírico-negativo' de libertad como "independencia de los impulsos sensibles externos", de tal modo que las leyes jurídicas tendrían validez aun cuando sólo hubiera "naturaleza".

Contra esta interpretación se han levantado aquellos intérpretes que fijan el carácter crítico de la RL precisamente en su dependencia metodico-sistemática de la 'propedéutica' fundamentante suministrada por *GMS* y *KpV*, y que si bien admiten que el principio jurídico no es la 'ratio cognoscendi' de la libertad trascendental, la presupone como su 'ratio essendi', en la medida en que es también una ley objetiva de la razón pura práctica con pretensiones de obligatoriedad universal y necesaria. Pues si la 'libertad psicológica' fuera el fundamento del derecho, ¿cómo podría valer éste como algo más que una simple regla administradora de la felicidad? Esta réplica a la 'tesis de la independencia' de Ebbinghaus en defensa de la libertad trascendental como fundamento del derecho fue iniciada por Gertrud Scholz, *Das Problem des Rechts in Kants Moralphilosophie*, Diss. Köln 1972 [cf. W.Kersting, "Neuere Interpretationen...", p.287ss.], y ha sido respaldada especialmente por Fr.Kaulbach, "Der Begriff der Freiheit...", p.75ss., quien señala el prejuicio hegeliano y neokantiano que comporta la exclusión del 'idealismo trascendental' del ámbito del derecho; por R.Brandt, "Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre" [en: *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1982, pp.233-285], para quien tal concepción rebaja la RL a mera filosofía 'analítica' de Escuela (p.237); y por W.Kersting, quien en *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1984, pp.37-42 desmonta la confusión entre 'fundamentación' crítica del derecho y 'realización' individual del mismo, que alienta en aquella tesis, y en "Neuere Interpretationen..." (1983), pp.285-87 muestra cómo W.Busch, *Die Entstehung...* documenta genéticamente esa posición al hacer del concepto 'empírico-antropológico' de libertad el gozne del giro crítico en la filosofía kantiana del derecho hacia 1772, y facilitar así la reacción "neokantiana" de K.-H. Ilting, "Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants? Hans Wagner zum 65.Geburtstag", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (1981), pp.325-345, el cual ve en la indudable pertenencia de esa noción 'antropológica' de libertad a la filosofía 'teorética' un testimonio de la ausencia de una ética y filosofía del derecho 'críticas', que justificasen la obligatoriedad del imperativo categórico desde acciones del sujeto trascendental [cf. G.-W.Küsters, "Recht und Vernunft...", p.214], en vez de divisar en ello -como hace Kersting- tan sólo la inexistencia de una filosofía 'crítica' del derecho en la década de los setenta.

la 'historia del desarrollo'²⁰, que además pasa por alto la

²⁰ Werner Busch, cuya obra *Die Entstehung...* se propone defender -frente a Ritter- el criticismo de la filosofía kantiana del derecho también con una investigación 'histórico-filológica', le ha reprochado que el tratamiento puramente temático del material del *Nachlass* es inadecuado para expedir el giro crítico de la filosofía kantiana del derecho en la historia de su evolución, y ha presentado a cambio como clave metodológica alternativa la búsqueda del "punto de vista sistemático supremo" desde el que Kant critica a la tradición (pp.1-2), y que Busch cree hallar en el concepto "crítico" de libertad descubierto por Kant hacia 1772. Por su parte Fr. Kaulbach, "Das transzendental-juridische Grundverhältnis im Vernunftbegriff und der Bezug zwischen Recht und Gesellschaft" (1978) [en: *Studien...* (1982), p.114, nota 3] acusaba en general de dispersión analítica y carencia de dirección y unidad sistemática a un escrito como el de Ritter, apegado a la 'historia del desarrollo', sin tener en cuenta la fundamentación jurídicotrascendental propia de la *Rechtslehre*, en la cual autores como H.Oberer, "Zur Frühgeschichte..." (1973), pp.100-01 y R.Brandt, "Rezension zu C.Ritters..." (1974), pp.45-46 vislumbraban ya el carácter crítico de la filosofía kantiana del derecho, aun en el caso de que se admitiera la elaboración 'precrítica' (hacia la mitad de los sesenta) de muchos de los contenidos presentes en *Metaphysik der Sitten*, como sostiene Ritter. Las consecuencias de esta posición las extrajo a su manera M.Sänger, *Die kategoriale Systematik...* (1982), al esgrimir la "estructura categorial de la RL" como argumento a favor de "la indudable interdependencia entre filosofía trascendental crítica y filosofía tardía del derecho" (p.10).

Pero al margen de si el planteamiento específico de Ritter es o no apropiado para pronunciarse en relación con el criticismo de la filosofía kantiana del derecho (v. nuestra crítica tanto a Ritter como a Busch en cap.2, nota 166), lo que han venido a poner en claro las diversas objeciones ha sido en último término la inviabilidad de la *metodología histórica-filológica* para decidir por sí misma la cuestión del carácter crítico de la filosofía del derecho, no sólo porque coyunturalmente los estudios de Ritter y Busch se cierran con la indagación del pensamiento jurídico kantiano de los años setenta, sino sobre todo porque se trata de una cuestión que por su naturaleza debe abordarse necesariamente desde una perspectiva sistemática, en la cual se tome en serio el texto de la *Rechtslehre*, marginado por las investigaciones genéticas de Ritter y Busch, y se esclarezca su lugar dentro de la filosofía práctica kantiana en conexión con las fundamentaciones 'críticas' desplegadas en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* y en *Kritik der praktischen Vernunft*. Acerca de esa insuficiencia de la 'historia del desarrollo' y de la necesidad del planteamiento 'sistemático' se han manifestado la mayoría de los autores: R.Brandt, "Das Erlaubnisgesetz..." (1982), p.236; Fr. Kaulbach, *Studien...* (1982), p.10ss.; W. Kersting, "Neuere Interpretationen..." (1983), p.287; y especialmente H.Oberer, "Ist Kants Rechtslehre..." (1983), p.221, 223-24, y G.-W. Küsters, *Rechtsphilosophie...* (1988), pp.7-8, 50ss.

No por ello desprecian estos autores el valor de la investigación 'genética' como instrumento suplementario en la ilustración del rostro crítico de la filosofía del derecho, y menos cuando puede servir además para poner de relieve el significado del derecho en el advenimiento de la filosofía kantiana en general. En esta línea se le ha reconocido comúnmente a Ritter una indicación que podría valer para invertir la dirección argumentativa de su estudio (Brandt, "Rezension zu C.Ritters...", p.50), y que permitiría a la vez apreciarlo como un documento de la relevancia del problema del derecho en la trayectoria del pensar kantiano (Küsters, "Recht und Vernunft...", p.212 y *Rechtsphilosophie...*, pp.37-38). Nos referimos a la constatación de Ritter acerca de que la reflexión jurídica constituyó desde 1763 el núcleo de la filosofía práctica kantiana, y que por ello el "principio general del derecho" precedió históricamente al "imperativo categórico", perfilado hacia 1769-1771 como una extensión de aquél al ámbito de la ética (sobre el origen iusnaturalista del 'imperativo categórico' v. J.Hruschka, "Die Konkurrenz von Goldener Regel und Prinzip der Verallgemeinerung in der juristischen Diskussion des 17./18.Jahrhunderts als geschichtliche Wurzel von Kants kategorischem Imperativ", *Juristen-Zeitung* 42 (1987), p.948ss.). Esto incitó ya a H.Oberer, "Zur Frühgeschichte...", pp.101-02 a proponer a la investigación 'genética' su estrategia esencial para la fundamentación de la importancia de la metafísica del derecho como motivo orientador del pensar kantiano en estos hipotéticos términos: la (pre)ocupación con el principio jurídico habría obligado a Kant a confeccionar una "nueva filosofía práctica" y con ella una "nueva filosofía teorética", que aprendiese tanto una autofundamentación radical como una delimitación entre los territorios 'teorético' y 'práctico' de la razón, antes de construir el "sistema" de la *NMS*, que en nombre

Rechtslehre de 1797 y su decisiva formación en la década de los noventa, con la consiguiente omisión de una serie de 'contenidos' críticos esenciales para su configuración definitiva²¹, y que fueron elaborados por Kant poco antes de la redacción de *Metaphysik der Sitten*. Por ello, al dejar constancia de esta tradición ya supuestamente superada, era nuestro único propósito poner en claro que, mientras no se reconociese el carácter "crítico" de la Doctrina kantiana del Derecho, difícilmente podía la investigación historiográfica encaminar sus pasos hacia una lectura jurídica del criticismo en su totalidad. De hecho, quienes como F. Kaulbach se cuentan entre los pioneros de este enfoque, valoran sus trabajos sobre la naturaleza "trascendental" de la *Rechtslehre* como contribuciones a la interpretación jurídica de la razón filosófica, puesto que la última Filosofía kantiana del Derecho no puede considerarse simplemente como un ámbito más de aplicación del método trascendental, sino "como el dominio en el que éste se halla originariamente en casa" (Kaulbach, *o.c.*,

de esas tareas "críticas" metodológicamente previas tuvo que ser continuamente aplazado. Este planteamiento, ya sugerido por L.W.Beck, *A Commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason'*, The University Press, Chicago 1960, y muy apropiado para refrendar el carácter 'jurídico' de la razón 'crítica', espera aún la generosidad de la metodología de la "historia del desarrollo" para ser llevado a cabo.

²¹ Contra la tesis de la continuidad de Ritter no sólo se ha argüido la 'fundamentación' metódico-sistemática de la *RL* sino también la concurrencia de 'contenidos' nuevos, que incluso desmienten viejas doctrinas avaladas por Kant en los años sesenta y hasta en la década de los ochenta (p.e. la teoría de la 'formación' o elaboración del suelo como fundamento de adquisición de un derecho de propiedad), y que, formulados hacia la mitad de los años noventa, definen el carácter criticotranscendental del pensamiento jurídico de 1797. En este punto los comentaristas (W.Kersting, "Neuere Interpretationen...", pp.283-84, y G.-W.Küsters, *Rechtsphilosophie...*, p.41) se han remitido simplemente a los trabajos de R.Brandt, quien en *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, pp.168-201, en "Rezension zu C.Ritters..." (1974) y en "Das Erlaubnisgesetz..." (1982) ha cifrado lo novedoso de la *RL* en la doctrina de la propiedad, y ha entrevisto en los elementos doctrinales que la configuran (el 'postulado jurídico de la razón práctica' o 'lex permissiva' y la estructura 'provisional'/'perentorio' derivada de ésta y caracterizadora de la relación entre 'derecho privado' y 'derecho público'), la superación sintético-trascendental de la filosofía "analítica" del derecho característica de la escuela wolffiana.

7)²².

A lo largo de las páginas siguientes haremos repaso general de las colaboraciones más representativas en el esclarecimiento del perfil jurídico de la razón. De entre ellas nos interesa especialmente destacar sus logros e insuficiencias en el trazado de aquel aspecto jurídico del que se ocupa nuestro estudio: la imagen *procesal* de la *Kritik der reinen Vernunft*²³, obra que tal vez por su carácter programático o por el frecuente uso de lenguaje jurídico en ella ha atraído las miradas de la mayoría de las investigaciones sobre el tema, y dentro de la cual la Dialéctica Trascendental sobresale como acompasada escena del procedimiento civil.

II

Se ha venido admitiendo como clásica la recopilación de

²² De manera similar se ha referido G.-W. Küsters, *Rechtsphilosophie...*, a que un planteamiento desafortunado del problema del carácter 'crítico' de la *RL*, sin tener en cuenta el contenido sistemático de esta obra en cuanto concepción del derecho como condición y realidad objetiva de la acción, ha desplazado "las posibilidades hermenéuticas que se brindan cuando se atiende al significado de la perspectiva jurídica para la constitución de la crítica misma" (p.6). Sólo al convertirse la *RL* en centro de interés y ser derivado su carácter crítico de la "racionalidad immanente del derecho", se ha podido plantear la pregunta por el carácter 'jurídico' de la razón crítica (cf. pp.25-26, 59-60). El propio Küsters ha reconocido además a Fr. Kaulbach el mérito de posibilitar "una interpretación general de la filosofía kantiana sobre la base de una interpretación de la *RL*" ("Recht und Vernunft...", p.238), que muestra la conexión estrecha entre 'derecho' y 'filosofía' característica de la Ilustración (cf. R.Brandt, "Einführung: Rechtsphilosophie und Aufklärung" [en: *Rechtsphilosophie der Aufklärung* (1982), pp.1-11]).

²³ El diseño jurídico de la Crítica se articula básicamente sobre dos estructuras en último término 'procesales', que de algún modo vienen a coincidir con las dos partes de la Lógica Trascendental: la '*deductio iuris*' (Analítica) y el '*conflicto cosmológico*' (Dialéctica). La primera hace que el método trascendental de la argumentación filosófica tenga el sentido jurídico-judicial de la *legitimación* de pretensiones particulares (cognoscitivas, éticas, estéticas...). El segundo, en cambio, nos sitúa ante la representación formalmente fiel de un *proceso civil* contra la metafísica en la puesta en escena de los actores (el juez y las partes), las pruebas de los contendientes y la sentencia del tribunal. Un balance sistemático sobre el estado de la cuestión y el bosquejo rudimentario de la interpretación jurídica del criticismo en el sentido del "*quid iuris?*" de la '*deducción trascendental*' lo hemos ofrecido en nuestro artículo ya citado "Sobre el carácter jurídico de la razón crítica: logros y perspectivas" (1992), espec. pp.61-67. Ahora nos compete primordialmente hacer recuento, más bien cronológico, de las aportaciones historiográficas al despliegue 'procesal' de la *KRV* - objeto de la presente investigación- y delinear el marco de presupuestos metodológicos y filosóficos generales que lo han de comprender en toda su amplitud.

textos sobre la imagen judicial de la *KRV* elaborada por Hans Vaihinger en su *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft (1881)*, I.Band, p.107ss.²⁴. Aprovechando la aclaración que el propio Kant hace del propósito de su obra al presentarla como institución de un tribunal (*KRV* A XI-XII), Vaihinger critica aquellas versiones simbólicas que se apartan de la que -a su entender- expone el punto de vista correcto de la analogía entre lo crítico y lo jurídico: el *proceso civil*²⁵. Si bien da las pautas para seguir la imagen del proceso criminal²⁶, se ha comprometido ya con los rasgos de aquel procedimiento en el análisis minucioso de sus momentos constitutivos en relación con *KRV*. De ese análisis se desprende además que cuando desarrolla las partes del "proceso civil" está pensando más en la "Dialéctica Trascendental"

²⁴ En este sentido se pronuncian: H. Kiefner, "Ius praetensum...", p.287, nota 2, donde además hace un escueto balance bibliográfico al respecto; J.E.Dotti, "Quid iuris und quid facti", *Akten des 5.Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8.April 1981*, Bouvier Verlag, Bonn 1981, I.1, p.12, quien pone de manifiesto el paralelismo existente entre la exposición de la 'deducción trascendental' en *KRV* y el comienzo de la 'Einleitung in die *RL*'; y especialmente H. Saner, *Kant's Political Thought. Its Origins and Development*, The University Press, Chicago 1973, p.352, nota 35, (traducido por E.B. Ashton del original alemán *Kants Weg vom Krieg zum Frieden. 1.Band: Widerstreit und Einheit (1967)*), quien por lo demás centra su trabajo en el desarrollo de los temas políticos en la Filosofía Teórica de Kant. H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik...*, IV.Band, Walter de Gruyter, Berlin 1971, p.704, nota 90, en un breve recuento indica los lugares en los que el criticismo se enriquece con imágenes procedentes más de la Filosofía kantiana del Derecho que de la jerga estrictamente judicial.

²⁵ Vaihinger descarta la interpretación de *KRV* como un "proceso-drama", ofrecida por L. Noack, *Immanuel Kants Auferstehung aus dem Grabe (1861)*, porque relaciona incorrectamente la Crítica con la dramaturgia (Vaihinger, *Kommentar...*, I. Bd., pp.115-16). Más condescendiente se muestra con la "representación política" emprendida por Rupp, *Immanuel Kant*, p.255s. Icit. por Vaihinger, *o.c.*, 116], donde *KRV* aparece como una "asamblea legislatora", puesto que cuenta con la garantía de textos como el de *Fortschritte*, AA XX, p.329, en el cual los dos usos de la razón, el teórico y el práctico, constituyen las dos cámaras de una "metafísica legislatora" (Vaihinger, *o.c.*, 116).

²⁶ "Se puede, según la indicación de Kant, considerar al escepticismo como acusador y al dogmatismo como acusado, pues el último es atacado por el primero a causa de su presunta posesión" (Vaihinger, *o.c.*, 110). La posibilidad apuntada por Vaihinger se basa únicamente en la perspectiva "histórica" de la razón pura, a saber, la crítica de Hume a la metafísica racionalista. El enfoque "sistemático" que ofrece la "Dialéctica trascendental", recalca, sin embargo, las condiciones de igualdad jurídica de ambas partes (no exactamente dogmáticos y escépticos), igualmente deslegitimadas ante el tribunal de la razón en el conflicto especulativo que tiene la estructura de un proceso civil: la antitética de la razón pura.

(especialmente en la "Antitética") que en toda la obra entera. De cualquier forma, recluso en sus intereses al severo comentario de *KRV*, la imagen del proceso judicial no le lleva a sugerir una interpretación global del criticismo y menos aún a sospechar que en la analogía, más acá de la ilustración plástica y extrínseca, se anuda un vínculo con la Filosofía del Derecho que cabe describir como carácter "jurídico", antes (en acepción filosófica) que estrictamente "judicial", de la razón crítica.

A pesar de lo rudimentario de un estudio restringido a las posibilidades heurísticas que brinda la agrupación de textos, las páginas de Vaihinger han dejado su impronta en la historiografía más reciente, dentro de la cual existe cierta unanimidad²⁷ en volver a la *KRV* con la imagen del proceso civil. El uso de terminología asignada a esta esfera jurídica, así como la tendencia de Kant a argumentar en figuras del pensamiento contradictorio dentro de escritos que no tocan temas próximos a la Filosofía del Derecho, estimuló a Hans Kiefner a realizar un estudio exegético de aquellos textos kantianos fáciles de abordar a la luz de la legislación vigente en Prusia sobre procesos civiles. Apoyándose en la *Reflexion* 3357 (fechaada por él a mediados de 1781), descarta que se trate de una simple metáfora, oportuna pero elegida al azar; al contrario, testimonia el conocimiento pormenorizado que Kant poseía de la estructura de los procesos civiles en su época, conocimiento adquirido presumiblemente más mediante la certidumbre de casos concretos, unida a una admirable capacidad de representación procesal, que

²⁷ Únicamente el ya citado trabajo de H.Saner parece estar más cerca de la figura del "proceso penal" que de la del "proceso civil", pues en su sumarisima exposición se refiere a los *acusados* (un entendimiento que sobrepasa la immanencia, y una razón que interfiere en ella) que ha de juzgar el tribunal de la razón pura (*o.c.*, 255). H. Kiefner, *o.c.*, 287 estima incorrecta la posición de Saner y documenta históricamente la tesis habitual de la imagen del proceso civil al fondo de la reflexión kantiana.

por la lectura directa de los códigos al uso (Kiefner, *o.c.*, 317-18). Kiefner certifica, por tanto, la *deuda institucional* de Kant con la historia de su tiempo y atestigua, por así decir, las claves hermenéuticas para asomarse al procedimiento crítico de resolución de los conflictos especulativos con la mirada puesta en los métodos empleados por los jueces para dirimir las disputas de las partes acerca de sus presunciones jurídicas²⁹. Y aunque no se le escapa la conexión lógica de la *Reflexion* 3357 con el § 5 de *Prolegomena*, donde Kant distingue nitidamente entre "método analítico" y "método sintético", no llega, sin embargo, a valorar el alcance de esa conexión con respecto a la probable incidencia de la estructura procesal en la exposición del corpus crítico de la filosofía teórica, que abarca tanto a *KRV* como a *Prolegomena*. Tampoco aspira a confirmar esperanzas sobre una posible recreación del criticismo desde la filosofía del derecho en un trabajo dedicado a revivir las fuentes jurídicas positivas en las que se inspira la metodología kantiana, por más que se ocupe en las páginas finales de la fundamentación iusnaturalista de la sentencia judicial siguiendo las indicaciones de la *Reflexion* 3345, como aderezo polémico frente a la tesis de Ritter. Por su documentación histórica el artículo de Kiefner ofrece más bien la plausibilidad analítica de una sugerencia que es preciso descifrar en toda la amplitud de la analogía entre lo crítico y lo jurídico. Con Kaulbach podríamos concluir que Kiefner tan sólo "deja entrever su concepción del carácter jurídico del concepto

²⁹ Llama la atención -así lo ha hecho notar Kiefner- que los testimonios de Kant sobre sus conocimientos judiciales estén asociados a sus clases de Lógica. De hecho, tanto la *Reflexion* 3357 como el grupo de "Reflexiones" 3345-3358, que tratan temas juridicofilosóficos, fueron manuscritas sobre los márgenes del *Auszug aus der Vernunftlehre* de G.Fr. Meier, utilizado por Kant como manual para dictar sus lecciones. No en vano E.Adickes consideró justo -siguiendo el criterio de Kant- incluirlas en el volumen XVI de la *Akademie-Ausgabe*, junto a aquel tratado, en vez de añadirlas a la sección dedicada a las *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* en el volumen XIX (*AA* XVI, 789-790).

kantiano de razón" (Kaulbach, *o.c.*, p.11, nota 2)³⁰.

Lugar aparte merece el empeño de Friedrich Kaulbach por introducir dentro de la literatura kantiana un enfoque del que él es el verdadero inspirador. Sin ánimo de relegar en el olvido sus más difundidas aportaciones a la filosofía de la acción desde el discurso trascendental, han sido sus artículos de los años setenta, en su mayoría recopilados posteriormente en *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode* (1982), los que a modo de pinceladas sueltas han ido componiendo el cuadro hermenéutico que ahora marca un hito historiográfico en el estudio de Kant³⁰. Kaulbach se propone concienzudamente dar cuenta del "carácter jurídico del concepto kantiano de razón" (*o.c.*, 111). Plantea además con nitidez y fortuna el problema al reescribir el *vínculo metodológico* de la Crítica con la Filosofía del Derecho (*o.c.*, 7 y 11)³¹. En esto se atiene a la superficie

²⁹ Friedrich Kaulbach ha reconocido la ayuda valiosa que las investigaciones de Kiefner sobre el significado del pensamiento juridicoprocesal en Kant, por su minuciosa información, históricamente fundamentada, han proporcionado a sus estudios dedicados a la tardía filosofía kantiana del derecho (cf. Kaulbach, *o.c.*, 7 y 9).

³⁰ Como material complementario del planteamiento jurídico de la razón, cabría agregar, por un lado, los siguientes trabajos preparatorios: "Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des kantischen Denkens", *Archiv für Philosophie* 12 (1963), pp.14-45; "Die copernicanische Denkfigur bei Kant", *Kant-Studien* 64 (1973), pp.30-48; "Kants Theorie des Handelns", en: *Akten des 4. Internationalen Kants-Kongresses*, 1974, III, pp.67-83; y *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin/New York 1978. Por otro lado, entre los trabajos que se ocupan directamente del tema, sobresalen además de la recopilación mencionada los siguientes: *Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft in Vorlesungen*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1981; "Die Begründung der Rechtsnormen in reiner Rechtslehre und transzendentaler Philosophie des Rechts", en: *Festschrift zum 100. Geburtstag Hans Kelsens*, Berlin 1982; "Rechtsrationalität in der Perspektive einer transzendentalen Handlungstheorie", en: W.Krawietz/D.Wydukel (Hrsg.), *Recht und Staat im sozialen Wandel: Festschrift für H.U. Scupin zum 80. Geburtstag*, Berlin 1983, pp.333-345; "Vernunft und Konfliktlösung -Die Rechtmässigkeit 'parteilicher' Ansprüche bei Kant", *Universitas* 38 (1983), pp.277-286; y "Perspektivismus und Rechtsprinzip in Kants Kritik der reinen Vernunft", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 10 (1985), pp.21-35.

³¹ Los dos artículos en los que expone más claramente este planteamiento son "Die rechtsphilosophische Version der transzendentalen Deduktion", *o.c.*, pp.9-54, y "Das transzendental-juridische Grundverhältnis...", *o.c.*, pp.111-133. En este último se pronuncia en concreto contra la función meramente metafórica de la "fisonomía jurídica" de la razón, pero como contrapartida subraya que la "raíz común" en la fundamentación filosófico-trascendental no implica la identidad entre razón teórica y razón jurídica (*o.c.*, 113).

lingüística, que ilustra jurídicamente las funciones esenciales del programa trascendental, hasta diluir la analogía en "la raíz común e idéntica", desde la cual opera la Crítica del conocimiento y de la ley positiva: el acto originario de adoptar la perspectiva de la libertad en el pensamiento, por el que se configura -en virtud de la distancia del fundamento- el *dominio* como la Grundverhältnis jurídicotrascendental de la razón con la naturaleza. Kaulbach adscribe de esta suerte la exigencia de dominación a la misma metodología filosófica y vislumbra por ello en el procedimiento trascendental la "voluntad de poder" con que la razón lleva a cabo la "transvaloración" nietzscheana de todos los valores²².

De igual manera que atribuye la estructura jurídica del criticismo al método trascendental, cuyos principios descansan originariamente en la Filosofía del Derecho, y contempla aquella bajo el aspecto de la dominación, apura el alcance de la analogía trayendo a la memoria la figura del *proceso civil*, que Kant habría extendido al ámbito más amplio de las disputas entre concepciones del mundo, filosofías, religiones, etc. En efecto,

²² Ésa es la tesis fundamental de su artículo "Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant", *o.c.*, pp.55-74 (también en *Kant-Studien* 67 (1976)). Pueden rastrearse las huellas del "dominio" como horizonte interpretativo de *KRV* y *Rechtslehre* en los artículos de Volker Gerhardt: "Recht und Herrschaft. Zur gesellschaftlichen Funktion des Rechts in der Philosophie Kants", *Rechtstheorie* 12 (1981), pp.53-94, y "Freiheit und Herrschaft. Zum dynamischen Begriff der reinen Vernunft", en: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8. April 1981*, Bonn 1981, I.2, pp.795-802, en los cuales frente al tratamiento ideológico negativo que ha hecho la Escuela de Frankfurt, se parte del supuesto de que "derecho" y "dominio" sólo pueden comprenderse unitariamente en su relación con la libertad (p.55). En esta línea O.Höffe ha señalado que el objetivo de un orden jurídico racional no es la liberación del dominio, como sostiene la tradición marxista; en la medida en que para Kant el peligro de conflicto es inherente a la condición del hombre, en cuanto dotado de "libre arbitrio" y en "comunidad" (con los otros) "de un espacio vital finito", la fundamentación contractual del "estado civil" se propone establecer "la dominación justa" ("Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls" [1979], en: *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Alfa, Barcelona/Caracas 1988, pp.7-39). Cf. también O.Höffe, "Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft?", en: O.Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979.

el propio filósofo es consciente de hallarse al inicio de la 'deducción trascendental' "en una situación práctica de pensamiento como la que corresponde al juez que actúa en el proceso jurídico" (*o.c.*, p.36; cf. p.11, nota 2), a saber, ponderando los derechos de las diversas pretensiones para sancionarlos o desestimarlos²³. Pero sobre esta función judicial 'objetiva' de la razón crítica, acuñada por el *quid iuris?* o justificación de pretensiones cognoscitivas, prácticas o estéticas, Kaulbach proyecta además el aspecto filosófico del proceder del juez al caracterizar correctamente el curso de formación de la sentencia (en el sentido de la justicia) como un *acto de reflexión* que reproduce en cierto modo el recorrido trascendental consistente en trasladarse a un mundo inteligible de leyes jurídicas abierto por la libertad de la razón práctica (*o.c.*, 24ss.)²⁴. Con ello se afianza junto a la cualificación del método crítico como *deductio iuris* el perfil 'subjetivo' que los asocia filosóficamente: la "reflexión trascendental".

Más interesante para nuestro tema concreto que esa certera semblanza *general* del modelo jurídicoprocesal de la razón crítica en su conjunto, se nos antoja el hecho de que el mismo Kaulbach examine la *KRV* como un proceso civil, en el que se trata de

²³ Cf. Kaulbach, "Vernunft und Konfliktlösung..." (1983), p.280. Esta función judicial del filósofo crítico, entendida como justificación de pretensiones de validez de toda índole, ha sido puesta de relieve por Kaulbach en múltiples lugares: "la razón filosófica no se propone ser creadora de cultura en el sentido de dar prescripciones a la ciencia, praxis o arte, sino *administrar una judicatura*, someter a examen jurídico las diversas pretensiones" ("Perspektivismus und Rechtsprinzip..." (1985), p.27). Cf. también "Rechtsrationalität..." (1983), p.335, 337.

²⁴ En "Rechtsrationalität..." (1983), p.338ss. Kaulbach emprende una interpretación jurídicofilosófica del 'proceso civil', en la cual no sólo muestra el valor metodológico-trascendental de la reflexión del 'juez' al desplazarse a la perspectiva de un mundo de leyes jurídico-prácticas desde el que hacer justicia al caso individual, sino también el significado filosóficotrascendental del proceso civil por el lado de las 'partes', para las cuales éste representa la "historia de la adquisición del derecho" o "formación de la racionalidad jurídica" a través del paso desde la perspectiva 'natural' de sus intereses privados a la perspectiva 'jurídica' general de la ley, aducida por el jurista y encarnada en la institución del juez.

elevar la metafísica a 'ciencia' legislando y poniendo a prueba el propio procedimiento de pensar: el "método crítico del uso correcto y motivado de perspectivas del mundo". En *Philosophie als Wissenschaft* (1981) se pone de manifiesto el doble carácter jurídico de la *KRV* a través de las nociones de "legislación" y "jurisprudencia" de la razón pura (p.14)³⁵, y se insiste a la vez en que aquella autolegislación del pensar se legitima mediante un 'experimento' (p.25, 34, 52, 56) que tiene por escenario la Dialéctica Trascendental (p.54, 57, 186), entendida como "lógica de la decisión [judicial] correcta y justa en litigios entre perspectivas del mundo enfrentadas entre sí" (p.187). De este modo Kaulbach saca a relucir no sólo la relevancia crítica de la Dialéctica, y especialmente de la Antitética, como lugar del proceso civil de la razón³⁶, sino también el protagonismo de la figura del *tribunal* en la resolución del conflicto metafísico así como en la institución y acreditación del 'estado jurídico' que funda la "paz" filosófica.

Hay que retener por último en la composición de Kaulbach el motivo *sistemático* que reconstruye la figura jurídica de la razón: el concepto de libertad. Más relevante que su constructo práctico es aquí el significado metodológico de su noción trascendental, pues para adquirir la libertad de un orden normativo, ético o jurídico, se requiere ya la libertad del acto originario con el cual la razón se afirma en la lejanía de la

³⁵ Sobre 'legislación' y 'jurisprudencia' como doble carácter jurídico de la razón, cf. también Kaulbach, *Studien...* (1982), pp.112-13; "Vernunft und Konfliktlösung..." (1983), pp.280-81; y "Perspektivismus und Rechtsprinzip..." (1985), p.26.

³⁶ Según Kaulbach la Tercera Antinomia es el lugar clave del 'experimento' de la razón consigo misma (*Philosophie als Wissenschaft...*, pp.25-26, 196-97). Sobre esta relevancia de la Dialéctica y en particular de la Tercera Antinomia como escenario del proceso jurídico de la razón, cf. Kaulbach, *Studien...*, pp.130-31; "Vernunft und Konfliktlösung...", p.281; y "Perspektivismus und Rechtsprinzip...", p.26.

empiric³⁷. Este rasgo metódico que se advierte en la "constelación trascendental", conlleva al mismo tiempo una doctrina que hasta ahora se consideró patrimonio exclusivo de la teoría kantiana del conocimiento: el *idealismo trascendental*. Kaulbach le confiere el valor sistemático que tuvo en la mente kantiana, y muestra su papel decisivo tanto en la protección de la libertad en la antinomia especulativa como en la resolución de la antinomia jurídica de la posesión a favor del derecho de propiedad. Al enlazar, por tanto, el problema del método crítico con el de la libertad trascendental, se despeja a la vez la confusión que hacía del prejuicio hegeliano acerca de la reducción por Kant de la libertad a moralidad la antesala del edificio neokantiano, que niega a la Filosofía del Derecho el beneficio de la Crítica. El mérito de Kaulbach al fundir ambas tradiciones resulta de la firmeza de su planteamiento, a saber, que la solidez crítica de la Doctrina del Derecho emana del carácter trascendental de la libertad jurídica³⁸. Así, frente a los que abonan la línea hermenéutica de Ritter, con el argumento del "giro copernicano" en el Derecho Natural ha reparado en lo que conforme a *KprV A 110* el propio Kaulbach denomina "paradoja en el método de la crítica de la razón jurídica": la pretensión kantiana de "fundamentar la voluntad justa no en el conocimiento

³⁷ "Pero la acción de ese 'tomar-posición' (Standnehmen) es ya libertad. Esta es, pues, libertad para la libertad de la voluntad común universal, que se rige por los criterios de las leyes prácticas" (Kaulbach, *Studien...*, p.30). "Ya para la libertad trascendental es decisiva la constelación: sujeto libre, que toma posición sobre el suelo de sí mismo y de su razón pura, por un lado, y, por el otro, el objeto como fenómeno y referido al lugar de la re-presentación" (*idem*, p.78). "La libertad es la posición de todos los puntos de vista posibles y la perspectiva de todas las perspectivas posibles" (*Philosophie als Wissenschaft...*, p.32). Cf. "Perspektivismus und Rechtsprinzip...", pp.24-25.

³⁸ En su artículo "Der Begriff der Freiheit..." (1973), pp.75-87, Kaulbach desarrolla la doctrina del valor sistemático del "idealismo trascendental" y de la "libertad" en relación con el carácter crítico de la Filosofía del Derecho, y desvela así la ofuscación de los partidarios de la "tesis de la independencia" de J.Ebbinghaus, que tratan de salvar el criticismo de la *AL* al margen de aquella doctrina. V. nota 19.

de los derechos naturales y en las leyes jurídicas correspondientes, sino, a la inversa, considerar las normas iusnaturalistas como expresión de la voluntad jurídica y fundarlas en ésta" (o.c., 43).

Las investigaciones de Fr.Kaulbach han sido proseguidas por dos trabajos declaradamente ubicados en su horizonte de interpretación, pero consagrados a reconstruir tan sólo la *KRV*, o como proyecto 'juridicofilosófico' o como pensamiento desmontable desde la 'praxis judicial' contemporánea. Nos referimos respectivamente al monográfico de D.R. Doublet y a un breve artículo de J. Lege³⁹.

El gran acierto de D.R. Doublet reside en haber remitido el fundamento jurídicotranscendental de la filosofía crítica al "intento de establecer la razón como instancia jurídica para la vida humana" (o.c., 10). Ciertamente circunscribe su empresa a la filosofía teórica⁴⁰ y deja sin reciclar el curso que acaba por instituir el tribunal de la razón práctica. No por ello se menoscaba aquel presupuesto general que certeramente rige su investigación; del mismo modo que la ausencia explícita de una especificación del tipo de proceso judicial al que se refiere, no enturbia la limpieza de su enfoque, sobre todo si se tiene en

³⁹ D.R. Doublet, *Die Vernunft als Rechtsinstanz. Kritik der reinen Vernunft als Reflexionsprozess der Vernunft*, Solus Forlag, Oslo 1989, y J. Lege, "Wie juristisch ist die Vernunft? Kants 'Kritik der reinen Vernunft' und die richterliche Methode", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990), pp.203-226. El primero enumera en la nota 23, p.201 las monografías de F.Kaulbach cuyo influjo reconoce explícitamente en la p.16, pero ya en el "Vorwort", p.10 atribuye a *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants* (1978) el impulso primordial para su interpretación de la *KRV* como "proceso de reflexión de la razón" mediante el cual ésta se erige en juez. J. Lege por su parte vislumbra en *Philosophie als Wissenschaft...* (1981) el documento de una secreta intimidad entre 'derecho' y 'razón' que es preciso calibrar a la luz de las prácticas jurídicas actuales, bajo el supuesto de que "la razón humana y la antigua jurisprudencia no han cambiado durante dos siglos tanto como para ser ahora incompatibles" (p.204).

⁴⁰ "Para la filosofía práctica, p.e. en la *Metaphysik der Sitten*, se comprende esto [la razón como instancia jurídica] en cierta medida por sí mismo. Nosotros quisiéramos en lo que sigue mostrar que la razón en la filosofía teórica juega el papel de una instancia jurídica" (Doublet, o.c., p.200, nota 3).

cuenta la segunda de sus tesis: la única forma de legitimarse la razón como instancia jurídica es mediante un proceso de reflexión semejante al de *KRV* (o.c., 21-22 y 59)⁴¹. Esta doctrina nos hace recordar la aventura filosófica a que está sujeto el juez en el proceso civil, así como la fuente de la legitimidad misma, el elemento juridicofilosófico por el que hay en general justicia. Pues el lazo entre lo crítico y lo jurídico quedaría trabado según esto gracias a la unidad metodológica en la que se percibe el fundamento *subjetivo* del proceder judicial a través de la *reflexión*. Doublet está obviamente lejos de suscribir estas conclusiones, pero desde luego se inscriben dentro de la perspectiva jurídica del criticismo, a la cual su contribución se amplía con una tercera tesis: la razón puede erigirse en instancia jurídica únicamente "en el reino de la libertad" (o.c., 24 y 145)⁴², un reino que es también el emplazamiento de la reflexión que funda el tribunal. Nos hallamos aquí ante el concepto sistemático de la analogía, pues la libertad, como perspectiva de la Crítica, es el soporte metodológico sobre el cual la tarea del filósofo viene a ser la legislación de la razón en sus diversos territorios (*KRV* A 839/B 867). En relación con nuestro tema parece justo, por consiguiente, reconocer a Doublet su acercamiento a aquellos "aspectos subjetivos", estrictamente filosóficos, del método trascendental que abonan un concepto jurídico de la razón.

⁴¹ Doublet considera que ese "proceso de reflexión" comienza con el "giro copernicano" y, pasando por el entendimiento, la facultad de juzgar y finalmente la razón entendida como libertad, tiene por "fin final" la felicidad.

⁴² Del mismo modo se pronuncia ya en la "Einleitung": "la razón debe intervenir como instancia jurídica tanto en el ámbito de la libertad como en el de la naturaleza para que el privilegio de la libertad esté asegurado" (Doublet, o.c., 11). En virtud de ello sostiene que la filosofía trascendental "debe ser considerada como una 'Metaphysica specialis'" de la libertad humana (o.c., 24 y 145).

Los rasgos, en cambio, estrictamente *jurídico-pragmáticos* de la *KRV* han sido consignados por J. Lege en un ensayo cuyo logro más notable es la distinción entre el modo de 'pensar' *jurídico* (*rechtlich-juridisch*) y el modo de 'argumentar' *civilprocesal* (*juristisch*) de la razón crítica. Para Lege "la filosofía trascendental de Kant puede interpretarse como la pregunta jurídica (*juridisch*) por la legitimidad de todo nuestro conocimiento (en sentido amplio)" ("Wie *juridisch*...?", p.213), tanto en el sentido de la 'fundamentación' como en el de la 'limitación' de pretensiones a las condiciones de su validez. El desenvolvimiento de esta *Grundfrage* trascendental a lo largo de la *KRV* sigue, empero, las pautas de la argumentación *juridicoprocesal* (*juristisch*), esto es, se estructura como una búsqueda de los presupuestos fácticos (*quaestio facti*) y jurídicos (*quaestio iuris*) que abonan los derechos cognoscitivos de intuiciones puras, categorías e Ideas (*o.c.*, p.215ss., 225), pero de tal manera que el pensamiento judicial va afianzándose conforme la certidumbre cognoscitiva se desplaza del territorio seguro del 'saber' al océano tenebroso de la 'creencia' racional⁴³. De ahí que el discurso de las antinomias se organice ya abiertamente como un proceso civil en el que Kant se sirve del método judicial pragmático, la 'técnica de relación' (*o.c.*, p.205, 226), para dirimir una disputa filosófica entre 'dogmatismo' y 'empirismo' inspirada en el modelo de "querella y contraquerella" (p.221ss.).

Las observaciones de Lege, correctas desde el punto de vista

⁴³ Según Lege el trayecto procesal de la *KRV* discurre entre sus dos polos de certeza: el del 'saber' y el de la 'creencia', de suerte que el procedimiento civil y en particular el papel del juez gana protagonismo con el paso de las "evidencias" de la Estética Trascendental, donde su labor es marginal, a las "ilusiones" sujetas a conflicto de la Dialéctica Trascendental (p.215ss.).

del examen estructural comparativo entre la *KRV* y el uso procesal contemporáneo, adolecen, no obstante, de dos insuficiencias, irrelevantes en el enfoque del 'jurista práctico', pero decisivas para la comprensión adecuada del alcance de un texto filosófico. En primer lugar, no parece del todo procedente una estrategia de interpretación que para el desciframiento jurídico de la *KRV* sacrifica la perspectiva *histórica* de la praxis de tribunales en el siglo XVIII al simple cotejo analítico de formas según las costumbres procesales del siglo XX, por más que "el método pragmático de decisión judicial" haya permanecido -frente a las presunciones renovadoras de la ciencia jurídica- dentro de los usos escolásticos tradicionales (p.206)⁴⁴. En segundo lugar, el tratamiento procesal de la *KRV* no puede despacharse sin tener en cuenta el enfoque *juridicofilosófico* al que el propio Kant apela en A 751-52/B 779-780, pasaje al que Lege concede un significado meramente "ilustrativo" (p.225) en vez del 'históricofilosófico' de una Ilustración en el terreno jurídico que afectaba tanto a la historia del pensamiento como al futuro de la sociedad dieciochesca: el paso del 'estado de naturaleza' al 'estado civil' de la razón⁴⁵.

El tratamiento 'juridicofilosófico' y el respaldo de la

⁴⁴ La insuficiencia 'histórica' del trabajo de Lege se pone de relieve en dos puntos concretos de la *KRV* que la praxis procesal de hoy no puede esclarecer: (i) la caracterización kantiana del 'proceso cosmológico' según el modelo prusiano (y sajón) del "Güteversuch"; y (ii) el dato indicativo -reconocido por Lege- de que la 'deducción trascendental' kantiana se base en la costumbre dieciochesca de ofrecer la 'prueba' del *derecho* y no sólo la del *hecho* (p.217).

⁴⁵ Küsters, *Rechtsphilosophie...*, p.144 ha recordado en esta dirección la necesidad de atenerse al contenido de la *Rechtslehre* kantiana a la hora de determinar el concepto jurídico de la razón. Si Lege hubiese considerado los resultados *juridicofilosóficos* de esa obra, habría entendido el 'proceso cosmológico' como fundación de la 'legalidad' de la razón, y con ello habría llegado a comprender que el 'non liquet' de las pretensiones metafísicas de las partes no se debe tanto a la constelación procesal 'querella y contraquerella' (Lege, *o.c.*, 223), cuanto al hecho de que los contendientes argumentan desde el 'estado de naturaleza' filosófico, donde no hay propiamente derecho y justicia ni, por consiguiente, 'títulos legales' en que basar sus exigencias.

perspectiva 'histórica' se echan en falta también en el libro de Fumiyasu Ishikawa, dedicado a esclarecer el sustrato lógico (trascendental) que sufraga la "determinación jurídica" de la *KRV* y concretamente de "la doctrina de las antinomias"⁴⁴. Ishikawa entiende que la contribución originaria y específica de la Crítica a la historia de la filosofía consiste en el hallazgo del carácter dialéctico de la razón y en la propuesta del *modelo del tribunal* como único método adecuado de desvelamiento de la ilusión. Obviamente se asume aquí la relevancia de la Dialéctica Trascendental en la configuración del criticismo como un supuesto indiscutible del que en buena parte es responsable cierta sobreestima de la metodología 'genética' de comprensión del pensamiento, desde la cual sin duda documenta Ishikawa su tesis de que el modelo del tribunal "no es un simple símil sino un método natural y necesario de la razón humana" (&2, p.23, 26)⁴⁷. Pero el argumento verdaderamente nuclear del libro a favor de este enunciado es el que pone de relieve "la lógica y el momento

⁴⁴ F. Ishikawa, *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre*, Peter Lang, Frankfurt a. Main 1990, &1, p.11.

⁴⁷ Según Ishikawa "la interpretación filosófica de la constitución de un pensamiento debe ser la tentativa de pasar de la 'ratio cognoscendi', en cuanto hecho dado, al pensamiento cardinal o 'ratio essendi' de esa constitución del pensar" (&11, p.90). Escudándose en esta posición metodológica sostiene (i) que la 'doctrina de las antinomias' fue el 'Faktum' de partida en el curso del pensar kantiano que condujo al criticismo, tal como atestiguan la *Reflexion* 5037, la carta a M. Herz hacia el 11 de mayo 1781 y *Prolegomena* &52b (&14, pp.119-120); (ii) que el concepto de 'cosa en sí' jamás constituyó un presupuesto ontológico sino que ha sido el resultado de un descubrimiento en el devenir de la crítica de la razón (&14, p.119); y por último (iii) que el modelo del tribunal no sólo suministra el hilo conductor en la historia del desarrollo de la reflexión de Kant desde sus inicios en 1746-47 (&2); también reproduce el 'fieri' de su filosofía, en la medida en que "la crítica de la razón como proceso del pensar, que tiende a la solución de las antinomias y con ello al pensamiento cardinal [de la 'cosa en sí'], funciona literalmente como un proceso en sentido jurídico" (&14, p.120). Por eso -concluye Ishikawa- "sin un entendimiento de la conciencia dominante del problema de la dialéctica trascendental se pierde en su raíz el de la analítica trascendental, especialmente el de la deducción trascendental y con ello el de toda la 'Crítica de la razón pura', porque sin una comprensión correcta de la necesidad del concepto de 'cosa en sí' y en relación con él de la distinción entre 'cosa en sí' y 'fenómeno', cae desde el principio en saco roto el tema de la restricción de la validez de las categorías a los fenómenos y la discusión sobre esta temática" (&14, p.121).

del pensar que asiste al método escéptico-judicial en la doctrina de las antinomias" (&3, p.29): el *pensar de realidad expresado en el 'juicio infinito' como pensamiento de un tercer valor más allá de la mera contradicción lógica*. Ishikawa muestra de este modo hasta qué punto el modelo del tribunal representa el *método cognoscitivo* propio de una 'filosofía trascendental' con aspiraciones 'ontológicas'⁴⁸ sustraídas al racionalismo dogmático, y hace de la Antitética el escenario en el que el 'juicio infinito' reconoce su auténtico alcance y utilidad en la fundamentación de la posición 'reflexiva' del juez en el conflicto cosmológico a través del pensamiento de un "tercero", así como en el descubrimiento de la apariencia dialéctica de la lucha y en la formulación de un tercer juicio que funciona como 'sentencia' del tribunal (&10, p.87).

Es precisamente esta manera de reescribir la resolución del litigio cosmológico haciendo del 'juicio infinito' la *ratio cognoscendi* tanto de la "solución lógica" como de la "trascendental", la que nos revela hasta qué punto un tratamiento meramente lógico(-trascendental), refrendado a la vez por una sobrevaloración del papel de la 'historia del desarrollo' en la comprensión del criticismo, no hace justicia a la riqueza del discurso kantiano. Por un lado, Ishikawa pasa por alto la diferencia decisiva entre el primer 'juicio general' de desestimación de la disputa, sujeta a la apariencia dialéctica, y los posteriores 'juicios particulares', basados en el contenido

⁴⁸ El modelo del tribunal "juega el papel de 'ratio cognoscendi' del pensamiento de realidad que domina en el nivel profundo" de la Crítica de la razón como su 'ratio essendi'. "Dicho al revés, este hecho (Sachverhalt) testimonia que -al menos en tanto que el problema de las antinomias constituye el interés principal de la crítica de la razón- la ejecución efectiva del pensamiento de realidad atribuido a ésta no era posible más que manifestándose la razón pura como juez, cosa que nuevamente prueba aquella unicidad del método escéptico-judicial" (&9, p.81-82).

específico de las Ideas y en la propuesta judicial de un acuerdo auspiciado por el 'principio regulativo' de la razón⁴⁹. Por otro lado, subestima la función 'sistemática' del idealismo trascendental como clave de solución del conflicto, preso de la certidumbre 'genética' de que la "cosa en sí" y con ella la distinción entre 'fenómeno' y 'númeno' es tan sólo una consecuencia de la necesidad de esclarecer la "oposición real" planteada por las antinomias en relación con la magnitud absoluta del universo (o.c., &12, pp.107-08). Tampoco se hace eco así del alcance *juridicofilosófico* tanto de esa doctrina como de aquella doble solución (en ningún momento considera la teoría kantiana del derecho), del cual podría haberse percatado si hubiese tenido en cuenta la realidad jurídica prusiana de la segunda mitad del siglo XVIII, aspecto aquél que constituye además una dimensión insoslayable para una interpretación firme de la Crítica según el modelo del tribunal.

Esa complementaria sanción 'juridicofilosófica' del significado judicial de la Crítica ha sido el logro de Reinhard Brandt al mostrar cómo la 'ley permisiva', en la medida en que ocupa en la *RL* el lugar del 'juicio infinito' en la Lógica Trascendental, hace posible el pensamiento de un 'tercero' en el derecho más allá de la "dicotomía de los conceptos de mandato y prohibición", típica de la filosofía analítica del iusnaturalismo

⁴⁹ Según Ishikawa la 'solución lógica' consiste en detectar la ilusión de que las antinomias constituyen una "oposición contradictoria" ('analítica'), y en cerciorarse por ello de que contienen en realidad una oposición "contraria" (antinomias matemáticas) o "subcontraria" (antinomias dinámicas) (&11, pp.93-94). De este modo se desvirtúa el sentido unitario de la solución primera y *general* del conflicto, que se desprende del reconocimiento de que todas y cada una de las antinomias exponen una oposición 'dialéctica', y en su lugar se aduce la distinción entre oposición "contraria" y "subcontraria", que corresponde más bien a la posterior solución *particular* del litigio, de la cual Ishikawa no da cuenta, inconsciente de la duplicidad resolutoria del texto kantiano y más todavía de su valor *juridicofilosófico*. Es obvio por lo demás que el autor ha seguido antes la exposición de *Prolegomena* que la de *KRV*.

wolffiano⁵⁰, y dejar constancia a su vez de que la estructura 'modal' de esa ley ("provisional"/"perentorio") se inspira en la misma "variante del *praeiudicium* en sentido jurídico" que condujo a Kant en la década de los setenta "a la doctrina de la modalidad de los juicios y categorías" (o.c., 248)⁵¹. De esta suerte el oficio del juez caracteriza la labor cognoscitiva de la filosofía crítica en cuanto pensar de realidad, porque consiste, *juridicofilosóficamente* considerado, en llegar a un juicio ateniéndose no sólo a la realidad positiva, 'provisional' del derecho sino también a la idea (o realización) de una 'estado civil' de derecho 'perentorio'.

III

Aunque en este repaso historiográfico de la lectura jurídica de la razón destaca la personalidad de Kaulbach como un preciado broche de apertura de un problema que él afronta y resuelve atinadamente desde el punto de vista *sistemático* de la conexión 'metodológica' entre la crítica del conocimiento y la filosofía del derecho, no se agota aquí el espectro temático de la

⁵⁰ R.Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", pp.243-44. Refiriéndose a la posibilidad de un 'tercero' como pensamiento de la *realidad* (y *realización*) del derecho abierta por la 'ley permisiva', y tras conectar oportunamente este asunto -al igual que Ishikawa- con el problema de la relación entre el ser y el no-ser en *El Sofista* de Platón, concluye de esta manera R.Brandt: "Un análogo *tertium datur* en lo jurídico, el derecho del no-derecho, da a Kant la posibilidad de introducir el *devenir* del derecho, en vez de abandonarlo en la nada" (p.244).

⁵¹ Por una parte, Brandt entiende que es la teoría kantiana del *juicio provisional* en los años setenta la que le lleva a configurar tanto la tabla de la modalidad de juicios y categorías como la estructura jurídica de la 'lex permisiva' en los años noventa, y que tal teoría testimonia la adhesión de Kant a la tradición del *praeiudicium* jurídico-procesal (o.c., pp.247-48). Por otra parte, sostiene que toda esta problemática se plantea en el contexto 'genético' de las tentativas de superación de la filosofía analítica de Escuela a través de la doctrina lockeana de los *juicios de ampliación* hacia 1772 (cf. R.Brandt, "Materialien zur Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft* (John Locke und Johann Schultz)", en: I.Heidemann/W.Ritzel, *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781-1981*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1981, pp.37-68). Se ve, pues, cómo una determinada doctrina jurídico-judicial pudo haber proporcionado la clave de solución a una filosofía que aspiraba a ser conocimiento (sintético) a priori de lo real.

analogía. El estrecho vínculo de la Crítica con la Filosofía del Derecho necesita también la confianza de las perspectivas *genético-filológica e histórica*, para que la reflexión sobre los textos no expida un documento más de la cultura cerrada sobre sí misma. Pues si el proceso -de acuerdo con Hegel- forma parte también de la verdad que se arroja el resultado, tendrán que adivinarse las huellas que el curso de formación de la filosofía jurídica ha dejado en el devenir del descubrimiento crítico o al menos el papel que ha jugado en el mismo. Sólo así el presumible carácter jurídico de la razón no será exclusivamente el frío testimonio de un relato, sino además el pulso que anima el advenir del pensamiento kantiano⁵².

Pero asimismo, en un escueto examen guiado antes por el complejo intentio operis-lectoris que por la secreta voluntad del autor, parece, no obstante, más oportuno que recordar la historia interna de los textos, recurrir a la complicidad de aquellos textos que pensaron la historia. Con estos términos delimitamos esa amplia franja en la extensión de la analogía que la literatura sobre Kant no ha llegado a acariciar: el tratamiento *histórico* del lenguaje jurídico de la razón. Al margen de la deuda institucional apuntada por Kiefner, no existe en la profusa literatura kantiana ni siquiera un estudio monográfico destinado a esclarecer desde la 'historia del derecho' en Prusia (y Europa) durante el siglo XVIII el alcance de la imagen procesal del criticismo. Una interpretación jurídica de la filosofía trascendental de Kant difícilmente puede concebirse sin

⁵² Nuestro cap.2 ofrece en este sentido un ensayo (ciertamente limitado) de reconstrucción del pensamiento jurídico de Kant, en el que se trata de poner de relieve la centralidad del derecho en su filosofía práctica desde las primeras reflexiones sobre temas morales, y al mismo tiempo se muestra cómo la formación del criticismo jurídico constituye un proceso de alejamiento progresivo del iusnaturalismo wolffiano y de su fundamentación eudemonista del 'Estado del bienestar'.

acreditarse a través del análisis del contexto jurídicopositivo de la reforma legislativa y procesal de la época federiciana, pues sólo de este modo cabe valorar su profundidad y proyección históricas, a saber, en función de los focos de convergencia o discrepancia doctrinales con un modelo concreto de sociedad y sus formas de pensamiento. Este reencuentro con la *historia* es el que preside metódicamente nuestro trabajo de reconstrucción restrictiva de la analogía entre lo crítico y lo jurídico al despliegue de la Crítica de la razón como proceso civil.

Por último, semejante tratamiento histórico no puede llevarse a cabo más que desde el horizonte sistemático de la *filosofía de la historia*, que ha de suministrar el tránsito de los conceptos a la realidad empírica. En esta línea Fr. Kaulbach ha llamado la atención sobre la concurrencia de la Filosofía de la Historia con el método trascendental "para posibilitar y legitimar relaciones jurídicas originarias" (*Studien....*, 43), pero sin percatarse, en cambio, del nexo de esta proyección histórica, exigida por la Filosofía del Derecho a propósito de la "adquisición originaria de una cosa", con la "mano providente" de la Naturaleza que a través de la *Historia de la Filosofía* promueve el advenimiento de la Crítica⁵³. De lo contrario, habría comprendido entonces que el carácter jurídico de la razón no se cierra con el mero hallazgo metodológico del pensar, sino que tal descubrimiento está involucrado en el mismo proceso histórico en el que la razón propone a la sociedad construir un "Estado de derecho". Desde esta común Teleología de la historia hay que entender aquellos párrafos cruciales de *KRV* A 751-52/B 779-80, en los cuales se

⁵³ En "La disciplina de la razón pura en su uso polémico" A 743/B 771 ss. ha incardinado Kant la "historia de la filosofía", concebida como dialéctica del conocimiento, dentro de la "filosofía de la historia". En ése, de manera más explícita que en otros lugares de *KRV*, aparece la Crítica como el fin perseguido por la "Naturaleza" a través de la lucha antitética.

describe en toda su amplitud filosófica la analogía que reclama para la Crítica "la seguridad de un estado civil"⁵⁴. De esta manera -al hilo de *KRV* A 748-49/B 776-77- la historia del pensamiento se incorpora a la historia de la sociedad en virtud de la estructura única, la lógica de la apariencia, que las mueve en la dirección marcada por la Idea del Estado jurídico-práctico de la humanidad como "bien supremo posible en el mundo".

Sobre el horizonte de la Filosofía de la Historia se consuma el movimiento de la analogía de tal suerte que cabría hablar tanto de *carácter* (en cuanto al "método") como de *propósito* (en cuanto a la "meta") jurídico de la razón⁵⁵. El criticismo constituye, pues, al trasluz de esa analogía el estadio en el que la "fuerza" natural de las cosas ha sido reemplazada por el poder unánime de la "ley" que promulga una situación jurídica.

⁵⁴ La mayoría de los comentaristas ha resbalado sobre ese texto, canónico para el tema que nos ocupa. H. Saner, *Kant's Political...*, pp.254-56 le dedica un parágrafo ("razón en paz") en el que brevemente expone el sentido jurídico del proceso de la razón, que él asocia con la idea "política" de la "paz perpetua", y acertadamente concibe tal proceso como "la tarea infinita del autoesclarecimiento de la razón". Concuerda así con el sentido de "paz vigilante" en el que Kant, al pensar en su filosofía crítica, quiere leer los versos de Kantsner en *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (1796)*, A 493-94. Pero Saner no vislumbra el entronque de la analogía con la Filosofía de la Historia y se queda por ello en la mera valoración metafórica de la relación entre lo crítico y lo jurídico. A H. Heimsöth, *Transzendente Dialektik...*, 703-04, no le merece el texto más que una nota bibliográfica y una certera observación sobre el empleo de un lenguaje arrancado "al pensamiento de la sociedad y de la historia", a pesar de haber reparado antes, en el comentario de párrafos precedentes, en que Kant introduce ahí la perspectiva filosófica de la historia para aclarar el valor de la apariencia en el pensamiento especulativo en conexión con la relevancia del disimulo en la formación ético-jurídica de la vida social (*o.c.*, 701-02). F. Kaulbach, *Studien...*, 130 cita el texto únicamente para apuntalar el uso polémico de la institución jurídica de la razón en la defensa de la legitimidad de sus posesiones. Tan sólo W. Kersting, *Mohlgeordnete Freiheit...*, pp.216-17 ha visto en la idea de la fundación de la paz una metáfora esencial de la *KRV*, pero en ningún momento la ha desarrollado. Ese fragmento de *KRVA* 751-52/B 770-780 será, sin embargo, el hilo conductor y punto de partida de nuestra descripción histórica y filosófica de la analogía entre lo crítico y lo jurídico.

⁵⁵ Esa dimensión *históricofilosófica* se señala aquí para completar el espectro de perspectivas de la analogía, pero no se desarrolla exhaustivamente a lo largo de este trabajo, si bien emerge en él de vez en cuando como un supuesto vertebral indiscutible, sobre el que descansa todo el discurso de la imagen procesal de la Crítica. Asimismo -tal como se indicara en la Presentación- el aspecto *metodológico* de la analogía que se refiere a la argumentación *ad veritatem* del criticismo en cuanto versión filosófica de la *deductio iuris* procesal, queda fuera de los objetivos de esta investigación, circunscrita al examen de la Dialéctica Transcendental (y especialmente de la Antitética) como escenario de un procedimiento civil, así como de los presupuestos históricos y filosóficos que fundamentan esta particular interpretación.

PRIMERA PARTE: DESCRIPCIÓN HISTÓRICA
Y FILOSÓFICA DE UNA ANALOGÍA.
SUPUESTOS GENERALES

A manera de Introducción. Sobre los términos generales de la analogía: estructura y enfoque

En el Prólogo de la primera edición de la *KRV* Kant presenta la historia de la metafísica en analogía con la historia jurídico-política de la sociedad. A la administración despótica de los dogmáticos y su derivación anárquica en el escepticismo (*KRV* A IX) ha de seguir, impulsada por el hastío y la indiferencia reinantes, una comunidad civil libre bajo el dominio de la crítica¹, "a la que debe someterse todo" lo que -religión y legislación incluidas- quiera merecer "el respeto que la razón sólo concede a aquello que ha podido resistir su examen público y libre" (A XI). A este examen "debe someterse la razón misma en todas sus empresas" (*KRV* A 738/B 766), y acometer así "la más difícil de todas sus tareas, la del autoconocimiento" (A XI), para "instituir un tribunal, que la asegure en sus pretensiones legítimas (*gerechte*), pero que a la vez pueda despachar todas las presunciones infundadas no mediante decisiones de autoridad (*Machtsprüche*) sino según sus leyes eternas e invariables" (A XI-XII), es decir, mediante sentencias (*Aussprüche*) que sólo contienen "el acuerdo de los ciudadanos libres" (A 738/B 766). De esta manera acredita Kant, por un lado, su Crítica de la razón

¹ H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, I, Stuttgart 1881, pp.93-95 documenta la recepción e interpretación de la analogía entre los kantianos de la época (Neeb, Krug, Selle, Schwab...) y menciona especialmente la comparación entre "relaciones estatales y situaciones de la república intelectual" pintada por S. Maimon en el Prólogo de sus *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlin 1793.

A esta analogía entre metafísica y política se refiere F. Kaulbach, "Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des Kantischen Denkens", *Archiv für Philosophie* 12 (1963), p.34 para hacer valer la historicidad concreta de la razón, y sugiere de alguna manera la extensión de esa analogía también al devenir de la Moral crítica, al señalar que "Kant prepara el pensamiento de que el empirismo ético y su contrario, el misticismo, son etapas históricas de la razón práctica, desde las cuales se encamina la razón hacia el punto de vista de su modo de actuar práctico puro" (o.c., 38).

pura como un producto genuino de la "experiencia histórico-cultural" (Kaulbach, "Der Begriff des Standpunktes...", 34) y concretamente como un ejercicio de *Ilustración* en el territorio filosófico del saber o la verdad, y al mismo tiempo, por otro lado, gracias a ese arraigo sociohistórico la concibe en los términos jurídico-políticos de la fundación del *estado civil*, en el cual existe una justicia pública que administra legalmente el derecho.

Este pórtico de la obra es refrendado y enriquecido por un texto paradigmático de 'La Disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico', en el cual la analogía queda expresamente formulada en toda su amplitud *juridicofilosófica*². Allí insiste Kant en que "puede considerarse la Crítica de la razón pura como el verdadero *tribunal* (Gerichtshof) para todos sus conflictos", ya que lejos de implicarse en ellos "está puesta para juzgar y determinar los derechos (Rechtsame) de la razón en general según los principios de su primera institución" (KRV A 751/B 779). De inmediato se suscribe esta función judicial de la Crítica³ como la posibilidad de establecer un "estado legal, en

² Sirviéndome de la propia terminología de Kant distingo en la analogía entre el lado '(jurídico)político', que concierne al derecho en cuanto *aplicado* a la realidad histórica, y la dimensión 'juridicofilosófica' o iusnaturalista, que apunta sólo a la *teoría* pura de lo jurídico según conceptos a priori de la razón (cf. ZFA 66-67/B 71-72). Es obvio que el 'despotismo' y acaso la 'anarquía', aunque puedan ser definidos -en cuanto nociones jurídicas- también según conceptos de razón -y Kant lo hace en su filosofía del derecho-, se consideran, no obstante, en ese primer prólogo de la *KRV* como formas históricamente determinables de la sociedad y, por consiguiente, políticas. En cambio, en el texto de 'La disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico' el análogo de la Crítica se sitúa en el nivel puramente filosófico del Derecho Natural de la razón. Es este aspecto juridicofilosófico de la analogía el que nos interesa tratar poraenorizadamente aquí como fuente de unidad que hace posible concebir la Crítica como proceso civil, pero nos dispensamos de citar tan relevante texto de *KRV* A 751-52/B 779-780 y nos permitimos sólo glosarlo, porque está reproducido y también comentado en nuestro cap.7, p.565.

³ Además de los dos textos mencionados y más significativos de *KRV* A XI-XII y A 751/B 779 existen otros lugares en los que se hace referencia al *tribunal*, entre los cuales cabe destacar los siguientes. "...la disputa pervive como antes, aunque las partes hayan sido remitidas a la paz (Ruhe) en el *tribunal de la razón*" (*KRV* A 501/B 529). "...pues ellas [las Ideas] nos son propuestas por la naturaleza de la razón, y este *tribunal supremo de todos los derechos* y pretensiones no puede contener ilusiones y engaños originarios" (*KRV* A 669/B

el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un *proceso*" (*KRV* A 751/B 779), cuya *sentencia*, amén de poner fin a la disputa, "debe garantizar una paz perpetua, porque alcanza a la fuente misma de los litigios" (A 752/B 780). Sin la crítica, por el contrario, "la razón se halla en cierto modo en el estado de naturaleza", donde "no puede hacer valer sus afirmaciones [...] de otra forma que mediante la *guerra*" ni asegurarlas sino por medio de una *victoria*, "a la que sigue las más de las veces una paz insegura" (A 751/B 779). La exposición del símil concluye con unas elocuentes palabras, que asocian el

697). "Pero la razón pura en su uso dogmático (no matemático) no es tan consciente de la exacta observación de sus leyes supremas como para que no debiera comparecer con estupidez...ante la mirada crítica de una *razón superior y judicial*" (*KRV* A 739/B 767). "Es algo inquietante y desalentador que haya en general una antitética de la razón pura y que ésta, que representa, sin embargo, el *tribunal supremo de todos los conflictos*, deba entrar en disputa consigo misma" (A 740/B 768). "...Esto [la libertad de expresión] se encuentra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual a ningún otro *juez* reconoce que a la misma razón universal del hombre, en la que cualquiera tiene su voz" (A 752/B 780). "...Podéis rechazar de una vez en masa toda la dialéctica inagotable en artificios en el *tribunal de una razón crítica*, que exige leyes" (A 787/B 815). "Esta disputa [legal de las Facultades superiores con la inferior] no puede ni debe ser arreglada por medio de un acuerdo pacífico (amicabilis compositio), sino que requiere (en cuanto proceso) una sentencia, es decir, el dictamen con fuerza jurídica de un *juez* (la razón)" (*SFA* 37). Sobre este punto cf. Vaihinger, *Kommentar...*, p. 107 ss. No entramos aquí en la discusión, algo bizantina e incluso baladí, de si es la *razón* o la *crítica* de la razón la que ejerce la función judicial, pues entendemos que según el espíritu de los textos kantianos es indiferente que tal función se atribuya a la razón pura, una vez legitimada por la crítica para juzgar, o a la crítica misma en cuanto uso o actividad de autolegitimación de la razón pura.

En cualquier caso en esa descripción analógica de la razón crítica Kant se está refiriendo al tribunal en *sentido jurídico*, 'forum externum'. La imagen del juez se emplea, no obstante, algunas veces en un *sentido ético*(-religioso) para calificar a la conciencia moral como tribunal o razón de una supuesta persona ideal o superior que juzga las intenciones humanas, 'forum internum', pero en tales ocasiones sólo tiene un valor metafórico y derivado, que resulta de extender el modelo de la sociedad jurídica al "ámbito de la comunidad ética, a cuya cabeza se pone la idea de un dominador moral del mundo, el cual como legislador supremo y a la vez juez en asuntos morales debe ser un escrutador de los corazones" (F.Kaulbach, "Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant", en: *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg 1982, p.65). Tal es el caso de *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* A 271-72/B 288 y de *Tugendlehre* §13, A 99 ss., donde Kant se representa además el juicio moral como un 'proceso penal', en el que el rol de acusado recae sobre el sujeto empírico sensible y el papel de juez acusador corresponde al sujeto inteligible de una legislación moral. W.Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Berlin/New York, pp. 83-85 ha rastreado las fuentes kantianas de esa visión judicial de la conciencia moral en el *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: contrains-les d'entrer, ou traité de la tolérance universelle* (1686) de Pierre Bayle, que Kant habría leído con motivo de su correspondencia con Hamann en el año 1774 a raíz de la publicación de la primera parte del texto de Herder *Die ältesten Urkunde des Menschengeschlechts*.

campo de batalla de la metafísica dogmática con el estado de naturaleza recién clausurado por la Crítica de la razón, erigida en tribunal de un estado de derecho público en filosofía:

"También los interminables conflictos de una razón meramente *dogmática* fuerzan [nötigen] a buscar finalmente la paz [Ruhe] en alguna *crítica* de esa misma razón y en una legislación basada en ella, tal como Hobbes afirma: el *estado de naturaleza* es un estado de injusticia [Unrecht] y de violencia [Gewalttätigkeit], y uno debe abandonarlo necesariamente para someterse a la *coacción legal*, única que restringe nuestra libertad de tal forma que puede coexistir con la libertad de todos los demás y por ello mismo con el bien común" (KRV A 752/B 780).

Esta imagen juridicofilosófica se completa y amplía en un escrito publicado por Kant en diciembre de 1796 en *Die Berlinische Monatsschrift*, vol. 28, cuyo título presenta el criticismo como "anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en filosofía". Un año después de la primera edición -y recién aparecida la segunda- de *Zum ewigen Frieden* el opúsculo *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* podía plantear directamente la analogía en el terreno del *derecho de gentes* y proclamar el mensaje de una futura paz filosófica en un siglo zarandeado intelectualmente por las continuas polémicas. Pero una polémica era precisamente su caldo de cultivo, puesto que Kant replicaba con ese ensayo al *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte* (1796) de J.G. Schlosser, quien respondiendo por su parte a la dura invectiva de Kant en *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (mayo de 1796) contra sus *Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen* (1795), desaconsejaba estudiar la filosofía crítica y particularmente la KRV sin haber formado antes el gusto "a través de los escritores de la antigüedad (en el arte de la persuasión, mediante razones subjetivas de aprobación, en vez del método de la convicción por medio de razones objetivas)" [*Verkündigung* A 500]. Para Kant la necesidad de la réplica estaba justificada por el hecho de que

la polémica como tal introducía una "perspectiva dudosa de la inminente paz perpetua en filosofía" (*Verkündigung* A 499) y era, por tanto, preciso restablecer el valor -cuestionado por Schlosser- de la Crítica de la razón pura como "perspectiva alentadora" de una *paz vigilante*, que no "se duerme en los laureles" (A 493) del esteticismo aristocrático y el presentimiento místico de lo suprasensible⁴.

El fragmento de 'La disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico' y el ensayo de 1796 dirigido contra Schlosser nos invitan respectivamente a cifrar el alcance juridicofilosófico de la Crítica, por una parte, en la fundación de un *estado civil en filosofía*, en el cual puedan resolverse procesalmente las disputas dialécticas de la razón dogmática ante un *tribunal* con competencias jurídicas, y, por otra parte, en la preparación de un estado de *paz duradera pero vigilante* de todos los ataques contra la seguridad de los derechos adquiridos por la razón pura. He aquí los términos generales de la analogía

⁴ En la polémica con Schlosser se pone de manifiesto en el caso concreto de la filosofía la oposición entre una cultura estética del *gusto* y del *sentimiento* y una cultura crítica de la *razón*. El argumento básico de Kant en *Verkündigung* estriba en subrayar que si se prescinde de la Crítica de la razón pura (recuérdese que en KRV A 755/B 783 Kant había recomendado la enseñanza de la misma para prevenir toda ilusión dialéctica especulativa), sólo cabe aspirar a una *paz filosófica sin Ilustración*, una paz que -como se dice en el verso reprobatorio de Kästner citado por Kant- "se duerme en los laureles" (*Verkündigung* A 493-94) por aniquilación de la actividad racional. La imagen de las ovejas que "querrían deshacerse de los perros" guardianes para "vivir fraternalmente en paz duradera con ellos" (*Verkündigung* A 500), habla por sí sola. Una concepción de la filosofía que no recorte las alas "a la mirada en lo suprasensible" (A 500-01) y pretenda intuirlo, sentirlo de manera inmediata, conduce necesariamente -había sentenciado Kant en *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*- a la "*mística*, que es la muerte de toda filosofía" (*vornehmen Ton* A 407) como ejercicio de la razón, tanto teórica (puesto que el conocimiento por inspiración lleva a la superstición, esto es, a la abdicación de la razón ante los hechos, percibidos como misterio [*vornehmen Ton* A 400-01; cf. *DO* A 327]), como práctica (puesto que la experiencia de las Ideas como ídolos sensibles impide el reconocimiento de deberes y favorece el eudemonismo moral [*vornehmen Ton* A 415, 401-03; *DO* A 328]; de ahí la interpretación empirista del imperativo categórico que hace Schlosser al convertirlo en principio material de la voluntad [v. *Verkündigung* A 501]). La advertencia final de Kant es por ello que si no se sigue el camino de la crítica del conocimiento, la cual pone a la vista de la razón pura sus límites, se corre también el peligro de desvirtuar la doctrina de la sabiduría, que presupone esa crítica (v. *Verkündigung* A 502-03). Más adelante volveremos a esta polémica entre Schlosser y Kant, que se enmarcaba claramente dentro de la reacción contra la Ilustración durante el reinado de Federico Guillermo II.

entre lo crítico y lo jurídico. Su mera presentación descriptiva no ayuda mucho a esclarecer por qué son esas notas del análogo las relevantes para lo sujeto a la analogía, ni a vislumbrar por ende el significado de lo jurídico para la comprensión de la Crítica, mientras no se ponga en claro la relación existente entre las nociones kantianas de 'estado civil' y 'tribunal' y entre estas dos últimas y la idea de una 'paz perpetua' de todos los pueblos del mundo. La exposición -circunscrita a estos puntos- de la *doctrina del derecho* de Kant ha de servir, pues, de hilo conductor para desentrañar la concepción de la Crítica de la razón en clave jurídico-filosófica. En lo que sigue se examina primero el lazo de unidad entre los conceptos de 'estado jurídico' y 'tribunal público', se afronta después la estrecha conexión entre la idea de 'derecho' y la de 'paz' universal, y se cierra el círculo expositivo con una reflexión acerca del vínculo sistemático entre 'Crítica' especulativa y 'derecho cosmopolita' en cuanto ciencias de los límites de la mera razón.

1. "La *justicia pública* es el principio formal de la posibilidad del estado jurídico, considerado según la idea de una voluntad universalmente legisladora" (RL &41, A 155/B 154), de modo que la cuestión de si existe o no semejante justicia en un país "puede plantearse como el asunto jurídico más importante de todos" (&41, AB 155). Y lo que Kant entiende por justicia pública se desprende de la representación de las tres leyes iusnaturales (lex iusti, lex iuridica, lex iustitiae) y sus correspondientes deberes jurídicos, basados en la trilogía de Ulpiano (honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue) [RL AB 43-44], como tres tipos de justicia (tutatrix, commutativa, distributiva) determinables según las categorías de la modalidad (posibilidad, realidad, necesidad) aplicadas a "la posesión de los objetos

según leyes" (RL &41, A 155/B 154-55). De acuerdo con esta sistemática jurídico-categorial la justicia pública queda asimilada a lo que puede conocerse a priori a través de la sentencia de un tribunal, en cuanto determinación de lo *que es de derecho* (was ist Rechtens) en un caso particular conforme a una ley dada, es decir, se identifica con la idea de una *justicia distributiva*, que asegura a cada uno lo suyo (RL &36, A 140/B 139-40; &41, AB 155). El estado propiamente jurídico no es, pues, otro que el de "una sociedad sometida a la justicia distributiva" (&41, A 155-56/B 155), y esta posibilidad de decidir qué es de derecho (quid iuris?), qué es *necesario* en una acción externa desde el punto de vista jurídico-práctico ateniéndose a lo que un juez competente estima justo según la ley, constituye la nota distintiva, la ratio cognoscendi del estado civil frente al estado de naturaleza⁵, "en el cual no hay justicia distributiva"

⁵ Esta peculiaridad del 'estado civil' permite hablar de carácter *modal* del derecho público como su único rasgo distintivo con respecto al derecho privado y comprender hasta qué punto el Estado no constituye para Kant una fuente de derechos (a diferencia de la tradición iusnaturalista del absolutismo monárquico -e incluso 'ilustrado'-, que arranca de Hobbes) sino el espacio social imprescindible para que los derechos naturales, *posibles y reales*, es decir, no sólo concordantes con el 'principio general del derecho', que establece las condiciones *formales* de la coexistencia de los arbitrios libres" (RL A 33/B33-34), sino también con el 'postulado jurídico de la razón práctica', que faculta para considerar *nio* cualquier objeto exterior como *materia* del arbitrio (RL &2, AB 56), reciban su sello de *necesidad* jurídico-práctica por ajustarse a las condiciones universales de la acción externa en general (leyes), que fija una voluntad común universalmente legisladora.

En relación con lo primero recuérdese que Kant define las 'categorías de la modalidad' como aquéllas que "no amplían lo más mínimo el concepto" de un objeto, sino que "simplemente indican el modo como se enlaza ese concepto con la facultad cognoscitiva" (KRVA 219/B 266; A 235/B 287), con el sujeto trascendental del conocer. De igual manera la 'justicia distributiva', el derecho público, en cuanto principio modal de la necesidad de una acción jurídica en general, no amplía o restringe el espectro de los derechos (innatos o adquiridos) de los particulares, ni contiene "más deberes, u otros diferentes, de los hombres entre sí" que los acreditados como *materia* del derecho privado" (RL &41, AB 156; &44, A 164/B 194); tan sólo determina "la *forma jurídica* de su coexistencia" en relación con el sujeto universal de la acción: la forma de la publicidad (&41, AB 156), que reúne las "condiciones para la *realización* (Ausübung) de las leyes de lo mio y lo tuyo" (&44, A 164/B 194). En este aspecto no se comprende la negación del carácter 'modal' del derecho público por parte de W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1984, p. 209, que ciertamente tiene sentido como argumento para eludir la interpretación 'liberal' de quienes, como R. Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973, pp. 43-44 reducen la función del Estado a asegurar o sancionar las adquisiciones privadas, supuestamente ya definitivas en el estado de naturaleza, de los 'beati possidentes'. Ahora bien, por carácter 'modal' del

(RL &41, AB 155) sino sólo ('protectora' y) 'conmutativa', "válida entre personas en su comercio recíproco entre sí" y determinable según lo que cada uno considera "justo en sí (was an sich recht ist)" [RL &36, A 140/B 139-140].

Kant, en efecto, caracteriza negativamente el 'estado de naturaleza' -que no es un factum histórico de la violencia y la maldad humanas sino una "idea a priori de la razón" (RL &44, A 162/B 192-93)- (i) como una situación de falta de seguridad frente a la violencia de otro (RL &44, A 162-63/B 193), en el que debido a la inclinación natural de los hombres a dominar (RL &42, AB 157) existe una amenaza permanente de guerra (ZEF AB 18), que faculta a cada uno para coaccionar a los otros sin esperar a ser agredido en su posesión (RL &42, AB 157); situación generada (ii) por la falta de ley y de derecho firme (Rechtslosigkeit) [RL &44, A163/B 193], ya que cada individuo sigue su "propia cabeza" y actúa según lo que "le parece justo y bueno sin depender de la opinión de otro", y no existe "un juez competente para dictar

derecho público no se entiende aquí sino el sello de necesidad jurídico-práctica (obligación firme) que reciben los derechos provisionales adquiridos en el estado de naturaleza de acuerdo con conceptos subjetivo-privados sobre lo justo e injusto, y tal carácter necesario lo suministra únicamente aquella condición que atinadamente Kersting considera función primaria del Estado y fundamento jurídico último de la propiedad: el asentimiento de la voluntad unidad de todos (Kersting, o.c., 213).

En relación con lo segundo Kant se despega (y supera) de la tradición wolffiana, que consideraba la doctrina de los derechos (innatos y adventicios) en el estado natural como mera doctrina de la virtud, ya que no sólo reconoce un espacio real al derecho (privado) antes (en sentido lógico) del Estado, sino que además insiste en que la existencia de un mío y tuyo exteriores con validez provisional en el estado de naturaleza es la condición de posibilidad del derecho público, porque sólo entonces puede hablarse también de "deberes jurídicos" con respecto a aquellos derechos privados y, por consiguiente, de un "mandato de salir de aquel estado" (RL &44, A 164/B 194; cf. R.Brandt, "Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre", en: *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin/New York 1982, p.249, y Kersting, o.c., p.207ss.). W.Busch, *Die Entstehung...*, p.159 ha mostrado cómo precisamente esta cuestión del modo de validez del derecho privado no fue resuelta por Kant hasta la década de los noventa, y que el concepto sistemático que hizo posible tomar filosóficamente en serio la idea de un 'derecho natural' al margen del orden civil e incluso como condición de éste, fue la noción de 'ley permisiva' [sobre este tema v. R.Brandt, "Das Erlaubnisgesetz..."]. De este modo Kant lograba salir airoso de la dificultad que arrastraba desde Hobbes la doctrina iusnaturalista del absolutismo político: la imposibilidad de legitimar el pacto civil. Tal imposibilidad implicaba el reconocimiento de una 'factum' histórico como un 'factum' natural.

sentencia con fuerza jurídica cuando el derecho es controvertido" (&44, A 163/B 193). Se trata, en suma, de un estado de derecho provisional, privado (&41, AB 156), sin "la sanción de una ley pública", lo cual significa que carece de una *justicia pública distributiva*, que determine con necesidad lo que es de derecho, y de un *poder ejecutivo*, que asegure ese derecho a cada hombre (&44, A 164/B 194). Tan íntima conexión entre la idea del estado civil y la noción de tribunal explica que el 'postulado del derecho público', que ordena salir del estado de naturaleza para entrar en un estado de seguridad jurídica de lo mío y lo tuyo (&42, AB 157), no exprese más que el deber jurídico de *administrar justicia*, según la interpretación kantiana de la fórmula de Ulpiano "suum cuique tribue"⁴.

⁴ Th. Hobbes, *Leviatán*, I, cap. XV, p.241 había negado la validez del 'suum cuique tribue' en el estado de naturaleza y había hecho hincapié en que sólo bajo el poder irresistible del Estado y un juez competente puede hablarse de "dar a cada uno lo suyo", porque sólo en la República comienza el derecho y la propiedad. En RL AB 43-44 Kant critica esta concepción, que hacía depender del estado civil la existencia del derecho (cf. nuestra nota anterior). "Si esta última fórmula ['suum cuique tribue']" -argumenta Kant- "fuese traducida así: 'da a cada uno lo suyo', expresaría un absurdo, pues a nadie puede darse algo que ya tiene". Y yendo más allá de predecesores wolffianos y pufendorffianos como G.Achenwall, H.Köhler y Heinrich y Samuel von Cocceji, quienes no interpretaban ya el 'suum cuique tribue' -como Hobbes- en el sentido de un dar activo sino -frente a Hobbes- como una ley negativa de la acción jurídica privada que prescribía "dejar a cada uno los suyo" -interpretación todavía presente en el legislador prusiano C.G.Svarez- (cf. W.Busch, *Die Entstehung...*, p.51), destaca que esa fórmula de Ulpiano concierne a la *seguridad* de los derechos (innatos y) adquiridos y por ello expresa simplemente la ley de pasar al estado civil (cf. R &593) o 'lex iustitiae'. Pero igualmente significativo es el hecho de que a continuación -RL AB 44- Kant interprete la trilogía de Ulpiano como un orden silogístico, en virtud del cual el deber de entrar en el estado público de administración de justicia sería la consecuencia necesaria de aplicar el deber jurídico interno de tratar al hombre como fin ('honeste vive') al caso de la adquisición de un mío y tuyo exteriores conforme al deber externo de no cometer injusticia contra alguien ('neminem laede'). El Estado constituye así un imperativo del *derecho de humanidad* en nuestra propia persona (según el principio general, formal del derecho) referido a toda acción externa de los arbitrios libres.

No entramos aquí en la *ratio essendi* del estado civil o de la justicia pública. Tan sólo apuntamos -pues se tratará más adelante- que ello concierne al acto fundacional de la ley pública, a la fuente de la *legitimidad* (Rechtmässigkeit) misma y fundamento de legitimación del tribunal, gracias al cual éste queda facultado (befugt) para decidir qué es de derecho en cada caso: fuente o fundamento que Kant ha cifrado en la idea a priori de *contrato originario*, entendido por él precisamente como "principio racional de enjuiciamiento de toda constitución jurídico-pública en general" (*über den Gemeinspruch* A 261-62). De este modo podemos admitir que lo decidido por un tribunal es justo, porque (pre)suponemos que el tribunal mismo y las leyes a las que se sujeta en su juicio, han sido establecidos conforme a la idea misma del derecho (público), contenida en la noción de contrato civil originario.

2. Esta idea de la seguridad jurídica que proporciona una administración pública de la justicia, exige que el estado civil instaure necesariamente una situación de paz (interna y externa), y embarca por ello al derecho público -como condición de su validez- en la tarea de fundar una paz universal entre todos los Estados y pueblos de la tierra. Así lo expone Kant en la 'Conclusión' de la *Rechtslehre*:

"La fundación universal y duradera de la paz no constituye sólo una parte sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho dentro de los límites de la mera razón, pues el estado de paz es el único estado en el que lo mío y lo tuyo están garantizados por leyes en un conjunto de hombres vecinos entre sí, que están reunidos en una constitución" (RL A 234/B 265).

Ese fin final se deriva inmediatamente del "veto irresistible" de la razón práctico-moral: "no debe haber guerra", ni entre los hombres en el estado de naturaleza ni entre los Estados, que en sus relaciones mutuas se encuentran exteriormente en una situación de ausencia de ley (RL A 233/B 263), en un estado no-jurídico de libertad salvaje, que es un estado de (amenaza de) guerra continua (RL &53-54, A 216/B 246; ZEF AB 30), puesto que cada uno es juez en su propia causa (RL &60, A 225/B 255) y, por tanto, la guerra, y no el proceso, es la "forma permitida de perseguir un Estado por su propia fuerza [...] su derecho frente al que cree que le ha lesionado" (RL &56, A 220/B 250; cf. ZEF AB 13-14, 34), y la victoria, el resultado de la lucha ("como en los 'juicios de Dios'"), y no la sentencia (como en los juicios ante un tribunal), decide la contienda, pero no pone fin al estado de guerra como tal (ZEF AB 13-14, 34).

Ahora bien, ese estado natural, aunque no es formalmente injusto (RL &54, A 217/B 247; &44, A 163/B 193), pues en ausencia de ley lo que "vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como por convenio" (RL &42, A 158/B 157), sin embargo, es en sí mismo, materialmente, un estado de injusticia en grado sumo

(&54, A 217/B 247), porque "priva de toda validez al concepto mismo de derecho y entrega todo a la violencia bruta -por así decirlo- legalmente, y de esta manera destruye el derecho de los hombres en general" (&42, AB 158). Aquel veto irresistible de la razón jurídico-práctica no contiene por ello más que la prohibición de servirse de la guerra como "modo de buscar cada uno su derecho" (RL A 233/B 264), y expresa simplemente lo contemplado ya por el 'postulado del derecho público', que no en balde se deduce "analíticamente del concepto del derecho en la relación externa por oposición a la violencia": el deber de salir del estado de naturaleza (de los hombres y los pueblos) para entrar en un estado jurídico, de justicia distributiva (&42, A 157/B 156-57)⁷. Por consiguiente, el mandato racional puro de constituir un estado legal público, en la medida en que incluye una condena absoluta de "la guerra como curso jurídico", saca a relucir "como deber inmediato el estado de paz" (ZEF AB 35).

En *Zum ewigen Frieden* Kant ha perfilado los 'artículos definitivos para la paz perpetua entre los Estados' según la división tripartita de la idea de la 'constitución civil' en "tres personas", que conforman lo que cabría denominar *sistemática del derecho público*, dado que tal división "no es arbitraria sino necesaria con respecto a la idea de la paz perpetua" (ZEF AB 19). En efecto, "bajo el concepto general de derecho público no se piensa solamente en el *derecho político* (Staatsrecht, ius civitatis)", que resulta de la unión de una pluralidad de hombres relacionados entre sí en un Estado; en la medida en que este Estado se halla en relación externa con otros Estados y pueblos, abarca también necesariamente el *derecho de*

⁷ Cf. RL &53, A 216/B 246; &54, A 217/B 247; ZEF AB 30-31, 34, 37-38.

gentes (Völkerrecht, ius gentium) y el *derecho cosmopolita* (Völkerstaatsrecht, ius cosmopoliticum) [RL &43, A 162/B 192] de "los hombres y los Estados", que por encontrarse en una "relación externa de influjo mutuo entre sí, han de ser considerados como ciudadanos de un Estado universal de todos los hombres" (ZEF AB 19). La conexión sistemática de estas tres formas del estado jurídico es tal que si una sola de ellas careciese de las condiciones de legalidad civil y permaneciera anclada en el estado de naturaleza, el edificio entero del derecho público quedaría socavado y el estado de paz sería imposible (RL &43, A 162/B 192; ZEF AB 19; cf. *Idee* A 198). El imperativo de hacer efectiva la Idea de una comunidad pacífica de todos los pueblos sobre la tierra comporta, por tanto, la obligación de ir realizando los artículos para la paz correspondientes a cada forma constitutiva de una situación civil universal. Esos artículos o condiciones para la paz son también tres. Veámoslos a grandes rasgos.

En primer lugar, la exigencia de introducir en todos los Estados una *constitución civil republicana*, que reduciría considerablemente la eventualidad de la guerra, porque en ella se recabaría siempre -conforme a la idea de 'contrato originario'- el consentimiento de los ciudadanos libres a la hora de tomar una decisión al respecto (ZEF AB 24; cf. RL A 233ss./B 264ss.)^o.

En segundo lugar, el deber de perseguir una *federación universal de Estados* para la paz como condición de posibilidad de un 'estado jurídico' de los pueblos en sus relaciones externas (ZEF A 97/B 103, A 101/B 107; cf. RL &61, A 227/B 257), concebida de acuerdo con las siguientes cláusulas: (1) ha de surgir "mediante un contrato de los pueblos entre sí" (ZEF AB

^o No desarrollamos aquí la noción de 'constitución republicana' en Kant, porque a lo largo del primer capítulo habrá ocasión de tocar algunos aspectos de la misma. No obstante, los textos kantianos más relevantes al respecto son los siguientes: ZEF AB 20-29 (cf. *über den Gemeinspruch* A 235-249 y RL &46); RL &52 y 'Beschluss' A 233-35/B 264-66; y SF A 147-49, 154-56.

35), que no constituya un mero "armisticio" (Waffenstillstand) o "tratado de paz" (Friedensvertrag) con el que simplemente se aplazan las hostilidades o se pone fin a un conflicto, sino una "resolución de paz" (Friedensschluss), que borre por completo "las causas de futuras guerras" y con ello el estado de guerra como tal (ZEF AB 5, 34-35). (2) Inspirado en la idea de 'contrato originario', ese pacto, no obstante, se diferencia del que conduce al Estado en que de él no resulta un nuevo poder soberano que dicte leyes públicamente coactivas (RL &54, A 217/B 247; ZEF AB 35), sino una "asociación constantemente libre" (ZEF A 97/B 103) o "sociedad cooperativa" (Genossenschaft), renovable y rescindible en cualquier momento (RL &54, A 217/B 247), y que a partir de un pueblo o un grupo de pueblos constituidos en república(s) puede ir ampliándose a los restantes pueblos (ZEF AB 35-36), como una especie de "Congreso permanente de Estados" sin constitución política, pero único capaz de realizar la Idea de la paz perpetua como fin último del derecho de gentes (RL &61, A 227/B 257). (3) Pues el libre federalismo representa el "sucedáneo negativo" -por eso Kant habla también de un 'análogo' de la constitución civil- de la "idea positiva" de un "Estado de los pueblos (Völkerstaat, civitas gentium)" o "República mundial" (ZEF AB 38, 36), la cual, si bien es correcta en teoría (in thesi), porque la razón ordena salir del estado natural de las naciones para someterse en un orden civil a leyes coactivas públicas (ZEF AB 38, 36, 34; cf. *über den Gemeinspruch* A 283-84), sin embargo, se antoja incompatible con la libertad de los Estados soberanos, provistos ya de una constitución civil interna, y con su idea del derecho de gentes (ZEF AB 30-31, 34, 38, A 101/B 107); sería además ingobernable por la ilimitada extensión de su territorio (RL &61, A 227/B 257), y, por último, conllevaría el peligro de imponer un despotismo universal (*über den Gemeinspruch* A 279). (4) En cambio, para ir aproximándose a la Idea de la paz perpetua basta con una 'libre confederación de Estados' con el único fin (negativo) de "defenderse mutuamente frente a los ataques de enemigos externos" (RL &54, A 217/B 247; cf. *Idee* A 402), evitar así la caída en el estado de guerra efectivo (RL &54, A 217/B 247; ZEF A 101/B 107) y "mantener y asegurar la libertad de cada Estado" (ZEF AB 35). De esta forma se lograría resolver los conflictos entre los Estados "de manera civil, en cierto modo mediante un proceso, no de manera bárbara (al estilo de los salvajes), por medio de la guerra" (RL &61, A 228/B 258).

En tercer lugar, la idea de una comunidad pacífica universal requiere salvaguardar las condiciones de un *derecho cosmopolita*, entendido como derecho del ciudadano de la tierra a intentar la relación con los restantes

hombres del mundo de cara a una "posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio" (RL &62, A 230/B 260). Esas condiciones se reducen al derecho de hospitalidad universal (ZEF AB 40), que no es un derecho de "asentamiento (Ansiedlung)" en el suelo de otro pueblo (RL &62, A 230/B 260) ni un "derecho de huésped (Gastrecht)" (ZEF AB 40) sino un simple "derecho de visita (Besuchsrecht)" o derecho a presentarse en sociedad en cualquier parte de la tierra sin ser tratado por ello como enemigo (ZEF AB 40; RL & 62, A 230/B 260). Tal derecho asiste al hombre en virtud de la "posesión común originaria" del suelo, en cuanto "comunidad jurídica" (no de uso y propiedad sino) "de posible interacción física entre todos los hombres" (RL &62, A 229/B 259-260; cf. &13, AB 84), que viene determinada por algo así como una ley de la naturaleza: los límites (Grenzen) esféricos de la superficie terrestre, dentro de los cuales los seres humanos se hallan encerrados y obligados a convivir y tolerarse mutuamente, sin que nadie tenga originariamente más derecho que otro a ocupar una parte o residir en una zona del globo terráqueo (ZEF AB 40-41; RL &62, A 229/B 259; cf. &13, AB 84; &43, A 162/B 192). Este derecho -concluye Kant- completa "el código no escrito del derecho político y de gentes en un derecho público de la humanidad en general, y así bajo esta condición cabe acariciar la paz perpetua, a la que uno ha de estar en continua aproximación" (ZEF AB 46).

Aquella 'sistemática del derecho público' se cierra, pues, en el justo punto en el que los límites impuestos por la naturaleza dibujan los límites de la mera razón. El derecho de humanidad en nuestra propia persona, fundamento y fuente última de toda constitución civil en general, se extiende obviamente hasta donde el universo físico ha fijado a los hombres un límite (Grenze) de su dispersión: la esfera de la tierra. Esto que la naturaleza ha establecido como una ley, ha de transformarse en una ley que la razón se da a sí misma (cf. Kaulbach, *Studien...*, 45). El derecho dentro de los límites (Grenzen) de la razón ha de ser necesariamente un derecho cosmopolita⁹, de suerte que las

⁹ En *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht* (1784) la posibilidad de una historia (filosófica) universal como sistema se funda precisamente en la idea de una 'constitución cosmopolita' como único estado en el que pueden desarrollarse plenamente todas las disposiciones naturales de los hombres (*Idee* A 403), y que ha de guiar los pasos de todos los gobernantes y sus servidores (A 411). Y en la parte de

diversas formas o "personas" del derecho público no señalan más que limitaciones (Schranken)¹⁰, susceptibles de ser superadas históricamente, de un único derecho universal de humanidad hecho público.

3. La imagen de la esfera permite plantear y concebir la relación analógica entre lo crítico y lo jurídico (filosófico) desde el vértice sistemático mismo de su posibilidad: el de los límites de la razón. En un inconfundible texto de *KRV A 759/B 787* Kant ha expuesto su concepción de la Crítica como ciencia de los límites del saber humano con la figura plástica de una 'geografía de la razón', que determina según principios (sintéticos) a priori (cf. *KRV A 762/B 790*) el contorno esférico más allá del cual no se puede ir en la adquisición de conocimientos, en vez de representarse la magnitud de la tierra como una "superficie plana", en la que se avistan ciertamente las "limitaciones (Schranken)" en "el conocimiento efectivo" de la misma, pero es imposible "saber hasta dónde se extiende" y, por tanto, cuáles son los "límites (Grenzen) de toda posible descripción de la tierra" (*KRV A 759/B 787*)¹¹. La misma lección de geografía nos

Streit der Fakultäten (1798) titulada "Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum besseren sei?" Kant insiste en que el progreso moral del hombre es un asunto cosmopolita, porque concierne a todos los pueblos de la tierra unidos socialmente, es decir, al género humano en su totalidad (universi) [*SFA* 132, 142, 143, 148, 151]. R.Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", p.269ss. ha sabido reconocer en la superficie esférica de la tierra el 'esquema' o hecho a priori del cosmopolitismo jurídico de Kant, que concierne a la humanidad en sí más que a un Estado universal.

¹⁰ El texto clásico de la distinción kantiana entre 'límites' (Grenzen) y 'limitaciones' (Schranken) es el de *Prolegomena* &57: "Los límites (en los seres extensos) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de cierto lugar determinado y lo encierra; las limitaciones no necesitan lo mismo, sino que son meras negaciones que afectan a una magnitud, en tanto que carece de completud absoluta. Pero nuestra razón ve en cierto modo en torno a sí un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, si bien nunca puede tener conocimientos determinados de ellas y sólo está limitada (eingeschränkt) a los fenómenos" (*Prolegomena* A 166-167).

¹¹ Esta imagen geográfica lleva a Kant a hablar también de la "esfera del entendimiento" (*KRV A 768/B 796*), pero especialmente significativa es la comparación en *Menschenkunde* entre el orden de enseñanza de la geografía y el modo de conocer sistemático que es propio de la Crítica: "No aprenderemos ciertamente de manera correcta geografía si empezamos por las ciudades; debemos comenzar más bien por los límites (Grenzen) y dividir

dicta aquel §13 de la *Rechtslehre* que remite la posibilidad de un orden jurídico y -como hemos visto- pacífico entre los hombres al principio (sintético) a priori de una 'posesión común originaria' del suelo, determinado por la superficie esférica de la tierra, pues "si ésta fuese un *plano infinito*, los hombres podrían diseminarse de tal modo que no llegarían en absoluto a ninguna comunidad entre sí, y esta última no sería una consecuencia necesaria de su existencia sobre la tierra" (RL §13, AB 84). Los límites que la naturaleza ha puesto en la sensibilidad humana y en la superficie esférica de la tierra prefiguran asimismo los límites de todo saber y acción racionales: la experiencia posible y la sociedad cosmopolita. Ellos demarcan los territorios jurisdiccionales (cf. cap.6b) de la posibilidad de la verdad como fin de la ciencia y de la posibilidad de la paz como fin del derecho. Fuera de esos límites sólo habitan la ignorancia (*Unwissenheit*) de la dialéctica especulativa y la anarquía (*Rechtlosigkeit*) del estado de naturaleza. Y si la razón ha fijado según principios a priori (de la experiencia y del derecho) un horizonte límite al conocimiento y la acción, no cabe escudarse escépticamente en las 'limitaciones' perceptibles para negar el derecho a la ciencia - como hace el empirismo de Hume (cf. *KRV A 760/B 788*)- o aducir que la idea de una comunidad pacífica de todos los pueblos sobre la tierra es un objetivo 'ético-filantropico', una máxima de benevolencia, pero no un principio del derecho (RL §62, A 229/B 259; *ZEF A 103/B 110*) -como arguye la "falsa política

el todo en tierra y mar; luego descomponemos las partes mayores hasta que lleguemos finalmente a las ciudades. Así actúa también el hombre que procede según conceptos amplios; él se forja primero un sistema de los conocimientos y luego trata de ver siempre cómo algo concuerda con los restantes conocimientos y lo que contribuye a ello" (*Menschenkunde*, pp. 215-16).

(*Afterpolitik*)" de los "prácticos" o "políticos moralizantes", que no defienden realmente el derecho sino el poder (*Gewalt*) [*ZEF A 81/B 87*]¹².

Esta unidad de la Crítica del conocimiento con la doctrina del derecho (público) en la tarea de elaborar una ciencia de los límites de la razón humana (especulativa y jurídico-práctica) no sólo arroja luz sobre el carácter crítico de la filosofía kantiana del derecho, sino que también ayuda a desentrañar el sentido sistemático del símil en los términos de carácter jurídico de la razón crítica. El recorrido por el pensamiento jurídico de Kant nos emplaza de nuevo en la analogía de la Crítica de razón con el estado civil de derecho, que sólo puede ser un estado de paz cosmopolita. Desde esta perspectiva el escrito de 1796 sobre la paz perpetua en filosofía cobra un nuevo aspecto, que es preciso recomponer en toda su figura. El punto de partida de esta semblanza ha de ser la asimilación del criticismo a la idea de la *libre federación de Estados*, unidos con la sola finalidad de evitar la guerra y resueltos a irse aproximando de este modo al sueño racional -que es deber- de la paz perpetua. Pues lo que Kant anuncia en su opúsculo de 1796 no es el logro *efectivo* de una paz duradera entre los filósofos sino

¹² Cf. cap.1b, nota 68, pp.120-21. Aunque Kant en *ZEF A 102/B 108-09* sólo menciona polémicamente a Ch. Garve, *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, in wiefern es möglich sey, die Moral des Privatlebens bey der Regierung der Staaten zu beobachten*, Breslau 1788, los referentes históricos de esos 'moralistas políticos' o 'políticos moralizantes' podían ser perfectamente los partidarios de la 'Theorie aus Erfahrung' que reaccionaron contra el escrito de Kant *über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). Me refiero a Friedrich Gentz, "Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis", *Die Berlinische Monatsschrift* 22 (1793), pp.518-54 y August Wilhelm Rehberg, "Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis", *Die Berlinische Monatsschrift* 23 (1794), pp.114-143. Acerca de esta polémica en torno a la relación entre 'teoría' y 'praxis' en la política v. Dieter Henrich, "Einleitung. über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat", en: *Kant-Gentz-Rehberg. über Theorie und Praxis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967, pp.8-36, y Faustino Oncina, "La Revolución americana contra la Revolución francesa: un argumento del burkianismo contra el kantismo", en: E. Bello (ed.), *Filosofía y Revolución. Estudios sobre la Revolución Francesa y su recepción filosófica*, Universidad de Murcia 1991, pp.157-196.

la proximidad de un tratado (Traktat) para esa paz en la metafísica (Verkündigung A 499), un tratado de tal índole que no surge por "capitulación" de una parte -tratado de paz o armisticio, que pone fin a un conflicto-; al contrario, se forja mediante el entendimiento recíproco -como la confederación de Estados libres- y, por consiguiente, puede considerarse "ya cerrado o al menos a punto de serlo" (Verkündigung A 502-03). La filosofía crítica se presenta así como un riguroso proceso de libre acuerdo de la razón consigo misma (cf. cap.7, p.571ss.), que ha de ir ampliándose progresivamente hasta ganar la adhesión de toda la comunidad filosófica. Tal es el propósito de las continuas invitaciones de Kant a recorrer el 'camino crítico' (cf. Prolegomena A 6, 213, 218) y a transformarlo en un "camino real (Heerenstrasse)" [KRV A 856/B 884] que sitúe en los umbrales de la paz perpetua de un sistema metafísico definitivo.

Mas esa voluntad de sistema es ante todo -como la de la paz cosmopolita- una Idea cuya plausibilidad se anuncia ahora con el advenimiento del libre federalismo de la Crítica, erigida en estado de paz vigilante. El siguiente fragmento puede familiarizarnos con esta lectura iusnaturalista del criticismo en términos de fundación de un estado jurídico que elimina de raíz las disputas, pero al mismo tiempo se constituye libremente para la defensa de los intereses de la razón:

"Esta filosofía [crítica], que es un estado permanentemente armado (ein immer bewaffneter...Zustand) (contra los que equivocadamente confunden los fenómenos con las cosas en sí), estado armado que por ello acompaña sin cesar también a la actividad de la razón, abre la perspectiva de una paz perpetua entre los filósofos, gracias, por un lado, a la impotencia de las pruebas teóricas de lo contrario y, por otro lado, a los fundamentos prácticos de la aceptación de sus principios; paz que tiene además la ventaja de mantener siempre en activo las fuerzas del sujeto, puesto en aparente peligro por ataques, y de promover también de este modo por medio de la filosofía la intención de la naturaleza de vivificar continuamente al sujeto y defenderlo del sueño de la muerte (Todesschlafs)" (Verkündigung A 492-93).

En este texto se caracteriza el criticismo como un estado de

paz vigilante que contribuye a alejar al sujeto del sueño de la muerte. El significado de estas palabras se adivina a través del planteamiento que preside la obra. En *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* Kant retrotrae las dos partes del quehacer filosófico ('doctrina del saber' y 'doctrina de la sabiduría') hasta sus raíces naturales en las fuentes de la vida, y allí advierte en el hombre, por un lado, la "propensión (Hang)" o "impulso (Drang)" a servirse de la capacidad de autoconciencia "para razonar (vernünfteln) según conceptos metódicamente exactos e incluso por meros conceptos, es decir, para filosofar", para polemizar con otros, querellarse a favor de la propia filosofía y "hacer una guerra abierta unidos en masa unos contra otros (escuela contra escuela como ejército contra ejército)" [Verkündigung A 487]; y, por otro lado, advierte también esa cualidad de la autoconciencia en cuanto "espíritu (Geist)", que lo sustrae al mecanismo de la naturaleza y le "lleva a una vida adecuada a la espontaneidad de la libertad y a sus leyes práctico-morales" (A 494-95). Mediante aquel principio sensible la naturaleza "trata de apartar del hombre la gran desgracia de la corrupción de su cuerpo vivo" (A 487-88); mediante este principio suprasensible la naturaleza se trasciende a sí mismo en una cultura moral, que embarca al hombre en la tarea de hacerse digno de la felicidad. Y si por lo primero la filosofía sirve a la continua vivificación de la razón (y del cuerpo) [A 488, A 490]¹³, por lo segundo se convierte en "búsqueda de la sabiduría" (A 495), esto es, en investigación del principio moral de la voluntad que conduce al bien supremo.

¹³ Kant considera que ejercitarse en la filosofía no sólo trae consigo la "salud de la razón" sino también la salud del cuerpo. Para ilustrar esta idea cita el caso del estoico Posidonio, quien gracias a una "viva disputa con la escuela epicúrea venció un violento ataque de gota" (Verkündigung A 489-490).

Ahora bien, "la salud de la razón", que es "el efecto físico" (*Verkündigung* A 488) o "beneficio de la filosofía" (A 490) como 'doctrina del saber', depende de una *terapia* o tratamiento médico (*Arzneimittel*) que restablezca el equilibrio de las fuerzas vitales del pensar (A 488). Parece indudable que esta función reanimadora la lleva a cabo solamente la filosofía crítica mediante una "investigación de la capacidad de la razón humana", antes de sutilizar en el vacío con "filosofemas que no pueden tener sus garantías en ninguna experiencia posible" (A 492). Pues el 'dogmatismo' de la escuela wolffiana "es una almohada para dormirse y el final de toda vivificación" (A 490), y el 'escepticismo' "no puede ejercer influjo alguno sobre la razón activa" precisamente por desuso y enervación de sus fuerzas (*Verkündigung* A 491). Ambos representan "la muerte de una filosofía sana" (*KRV* A 407/B 434), que ha de cumplir el fin natural de la continua reanimación del pensamiento para mantener apartado el sueño de la muerte de la razón, que es el sueño dogmático y el indiferentismo escéptico de su dialéctica¹⁴, así como la Federación de Estados aviva la esperanza de la paz alejando la guerra, que es la muerte del derecho.

El criticismo es esa 'filosofía sana' y preserva contra la aniquilación dogmática de la razón, en la medida en que, por una parte, como *terapia de la especulación* se erige a la vez en propedéutica de la filosofía práctica en cuanto 'doctrina de la sabiduría', al restringir las posibilidades cognoscitivas al

¹⁴ Para Kant el dogmatismo representa por antonomasia la 'muerte de la filosofía' -pues el escepticismo es sólo una consecuencia suya (v. nuestro cap.7b)-, y ello en un doble sentido: en cuanto 'doctrina del saber', porque conduce al "fanatismo" y a la "superstición", que constituyen el "destronamiento de la razón" especulativa (*DD* A 327); en cuanto 'doctrina de la sabiduría', porque lleva al "ateísmo" y al "libertinaje", que son la negación misma de la moralidad (*DD* A 328; cf. *KRV* B XXV), o sea, de la razón práctica.

campo de los *fenómenos* y salvaguardar las fuerzas de la razón como posesiones *numéricas* para el ejercicio de la moralidad; y en la medida en que, por otra parte, se escuda en la salud civil de esa *terapia* para la *defensa vigilante* de las adquisiciones legítimas de la razón contra los ataques de los enemigos dogmáticos, y conserva de este modo el estado de paz conseguido. Pues mediante aquella labor terapéutica del autoconocimiento la Crítica pone fin al 'estado de guerra' de la metafísica, dado que -como la Federación de paz- desactiva la *causa* de todas las disputas: la 'ilusión trascendental' de considerar los 'fenómenos' como 'cosas en sí' mismas, la cual genera a su vez "el malentendido o la confusión de los principios prácticos de la moralidad con los teóricos, de los cuales sólo los primeros pueden proporcionar conocimiento con respecto a lo suprasensible" (*Verkündigung* A 498). En este trance de salir del estado de naturaleza para llegar por medio del acuerdo de la razón consigo misma a una situación jurídica, bajo un tribunal público que dirima procesalmente los litigios¹⁵, corresponde a la *Dialéctica*, en cuanto desvelamiento de la apariencia trascendental, el privilegio de la Crítica de fundar o aproximarse al estado de paz.

Mas como aquella ilusión arraiga inevitablemente en la razón humana, el estado civil conseguido ha de entenderse a la manera del libre federalismo como una "constitución armada", que "no es

¹⁵ Sin duda difícilmente puede considerarse la 'Federación de Estados para la paz' como un 'tribunal' público que decide conflictos con *fuerza* jurídica, ya que carece del poder coactivo, que sólo proviene de una autoridad soberana. En este aspecto sólo podría asumir el papel de un "árbitro" (*Idee* A 406), que trata la guerra entre los países de manera *similar* a un 'proceso' ("*gleichsam* durch einen Prozess" -escribe Kant en *RL* A 228/B 258). Ahora bien, en la medida en que tal federación es la única forma factible de crear una situación jurídica entre las naciones y, por consiguiente, sirve a la realización de la Idea de una *Estado cosmopolita*, está también bajo la idea de un 'tribunal' público de todos los pueblos, que ha de resolver procesalmente las disputas con fuerza jurídica.

mediante un proceso" (RL &61, A 228/B 258). En la medida en que las relaciones externas entre los pueblos han de estar presididas por la idea (y la posibilidad) de una situación jurídica universal, la guerra misma, incluso como medio único (y lícito) de perseguir lo suyo en el estado de naturaleza de los Estados, ha de quedar ya revestida jurídicamente de *aspectos procesales*¹⁷. De esta manera el lado iusnaturalista de la analogía ayuda a comprender la *dialéctica* de la razón pura en su uso especulativo, y en particular la antinomia cosmológica, que constituye el estado natural de guerra de la metafísica, también en cierto modo como un proceso civil, en el que no sólo se decide jurídicamente la lucha; se autolegitima además el tribunal de la Crítica y se funda el estado civil de la razón a través del acuerdo consigo misma (v. cap.7).

Ahora bien, antes de reconstruir los detalles de la imagen procesal de la Crítica se requiere una discusión filosófica y *metodológica* acerca del sentido y finalidad de lo que en la

¹⁷ Ya apuntamos más arriba la oposición -resaltada por ZEF AB 13-14, 34; RL &56, A 220/B 250- entre la 'guerra' como forma de adquirir y defender un derecho en el estado de naturaleza, y el 'proceso' como medio de conseguirlo o asegurarlo en el estado civil. Pero lo relevante aquí es que Kant, al reconocer que hay un *derecho* (privado) antes del 'estado jurídico' propiamente dicho y, por tanto, un deber de pasar a éste, concibe ya la guerra (lícita) según categorías procesales. Pues, en efecto, exige que la guerra cumpla ciertas condiciones sin las cuales no sería posible llegar a un estado jurídico de paz, es decir, aquéllas que impiden el socavamiento de la confianza en la (buena) voluntad del otro en relación con la búsqueda del derecho y no de la violencia (ZEF AB 13; RL &57, A 221/B 251). Esta idea de un "derecho durante la guerra" saca a relucir justamente los *requisitos procesales* en el tratamiento de los conflictos bélicos entre los Estados, ya que Kant se está refiriendo con esa idea tan sólo a las normas procedimentales -lo que sería una especie de *derecho formal, procesal, de gentes*- imprescindibles para la consecución y conservación legales de los derechos propios. Entre ellas menciona la exigencia formal de una "declaración de guerra" y la "aceptación" de la misma por el enemigo (RL &56, A 221/B 251), de manera análoga a como la apertura de un 'proceso jurídico' va precedida de la presentación de la querrela y su aceptación por la otra parte. Asimismo señala la prohibición de la "guerra punitiva", del empleo de espías, traidores y envenenadores, o del saqueo del pueblo enemigo (RL &57, A 222-23/B 252-53; cf. ZEF AB 13-14), medios estos últimos que minarían la confianza jurídica indispensable para instaurar en el futuro una paz duradera.

No aludo aquí a la conexión entre la 'guerra' y el 'proceso civil' desde el punto de vista *históricofilosófico* -fundamento último de unidad sistemática entre lo crítico y lo jurídico-, porque será tratada más adelante (cf. nota 19).

superficie del texto kantiano aparece como un *factum* discursivo. Ante todo es preciso preguntarse por el alcance de una interpretación procesal del criticismo: ¿estamos ante una metáfora fortuita y afortunada pero sin más valor teórico que el meramente estilístico e ilustrativo de una serie de relaciones abstractas del pensar, o tal licencia literaria pretende hacerse eco de un determinado curso histórico de las cosas, que el pensamiento trata de aprehender o precipitar? Esta cuestión nos remite de nuevo al relato *general* de las relaciones entre lo crítico y lo jurídico, y nos insta a plantearnos si los escritos filosóficos de Kant han acuñado una mera analogía para agilizar los conceptos ante el posible lector, o si, dada la frecuencia y acierto del recurso a ella incluso en lugares relevantes de la doctrina crítica, ha obrado a través del lenguaje simbólico el escenario social de la vida, que desmiente por exigencias internas la pureza escolar del pensamiento. Quisiéramos afrontar este problema aprovechando todas las posibilidades teórico-metodológicas que brinda el propio discurso crítico de Kant, técnicamente tan riguroso y minuciosamente articulado. Por ello partiremos de la noción kantiana de 'analogía' para descender desde ahí hasta los *márgenes filosóficos e históricos* de la metáfora textual de la Crítica como estado jurídico de la razón, márgenes que en esta parte introductoria nos limitaremos tan sólo a señalar.

En *Prolegomena* a propósito del conocimiento simbólico de lo suprasensible Kant caracteriza la *analogía* como "una semejanza completa de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes", y añade que gracias a ella podemos determinar lo desconocido no en sí mismo sino en relación con lo que conocemos o nos es familiar (*Prolegomena* &58, A 176; cf. &57, A 175). Es

evidente que en nuestra analogía de la Crítica de la razón con el estado jurídico de paz la Metafísica, en cuanto reflexión trascendental sobre el conocimiento humano, y el Derecho Natural, en cuanto elucubración crítica sobre la posibilidad de la acción externa, o, si se prefiere, el discurso 'teorético' y el discurso 'práctico' como objetos de meditación filosófica, constituyen los términos 'heterogéneos' de la relación. Y las estructuras (materiales) de 'semejanza' han sido precisamente el tema de las páginas anteriores, las cuales nos llevaron además a describir un tipo peculiar de semejanza (formal, metódica): la de la unidad sistemática entre la Crítica especulativa y la doctrina del derecho cosmopolita en cuanto teorías de los 'límites' de la mera razón. Con ello se descubre un nivel superior de similitud en la analogía, a saber: el del plano *intradiscursivo*, puramente *filosófico*, en el que Kant se mueve. Pues los textos consignados establecen la relación entre los dos 'modos' de conocer, o mejor, entre los dos 'usos' de la razón *dentro* siempre del discurso metalingüístico de ese "conocimiento racional por conceptos (Vernunfterkentnis aus Begriffen)" [KRV A 713/B 741] que es la filosofía. Pero nuestro problema concierne a la posibilidad de perseguir en el lenguaje simbólico la dilatación de la *realidad histórica*, y parece obvio que ello depende del hallazgo de algún tipo de mecanismo-puente que haga posible sobrepasar las fronteras de esa pureza racional del discurso en el que se formula la analogía, a no ser que nos contentemos con poner de relieve su valor estilístico y con recrear las bellas simetrías de la filosofía trascendental.

El otro rasgo apuntado de la noción kantiana del 'conocimiento por analogía', el que atañe a la presentación de lo desconocido por medio de lo conocido, puede arrojar alguna luz

al respecto. El sentido en la dirección filosófica de la analogía va, sin duda, de la Crítica de la razón, cuya novedad es preciso exponer debidamente, al Derecho Natural, que se supone identificable para el público de los lectores y capaz, por tanto, de hacer comprensible lo innovador del criticismo. Precisamente con esta voluntad de hacer inteligible la Crítica Kant la había concebido en el prólogo de 1781 (v. más arriba) como un ejercicio de Ilustración en el territorio de la metafísica y la había dedicado a uno de los representantes oficiales de esa "época de Ilustración" encarnada por el reinado de Federico II (cf. WA A 491): el ministro de asuntos religiosos Freiherr von Zedlitz, "un juez ilustrado y digno" (KRV A V), del que podía esperar la debida aprobación de su obra¹⁸. De este modo la Crítica de la razón pura se adscribía al movimiento histórico-cultural que de alguna manera impulsaba el gobierno prusiano, y desde el cual las diversas manifestaciones culturales y su entrelazamiento con el devenir de la realidad social confluían en la delimitación de un horizonte común de la vida. La analogía entre lo crítico y lo jurídico puede cobrar desde ahí la plausibilidad de *verosimilitud histórica* de la que abstrae su relato filosófico, y revelarse entonces como la superficie consciente pero incierta de un secreto fluir unitario en el conocimiento y la acción humana: *el acaecer histórico de la razón*. Éste parece ser también el marco

¹⁸ La relación de Kant con Zedlitz puede documentarse a través de la correspondencia del autor de la KRV con Markus Herz en 1778, en la cual el discípulo de Kant subraya cómo entre los oyentes de sus clases, impartidas según los manuscritos que el maestro le enviaba a Berlín, sobresalía por su entusiasmo el ministro von Zedlitz (carta de Herz del 24.11.1778, AA X, p.244), quien llegó a solicitar de Kant concretamente un ejemplar de sus lecciones de geografía física (cf. carta a Herz del 15.12.1778, AA X, p.246). De esta estrecha relación intelectual de Kant con el gobierno federiciano deja ya constancia el envío de la *Dissertatio* de 1770 al entonces Canciller von Fürst (cf. cartas de Herz a Kant del 11.9.1770 y del propio Fürst a Kant del 6.10.1770), obra con la que Kant creía haber sentado las bases para "realizar algo que corresponda a la exigencia legítima y a la expectativa generosa de su Excelencia" [el Canciller] (carta de Kant a Fürst del 2.9.1770), a saber: la reforma de la metafísica.

de unidad que fundamenta la analogía dentro del propio metadiscurso filosófico de Kant.

A este respecto el capítulo sobre 'La disciplina de la razón pura en relación con su uso polémico' expone la dialéctica especulativa como el necesario camino que desemboca en la Crítica (KRV A 747/B 775), y apoya esta convicción en el mismo concepto de 'naturaleza' que recorre la Teleología kantiana de la historia (cf. KRV A 743/B 771). Mas esta incardinación de la historia conflictiva de la 'metafísica', que cabalga entre el dogmatismo y el escepticismo, dentro de la *filosofía de la historia* no sólo permite celebrar la Crítica como el fin perseguido por la astuta razón a través de la lucha antitética; sirve a la vez para incorporar la historia del pensamiento a la *historia de la sociedad* e involucrarla en el mismo proceso de tránsito desde el estado de naturaleza al estado civil. Pues de igual modo que la 'apariencia social' (el disimulo) contribuye a civilizar y (en cierto modo) moralizar al hombre proporcionándole los "medios provisionales" para salir de su rudeza primitiva, esto es, "las maneras de lo bueno" (KRV A 748/B 776), la 'apariencia trascendental' es beneficiosa como preparación para una "especulación honrada y segura, que descansa en el autoconocimiento de la razón"¹⁹ (cf. KRV A 749/B 777). Kant ha

¹⁹ H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1971, p.702. Este autor ha advertido la proyección social e histórica de la dialéctica de la razón, pero no ha sacado de ello ninguna consecuencia en relación con la absorción de la historia de la filosofía por la filosofía de la historia (v. Introducción, nota 54).

Desde la manifiesta perspectiva 'históricofilosófica' de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht* (1784) la lógica de la 'apariencia social' no viene determinada tanto por lo que *Beobachtungen* A 1955. denomina "análogos de la virtud" (benevolencia, honor, maneras de lo bueno...), y que son formas de *civilización* (Idee A 403), cuanto por la guerra misma entre los Estados, entendida como medio antagonista de la insociabilidad para conducir a la 'federación de naciones' (Idee A 398-99) y en el estadio actual de la cultura "medio indispensable para hacer avanzar al género humano" hasta el nivel en el cual sea posible la "paz duradera" (MA A 24). De este modo la guerra, en cuanto instrumento históriconatural de la Providencia para el fin de la sociedad cosmopolita, funcionaria de igual manera que la *antitética cosmológica*, en cuanto medio especulativo de la razón en la historia natural de la metafísica para el devenir del

sabido ver aquí que el curso de las ideas y el curso de las relaciones sociales son procesos de un movimiento único y universal de la historia, en el que la razón cataliza la 'lógica de la apariencia natural' en la dirección crítica que conduce a un estado (ético-)jurídico del pensamiento y la vida. Desde esta unidad históricofilosófica, fundacional de la analogía, el carácter crítico de la razón lleva implícito su carácter jurídico y viceversa.

La perspectiva de la 'filosofía de la historia', al retrotraer el advenimiento de la Crítica y el avance hacia el Estado de derecho al devenir social de la razón, señala de algún modo el tránsito del texto de la analogía al contexto de su acontecer real, pero lo hace aún intradiscursivamente, como conciencia a priori de lo que en el primer prólogo -antesala del discurso filosófico puro- de KRV se proclama 'época de la Ilustración' o de la crítica también de la "religión" y la "legislación" (KRV A XI)²⁰. Nos corresponde ahora consumir ese tránsito, inquirir lo señalado por el texto para saber si la historia real (*wirkliche Geschichte*) es también la historia de

criticismo, que anuncia la paz perpetua en filosofía. En ambos casos se superaría en la Idea de una *constitución civil perfecta* -meta histórica del pensamiento y la sociedad (el sistema crítico y el Estado cosmopolita)- "el conflicto inevitable" entre "naturaleza y cultura" (MA A 16 nota), que afecta tanto al curso intelectual del saber (dialéctica especulativa 'causalidad'/'libertad'), como a la evolución social de la acción humana (dialéctica práctica 'felicidad'/'moralidad'). Mas este advenimiento polémico de la constitución jurídica de la filosofía y la sociedad podría igualmente concebirse como un 'proceso civil' de adquisición del derecho, puesto que aquel devenir no sólo está movido por la idea de un estado de justicia pública; a través de él también las partes consiguen la formación jurídica necesaria para actuar según la ley [cf. cap.7a, p.605].

²⁰ En *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Kant plantea el problema de la Ilustración en el terreno de la 'religión', porque "la minoría de edad" en este ámbito es "la más perjudicial y a la vez la más humillante" (MA A 492), pero igualmente se refiere a la 'legislación' como objeto de la crítica ilustrada: "...incluso con respecto a su *Legislación* [la del Jefe del Estado] no es peligroso permitir a sus súbditos hacer uso público de su propia razón y exponer públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor concepción [Abfassung] de aquélla, incluso en caso de una sincera crítica de la ya existente" (MA A 492-93). Religión y legislación fueron por lo demás los dos temas centrales y también más polémicos de la Ilustración alemana.

la razón por meros conceptos; nos corresponde, en suma, otorgar a la analogía su movilización histórica efectiva, el esplendor de los acontecimientos. Pero ¿cómo desmontarla trasladándola a este espacio empírico, extradiscursivo?

Nuestra metodología -recordemos- parte del relato filosófico para desdoblarlo desde su trasfondo sociocultural, pero en este empeño se limita a reconstruir aquellas *indicaciones textuales* que marcan una inflexión *histórica* en el discurso. En nuestro afán por imprimir viveza empírica a la analogía de lo crítico con lo jurídico el texto kantiano nos ha puesto en la pista de dos referentes concretos: la época de la Ilustración es la *época de Federico II*, y el ejercicio de crítica en el campo de la metafísica lo efectúa la misma razón (ilustrada) que ejerce también la crítica en el terreno de *la legislación*. Un palmario enlace de estos datos circunscribe el *presumible* contexto histórico que moviliza la analogía: la *reforma legislativa* en Prusia bajo *Federico II*, entendida -en principio- como praxis de Ilustración en el ámbito del derecho positivo; una reforma que - como veremos- discurrió cronológicamente paralela a la formación y desarrollo de la filosofía crítica, y que abarcó simultáneamente dos capítulos: el 'derecho material' y el 'derecho procesal', el último de los cuales concierne naturalmente a nuestra interpretación de la Crítica como proceso civil. Por eso la pregunta que preside cual hilo conductor este trabajo podría formularse así: *¿hasta qué punto la Crítica de la razón es el relato de Ilustración filosófica correspondiente a la reforma legislativa de Prusia que culmina en la AGO de 1793 y en el ALR de 1794?*; y viceversa: *¿en qué medida la praxis de Ilustración jurídica en el derecho positivo prusiano responde a las exigencias de la razón crítica difundida por Kant?*

La resolución de estas cuestiones envuelve una dificultad metodológica adicional: la de establecer el vínculo entre el discurso 'crítico', puramente *racional*, y la historia *empírica* del derecho prusiano. Esta dificultad aumenta cuando advertimos que apenas hay documentos que acrediten una relación personal e intelectual directa y efectiva entre el filósofo Kant y los legisladores J.H.C. von Carmer, C.G. Svarez y E.F. Klein⁸¹. El problema, pues, ha de abordarse ante todo por una *vía indirecta*, según la cual, por un lado, desde el punto de vista *metodológico* la transición desde la Crítica al derecho positivo prusiano se realiza a través del *Derecho Natural*, que constituye precisamente el término analógico en la relación intradiscursiva, kantiana, entre lo crítico y lo jurídico, y al mismo tiempo la base teórica, filosófica, de la reforma legislativa en Prusia; y, por otro lado, desde el punto de vista *doctrinal* los márgenes de coincidencia y discrepancia entre el legado crítico y el código prusiano -una vez habilitado el pensar iusnaturalista como frente de confluencia metódica- pueden calibrarse a través de la discusión polémica de Kant con el *Ius naturae* (1763) de G. Achenwall, un discípulo de Chr. Wolff, como lo fueron de los wolffianos J.G. Darjes y D. Nettelbladt los reformadores C.G. Svarez y E.F. Klein respectivamente. La posibilidad de aquel tránsito 'metodológico' la abona el hecho de que en la tradición wolffiana, compartida por los legisladores prusianos, el 'derecho positivo' se incluía en el sistema del 'derecho natural' como la parte empírica derivada de las proposiciones de razón. En la

⁸¹ En el cap. 1b y 1c tendremos ocasión de examinar el único documento al respecto: la correspondencia entre Kant y Klein, de la cual se conservan unilateralmente sólo las cartas de este último. Las esporádicas referencias de Kant en sus diversos escritos a la obra legislativa serán tratadas en los lugares pertinentes de este trabajo así como los contenidos doctrinales de Svarez o Klein que muestren evidente similitud (o divergencia) incluso terminológica con los respectivos de Kant.

medida en que Kant se deslinda de estos planteamientos y separa el tratamiento puramente filosófico del derecho natural de la ocupación empírico-técnica de los juristas con el derecho positivo, habrá que hacerse con el momento kantiano en la relación entre pensar iusnaturalista y positividad jurídica que, convergente con algún aspecto similar de la concepción wolffiana, permita bosquejar el tránsito metodológico indicado. Así las cosas podremos decidir el grado de concordancia de la Crítica de la razón con la historia del derecho prusiano que conduce al *ALR*, a través de la *confrontación* entre la filosofía kantiana del derecho y la visión iusnaturalista del *wolffismo en general*, bajo el supuesto de que las doctrinas jurídicas expuestas por Kant en sus escritos de filosofía práctica son el justo reverso de la misma razón crítica que en el territorio del conocimiento metafísico se erige en tribunal; un supuesto que se admite en este trabajo sin más prueba que lo consignado ya a propósito de la precedente descripción y fundamentación filosófica de la analogía, y lo que se expondrá en cap.2 en relación con el surgimiento del criticismo jurídico de Kant.

Los capítulos en los que se divide esta primera parte, obedecen a estos planteamientos metodológicos. En primer lugar, el significado histórico de la reforma procesal prusiana para el pensamiento crítico debe aquilatarse a partir de una indagación comparativa de la *doctrina kantiana del derecho con la doctrina iusnaturalista de los legisladores Klein y Svarez*, que proporciona los fundamentos ideológicos de la codificación prusiana (caps. 1 y 2). La razón de buscar los lazos de posible conexión histórica del criticismo con la reforma procesal *no* mediante un estudio directo del pensar iusnaturalista sobre el proceso civil sino a través del análisis del Derecho Natural que

subyace a la empresa legisladora en su conjunto, es doble: por una parte, el incuestionable dato de que la reforma del procedimiento jurídico representa tan sólo un episodio de la reforma legislativa *en general*; por otra parte, la dificultad de establecer *directamente* la relación con el criticismo ante la falta de una ciencia procesal firme y de una teoría sólida al respecto en la obra kantiana. No obstante, y en segundo lugar, abordaremos en el tercer capítulo la presumible *concepción procesal* y sobre todo *judicial* de Kant, así como sus puntos de proximidad y diferencia con respecto a las innovaciones introducidas en el procedimiento prusiano, no sin hacer previamente una exposición de la *reforma procesal* en Prusia durante el siglo XVIII como marco histórico de referencia para la interpretación de la Crítica como proceso civil a partir del capítulo cuarto.

Antes de entrar a fondo en estos problemas es oportuno abrir un epílogo final a manera de introducción o acercamiento a los mismos, aprovechando una de esas indicaciones textuales que delatan el alcance histórico de un pensamiento, y en este caso permiten adivinar ya en el tránsito del nivel intradiscursivo a la realidad empírica del mundo dieciochesco las implicaciones *sociopolíticas concretas* de la analogía de la Crítica con el derecho de la razón. Me refiero a la *polémica de Kant con Schlosser en Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796)*²². La relevancia de este escrito para nuestro

²² Kant publica en mayo de 1796 en *Die Berlinische Monatsschrift*, vol. 27, pp. 387-426 este escrito como reacción a una serie de notas añadidas por J.G.Schlosser -cuñado de Goethe- a la traducción de *Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg 1795, pp. 180-84 y 191-92, en las cuales se hacía una interpretación mística del conocimiento platónico de las Ideas (sobre esta concepción de Platón como padre involuntario del misticismo y el fanatismo en filosofía v. *vornehmen Ton* A 391-97 y A 407). Kant aprovecha al mismo tiempo la ocasión para arremeter contra el misticismo filosófico en dogma y atacar también a algunos de sus representantes partidarios de Schlosser, como el conde Leopold von Stolberg (especialmente en *vornehmen Ton* A 398 nota). La respuesta del

tema reside en que muestra cómo a la metodología del pensar crítico le es inherente una determinada forma de organización jurídico-política de la vida pública. Kant relaciona ahí el tipo de filosofía que se hace con la posición social del que filosofa, y cifra el nexo entre pensamiento y sociedad en que la *Crítica* y el *privilegio* son incompatibles. Jugando con la ambigüedad del término 'vornehm'²³ el autor de la *KRV* pone de manifiesto que "se puede hablar en tono aristocrático si se es de una antigua nobleza heredada" (*vornehmen Ton* A 425). La filosofía de la intuición y del sentimiento místico de lo suprasensible consagra la pervivencia de la sociedad estamental y "el despotismo sobre la razón del pueblo [...] por medio del encadenamiento a una ciega creencia" (*vornehmen Ton* A 398), mientras que una filosofía que sólo progresa "de abajo arriba mediante el trabajo hercúleo del autoconocimiento" (A 390), y en vez de afincarse en la "comodidad" de una captación inmediata del objeto inteligible (*vornehmen Ton* A 388) accede al "misterio de la libertad tras el lento examen y desarrollo de los conceptos y principios del entendimiento, y reconoce ahí una ampliación de la razón pero únicamente en sentido práctico (*vornehmen Ton* A 419; cf. A 388); una filosofía semejante -la *Crítica*- sitúa a todos "en pie de libertad e "igualdad civil" (A 398), "derechos inalienables en asuntos de mera razón" (*vornehmen Ton* A 399) y en toda

cuñado de Goethe fue el breve *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte*, Lübeck und Leipzig 1796 (presumiblemente antes de diciembre), que fue replicado por Kant -como vimos antes- en el segundo capítulo de *Verkündigung* (1796). Schlosser prosiguió por su cuenta la polémica con un *Zweites Schreiben...* (1798), al que Kant no respondió. Sobre este tema v. la nota introductoria de H.Maier a la edición de *vornehmen Ton* en la *AA VII*, pp.387 ss., así como K. Vorländer, *I.Kant. Der Mann und das Werk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977², 2.Buch, pp. 272-73 y E.Cassirer, *Kant. Vida y doctrina* (1919), F.C.E., Mexico 1985, pp. 85-86.

²³ El término 'vornehm' tiene tanto el sentido estético de 'exquisito' o 'elegante' y por ende 'aristocrático' en el gusto o el estilo, como el sociopolítico de 'privilegiado' y 'noble'. Kant utiliza el valor polisémico de la palabra para poner de relieve que los 'privilegiados' en el gusto o en el tono de su filosofía son precisamente los 'privilegiados' en la sociedad.

constitución política"²⁴. El criticismo excluye, pues, del gremio de los filósofos a quien subjetivamente considera que puede "permitirse no trabajar" (para vivir) [*vornehmen Ton* A 389], y aboga así por un orden social limpio de privilegios jurídicos.

²⁴ En *vornehmen Ton* A 398-99 aparece claramente expuesta esta relación entre filosofía crítica y sociedad civil. Por un lado, Kant sostiene que no hay privilegiados en filosofía, porque todo el que la practica, incluso si es persona de alto rango, "condesce en pie de igualdad civil" (*vornehmen Ton* A 398) ante el "gremio" de los filósofos, que tratan asuntos de mera razón (A 399). Mas, por otro lado, esa exigencia jurídica de igualdad en medio de la "comunidad intelectual" revierte también sobre la "comunidad política", que ha de ser asimismo fruto de la razón. Ello se desprende de la nota a pie de página, en la cual la oposición entre el "igualador" político Rousseau y los "igualadores" de las monarquías absolutas se asocia con el contraste entre el ejercicio (crítico) de la filosofía ("filosofar") y el tono aristocrático en la misma ("llamarse filósofo"), que "pone fin a todo remoto filosofar por medio del oscurecer" (A 399). "Los igualadores de la constitución política" -escribe Kant- "no son sólo aquéllos que según Rousseau quieren que todos los ciudadanos sean iguales porque cada uno es el todo, sino también los que quieren que todos sean iguales entre sí porque nada son en su conjunto fuera de Uno; y así son monárquicos por envidia los que, conscientes de su incapacidad de pensar por sí mismos, elevan al trono tan pronto a Platón como a Aristóteles para no soportar la odiosa equiparación (Vergleichung) con los coetáneos (mit andern zugleich Lebenden)" (*vornehmen Ton* A 399).

Esta representación kantiana de la *Crítica* como negación del orden jurídico feudal podría ser un buen cauce metodológico para plantear su relación con la reforma legislativa prusiana, sobre todo si se tiene en cuenta que Kant polemiza aquí en el ámbito de la filosofía con el mismo personaje histórico, el jurista J.G. Schlosser, que desde fuera de Prusia se contó entre los opositores a las reformas jurídicas del canciller von Carmer y su secretario C.G. Svarez (acerca del comienzo y desarrollo de estas tensas relaciones entre J.G. Schlosser y los reformadores Carmer, Svarez y Klein, v. A. Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez. Ein Zeitbild aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts*, Berlin 1885, pp. 163-69, 271). Pero esta vía de tratamiento extradiscursivo de la analogía a través de la confrontación con Schlosser (que es de algún modo la polémica con la contra-ilustración), aunque digna de ser mencionada y nada desdeñable, resulta excesivamente complicada e indirecta, y en último término debería remitirnos al cotejo comparativo del pensamiento crítico con los supuestos iusnaturalistas de la codificación prusiana. En el capítulo primero nos limitaremos, pues, a recorrer esta segunda vía.

1. La raíz jurídicofilosófica: Kant y el iusnaturalismo de la legislación prusiana

La movilización histórica de la analogía entre lo crítico y lo jurídico requiere una minuciosa pesquisa sobre la relación de la filosofía trascendental de Kant con el movimiento legislativo de la época federiciana. La delimitación del posible nudo sociocultural pasa por el previo hallazgo de la 'estrategia metodológica' que autorice el tránsito del texto filosófico del criticismo a la praxis empírica del derecho prusiano. Al final del apartado introductorio de este capítulo anunciamos el *pensar iusnaturalista* como el punto de inflexión metódica -común al relato kantiano de la analogía y al devenir de la codificación- que ayudaría a aquilatar la textura histórica de la Crítica de la razón. Pero esta propuesta metodológica es viable siempre que se ponga de manifiesto la incidencia práctica efectiva del iusnaturalismo dieciochesco en la organización jurídico-política de la sociedad, incidencia que sólo puede calibrarse afrontando el tema de la conexión entre *Derecho Natural* y *Derecho Positivo* en la cultura jurídica de los legisladores y en la obra de Kant, para rastrearla luego, empíricamente trabada, en el mismo código prusiano. Acreditado así nuestro procedimiento, nos adentraremos en los 'contenidos doctrinales', y para atinar con los límites de aproximación y alejamiento entre la filosofía jurídica kantiana y la ideología iusnaturalista de la reforma legislativa²⁵ partiremos del único testimonio histórico de su

²⁵ La relación del pensamiento jurídico de Kant con el iusnaturalismo de la reforma legislativa prusiana de finales del XVIII constituye una laguna historiográfica sorprendente. Tan sólo el artículo de Hajo Schmidt, "Durch Reform zu Republik und Frieden? Zur Politischen Philosophie Immanuel Kants", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 71 (1985), especialmente pp. 306-07, limitado a un breve cotejo de las divergencias doctrinales, y el precedente de Reinhard Brandt, "Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre", en: R.Brandt (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Walter de

Gruyter, Berlin/New York 1982, espec. pp. 249-255, donde se ponen de manifiesto las raíces histórico-políticas de la "ley permisiva" de Kant, se han planteado de alguna manera la cuestión. Pero en general la tradición literaria de historiadores y filósofos ha seguido rumbos muy distintos. Pues o bien se ha tendido a investigar la relación entre la *ética* de Kant y el *Estado federiciano*, ya sea para poner de relieve la conexión estrecha entre el rigorismo moral y el sentimiento prusiano del deber (v. O. Hintze, *Die Hohenzollern und ihr Werk*, Berlin 1915, p. 5, 400; *Geist und Epochen der preussischen Geschichte*, Leipzig 1943, p. 28 [cit. por J. Müller, *Kantisches Staatsdenken und der preussische Staat*, Holzner-Verlag, Kitzingen am Main 1954, p. 79]), ya sea para subrayar justamente la diferencia entre una ética pura de la humanidad y una doctrina política del amor propio (v. A. O. Meyer, "Kants Ethik und der preussische Staat", en: *Festschrift für Erich Marcks*, Stuttgart/Berlin 1921, pp. 3-23 [cit. por J. Müller, *o.c.*, p. 85]); o bien, partiendo de la caracterización kantiana de la Ilustración como época de Federico II se ha querido ver en la doctrina crítica del Estado la filosofía del prusianismo político (H. Prutz, "Kant und der preussische Staat", *Preussische Jahrbücher* 49 (1882), p. 537ss.; y Max Scheler, *Die Ursachen des Deutschen Hasses*, Leipzig 1917 [cit. por J. Müller, *o.c.*, p. 79]). Dentro del mismo planteamiento metodológico Johannes Müller, *Kantisches Staatsdenken...* ha demostrado, sin embargo, que Kant no es el pensador político del Estado federiciano del "ancien régime", patriarcal y mecánico-eudemonista, sino el filósofo de un nuevo orden estatal, fundado en el derecho de humanidad y la libre autodeterminación del pueblo (*Kantisches Staatsdenken...*, pp. 12-13, 27-29), y en esta línea ha hecho hincapié en la "conexión histórica" entre la concepción kantiana del Estado como comunidad jurídica de hombres libres y el movimiento reformista de Stein-Hardenberg (1807-1813), que se propuso rehabilitar políticamente el Estado prusiano, removido en sus cimientos por las guerras napoleónicas, mediante la demolición del orden estamental de la sociedad y la realización de la idea de humanidad en el ámbito de la vida pública (*idem*, pp. 49, 53-54, 58ss.).

Precisamente en esta dirección ha concentrado la literatura sus esfuerzos, conocedora de la distancia entre el pensamiento jurídico de Kant y la concepción aún absolutista de Federico II, pero quizás ignorante también de los matices constitucionales que la teoría iusnaturalista de Klein y Svarez incorporaba al legado político del rey prusiano. Así Leopold von Ranke sugirió ya la posibilidad de que Kant "tuviera parte en la abolición de la servidumbre hereditaria" (*Sämtliche Werke*, 3. Gesamtausgabe, 48. Bd.: "Hardenberg und die Geschichte des preussischen Staates von 1793-1813". 3. Bd. Mit einer Denkschrift Hardenbergs über die Reorganisation des preussischen Staates vom Jahre 1807, Leipzig 1881, p. 61 [cit. por P. Burg, "Die Verwirklichung von Grund- und Freiheitsrechten in den Preussischen Reformen und Kants Rechtslehre", en: Günter Birtsch (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte. Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, p. 288]), y Heinrich von Treitschke confirmó que hubo un *influjo* de Kant y de su discípulo, el economista político Kraus, en las reformas de Stein (*Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. I. Teil: Bis zum zweiten Pariser Frieden*, Leipzig 1918¹⁰, p. 278 [cit. por P. Burg, *o.c.*, p. 288]), tesis asumida posteriormente por Reinhart Koselleck al cifrar el influjo kantiano en el propósito de los reformadores de convertir a los "súbditos en ciudadanos" (*Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Dtv/Klett-Cotta, Stuttgart 1981², p. 154), mientras que Walther Hubatsch ha oscilado entre el reconocimiento de un influjo y la constatación de ciertas *concordancias* entre algunas ideas de Kant y determinados edictos de los reformadores (*Stein-Studien. Die preussischen Reformen des Reichsfreiherrn Karl von Stein zwischen Revolution und Restauration. Zum 60. Geburtstag von Walther Hubatsch am 17. Mai 1975 von seinen Freunden und Schülern*, Köln/Berlin 1975, p. 76ss. [cit. por P. Burg, *o.c.*, 289]). Sobre este tema v. también los trabajos de Eduard Spranger, "Altensteins Denkschrift von 1807 und ihre Beziehungen zur Philosophie", *Forschungen zur Brandenburg-Preussens-Geschichte*, Bd. 18, 1905, pp. 471-517; Kurt von Raumer, *Der Kantische Geist in den Erhebungen von 1807-1813*, Königsberg 1940; y Wilhelm Wagner, *Die preussischen Reformen und die zeitgenössische Philosophie*, Köln 1956. Peter Burg, "Die Verwirklichung...", más escéptico, ha sostenido últimamente que el posible influjo de Kant en las reformas de Stein-Hardenberg "es menor que el campo de las coincidencias, puesto que aquéllas se forjan también sobre suelo no-kantiano" ("Die Verwirklichung...", p. 309).

Esta línea de investigación, probablemente muy recomendable, no es el tema de nuestro trabajo. Al limitarnos al análisis de la posible conexión histórica entre filosofía crítica y iusnaturalismo del ALR

efectiva relación cultural: la *correspondencia de E.F. Klein con Kant* a partir de 1789. Desde ahí será más fácil dibujar los lineamientos iusnaturalistas de la codificación prusiana a través de las *Kronprinzenvorträge* de C.G. Svarez, que constituyen "los fundamentos espirituales del *Allgemeines Landrecht* de 1794"²⁶, y volverse después (ya en el capítulo segundo) a la filosofía kantiana del derecho para definir su posición crítica en un examen comparativo de doctrinas siguiendo la evolución de su *debate polémico con el Ius naturae (1763)* de G. Achenwall, obra empleada como manual para sus lecciones de Derecho Natural desde el semestre de verano de 1767²⁷. Dado el estrecho parentesco

partimos del supuesto de que la necesidad de reformas en el orden jurídico de la sociedad feudal y absolutista comenzó a ser apremiante en Prusia ya en el último tercio del siglo XVIII, si bien fue preciso sufrir la experiencia de la invasión napoleónica para tomar en serio lo que era una exigencia irreversible de los tiempos. Aquí rastreamos los antecedentes vacilantes de ese cambio y mediremos el alcance de sus primeros brotes a través de un estudio comparativo de las ideas inspiradoras de la legislación prusiana de 1794 con la teoría filosófica más sólida y renovadora del momento: el criticismo de Kant.

²⁶ H. Conrad, *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die preussischen Staaten von 1794*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1958, p. 18. Cf. H. Thieme, "Die preussische Kodifikation. Privatrechtsgeschichtliche Studien I", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (GA)* LVII (1937), p. 377 ss.

²⁷ De acuerdo con el índice de lecciones elaborado por Emil Arnoldt, *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*, 2. Teil, en: *Gesammelte Schriften*, editados por Otto Schöndörffer, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1909, 5. Band, p. 213 ss., Kant anunció un curso de Derecho Natural según el *Ius naturae* de Achenwall por primera vez para el semestre de invierno de 1766-67, pero no lo dio hasta el semestre de verano de 1767, y desde entonces hasta 1788 llegó a dar otros 11 cursos y a anunciar -sin darlos- otros seis más (E. Arnoldt, *Kritische Exkurse...*, p. 336). Antes de aquella fecha se había limitado a clases de filosofía moral según la *Ethica philosophica (1740)* de A.G. Baumgarten desde 1756-57, y desde el semestre de invierno de 1760-61 también de filosofía práctica general según los *Initia philosophiae practicae primae (1760)* del mismo autor, texto que incluía una parte de derecho natural, y del que Kant se servirá para sus clases de "sabiduría práctica universal" en los semestres de invierno de 1764-65, 1765-66 y 1767-68, si bien lo complementa ya con el segundo tratado, concerniente a la bondad y maldad morales, del libro de F. Hutcheson *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue (1725)*, que utiliza, no obstante, sólo como introducción general (cf. *Nachricht* de 1765-66, A13). Pero tras su encuentro con el *Ius naturae* de Achenwall reservará los manuales de Baumgarten únicamente para sus clases de filosofía moral. Sobre este tema v. Ch. Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971, pp. 34-35, 44-45 y A. Philonenko, "Introduction" de: *Emmanuel Kant, Métaphysique des mœurs, Première Partie. Doctrine du droit*, J. Vrin, Paris 1979, p. 28.

entre las doctrinas de este discípulo de Wolff²⁸ y los supuestos ideológicos del ALR, podremos asistir a la formación del pensamiento 'crítico' del derecho y comprender su distanciamiento de la idea iusnaturalista nuclear que inspira la codificación en Prusia, como un ajuste de cuentas con la tradición wolffiana, de la cual Kant comienza a apartarse también en la filosofía práctica justo cuando emprende en la década de los sesenta la crítica de la metafísica dogmática. Este planteamiento de la relación intelectual de Kant con el iusnaturalismo de la legislación prusiana por la vía indirecta de la discusión con Achenwall tiene además la ventaja metodológica de favorecer la confrontación al unísono de la doctrina madura del derecho con su devenir genético, y de contemplar a su trasluz el advenimiento de la Crítica de la razón como un proceso de reflexión unitaria y sistemática que afecta conjunta y simultáneamente a la 'doctrina del saber' y a la 'doctrina de la sabiduría'.

a) Transiciones metodológicas entre Derecho Natural y Derecho Positivo

La dificultad metodológica relativa a la conexión entre

²⁸ Aunque Ch. Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, pp.34-35 ha considerado a Achenwall un seguidor de Thomasius y un discípulo de Gundling, no sin reconocer su deuda metódica con Wolff, y G. Tarello, *Le ideologie della codificazione nel secolo XVIII*, E.C.I.G., Genova 1974², p.108 lo sitúa junto a Glafey directamente en la escuela thomasiaca por su justificación del derecho de resistencia, W. Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1979, pp. 39, 48 ha mostrado que al menos en lo referente a la base material del *Ius naturae* Achenwall debe mucho al wolffiano Heinrich Köhler y a los pufendorfianos Heinrich y Samuel von Cocceji e incluso a Wolff. La investigación más reciente de Karl Barthlein, "Die Vorbereitung der Kantischen Rechts- und Staatsphilosophie in der Schulphilosophie", en: H. Oberer/G. Seele (Hrsg.), *Kant. Analysen-Probleme-kritik*, Königshausen & Neumann 1988, p. 225 ss. ha puesto de relieve no sólo que Achenwall fue un alumno de Wolff tras el regreso de éste a Halle en 1740, sino también que el profesor de 'Derecho natural y de gentes' de Göttingen desde 1748 mantiene en su *Ius naturae* la misma posición que su maestro en los temas que más nos interesan en relación con las bases iusnaturalistas del ALR: concepción del estado de naturaleza y de los derechos naturales del hombre, fin del Estado y del contrato social, noción de libertad civil, etc.

Derecho Natural y Derecho Positivo adquiere visos de solución adecuada al propósito de reconstruir la dilatación empírica de la analogía, cuando se constatan dos datos fehacientes en nuestro problema. Primero: la certidumbre histórica de que el Derecho Natural cultivado en las universidades germanas desde la fundación de la primera cátedra en Heidelberg en 1660 fue poco a poco calando tan profundamente en la vida jurídica de la sociedad, que puede considerarse como "el inicio de la historia política de Alemania en el siglo XVIII"²⁹. Y fue concretamente la escuela iusnaturalista de Wolff la que suministró la base ideológica esencial del Estado federiciano y de la reforma legislativa que se cierra con el ALR de 1794³⁰. Ese Derecho

²⁹ G. Tarello, *Le ideologie...*, p.91. Asimismo Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967² ha señalado que en el siglo XVIII el "Derecho Natural comenzó a influir en una forma concreta como ratio del derecho positivo y como pauta para la decisión judicial", de suerte que "también para los especialistas se transformó en un derecho natural 'histórico'"; más aún: en alianza con la planificación política de la Ilustración produjo la primera oleada de codificaciones en los grandes Estados de Centroeuropa a comienzos del siglo XIX (p.322), y en el caso de Francia la Revolución de 1789 fue su realización jurídico-positiva (sobre este particular v. J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid 1987, cap.2, pp.87ss.).

³⁰ W. Dilthey, "Das Allgemeine Landrecht" ha sostenido que el espíritu del ALR y del Estado federiciano en él expreso se forjó conceptualmente en "el Derecho Natural y la Jurisprudencia de las universidades prusianas", y sin menoscabar su deuda doctrinal con la tradición de Pufendorf y Thomasius ha puesto, no obstante, el énfasis en el papel jugado por Wolff y sus discípulos (p.155), con cuyo pensamiento fueron familiarizándose cada vez más los funcionarios y el personal de justicia durante la segunda mitad del siglo XVIII (p.142). También F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte...*, p.319 atribuye a la tradición wolffiana el peso decisivo, y de forma similar se pronuncia G. Tarello, *Le ideologie...*, pp. 212, 129-30. Por su parte H. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preussens und Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts", en: W. Hubatsch (Hrsg.), *Absolutismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973 extiende además ese influjo del iusnaturalismo de la Ilustración germánica a los esfuerzos legisladores de Austria a finales del XVIII (pp. 312, 356-57).

Hans Thieme, "Die preussische Kodifikation..." ha tratado de mostrar que la fuente inspiradora del ALR no fue tanto el racionalismo deductivo de Wolff cuanto el *iusnaturalismo empírico* que bajo el impacto de Montesquieu se difundió en Alemania durante la segunda mitad del siglo XVIII a través de la 'Jurisprudencia pragmática' del círculo de Göttingen (Schlözer, Spittler, Reitemeier...) (cf. Thieme, "Die Zeit des späten Naturrechts. Eine privatrechtsgeschichtliche Studie", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (GA)* 56 (1936), pp. 211-19, 230-241), y que alcanzó también a los reformadores Carmer y Svarez (cf. Thieme, "Die preussische Kodifikation...", p.362 ss.). Igualmente H. Conrad, *Die geistigen Grundlagen...* ha descartado que la reforma legislativa prusiana se base en aquella corriente racionalista, aún defensora del Derecho Romano como 'ius naturale' universal (p.10), y la ha remitido a la tradición empírico-historicista que, participe de la aversión al derecho romano, aspira a "nacer efectivo un derecho natural que corresponda a las peculiaridades

Natural de acuñación wolffiana -he aquí el segundo dato- determinó también el primer encuentro (acaso superficial) de Kant con el pensamiento jurídico en su época de estudiante³¹ y su posterior actividad docente como Magister, basada en los manuales de ética y Filosofía práctica de A.G. Baumgarten (v. nota 27)³². Dada la hegemonía del wolffismo en la Jurisprudencia teórica de mediados del XVIII, una ojeada a su doctrina de la relación entre Derecho Natural y Derecho Positivo ha de brindarnos algunas claves no sólo para comprender su incidencia en la realidad

relaciones vitales de un pueblo" (*Die geistigen Grundlagen...*, p.11). Puesto que en el capítulo 6b habrá ocasión de detenerse pormenorizadamente en este movimiento empirista del Derecho Natural, no lo trataremos aquí expresamente sino sólo como término comparativo de referencia para aquilatar la específica posición kantiana en el tema de las relaciones entre Derecho Natural y positivo, y en cualquier caso entrará en escena cuando nos ocupemos precisamente de la concepción de Svarez al respecto. No obstante, conviene subrayar ahora que ambas interpretaciones de las fuentes iusnaturalistas del ALR no son incompatibles, si nos percatamos de que la presencia del wolffismo concierne ante todo al contenido doctrinal del código y a la estructura lógico-sistemática de su texto, mientras que la orientación metodológica que anima desde el principio la empresa codificadora clava sus raíces en el llamado "iusnaturalismo empirista".

³¹ Puesto que parece confirmado que Kant no se matriculó en la Facultad de Teología -como sostuvo su biógrafo Borowski- (cf. K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Felix Meiner, Hamburg 1977^a, pp. 50-51) y según un decreto de Federico Guillermo I del 25.10.1735 cualquier estudiante que hiciese Filosofía debía matricularse también en una de las tres Facultades superiores (Teología, Derecho, Medicina), no puede descartarse con seguridad que el joven Kant "eligiese la Facultad de Derecho" (Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, p.28). En cualquier caso es probable que asistiera a las lecciones de Derecho Natural de su maestro M. Knutzen, de formación leibno-wolffiana con inquietudes teológico-pietistas, y que si acudió a las clases del profesor oficial de Derecho Natural en Königsberg desde 1735, el wolffiano Carl Andreas Christiani, sus conocimientos jurídicos se limitaron entonces a las doctrinas de la incipiente escuela de Wolff (Ritter, *o.c.*, pp. 28-31; cf. Vorländer, *Immanuel Kant...*, pp. 49-50), quien a su regreso a Halle comenzó precisamente a elaborar su magna obra latina en ocho volúmenes *Ius naturae methodo scientifica pertractatum (1740-48)* (cf. Bärthlein, "Die Vorbereitung...", 233 ss.). Asimismo M. Villey, "La doctrine du droit dans l'histoire de la science juridique", Prefacio de *Emmanuel Kant, Métaphysique des mœurs. Première Partie. Doctrine du droit*, Introduction et traduction de A. Philonenko, J.Vrin, Paris 1979, p.9 ha recalcado que Kant adquirió todos sus conocimientos jurídicos de los tratados de la escuela wolffiana.

³² Ch. Ritter, *Der Rechtsgedanke...* ha reconocido, no obstante, que Kant se familiarizó también a finales de la década de los cincuenta y comienzos de los sesenta con la tradición empirista inglesa (Hutcheson, Shaftesbury, Hume) y con la teológico-moral de Crusius (pp. 33-34). A ello hay que añadir la lectura de Rousseau por esas fechas y del propio Montesquieu, iniciador del "iusnaturalismo histórico" o "empirista", y a quien elogiosamente se refiere Kant en las *Bemerkungen*: "Una causa de por qué Montesquieu ha podido decir tantas cosas excelentes, es ésta: que ha presupuesto que quienes introdujeron usos o dieron leyes, tuvieron siempre un fundamento racional" (*AA XX. A 102*, p. 166-67). Sobre la relación de Kant con esta corriente iusnaturalista v. más adelante pp.102-104.

histórica hasta plasmarse empíricamente en la codificación prusiana, sino sobre todo para perfilar el posible gozne de tránsito metodológico que Kant pueda compartir en su tratamiento de aquella relación.

Con Christian Wolff llega a su punto culminante lo que Ritter ha calificado de "juridificación del Derecho Natural": "la asunción de instituciones del derecho positivo en la consideración filosófica y la aplicación de ideas iusnaturalistas a la praxis" real de la jurisprudencia (Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, 26). Semejante mezcla de fundamentos jurídicofilosóficos y detalles jurídicopositivos respondía a una voluntad de sistema (completo), según la cual la doctrina de las leyes civiles o positivas se derivaba enteramente del derecho racional de la naturaleza³³ y podía tratarse a continuación de la ética y la Economía como la parte empírica de la filosofía práctica referida a la sociedad civil. No había, pues, más diferencia en cuanto a método y contenidos entre Derecho Natural y Derecho Positivo que la existente entre la parte teórica y general, que expone y deduce los conceptos morales de la filosofía práctica a partir de la 'ley natural', y la parte de

³³ Al final de su vida, en la Introducción de los *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhang hergeleitet werden*, Halle 1754 [traducción alemana del texto latino *Institutiones iuris naturae et gentium (1750)*] Wolff celebraba esta integración (e incluso concordancia) del derecho positivo en el Derecho Natural como una gran contribución a la ciencia jurídica, que de este modo -como dijera Cicerón- podía "sacarse de lo más íntimo de la filosofía" y "no de las Doce Tablas ni de los mandatos de los pretores" ("Einleitung in das Natur- und Völkerrecht", en: L.Batscha/J.Barber (Hrsg.), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien in Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, stw, Frankfurt am Main 1981, p.40). Y justificaba este logro diciendo que había probado "cómo los derechos positivos deben surgir del derecho de la naturaleza, para que, libres de toda censura ante el tribunal de la razón, no hayan de temer un dictamen en contra" (*o.c.*, p.39), y "que si las leyes positivas, en los casos en los que se apartan de las naturales, se examinan según el criterio de éstas sirviéndose de la teoría natural de las leyes civiles o positivas, que ciertamente no constituye una parte menor del derecho de la naturaleza, si bien hasta ahora ha quedado completamente abandonada y sin elaborar, se produce entonces la más bella armonía entre la jurisprudencia civil y la natural" (*o.c.*, p.40).

aplicación de los mismos a la institución del Estado³⁴. Tal asimilación metódico-sistemática hizo que el iusnaturalismo de Wolff se convirtiera de hecho en la sanción racional o "justificación suprapositiva del derecho" vigente (Thieme, "Die Zeit des späten Naturrechts...", 228), en una especie de "derecho territorial filosófico" (Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, 28). Pues, por una parte, la metodología lógico-deductiva —meramente formal— aplicada a la ciencia del derecho retrotraía toda proposición jurídica o institución positiva a la 'esencia' o 'naturaleza' del hombre, y, por otra parte, esta fundamentación ontológica señalaba un punto final en la búsqueda de los principios

³⁴ M. Riedel, "Moralidad y derecho en el derecho natural prekantiano", en: *Metafísica y metapolítica. II. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Alfa, Buenos Aires 1977, pp. 91-92, 80; cf. H. Thieme, "Die Zeit des späten Naturrechts...", p. 224 ss. y F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte...*, para quien la aproximación wolffiana entre derecho natural y positivo facilitó la realización de la ética social de la naturaleza en el *ALR* (p. 319).

En el "Discursus praeliminaris" antepuesto a la *Logica* (1728) presentaba Wolff el Derecho Natural como la ciencia o *teoría* de la distinción entre las acciones buenas y las malas, cuyas aplicaciones prácticas eran la ética, la Economía y la Política ("Disc. praelim...", cap. III, §68). Su lugar sistemático, de acuerdo con la clasificación de la Sabiduría Práctica ofrecida por el biógrafo de Wolff C.G. Ludovici en su *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie* (1735), correspondía a esa 'Philosophia practica universalis' que, cual parte teórica, debía preceder a la "Ethica seu Philosophia moralis", quae considerat *statum naturalem*, a la "Oeconomica", quae occupata est circa *societates simplices* y a la "Politica", quae versatur circa *societatem civilem*. Ahora bien, Ludovici no sólo no utiliza la expresión 'Naturrecht' para referirse a esa parte *general* de la filosofía práctica; señala además que Wolff no ha considerado el Derecho Natural como una *parte propia* de la filosofía práctica, sino que más bien lo ha asimilado a la ética en cuanto doctrina moral en el 'estado de naturaleza' (cf. Bärthelein, "Die Vorbereitung...", pp. 241-42). Bärthelein. *o.c.*, 242-43 ha subrayado que Wolff no llegó a una comprensión del derecho natural como ámbito de las exigencias *jurídicas*, susceptibles de ser tratadas en una disciplina propia, hasta el *Ius naturae methodo scientifica pertractatum* (1740-48), y que en ello jugó un papel decisivo su edición del escrito de H. Grotius *De iure belli ac pacis* en 1734 y su estudio del Derecho Romano, que le familiarizó con la idea de un 'ius naturale' universal y de un 'ius gentium' o *derecho de los hombres*, noción ausente en toda su serie alemana de filosofía práctica. En cualquier caso nada cambió con respecto a aquella concepción *moral* del Derecho Natural como doctrina de los *deberes*. No obstante, convendría distinguir conforme a lo dicho entre dos acepciones de 'derecho natural': entre el sentido amplio de *teoría general* de la filosofía práctica y el sentido estricto de doctrina (ética) de los derechos y deberes en *el estado de naturaleza*. Esta distinción tiene su importancia para nosotros desde el punto de vista de los 'contenidos doctrinales' del iusnaturalismo wolffiano, pues si bien es cierto que Wolff puede decir que deriva los derechos civiles del derecho de la naturaleza o de la 'ley natural', por cuanto ésta impulsa hacia el Estado, sin embargo, no reconoce la igualdad de derechos humanos en el estado de naturaleza como una condición de la igualdad *jurídica* en el estado civil. A este tema volveremos más adelante.

racionales y servía por ello para legitimar (el contenido de) el orden jurídico existente como orden iusnaturalista³⁵. La tendencia en la *escuela wolffiana* a ir restando fuerza a esa base ontológica y a su método demostrativo repercute obviamente sobre la concepción del Derecho Natural, que libre de su carga sustancialista adquiere, por un lado, el cariz *metodológico* de una mera 'jurisprudencia universal', 'propedéutica general' o Dogmática del derecho positivo, y, por otro lado, puede asumir el sentido *histórico* que la metafísica racionalista de Wolff le había sustraído. Esta evolución se advierte ya en J.G. Darjes (1714-1791) y D. Nettelbladt (1719-1791), maestros —recuérdese— de los legisladores C.G. Svarez y E.F. Klein respectivamente. Para el primero el Derecho Natural es la doctrina de la aprehensión del derecho positivo en conceptos generales (cf. Neusüss, *Gesunde Vernunft...*, 51); con el segundo sigue acreditándose como Introducción general, filosófica, y como fuente jurídica subsidiaria de la jurisprudencia positiva (Neusüss, *o.c.*, 53-54), pero pierde ya su aureola universalista ante la evidencia de "la naturaleza histórica de las cosas"³⁶. De este modo podía abrirse paso entre los antiguos seguidores de Wolff aquel 'iusnaturalismo empirista' que Montesquieu propugnara en su célebre obra *De l'esprit des lois* (1748). Ése fue el caso —por citar algunos— de J.S. Pütter (1725-1807) y J.F. Runde (1741-

³⁵ Cf. W. Neusüss, *Gesunde Vernunft und Natur der Sache. Studien zur juristischen Argumentation im 18. Jahrhundert*. Dencker & Humblot, Berlin 1970, pp. 43-46. En la misma línea G. Tarello, *Le ideologie...*, 125 ha recalorado que C.G. Wolff aceptó —como Leibniz— la organización jurídica de los príncipes alemanes como un dato indiscutible y se propuso llevar a cabo una racionalización clarificadora y justificadora de la misma mediante esquemas conceptuales lógico-deductivos.

³⁶ W. Neusüss, *Gesunde Vernunft...*, p. 55 reconoce que esta orientación histórica es en Nettelbladt todavía más un atisbo de sus obras finales (Neusüss cita concretamente *Praecognita specialia iurisprudentiae privatae communis Romano-Germanico forensis*, Halae 1779^a) que una posición sólida, puesto que en sus escritos anteriores y más célebres había defendido siempre el iusnaturalismo universal, por ejemplo en *Systema elementare universae iurisprudentiae naturalis*, Halae 1757.

1807) [v. cap.7a].

Si nos volvemos ahora a la concepción kantiana de la relación entre Derecho Natural y Derecho Positivo, tropezamos de súbito con una espesa sombra de oscuridad que la historiografía ha arrojado sobre el problema. Frente a quienes lo negaron en su momento³⁷, se admite ya que Kant se ocupó de la distinción entre sendos ámbitos jurídicos incluso desde sus primeros escauceos con el iusnaturalismo en el época precrítica³⁸. Mas cuando se quiere

³⁷ Karl Larenz, "Sittlichkeit und Recht. Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre", en: K.Larenz (Hrsg.), *Reich und Recht in der deutschen Philosophie*, Stuttgart und Berlin 1943, p.289 ha sostenido que en ningún caso el derecho positivo cobó el interés de Kant. Más expresamente W.Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Diss. Heidelberg 1917, p.84 ya había declarado que Kant no se interesó por la "distinción puramente lógica entre derecho natural y positivo", porque ésta había dejado de ser para Kant "el problema central de la doctrina del derecho" y su lugar lo había ocupado la oposición entre "derecho natural y derecho civil" (cf. Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, p.184 y G.Dulckeit, *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, A. Deichert Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1932, pp. 63-64).

³⁸ C.Ritter, *Der Rechtsgedanke...* ha puesto de relieve que Kant se ocupó de la distinción entre Derecho Natural y derecho positivo ya desde 1762-63 (p.181), y que el tratamiento de la misma experimentó un cambio considerable de enfoque en las *Bemerkungen* de 1764-65, donde por influjo de la crítica de Rousseau a la sociedad de su tiempo Kant pasó de la mera delimitación teórica de los años anteriores a una condena polémica del derecho positivo existente, que pervivirá en sus obras de madurez como crítica del Estado patriarcal y de las desigualdades jurídicosociales (p.183-84).

Las primeras *Erläuterungen* de los *Initia* (1760) de Baumgarten y el texto de lecciones de filosofía práctica conocido como *Herder-Nachschrift* (1762-64) [=H.N.] atestiguan efectivamente, en primer lugar, que Kant, si bien entiende aún la filosofía práctica 'objetiva', moral, como 'ius late' (H.N., AA XXVII.1, p.8), comienza ya a deshacer la oscuridad wolffiana en la distinción entre *derecho natural* y *ética* al definir el primero como "ciencia de los deberes externos, perfectos" o de 'obligación' (Schuldigkeit), y la segunda como "ciencia de los deberes internos, imperfectos" o de 'benevolencia' (Gütigkeit) [AA XXVII.1, p.13, B; cf. *Bemerkungen* A 99, A 106, AA XX, p. 160, 173; *ErI.* 6498, 6579; R 6585] (Sobre este tema v. Ritter, *o.c.*, 73 ss.). Pero al mismo tiempo, partiendo de una clara división en el seno de la filosofía práctica en general entre 'doctrina de la prudencia (Klugheit)' (Economía y Política) y 'doctrina de la obligación (Verbindlichkeit)' (Ética y Derecho Natural) [*ErI.* 6457, AA XIX, pp.10-11], Kant puede, en segundo lugar, distinguir radicalmente entre *derecho natural* y *derecho positivo*, por más que -a diferencia de Wolff- ambos sean considerados 'ius strictum', esto es, conjunto de leyes externas que obligan coactivamente (AA XXVII.1, p.8). Así en el *Herder-Nachschrift* se caracteriza el derecho natural como el complejo de "leyes externas de una supuesta voluntad racional" o "derivables de la naturaleza de la cosa" frente al derecho positivo, donde toda obligación y ley procede de la voluntad expresa o arbitrio de otro (AA XXVII.1, p.7-8), *arbitrariedad* que es recalcada por las *ErI.* 6472-6474 (AA XIX, pp. 18-19), de suerte que Kant en la *Nachricht* de 1765-66, Ab excluye el Derecho Positivo del ámbito de la *filosofía* (práctica) y lo sitúa entre las "ciencias históricas", susceptibles de aprendizaje, mientras que el Derecho Natural quedaría bajo la órbita del método "zetético", investigador, característico de la Filosofía como 'Weltweisheit' (cf. Ritter, *o.c.*, 77-78). Esta profunda escisión metodológica explica, en tercer lugar, que con frecuencia el derecho positivo entre en *conflicto* e incluso en *contradicción* con el derecho natural (cf. *ErI.* 6508), y que al mismo tiempo el 'derecho de la naturaleza' deje de ser en las

determinar el modo como se traba la conexión en el pensamiento crítico, suele venir a las mentes la presunta relación traumática de Kant con el derecho positivo, motivada -según se arguye- por su dependencia del Derecho Natural moderno, una dependencia que se entiende, o bien como incorporación del sistema (material) de normas y proposiciones iusnaturalistas a los principios metafísicos (formales) del derecho a consecuencia de la insuficiente y finalmente *fallida aplicación del método crítico* en la filosofía práctica, en virtud de la cual se pasa por alto la cuestión (decisiva) de la posibilidad y modo de validez del derecho positivo³⁹; o bien se traduce en la

Bemerkungen pero también ya en el *Herder-Nachschrift* un nivel previo al orden existente -como en Locke y Wolff- para erigirse en una "instancia crítica", que "abre la posibilidad de una transformación progresiva de las relaciones políticas mediante la abolición de la injusticia" universal que domina en el 'estado civil' (R.Brandt, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, p.174). Esto se pone de manifiesto especialmente a través de la continua *oposición entre 'justicia natural' y 'justicia civil'*. Así por ejemplo en las *Bemerkungen* se lee: "los conceptos de justicia civil y natural y la sensación de obligación que surge de ellos, están enfrentados. Si he heredado de un rico, que ha adquirido su patrimonio por opresión de sus campesinos, y regalo esto a los mismos pobres, realizo un acto generoso en el sentido civil, pero en el natural sólo cumplo con una obligación común" (A 20, AA XX, p.40; cf. H.N., AA XXVII.1, p. 72, 81). Esa oposición lleva a condenar las diferencias estamentales como "quimeras de virtud" e injusta desigualdad (*Bemerkungen* A4, AA XX, p.17), apoyada por el absolutismo monárquico ("Todo en el Estado apunta a ayudar al poderoso, al rico contra el inferior, el pobre" [AA XXVII.1, p.81]) y su benevolencia paternalista basada en la "distribución de un robo", ya que el gobierno puede ejercerla gracias a la injusticia cometida contra otros (*Bemerkungen* A 20, AA XX, p.41). En este sentido Kant fustiga con virulencia la inclinación complaciente y usual a sustituir las relaciones de *obligación* jurídica (Schuldigkeit) por relaciones de *benevolencia* ética, que consagran el estado de opresión universal del "hombre trabajador y honrado", resignado a "suplicar gracia" allí donde debería "exigir justicia" (*Bemerkungen* A 108, A 85, AA XX, p.176, 140-41; cf. AA XXVII.1, p.81), y establece el *primado* (ius)natural del derecho sobre la virtud ("Se habla siempre de virtud. Pero ha de superarse la injusticia" -subraya Kant- "antes de poder ser virtuoso" [*Bemerkungen* A 93, AA XX, p.151]), ya que la acción benevolente no garantiza el más elemental de los derechos naturales del hombre: el de la independencia del libre arbitrio; al contrario, puede coexistir con lo que Kant considera la mayor desgracia: *el sometimiento a la voluntad de otro*, en cuanto pérdida de la dignidad humana (*Bemerkungen* A 54, AA XX, pp.93-94; cf. Brandt, *Eigentumstheorien...*, p.169). Ahora bien, por esas fechas Kant espera la erradicación de las injusticias por el camino de la *moralización de los ciudadanos* más que por el de la intervención política (cf. W.Busch, *Die Entstehung...*, 30-31).

³⁹ G.Dulckeit, *Naturrecht...* (1932) ha sostenido que Kant no se ha planteado la cuestión del *modo de validez del derecho positivo*, y que más bien lo ha puesto en duda como derecho estricto, al suponer que vale fácticamente y con ello admitir en cierto modo que "sólo expone una pretensión impotente de validez obligatoria", validez y obligación que únicamente emanan del imperativo categórico de la razón práctica (*o.c.*, p.52), pero no de la voluntad arbitraria de un legislador empírico. Dulckeit parte de la distinción kantiana en RL AB 24 de las leyes externas en 'naturales', cuya obligación "puede ser conocida a priori por la razón

ignorancia profunda de la jurisprudencia real, tan común al iusnaturalismo abstracto de la época moderna, que trata el derecho como mera prolongación de la filosofía moral, y que Kant llevaría a su apogeo al deshacerse de los restos de 'experiencia' acumulados en los sistemas de sus predecesores⁴⁰.

sin legislación externa", y 'positivas', que son leyes y obligan sólo en virtud de una legislación externa efectiva; y concluye de ahí que el derecho positivo cuenta con una *obligación propia* y por ello con un modo peculiar de validez normativa que Kant en ningún caso trata de esclarecer en su posibilidad (*Naturrecht...*, p.52, 46). Sin embargo, reconoce enseguida que el filósofo de Königsberg se ha ocupado del asunto, y no sólo ha concedido *validez* racional al derecho positivo en los casos particulares en los que se ajusta al derecho natural (p.53); también ha fundamentado la autoridad del legislador en una *ley natural* de la razón pura práctica (cf. *RL AB 24*): la de la obediencia incondicionada al poder legal existente (cf. *RL A 174/B 204*) [Dulckeit, *o.c.*, p.54]. Ahora bien, Dulckeit considera que esta fundamentación es una inconsecuencia del sistema jurídico de Kant, del que más bien "se deduce un derecho de resistencia contra el legislador empírico" a partir del deber (jurídico) prioritario de realizar los derechos de humanidad (*o.c.*, pp.56-57) [nuestra nota 44 contiene una crítica de esta interpretación]. De haber sido coherente la doctrina kantiana del derecho tendría que haber llevado "a la negación de todo derecho positivo" (p.62). Pero tanto esta negación absoluta (el Kant que *debió* ser, según Dulckeit), como esa incoherente integración final del derecho positivo en el sistema (el Kant que *ha sido*), tienen su explicación última -argumenta Dulckeit- en el "fracaso del pensamiento crítico en el ámbito de la filosofía práctica" (p.63). Kant -prosigue Dulckeit- habría hecho justicia al problema de la *validez* si hubiese partido del 'factum' del derecho positivo para preguntarse luego por su *posibilidad*, por cómo "es pensable que este derecho positivo pueda tener validez obligatoria. En vez de ello ha presupuesto -o ha tenido que presuponer- sin más como *Idea* esa validez que *debía probar*. Pues si entra en escena el Derecho Natural como sistema de normas de obligación racional, ya no queda sitio alguno junto a él para el derecho positivo, y no puede fundamentarse un deber de obediencia frente a éste". Por tanto, el tratamiento no-crítico del problema ha conducido a lo contrario de lo buscado: "en lugar de haber expuesto la *posibilidad* del derecho positivo, Kant ha probado su *imposibilidad* (en el sentido de la validez obligatoria)" (p.67).

El argumento de Dulckeit, que recurre a la fallida aplicación del método crítico para dar cuenta de la omisión kantiana del problema de la validez del derecho positivo, no es más que el desarrollo consecuente de la tesis de H.Cohen acerca del carácter *no-crítico* de la Doctrina del Derecho. El fallo sistemático de la filosofía trascendental -recordemos (v. Introducción, p.175s.)- estriba para Cohen en que Kant no ha asumido la Jurisprudencia de su tiempo como el 'factum' científico para la reflexión crítica sobre la moral y a consecuencia de ello, cuando en la Metafísica de las Costumbres aborda la aplicación de la ética racional pura al ámbito del derecho, incorpora acriticamente a su sistema los contenidos doctrinales del iusnaturalismo moderno (*Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin 1910², pp. 382, 390), de manera que no sólo la pureza metafísica de su *Rechtslehre* queda empañada por una serie de elementos empíricos (p.e. la coacción externa), que no han "crecido en el suelo de la libertad trascendental" (*Kants Begründung...*, p.395), sino que además -añade Dulckeit- no tiene ya cabida en su filosofía práctica el derecho positivo. Esta posición de la literatura neokantiana sobre el tema (Dünhaupt, Salomon, Metzger...) [cf. Dulckeit, *o.c.*, pp. 65-66] llega hasta el propio Ritter, quien acepta sin ambages la concepción -paradigmática en este punto- de G. Dulckeit. Puesto que la Jurisprudencia positiva -arguye Ritter-, en cuanto ciencia *empírica*, carecía de atractivo para Kant, éste no se preocupó del problema de la validez del derecho positivo (*Der Rechtsgedanke...*, pp. 184-85).

⁴⁰ M.Villey, "La doctrine du droit..." (1979), p.15 ss. destaca como rasgo de los iusnaturalistas modernos el desconocimiento de las técnicas y métodos de la jurisprudencia práctica así como el consiguiente

Contra aquella acusación neokantiana de 'fallo sistemático' en la filosofía práctica y subsiguiente olvido de una explicación racional de la vigencia normativa del derecho positivo bástenos recordar -cf. Introducc., p.20- que obedece a la específica interpretación del método trascendental hecha por la Escuela de Marburg, según la cual la crítica filosófica ha de ejercerse necesariamente sobre el *factum* cultural de una ciencia. Y contra el reproche de M. Villey sería oportuno remitirse a la formación intelectual de los filósofos modernos y argüir que "la filosofía de la Ilustración es más bien una filosofía de juristas", ya sea por sus estudios de jurisprudencia o su dedicación política (Bacon, Descartes, Hobbes, Leibniz, Thomasius...), ya sea por su familiaridad con el pensamiento y quehacer jurídicos (Locke, Spinoza, Hume, Wolff, Kant...), hasta el extremo de que la teoría moderna del conocimiento está preñada de estructuras jurídicas⁴¹. Y por lo que atañe particularmente a Kant, en el apartado c) del capítulo tercero tendremos ocasión de referirnos a sus conocimientos sobre la praxis jurídica y judicial.

No obstante, se tiende más entre los comentaristas a poner al filósofo de Königsberg en el punto de inflexión en el que el Derecho Natural abre las puertas a la Pandectística del siglo XIX y a su disolución en el 'positivismo jurídico'⁴². Indudablemente

tratamiento teórico y abstracto del derecho. La filosofía jurídica de Kant, por cuanto representa la culminación del racionalismo iusnaturalista, marca también el apogeo de la ignorancia del derecho al excluir del sistema todo elemento empírico (pp. 16-17), y no puede considerarse a este respecto según Villey como una 'teoría del derecho' sino como la coronación del olvido filosófico del derecho (p.24).

⁴¹ R.Brandt, "Einführung: Rechtsphilosophie und Aufklärung", en: R.Brandt (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1982, pp.1-2.

⁴² M.Villey, "La doctrine du droit..." ha atribuido a la doctrina kantiana del derecho esta función de llave que cierra -insertándose en su horizonte y coronándolo- el iusnaturalismo moderno, y a la vez abre el camino de la Pandectística decimonónica (pp. 8-9). Villey sigue básicamente la exposición que Gustav Hugo hizo de los méritos de Kant desde el punto de vista de su contribución al surgimiento de la Ciencia del Derecho promovida por la Escuela Histórica de Savigny, y en este sentido hace hincapié en el *formalismo* del Derecho Natural de Kant, quien, centrado en la indagación de las formas a priori de la justicia (el 'quid

representaba una ruptura con el iusnaturalismo moderno la formación de una teoría racional pura del derecho que no se expone como sistema deductivo de la realidad jurídicopositiva (Wolff), sino que orillando toda empirie reduce sus pretensiones teóricas a la modestia de los "principios metafísicos" a priori (RL AB III-IV), que resultan de buscar en "la mera razón" "el criterio universal por el que puede conocerse en general tanto el derecho como la injusticia (iustum et iniustum)" [RL AB 32], y deja, en cambio, en manos de los juristas y de la jurisprudencia positiva la determinación o elucidación de los contenidos empíricos del derecho (cf. RL AB 32). Pues si con ello ciertamente se renunciaba, por un lado, a la aspiración absoluta del Derecho Natural racionalista a una metafísica dogmática del mundo jurídico y se proscribía la naturaleza humana como fuente principal de derechos y deberes, por otro lado, la división epistemológica de las tareas entre los filósofos, limitados a investigar las formas racionales de lo justo y lo injusto, y los juristas, autorizados para dedicarse exclusivamente a la resolución técnica de las dificultades de la ley (pre)escrita, constituía de alguna manera la antesala de la ciencia del positivismo jurídico.

Kant, en efecto, distingue nitidamente entre Derecho Natural como doctrina sistemática de los principios jurídicos a priori

ius), renuncia a los contenidos empíricos, así como en su racionalismo crítico de toda pretensión dogmática de construir un sistema jurídico-deductivo completo (pp.10-12). De esta idea de la ruptura con el Derecho Natural, especialmente el de corte wolffiano, participa también Ernst Swoboda, "Kant und das Zivilrecht", *Kant-Studien* 43 (1943), p.370 y hasta el propio G.Dulckeit, *Naturrecht...*, p.68. Por su parte H.Kiefner, "Der Einfluss Kants auf Theorie und Praxis des Zivilrechts im 19.Jahrhundert", en: J.Bluhdorn/C.Ritter (Hrsg.), *Philosophie und Rechtswissenschaft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1969, p.18 ss. ha mostrado cómo la exclusión kantiana de los fines (naturales) en la definición de lo jurídico a favor de la mera relación formal y externa de los arbitrios libres entre sí fue el presupuesto de la convicción de Savigny de que el derecho lleva una existencia autónoma, referida exclusivamente a la libertad moral de la persona como fin en sí, y debe ser, por tanto, objeto de una ciencia igualmente autónoma.

de la razón humana, y Derecho Positivo, en cuanto ciencia de las leyes que "proceden de la voluntad de un legislador" (RL AB 44; cf. AB 31 y §36 A 139-40/B 139), y les asigna métodos de conocimiento autónomos y diferentes entre sí. Así en *Streit der Fakultäten* se asimila el pensar iusnaturalista a la tarea del filósofo de velar por el interés de la verdad y la ciencia a través del razonamiento libre y el sometimiento a la sola "legislación de la razón" (SF A 25; cf. A7, A9), mientras a los jurisconsultos, en calidad de funcionarios ejecutivos del interés del gobierno y agentes oficiales de su autoridad, se les sustrae la libertad filosófica de juzgar críticamente sobre la legitimidad de las leyes positivas y se les reserva para el oficio del esclarecimiento técnico y la estricta aplicación del código públicamente sancionado⁴². Esta separación radical de métodos y funciones, además de reducir el edificio iusnaturalista a una simple operación filosófica del pensamiento y de consagrar

⁴² "El jurista experto (schriftgelehrte Jurist)" -escribe Kant en el texto por antonomasia sobre el tema- "busca las leyes de la seguridad de lo mío y lo tuyo (cuando él actúa -como debe- en calidad de funcionario del gobierno) no en su razón sino en el código públicamente promulgado y sancionado por un pueblo soberano. No sería justo exigirle la prueba de la verdad y legitimidad (Rechtmässigkeit) del mismo, así como la defensa frente a las objeciones hechas por la razón contra él. Pues las disposiciones deciden ante todo que algo es justo (dass etwas recht ist), y preguntarse si también las disposiciones mismas son justas (recht sei mögen), es algo que debe ser rechazado rotundamente por los juristas como absurdo. Sería ridículo querer sustraerse a la obediencia a una voluntad exterior y suprema, porque ésta supuestamente no concordase con la razón. Pues la autoridad del gobierno consiste precisamente en que no deja a los súbditos la libertad de juzgar sobre el derecho y la injusticia según sus propios conceptos sino según el mandato del poder legislativo" (SF A 18-19). Esta sujeción a la ley positiva afecta tanto a la enseñanza de la jurisprudencia en la Facultad de Derecho, basada en un "libro simbólico" que resume el "espíritu del código" del derecho territorial (Landrecht), en vez de contener doctrinas del 'derecho natural' (Naturrecht) [SF A 14-15], como a la actividad o praxis misma de la jurisprudencia, restringida a la aplicación de "las leyes existentes sin investigar si necesitan mejora" (ZEF B 69; cf. RL AB 31-32). Pero junto a estos funcionarios judiciales o "juristas artesanos", que se sirven más de "la espada de la justicia" que de "la balanza del derecho", porque no son (ni deben ser) filósofos (ZEF B 68-69), so pena de violar la autoridad del gobierno (SF A 15), Kant menciona también a los "juristas de la legislación", que se permiten "razonar" sobre la misma y no es su asunto la estricta "ejecución de los mandatos del derecho territorial" (ZEF A 75/B 80). Sin duda se está aludiendo aquí a aquella "Gesetzkommission" fundada en 1781 por Federico II (v. cap.4, nota 367 y cap.6a, pp.518-19) para cumplir funciones de asesoramiento legislativo del monarca y de interpretación de las leyes confusas y oscuras de cara al dictamen judicial, y a la que Kant alude en SF A 19-20.

y favorecer el trabajo autónomo de la Jurisprudencia positiva, parece negar la plausibilidad de una incidencia práctica del iusnaturalismo en la realidad jurídica. No obstante, si abandonamos este enfoque 'interno' de la relación entre Derecho Natural y Derecho Positivo en cuanto *disciplinas epistemológicas* independientes, y contemplamos esa relación desde la perspectiva 'externa' del devenir histórico de sus respectivos objetos de estudio (legislación de la razón/legislación empírica), cobra entonces especial significado la idea kantiana de que la Facultad de Filosofía "abarca de algún modo todas las ramas del saber humano" (SF A 26-27), incluidas las Facultades superiores, por cuanto a ella le incumbe "controlarlas y serles útil" (SF A 25) sometiéndolas a "su crítica y examen" en lo concerniente a la verdad (SF A 27; cf. A 25). Pues este servicio de verdad corresponde en el ámbito jurídico-práctico a esa doctrina filosófica de lo justo e injusto, que es para Kant el Derecho Natural, y sus "principios inmutables" han de constituir "el fundamento de toda legislación positiva posible", que no haya de surgir como una cabeza sin cerebro (RL AB 32, cf. AB 31)⁴⁴. La

⁴⁴ En RL AB 24 Kant ha presentado esta idea de la inspiración iusnaturalista de toda legislación positiva en términos de 'fundamentación' de la *validez normativa* de las disposiciones arbitrarias del legislador. "Puede pensarse" -se dice allí- "una legislación exterior que contuviera sólo leyes positivas, pero entonces debería preceder una *ley natural* que fundamentase la autoridad del legislador (es decir, la facultad moral [Befugnis] de obligar a otros mediante su mero arbitrio)" (RL AB 24). G. Dulckeit, *Naturrecht...* ha vislumbrado correctamente en este texto el esbozo de solución kantiana al problema de la validez específica del *derecho positivo* (cf. nota 39), pero ha apostillado curiosamente que tal solución se consigue al alto precio de cometer una doble inconsecuencia sistemática: la de negar el 'derecho de resistencia' contra el legislador empírico y la de someter la noción de 'voluntad común' a un cambio de significado tal que deja de ser la *idea* de una "voluntad colectiva universal", que funciona como criterio de legitimidad jurídica del Estado, para convertirse en la voluntad real del "Estado empírico" (Dulckeit, *o.c.*, p.59). Dulckeit se acoge a la 'Beschluss' de RL B 184 ss. para documentar este supuesto cambio de significado. Pues allí, tras señalar que la 'constitución jurídica perfecta', en cuanto *Idea* de la razón pura, es una *cosa en sí* y no un 'fenómeno', escribe Kant lo siguiente: "Cuando existe un pueblo unido por leyes bajo una autoridad, [éste] está dado como objeto de la experiencia conforme a la *Idea* de la unidad del mismo en general bajo una voluntad suprema con poder, pero ciertamente sólo en el *fenómeno*, es decir, *existe una constitución jurídica en el sentido general de la palabra*, y aunque pueda adolecer de grandes defectos y graves errores..., sin embargo, es absolutamente ilícito y punible resistirse a ella" (RL B 185-86).

De este fragmento y de su contexto no se desprende -como parece colegir Dulckeit- que se haya sustituido la *Idea a priori* de la voluntad común, que asegura los derechos naturales, por el *factum* del poder del Estado, irresistible en su positividad legal (cf. Dulckeit, *o.c.*, p.60). La presunta alternativa entre *poder* y *derecho* que Dulckeit sugiere, no es rigurosamente kantiana y en cualquier caso atestigua una deficiente comprensión del significado legitimador de la *Idea* de la razón práctica y de la dimensión coactiva del derecho. Pues, en primer lugar, Kant plantea el asunto en el sentido del 'quid iuris' (cf. Br. Bauch, "Das Rechtsproblem in der Kantischen Philosophie", *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 3 (1921), pp.4, 7-8), no del 'quid facti'. Para él no se trata ahí de si el Estado empírico se ajusta completamente a la *Idea* de la constitución jurídica, de suerte que mientras no llegue a ser el *hecho* adecuado de la misma, exista un derecho legítimo de resistencia. Más bien se dice que toda constitución positiva *realiza* la *Idea* de la 'respublica noumenon', y que en cuanto 'fenómeno' (defectuoso o no) *de* esa *Idea*, lo que está en juego en él es la existencia misma del derecho, que es preferible a la violencia (cf. RL B 186), o mejor, es postulado como un imperativo de la razón pura práctica, el de salir del estado de naturaleza para fundar un orden civil de relaciones sociales. Pero, en segundo lugar, puesto que el derecho está ligado a la "facultad de coaccionar" (RL AB 35), no puede hablarse de su *realidad* en sentido estricto sin admitir un *poder* que lo asegure efectivamente. "El soberano" -afirma Kant- "es una *fantasia mental* [Gedankending] (que representa al pueblo entero) mientras falte una persona física que represente el poder supremo del Estado y procure a esa *Idea* *efectividad* (Wirksamkeit) en la voluntad del pueblo" (RL 451, A 208/B 238). Tan íntima conexión entre poder y derecho explica que toda oposición al poder establecido, por el cual *existe* un derecho público, constituya en sí misma la negación del derecho. No hay, por consiguiente, en Kant un cambio de significado en la noción de 'voluntad común' para hacer plausible la derivación de la validez normativa del derecho positivo, ni tampoco se comete una inconsecuencia al fundamentar el carácter obligatorio de las disposiciones arbitrarias del legislador empírico en la 'ley natural' de la razón que prohíbe la resistencia contra el poder existente. Pues "el imperativo categórico: obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros" (RL B 185; cf. A 174/B 204), no contiene más que el deber de sometimiento a una voluntad universalmente legisladora que garantiza el derecho, y ese deber está implícito en la *Idea* de una *constitución jurídica en general*. En este aspecto resulta muy esclarecedora la distinción kantiana entre 'legislador' y 'autor de la ley'. "El que manda (imperans) a través de una ley es el legislador (legislator). Él es *autor de la obligación* según la ley, pero no siempre el *autor de la ley*. En el último caso la ley sería positiva (contingente) y arbitraria" (RL AB 28).

Ahora comprendemos mejor qué quiere decir Kant cuando declara que toda legislación positiva debe fundamentarse en una ley natural de la razón. El problema, en efecto, de la 'validez' del derecho positivo es el problema del fundamento de la *obligatoriedad* de una ley procedente del arbitrio del legislador empírico. Para Kant -como reconoce Dulckeit- la fuente válida de la 'obligación' (Verbindlichkeit) está enunciada en el *imperativo categórico* (RL AB 25): la forma de universalidad legal de una máxima. Su versión jurídica es la *idea* de una *voluntad común universalmente legisladora* (el soberano), que puede representarse como "voluntad de un legislador supremo, que sólo tiene derechos y ningún deber (por tanto, como voluntad divina)" (RL AB 28-29), porque constituye la *fuentes misma de la obligación*, es decir, expresa solamente "la *idea* de un ser moral cuya voluntad es ley para todos, sin pensarlo, no obstante, como autor de la misma [la ley]" (RL AB 29). Mas allí donde el legislador es a la vez el 'autor de la ley' su autoridad sólo puede fundarse en aquella *Idea a priori* de la voluntad general. Ello significa que no hay un modo de validez *específica* del derecho positivo -como pretende Dulckeit-, pues la obligación que proviene del arbitrio del legislador empírico no es sino la obligación que emana de la voluntad común legisladora.

Ahora bien, esta relación entre 'ley natural' y 'ley positiva', entre *Idea* de la razón jurídica y realidad del derecho no tiene sólo un sentido 'constitutivo'-práctico de *fundamentación* sino también el 'regulativo' de incansante *reforma* de la constitución jurídica existente. Desde esta segunda perspectiva puede contemplarse el Derecho Natural no como un presupuesto (trascendental) del derecho positivo, sino más bien como la *meta* de toda legislación empírica. El propio Dulckeit, *o.c.*, pp. 49-50 se ha hecho eco de esta dimensión regulativa al presentar el derecho natural como norma y criterio ideal obligatorio para todo legislador empírico. Y E. Swoboda, "Kant und das Zivilrecht", pp. 371-72 ha destacado el carácter *dinámico*, histórico, del que se impregna la realidad del derecho en virtud de esta orientación regulativa del iusnaturalismo kantiano.

conexión efectiva entre Derecho Natural y derecho positivo tiene lugar, pues, en ese territorio acotado en el siglo XVIII para la así denominada 'ciencia de la legislación' -v. cap.6a-, y consiste en que la doctrina iusnaturalista de la razón pura proporciona los *principios regulativos* que han de presidir la creación de leyes positivas por parte del legislador empírico. No es, por consiguiente, deber ni competencia del "ciudadano" ni del jurista, en cuanto súbdito, sino sólo "del Jefe del Estado" hacer (o aproximarse a ello) de las Ideas racionales del Derecho Natural una comunidad política de derecho positivo (SF A 159).

La concepción kantiana de la relación entre Derecho Natural y derecho positivo se aleja, pues, notablemente del planteamiento dogmático-racionalista de Wolff. En primer lugar, Kant no comparte la ilusión de un sistema metafísico completo que incluya la amplia casuística de la legislación empírica como una derivación lógica de los principios universales de la razón. En segundo lugar, las fronteras entre Derecho Natural y Derecho Positivo, en cuanto disciplinas epistemológicas, quedan rotundamente marcadas por la diversidad de sus métodos y de sus objetos, de manera que la ciencia de los juristas deja de estar integrada dentro de la Filosofía -como quería Wolff. En tercer lugar, Kant sustituye la relación de unidad *estática* de los principios iusnaturales con sus aplicaciones jurídicas positivas por la unidad de efecto *dinámico* que las 'Ideas regulativas' del Derecho Natural ejercen sobre las constituciones de los Estados vigentes. ¿Significa esto que no cabe hallar un punto de aproximación entre Kant y Wolff en este tema? A mi entender, dos notas de proximidad sobresalen al respecto: por un lado, la idea,

generalizada en la época, de que toda legislación positiva ha de inspirarse en principios racionales del Derecho Natural, ya sea en el sentido dogmático de su deducción metafísica (Wolff) o en el sentido crítico de su regulación práctica (Kant); y, por otro lado, el convencimiento (ilustrado) de que esos principios iusnaturales gozan de la necesidad y universalidad de la razón humana, de modo que valen para todos los pueblos de la tierra. Aquel topos común de la Ilustración dieciochesca nos brinda sin duda la clave metodológica para el deslizamiento histórico de la analogía entre lo crítico y lo jurídico hacia la reforma legislativa prusiana a través del pensar iusnaturalista que la impregna. En cambio, la relevancia de la segunda nota queda a merced de la manera como los reformadores prusianos concibieron el Derecho Natural y su papel en la legislación positiva, papel que en principio parece distar bastante del que le asignara Wolff, y mucho más del que le atribuyó Kant.

En la Observación Preliminar del último volumen del *Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuchs für die Preussischen Staaten*, publicado el 15.6.1788, Carmer y Svarez bosquejan el plan de un tratado para la enseñanza universitaria del nuevo derecho que la legislación acuñará, y exigen que la primera parte contenga el Derecho Natural a la base del código "como *Introducción* a la teoría del derecho positivo", pero -añaden- "los conceptos y principios que en él se establezcan, han de ser sacados (*abstrahiert*) fundamentalmente del código mismo", mientras que la segunda parte debe exponer simplemente el derecho positivo contenido en éste⁴⁵.

⁴⁵ Citado por H.Thieme, "Die preussische Kodifikation...", p. 381; cf. A.Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez. Ein Zeitbild aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts*, Berlin 1885, pp. 270-71. Mi exposición y referencia a fuentes relacionadas con el tema del iusnaturalismo en la codificación prusiana se basará principalmente en los documentos citados por estos dos historiadores del derecho, y más en concreto en la amplia información que ofrece el libro de Stölzel.

A pesar del reproche de retorno a Wolff que para G. Hugo merecía ese plan, los redactores del *Entwurf* no abogaban ahí por un iusnaturalismo universal y al margen de condiciones espaciotemporales, sino que expresaban tan sólo "la idea de un *Derecho Natural particular*"⁴⁴. Para ellos no se trataba de desarrollar un *Naturrecht* elaborado a priori mediante su aplicación a los diversos ámbitos de la realidad social, sino de construir uno que correspondiese a las costumbres e intuiciones jurídicas del pueblo prusiano. El *Lehrbuch des Natur-und allgemeinen Privatrechts und gemeinen Preussischen Rechts* (1797) de C.U.D. von Eggers, que resultó premiado de esa convocatoria, realizaba un servicio de patriotismo mostrando "cómo las leyes positivas confirman exactamente las exigencias del derecho natural" (Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 383).

En la concepción de Svarez(-Carmer) se opera, por consiguiente, con respecto a la posición de Wolff un doble distanciamiento, mediado tanto por la decantación *metodológica* del iusnaturalismo en la escuela wolffiana (Darjes, Nettelbladt), como por la filtración del pensar *historicista* de Montesquieu, que el progresivo desmoronamiento de las bases ontológicas del compacto sistema del maestro entre sus discípulos había

⁴⁴ H.Thieme, "Die preussische Kodifikation...", p.382. G.Hugo objetó que el plan de los legisladores reproducía el antiguo intento de justificación suprapositiva del derecho positivo y hacía caso omiso de la renovación del iusnaturalismo desde los tiempos de la escuela wolffiana (*Civilistisches Magazin*, II, Berlin 1812^o, p.41, citado por Thieme, *o.c.*, p.382). Svarez respondió en 1791 con estas palabras: "los autores de un Derecho Natural, que deba ser introducción a nuestro derecho positivo, quieren hacer notar que el mismo nada ha de contener que sea contrario a los principios asumidos en el código y al espíritu de éste" (cit. por Thieme, *o.c.*, 382). Esta concepción del iusnaturalismo empirista había sido formulada así por el presidente del 'Regierung' de Magdeburg von Tevenar: "Un derecho de la razón no puede pensarse si no se pone a su base una cierta constitución". "La mayoría de los Estados tienen su constitución política especial y su ideal específico de perfección al que pueden llegar, y, si se se permite decirlo, su *específico derecho natural*. Por éste entiendo las reglas del derecho y la injusticia que se basan en la organización física y política de ese pueblo, y que le son prescritas por la situación en que se encuentra, sin atender a si han sido confirmadas mediante leyes expresas" (cit. por Thieme, *o.c.*, 382). Sobre este movimiento iusnaturalista v. cap.6a, pp.498-499, nota 93.

facilitado. Pues, por una parte, el Derecho Natural aparecía a los ojos de los legisladores como una *introducción filosófica* al derecho positivo, que ilustraba sobre las formas racionales de su configuración⁴⁷, y, por otra parte, esta racionalidad venía dada por la adecuación de los principios y sus leyes al 'espíritu de la nación' a la que se destinasen. Svarez pudo muy bien haber aprendido de las *Institutiones jurisprudentiae privatae romano-germanicae* (1748) de su maestro en Frankfurt am Oder J.G. Darjes que la sana razón exige la adaptación de la norma al contexto histórico de un pueblo, y en el caso concreto de Prusia eso significaba que no era razonable deshacerse del derecho romano integrado en la praxis y costumbres jurídicas de los tribunales, sino que más bien había que asumirlo como soporte material de trabajo para una depuración crítica según los requerimientos de la 'equidad natural' y las constituciones del país⁴⁸.

⁴⁷ En este sentido Thieme destaca cómo Svarez había relevado la matemática de la posición de guía del saber que le atribuyera Wolff, y en su lugar un estudio profundo de la filosofía y la doctrina de la razón debía constituir el comienzo de la Jurisprudencia para "habituarse el espíritu por medio de lo formal al pensamiento ordenado y correcto, aguzar la facultad de enjuiciamiento y así preparar a auténticos hombres útiles para el Estado y la vida pública en vez de a simples campeones de la memoria" (Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 383). Seguro de esta función formativa del pensar que el Derecho Natural realizaba en la enseñanza, Svarez se había dirigido el 28.8.1788 al Consejo Superior de apelación de Lindenau en estos términos: "La introducción debe enseñar a nuestros jóvenes a filosofar sobre el derecho y a indicarles en cierto modo sólo las especialidades en las que se han de estructurar las diferentes verdades jurídicas" (cit. por Thieme, *o.c.*, 383-84). Este papel educativo era el que el iusnaturalismo había asumido en la escuela wolffiana en calidad de Filosofía Práctica, y del que habían sido testigos los propios legisladores Svarez y Klein.

⁴⁸ A.Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, 65-66 ha afirmado que las *Institutiones* de Darjes fueron el hilo conductor de la legislación prusiana, puesto que Svarez planteó las relaciones entre derecho alemán y derecho romano en los mismos términos que su maestro. En efecto, en sus observaciones críticas al primer borrador del Proyecto de Código presentado por E.F. Klein el propio Svarez subrayó que "no deben inventarse nuevas leyes sino más bien ser corregidas y recopiladas las ya existentes. Por eso" -prosequia- "ha de conservarse como base del sistema completo el derecho recibido hasta ahora en nuestros territorios y especialmente el *derecho romano*, y no prescindir de las disposiciones del mismo sino en la medida en que no se adapten a nuestras constituciones y costumbres, o sean contrarias a la sana razón y a la equidad natural, o bien se basen en meras sutilidades y especulaciones, o quepa esperar con seguridad de un cambio de esas leyes vigentes una utilidad prevalectante para el Estado y la sociedad civil" (cit. por Stölzel, *o.c.*, 231). Y tras la publicación del *Allgemeines Gesetzbuch für die Preussischen Staaten* en junio de 1791 reconocía en el vol. 8 de los *Annalen* de Klein que "la base del nuevo código prusiano es todavía tan *romana* que la mayoría de los materiales no los han suministrado Montesquieu, Rousseau y Mably sino Labeo, Capito, Severo y los Antoninos"

A pesar de su adhesión al iusnaturalismo empirista la concepción de Svarez asumía al menos dos rasgos de la cultura wolffiana que lo alejaban considerablemente de Kant. Ante todo su convicción de que el derecho positivo es *Derecho Natural aplicado* y, por consiguiente, el saber filosófico debe incorporarse a la enseñanza de la Jurisprudencia empírica, era coherente con la idea de la 'unidad epistemológica' en el seno de la filosofía práctica que Wolff había defendido, pero quedaba desfasada con relación al reparto de tareas entre filósofos y juristas propugnado por Kant y a su exigencia de que los "libros simbólicos" (compendios o manuales), empleados por los profesores de Jurisprudencia para facilitar el conocimiento del derecho positivo, se ajustasen al código sancionado por el legislador (SF, A 14-15), sin mezclarlo con doctrinas tomadas "de la razón", so pena de violar "la autoridad del gobierno que manda" a través de esa Facultad de Derecho, y de entrar en "el terreno de la Facultad de Filosofía" (SF A 15)**. Asimismo Svarez abogaba por un *ius certum* y pretendía alcanzarlo con el aparato *lógico-deductivo* de Wolff, capaz de conducir a un código completo de leyes por derivación de proposiciones jurídicas a partir de

(cit. por Stölzel, *o.c.*, 278). El afán por plasmar en el código principios iusnaturalistas ajustados a la idiosincrasia jurídica del pueblo prusiano trajo consigo la acuñación legislativa de aquel derecho contra el que luchaba la Ilustración, pero que se había fundido con las costumbres ancestrales de la jurisprudencia alemana: el derecho romano común. Sobre este tema v. cap.6a, nota 91.

** Es significativa al respecto la polémica de Svarez con Woltär, profesor de Derecho en Halle, acerca de la enseñanza de la Jurisprudencia en la Universidad. Svarez se oponía a la tendencia, apoyada por Woltär, a convertir las Facultades de Derecho en centros de formación de 'juristas prácticos' a costa de las ciencias cultas y teóricas (Filosofía, Derecho Natural, Historia del derecho, Derecho Romano, lenguas clásicas, etc.), y sostenía que los colegios de justicia podían darse por satisfechos con recibir a jóvenes formados en una *teoría* jurídica coherente y completa y con un entendimiento capaz de pensar sobre las leyes. Para Svarez la Universidad era el lugar de la formación teórica y filosófica de la jurisprudencia, y correspondía, en cambio, a los 'colegios de justicia' ampliar ese saber mediante la *praxis y la experiencia* (cf. Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, 275-76). Las diferencias de Svarez con Woltär acerca de la función educativa de la Facultad de Derecho señalan de alguna manera los puntos principales de su desacuerdo con Kant.

principios generales; pero tal aspiración, además de ser difícilmente conciliable con su tendencia a comprender empíricamente el Derecho Natural (cf. cap.6a, p. 509), contrastaba con el escepticismo de Kant al respecto, quien, consciente de la *historicidad* de los "códigos mundanos", sometidos a cambios "cuando la experiencia proporciona más conocimientos y mejores", consideraba inútil suspirar por "una norma exactamente determinada de la jurisprudencia (*ius certum*)" [SF A 20], y entendía que en cualquier caso era factible únicamente la aproximación a ese objetivo mediante '*leyes permisivas de la razón*', pero no con la interminable casuística de las excepciones empíricas de la ley general (ZEF AB 16-17 nota). Por último, aunque ciertamente el perfil metodológico del Derecho Natural como reflexión filosófica sobre la realidad jurídica parecía cercano al papel de examen crítico y criterio de enjuiciamiento con validez regulativo-práctica que Kant le asignaba en cuanto disciplina de la Facultad de Filosofía, y de hecho fueron seguidores de Kant (A.Fr.J. Thibaut, P.J.A. Feuerbach, A.D. Weber) quienes a finales del siglo preconizaron el método '*histórico-filosófico*' con el argumento de que una jurisprudencia sin empirie es una especie de locura, pero sin filosofía es una forma de estupidez (cf. Thieme, "Die Zeit des späten Naturrechts...", 218-19), y llegaron incluso a plantear el iusnaturalismo como "crítica del derecho positivo", como medio de aproximar lo empírico a lo natural (Thieme, *o.c.*, 237-38); sin embargo, tal Derecho Natural histórico -el suscrito por Svarez- quedaba acotado por los usos y costumbres de un pueblo, de espaldas a las exigencias de la humanidad en nuestra propia persona, que Kant consideraba tarea de una razón jurídica universal y necesaria con propósito cosmopolita.

Esas discrepancias se ponen claramente de manifiesto en la confección del Código Territorial de 1794 y en su combinación de principios iusnaturalistas con leyes positivas, conservadoras de la sociedad estamental. Bajo el impacto de Montesquieu el rey Federico II en su *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois* (1750) se volvía a la historia para extraer los principios rectores de su empresa legislativa y constataba que "sólo han perdurado las leyes cuyos autores tuvieron en cuenta el *bien común* y conocían perfectamente el *espíritu del pueblo*"⁵⁰. Treinta años después daba cauce a estas ideas en la Orden de Gabinete del 14 de abril de 1780, al exigir que el Código General de los Estados Prusianos mantuviese del "código romano" "sólo lo esencial y concordante con la ley de la naturaleza y la constitución actual", eliminase "lo inútil" e insertara "las leyes territoriales propias" (CJF I, p. XI). De este modo C.G. Svarez en su famosa carta del 12 de abril de 1785 a de Villeneuve podía desmentir la sospecha revolucionaria, inherente a los códigos universales de la razón, y resolver su iusnaturalismo histórico en una prudencia conservadora que ni siquiera correspondía exactamente a la prudencia política de las 'leyes permisivas' de Kant (cf. p.156ss.), con las siguientes palabras:

"Con respecto a las leyes mismas se ha tenido que elegir un camino lento y prudente. [...] Aquí no puede procederse tal como podría y debería hacerlo el legislador de una nación que saliera del estado de naturaleza salvaje [Wildheit] y se uniese por primera vez en una sociedad civil. Hay que asumir las costumbres, el carácter, los usos y los negocios del pueblo tal como existen realmente; uno no debe pretender crear un *ideal*, sino tratar de *acomodar la legislación a las circunstancias presentes*, de tal manera que así pueda lograrse el grado supremo de bienestar que es posible bajo estas circunstancias dadas" (cit. por Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, pp. 159-160).

Si el ALR de 1794 perpetuaba las desigualdades jurídicas de la sociedad feudal, no era sólo por la comprensible cautela que

⁵⁰ "Über die Gründe, Gesetze einzuführen oder abzuschaffen", en: *Die Werke Friedrichs des Grossen*, hrsg. von Gustav Berthold Volz, Berlin 1913, vol. 8, p.22.

suele acompañar a todo proyecto de Estado; también tuvo en ello su protagonismo ese Derecho Natural histórico, que renunciaba a los ideales de la razón jurídica universal, porque en último término asumía el derecho positivo como el *factum material* de su reflexión teórica, en vez de acreditarse él mismo como principio regulativo y criterio legitimador de toda legislación positiva. La participación de los estamentos en la elaboración del Código, prescrita por el nuevo rey Federico Guillermo II a través de las *Cabinets-Ordre* del 21 y 27 de agosto y 1 de septiembre de 1786, podía así ser interpretada por el Canciller von Carmer en la 'Vorbericht' del volumen cuarto del *Entwurf* (30.5.1787) como la auténtica realización de la hipótesis iusnaturalista del "contrato social" (cf. Stölzel, *o.c.*, 243), e igualmente el propio Svarez dos años más tarde podía congratularse ante la Sociedad del Miércoles de que la legislación civil fuese a ocupar en cierto modo el lugar vacío de la inexistente Constitución política del Estado prusiano⁵¹, a sabiendas de que en ningún caso se trataba de fundar desde el abismo del 'estado de naturaleza' un orden jurídico-público que acuñase los derechos universales del hombre conforme a los requerimientos de una razón a priori, sino tan sólo de refrendar colectivamente, actualizándolas, las leyes y costumbres normativas vigentes.

Y, sin embargo, la causa de la suspensión indefinida del *Allgemeines Gesetzbuch* de 1791 fue la inclusión en el mismo de una serie de principios iusnaturalistas, especialmente de *derecho público* (Staatsrecht) en un código pretendidamente de 'derecho privado', que comportaban exigencias *constitucionales* para el

⁵¹ "Über den Einfluss der Gesetzgebung in die Aufklärung" (1.4.1789), en: H.Conrad/G.Kleinheyer (Hrsg.), *Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez (1746-1798)*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1960, p. 635.

Jefe del Estado y, por consiguiente, ponían en cuestión la realidad jurídicopositiva del soberano absoluto³². La correspondencia polémica entre J.H.C. von Carmer y A.A.H.L. von Danckelmann en 1793, que precedió a los trabajos de revisión del *AGB* y a su transformación en el definitivo *ALR* de 1794, una vez depuradas algunas de las proposiciones teóricas y los párrafos de "peligroso" contenido político, viene de alguna manera a plantear, por un lado, las relaciones entre Derecho Natural y derecho positivo en la legislación prusiana como el problema de la declaración de principios iusnaturalistas en un código de leyes positivas, y, por otro lado, saca a relucir el modo particular de comprender el nexo entre *derecho privado* y *derecho público* los autores del *ALR*.

Sin duda con la incorporación de principios iusnaturalistas al Código prusiano se buscaba una regulación constitucional del Estado, que vinculase mediante leyes el poder absoluto del monarca a los fines de la sociedad civil derivados del Contrato, fines que para los legisladores eran ante todo de índole jurídica (cf. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...",

³² El motivo oficial de la suspensión del *Allgemeines Gesetzbuch (=AGB)*, según la Orden del 18.4.1792, confirmada públicamente el 5 de mayo del mismo año, fue que el público no se había familiarizado aún con su contenido. La posterior correspondencia entre el Canciller von Carmer y el entonces ministro de Justicia en Silesia A.A.H.L. von Danckelmann -instigador de aquel aplazamiento- con ocasión de la posible entrada en vigor de aquel código en Súdpreussen, la nueva provincia adquirida tras el reparto de Polonia en enero de 1793 entre Austria, Prusia y Rusia, puso de relieve que el motivo real había sido el *derecho político* (*Staatsrecht*) contenido en el *AGB*, el cual, ampliamente retocado en el *ALR*, sería, sin embargo lo único del código 'general' con validez primaria para todas las provincias prusianas (cf. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution...*, p.38). Sin duda la reacción contra-revolucionaria se había incrementado a comienzos de 1792 ante la evolución antimonárquica de los acontecimientos franceses, y en el caso de Prusia venían además a confirmarse los recelos sobre la usurpación de la soberanía del rey por parte de la nueva legislación civil con la actitud provocativa del 'Kammergericht' berlinés y del departamento de Justicia en el proceso contra el predicador Schulz a comienzos del mismo año, puesto que ambas instituciones -como declaró el rey Federico Guillermo II en la Orden acompañante del rescripto del 21 de mayo de 1792, por el que se agudizaba la sentencia del 'Kammergericht' suspendiendo a Schulz de su oficio- parecían como si quisieran "representar una especie de Parlamento" (cf. Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, p. 340). Sobre este polémico proceso y su incidencia en la suspensión del código, v. Stölzel, *o.c.*, p. 325 ss.

344, 353). En su respuesta a Carmer el 21 de diciembre de 1793 Danckelmann podía objetar con razón que el 'derecho público' contenido en el Código iba más allá de las intenciones de Federico II, quien nunca se propuso limitar su autoridad soberana fijándose positivamente facultades y obligaciones, de las que él a nadie debía dar cuenta y menos contraer a través de una 'declaración' (Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, 391). Con el argumento de que el *AGB*, aprobado y publicado en junio, no había podido inspirarse en la Constitución Francesa del 3 de septiembre de 1791 (carta de Carmer a Danckelmann del 8.12.1793, Stölzel, *o.c.*, 389), el Canciller apenas lograba desmentir la opinión difundida entre los contra-revolucionarios de que la nueva legislación usurpaba la soberanía absoluta del monarca, pues la 'Einleitung' de aquel código contenía obviamente un "catálogo de derechos fundamentales" (Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, 29; cf. "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 322) similar a la 'Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano' antepuesta por los franceses a su Constitución. El mismo catálogo conseguía introducir el jurista austriaco Karl Anton von Martini en el Título primero, §§ 29-30, de la Primera Parte del *Bürgerliches Gesetzbuch für Westgalizien (=BGW)* del 13.2.1797, y junto a él toda una serie de proposiciones filosóficas que aducían la necesidad iusnaturalista de un código de leyes positivas (§§ 1-8) y presentaban así el derecho positivo como la realización pública del derecho natural³³.

³³ Cf. G. Tarello, *Le ideologie...*, pp. 346-353 y H. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 339-343, quien subraya además que los esfuerzos austriacos por crear un 'código político' atestiguan la urgencia sentida de una "regulación constitucional de los principios del Estado y del gobierno" (p.340). Karl Anton von Martini logró acuñar esos principios iusnaturalistas, a pesar de que el emperador Leopoldo II había exigido que no se hablara de 'derechos del hombre' sino sólo de 'derechos del ciudadano'.

No entramos ahora en el problema de la relación entre 'derechos del hombre' y 'derechos del ciudadano' ni en la diferencia en el modo de entenderla -y, por tanto, en el contenido de los 'derechos fundamentales'- entre la Declaración Francesa y los aludidos catálogos (asistemáticos) de los códigos prusiano y austriaco, porque

No obstante, ambas cartas de derechos fundamentales, la prusiana, más tímida y embrional, y la austriaca, claramente explícita, desaparecieron casi por completo en el *ALR* de 1794 y en el *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch für die gesamten deutschen Erbländer der österreichischen Monarchie von 1811* (= *ABGB*) respectivamente, aunque por motivos bien dispares. Pues si en el caso del *AGB* de 1791 la sustracción de la soberanía absoluta del príncipe que implicaban especialmente los §§ 5-6 y 77-79 de la 'Einleitung', justificaba su ausencia en el *ALR*⁵⁴, la exclusión de los párrafos filosóficos de aquel primer Título sobre 'los derechos y leyes en general' del *BGW* en el *ABGB* respondía a una concepción distinta del vínculo entre derecho natural y positivo y de la relación a su vez entre derecho privado y público, concepción que hizo valer el jurista kantiano Franz Edlen von Zeiller, artífice del Código civil austriaco de 1811⁵⁵. En su *Kommentar über das allgemeine bürgerliche Gesetzbuch (1811)* Zeiller, al

referirse al §7 del *ABGB*, reconoce que los natürlichen Rechtsgrundsätze allí mencionados como recurso último en la interpretación de las leyes (v. cap.6a, nota 125) son los principios kantianos de libertad, justicia e igualdad de derecho, que funcionan como hilos conductores de la legislación civil, pero que no pueden ser incorporados al código positivo, so pena de someter a una perniciosa restricción la dinámica jurídica inherente a su carácter 'regulativo' (cf. Swoboda, "Kant und das Zivilrecht", 377-78). Zeiller rompía así con la costumbre de las declaraciones iusnaturalistas, y su ruptura señalaba el instante en el que Kant parecía sustituir en el movimiento codificador a la tradición wolffiana del Derecho Natural.

En este sentido, ciertamente no desde los presupuestos filosóficos de Kant pero sí confluyente en sus consecuencias con él, Danckelmann se había opuesto -como ya Schlosser en 1789- a la idea misma de la codificación aduciendo que el ciudadano no debe conocer el derecho sino sólo la ley, y que por ende el código de 1791 (y sus principios iusnaturalistas) podría ser muy útil como tratado de jurisprudencia para los juristas e incluso como 'derecho territorial prusiano' para el uso de los tribunales, mas de ningún modo erigirse en regla prescriptiva de la conducta del pueblo (cf. Stölzel, *o.c.*, 379). La delimitación epistemológica de Danckelmann entre ámbito de la teoría científica y ámbito de la norma positiva, aunque aparentemente recuerde a la kantiana, se distingue radicalmente de ella no sólo porque procede de la tradición pandectística del derecho 'romano-común' y no de la tradición filosófica moderna del Derecho Natural, sino también porque en virtud de ello está igualmente alejada del pensamiento ilustrado, que aboga por la inspiración iusnaturalista de toda legislación pública. Tuvo, empero, la

ello será tratado más adelante como un aspecto de las divergencias 'doctrinales' entre Kant y el iusnaturalismo del *ALR*, y aquí además sólo interesa desde la perspectiva 'metodológica' de la relación entre Derecho Natural y derecho positivo dejar constancia del dato formal de declaraciones iusnaturalistas en los códigos germánicos de 'derecho privado'.

⁵⁴ Sobre este fallido intento de constitucionalismo en la codificación prusiana v. H. Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, p.35 ss. y "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", pp. 318-28. La mayoría de los comentaristas e historiadores del derecho tienden a considerar, no obstante, el *ALR* como un momento de 'tránsito desde el Estado absolutista al Estado de derecho' (Dilthey, "Das Allgemeine Landrecht", p. 200 ss.; cf. Thieae, "Die preussische Kodifikation...", 385 ss. y R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution...*, p.24 ss.).

⁵⁵ Cf. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 344. E. Swoboda, "Kant und das Zivilrecht" (1943) ha mostrado que la fuente filosófica de la obra de Zeiller *Das natürliche Privatrecht (1802)* es kantiana y que además el *ABGB* de 1811 puede considerarse en cierto modo la 'aplicación positiva' de la doctrina del derecho de Kant (*o.c.*, 374-76). A desarrollar esta idea dedica precisamente su libro *Das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch im Lichte der Lehren Kants. Eine Untersuchung der philosophischen Auswirkung im einzelnen und ihrer Bedeutung für die Rechtsentwicklung Mitteleuropas*, Ulr. Mosers Buchhandlung, Graz 1926. El propio H. Conrad, *Individuum und Gemeinschaft in der Privatrechtsordnung des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*, C.F. Müller Verlag, Karlsruhe 1956 ha acreditado la deuda con la noción kantiana de 'persona moral' que tiene el reconocimiento de la 'capacidad jurídica' universal del hombre por parte del *ABGB* (*Individuum...*, p.22 ss.; cf. "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 351-52).

virtualidad histórica de contribuir a la proscripción de la teoría en el derecho positivo, y en este aspecto coincidió accidentalmente con Kant en el abandono de la corriente metodológica de tratamiento del derecho seguida por los autores del *ALR*. Pues la inclusión de principios iusnaturalistas en un código de leyes positivas es perfectamente comprensible desde el supuesto wolffiano de la unidad sistemática de la Jurisprudencia y la consiguiente continuidad epistemológica entre Derecho Natural, en cuanto teoría a priori, y Derecho positivo, en cuanto aplicación empírica de ella (cf. pp.87-88), de tal modo que, establecidos los principios generales de la razón, cabe derivar jurídicamente la infinita muchedumbre de casos particulares de manera dogmática, sirviéndose de la mera "lógica natural"⁵⁴. En cambio -tal como muestra el proceder de Zeiller-, desde la división metodológica propugnada por Kant y dado el carácter (formal) y 'regulativo-práctico' de los principios racionales del derecho para toda legislación positiva posible, no tiene sentido una declaración iusnaturalista fuera de los tratados filosóficos, que se exponen al enjuiciamiento libre de la 'comunidad intelectual' (*das gelehrte gemeine Wesen*). El código positivo -arguye Kant- "no tiene en cuenta la autoridad de la razón, sino que pone a su base el mandato de un legislador externo" (*SF A 14*). Los redactores del mismo, en cuanto 'funcionarios del gobierno', han de limitarse a transcribir la voluntad del monarca, a menos que pretendan concitar al pueblo contra el soberano (*SF A 28, A 40*) erigiéndole con declaraciones iusnaturalistas en tribunal competente en asuntos de 'verdades' del derecho allí donde se exige su 'obediencia' incondicionada:

⁵⁴ C.G. Svarez, "Inwiefern können und müssen Gesetze kurz sein?" (1788), en: H.Conrad/G.Kleinheyer (Hrsg.), *Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez...*, p.628.

en el terreno normativo-práctico de la 'comunidad civil' (*das bürgerliche gemeine Wesen*)⁵⁷. No a estos "juristas oficiales" o emisarios del poder, "puestos por el Estado, sino a los juristas libres, los filósofos" (*SF A 152*), corresponde la Ilustración del pueblo acerca de sus derechos y deberes naturales; por tanto, no a través de la *autoridad* que encarna un código de leyes positivas dirigido a todos los súbditos, sino mediante el *ejercicio público y libre* del entendimiento en calidad de *Gelehrte* cabe difundir e interpretar los principios iusnaturalistas de la razón de cara al progreso moral del género humano (*SF A 152-53*)⁵⁸.

⁵⁷ Kant denomina conflicto *ilegal* (*gesetzwidriger*) de las Facultades superiores con la inferior a la presentación pública ante la 'comunidad civil' por los agentes estatales del saber de una disputa que ha de llevarse sólo ante la 'comunidad de intelectuales', hecho por el cual se erige indebidamente al pueblo en tribunal competente en asuntos de *verdad*, y con ello se hace de la inclinación -y no de la razón- un principio legislativo de las Facultades superiores, lo que equivale a autorizar la anarquía (*SF A 40-41, A 34-35*). La inclusión de principios iusnaturalistas en un código de derecho positivo entraña para Kant una 'ilegalidad' de esta índole, ciertamente no en el ámbito estricto de las Facultades del *saber* pero sí en el de la acción *política*. Pues en ambos casos lo ilegítimo radica en tratar un asunto *práctico* como un asunto *teórico* de la razón y en considerar ilusoriamente como *tribunal* de enjuiciamiento público y libre a los miembros de la sociedad civil en su condición (práctica) de *súbditos* del Estado.

⁵⁸ En *ZEF* Kant establece como "artículo (subjektivamente) secreto para la paz perpetua" la exigencia de que los Estados reciban el asesoramiento de los filósofos acerca de las "máximas generales de conducción de la guerra y fundación de la paz" y les dejen, por tanto, expresarse pública y libremente en este sentido (*ZEF B 67-68*). Ya en *über den Gemeinspruch* aparece la 'libertad de pluma' como un "derecho inalienable del hombre" y el "único paladín de los derechos del pueblo" frente al soberano, a fin de que éste tenga "conocimiento de lo que debe cambiar" conforme al orden iusnaturalista de la razón (*über den Gemeinspruch A 265*). Y en *Streit der Fakultäten* se presentan los filósofos como "los divulgadores e intérpretes naturales de los derechos en el pueblo", y se hace de la *publicidad* la condición indispensable para el "progreso de un pueblo hacia mejor en lo que atañe a lo más mínimo de su exigencia, a saber, el derecho natural" (*SF A 152-53*). Pero esta tarea de ilustración jurídica tiene por destinatario no tanto al pueblo, que "nada o poco entiende de derechos y de los escritos de los filósofos" (*SF A 152*) o "se resigna a que razonar no es asunto suyo" (*SF A 28*), cuanto al gobierno, cuyo deber consiste en la realización de la constitución iusnaturalista. De ahí que Kant señale que los 'Aufklärer' "no se dirigen *confiadamente* al pueblo sino *respetuosamente* al Estado, implorándole que tome en consideración la necesidad (*Bedürfnis*) jurídica" de aquél (*SF A 152*).

En este reconocimiento de las limitaciones de la Ilustración con respecto al pueblo, por el cual los filósofos han de erigirse en intérpretes de sus derechos ante el poder soberano, se vislumbra un punto de coincidencia con los legisladores de Prusia. Ante el anuncio de suspensión del *ABR C.B.* Svarez en una carta a Carmer de finales de abril de 1792 aducía contra el argumento de la falta de familiaridad del público con el nuevo código que "un conocimiento exacto de las leyes tal como Danckelmann quiere que se produzca en el pueblo, éste nunca lo ha tenido, no puede alcanzarlo y jamás lo alcanzará según la naturaleza de la cosa" (Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, 361). Un código completo de leyes para la vida civil derivadas de principios iusnaturalistas según reglas filosóficas -había declarado ya Svarez en 1788- está destinado a los juristas y los jueces ("Inwiefern können und müssen Gesetze kurz sein?", en: *Vorträge...*, p. 629). Sin embargo -y frente

En la relación entre Derecho Natural y positivo en la codificación prusiana estaba involucrado también el problema del posible nexo entre *derecho privado* y *derecho público*, pues precisamente las concesiones al Staatsrecht por parte del AGB de 1791 habían provocado -según Danckelmann- su suspensión. Indudablemente se estaba aludiendo con ese término a ciertos principios iusnaturalistas incluidos en el código, pero lo discutible y relevante del caso residía además en que esos principios fijaban derechos y deberes al Jefe del Estado y, por consiguiente, concernían al ámbito del *derecho público*, que se supone epistemológicamente discernible del 'derecho privado', objeto -al parecer de Danckelmann- exclusivo de la codificación. La cuestión de la pertinencia de esos principios 'políticos' se la había planteado ya Svarez en 1786, cuando bosquejaba el tercer volumen -dedicado al derecho penal- del *Entwurf*, y los había justificado aduciendo que se refieren sólo a las relaciones de la sociedad estatal con los ciudadanos particulares derivadas necesariamente de la "hipótesis filosófica" del *contrato civil*" (Stölzel, *o.c.*, 383-84)⁵⁹. Sorprende esta respuesta si se tiene a la vista una concepción (decimonónica) del 'derecho privado'

al escepticismo del anciano Kant-, Svarez no renunciaba a la popularización de la legislación prusiana, y con este propósito publicó en abril de 1793 un resumen general de aquel código para el uso del pueblo, el *Unterricht über die Gesetze für die Einwohner der Preussischen Staaten* (Stölzel, 366; sobre este punto v. cap.6a, p.509), divulgación que -como ha escrito Thieme- cumplía la función política de ir sustrayendo "poder a los estratos dominantes" de la sociedad ("Die preussische Kodifikation...", 405). De hecho el gobierno de Küstrin se quejó de las asambleas y sublevaciones de los campesinos contra sus señores, provocadas por la difusión pública del código (cf. Stölzel, 356).

⁵⁹ La caracterización que Svarez ofrece del Derecho Público General al comienzo de sus *Kronprinzenvorträge* es clarificadora al respecto. "Esta ciencia" -afirma el alto funcionario de Prusia- "tiene por objeto indagar la naturaleza y condición de las sociedades civiles unidas bajo un poder supremo común, las cuales denominamos Estados, investigar el fin por el cual los hombres han renunciado con sacrificio a su libertad natural en los Estados y se han sometido al poder supremo de otro, pero por último exponer también a partir de ese fin las relaciones entre gobernante y súbditos junto con sus deberes y derechos mutuos" (H.Conrad/G.Kleinheyer (Hrsg.), *Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez ...*, p.453.

limitada a las relaciones de los particulares entre sí o -en el lenguaje iusnaturalista de la época- a los lazos jurídicos que se traban entre los individuos en el 'estado de naturaleza'⁶⁰. No es ésta la perspectiva de los legisladores de Prusia. En sus *Kronprinzenvorträge* Svarez señala que el derecho privado, aunque obviamente restringido al comercio recíproco de los ciudadanos entre sí, es igualmente un *derecho civil positivo*, que emana de la voluntad del legislador, puesto que éste contrae en virtud del

⁶⁰ Cabe bosquejar a grandes trazos dos corrientes en el tratamiento del *derecho privado*. Por una parte, está la tradición iusnaturalista germánica (Pufendorf, Thomasius y especialmente Wolff), que desemboca tanto en el ALR a través de Klein-Svarez como en el WGB austriaco de 1797 -salvo algún matiz, v. nota 53- a través de K.A. von Martini, en la cual el derecho privado es el *derecho positivo* que se refiere al comercio mutuo entre los individuos, y presupone, por consiguiente, el estado civil de relaciones jurídicas públicas. Por otra parte, está la tradición iusnaturalista (más bien anglo-francesa) que conduce a las auténticas codificaciones civiles del siglo XIX, y en la cual el derecho privado es el *derecho natural* de las relaciones de los hombres en el 'estado de naturaleza'. G.Tarello, *Le ideologie...* ha rastreado los antecedentes de esta concepción en la sistematización racionalista del derecho privado hecha por Jean Domat, *Les loix civiles dans leur ordre naturel* (1689-1694), cuya influencia llega hasta el código napoleónico de 1804, pasando por los revolucionarios franceses, para quienes el retorno al 'derecho natural' de la razón suponía la derogación del derecho positivo vigente, de carácter arbitrario, y la construcción de un orden jurídico (privado) conforme a los intereses socioeconómicos de la creciente burguesía (*o.c.*, p. 166, 152). Por su consideración del derecho privado como 'natürliches Recht' (ALR AB 52; cf. R 7084) -y abstrayendo del papel del Estado en la constitución 'perentoria' especialmente del derecho de propiedad- Kant se adscribiría a esta tendencia y a través de él Franz von Zeiller, quien consuma definitivamente en el ABGB de 1811 la separación entre 'derecho público' y 'derecho privado'.

Con el desarrollo de estas corrientes y su manera de concebir el derecho privado se solapa la evolución y cambio de los conceptos de *derecho civil* y de *sociedad civil*. Sin duda en la tradición wolffiana se integraron dos de las acepciones dieciochescas del 'derecho civil': la *romana* de 'ius civile', entendido como el derecho de la ciudad y de los ciudadanos (frente al 'ius praetorium' y el 'ius naturale'), y la *iusnaturalista* alemana, que lo remitía al 'estado civil' (frente al 'estado natural') y lo identificaba así con el 'derecho positivo'. En cambio, en la tradición de las futuras codificaciones decimonónicas se transforma progresivamente la idea 'estamental' del derecho de los 'Bürger' o residentes en la ciudad ('Stadtbürger') en la de un *derecho civil* ("bürgerliches Recht") para todos ('bourgeois' y 'citoyen'), discernible del 'derecho político' del Estado (cf. Tarello, *o.c.*, 59-60 nota). Esta noción se impone y llega hasta nuestros días gracias a los llamados 'códigos civiles' del siglo XIX. Su formación fue unida a la del concepto de 'sociedad civil' en sentido moderno, es decir, como lugar de las acciones jurídico-privadas de los ciudadanos con independencia del Estado. Pero ésa no era la acepción predominante del término en el pensamiento jurídico alemán del siglo XVIII. Allí el aristotelismo político y la doctrina iusnaturalista del 'contrato' habían confluído para calificar con la palabra *sociedad civil* a la totalidad de las familias que configuran la 'república' y están bajo el *dominio* ('imperium') del príncipe soberano (cf. I.Batscha/J.Garber, "Einleitung", en: *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft...*, pp.9-10). Sobre la evolución del concepto 'sociedad civil' v. el artículo de Manfred Riedel, "Gesellschaft, bürgerliche", en: D.Brunner, W.Conze, R.Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 2.Band, Stuttgart 1975, pp.719 ss.

'contrato social' la obligación no sólo de fijar las leyes juridicoprivadas sino también de proteger públicamente a través de ellas los 'derechos naturales' de los súbditos que por aquel pacto "el Estado ha de ejercer en su nombre"⁴¹.

"Este derecho civil privado (das bürgerliche Privatrecht) contiene las leyes que determinan los derechos y deberes entre los ciudadanos (Bürger) del Estado relativos a sus asuntos y negocios particulares.

Se le llama también *derecho civil positivo*, porque sus preceptos no se deducen meramente por silogismos lógicos a partir de los *principios del derecho natural*, sino que dependen de la *voluntad expresa y declarada con exactitud de un legislador*" (Vorträge..., 580).

Esta dependencia común del *derecho positivo* y del contrato civil, que con la fundación del Estado determina los fines y límites de su acción con respecto a los individuos, explica la inclusión de principios políticos en un código de derecho privado, y pone de relieve al mismo tiempo la falta de una "delimitación aguda entre ámbito juridicoprivado y ámbito juridicopúblico" (Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 346), hasta el extremo de que se convierte más bien en tarea prioritaria del Estado "la creación de un orden jurídico-privado concordante con el fin general" de la sociedad civil: la felicidad común⁴². La separación entre derecho privado y derecho

⁴¹ En H. Conrad/G. Kleinheyer (Hrsg.), *Vorträge...*, p. 581. Las obligaciones y derechos del Jefe del Estado se desprenden en concreto del *pacto de sometimiento*, por el cual el pueblo promete obediencia al soberano a cambio de que éste oriente su gobierno hacia el 'fin' de la felicidad y bien comunes. Por una parte, el monarca ha de asumir la protección de los *derechos naturales* de los súbditos como suyos propios. "Cualquier súbdito" -declaraba el §1 del *Josephinisches Gesetzbuch* de 1786- "espera del príncipe seguridad y protección. Es por ello deber del príncipe determinar los derechos de los súbditos claramente y conducir sus acciones tal como lo exige el bienestar general y particular" (cit. por Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 346). Pues, por otra parte, el mismo Estado que asume la protección de los derechos privados ha de elaborar por mor de ella una *legislación* clara, breve y comprensible, para que todos los ciudadanos conozcan sus propios derechos y el modo de respetarlos (cf. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 347). He aquí el fundamento político-naturalista que mueve a la empresa codificadora en los países germánicos durante la segunda mitad del siglo XVIII y la convierte en un asunto de Estado.

⁴² Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 347. R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution...*, 34 ss. ha vislumbrado en este fenómeno de catalización estatal de todas las relaciones sociales, al que condujo con el *ALR* el absolutismo monárquico, la formación de un horizonte de *unidad jurídica* para todos los ciudadanos más allá de las diferencias estamentales. Ello tuvo lugar, no obstante, a costa de disolver "la sociedad civil en el Estado" o de mantenerlos solapados entre sí (Koselleck, *o.c.*, 29).

público discurre paralela al proceso de demarcación de la 'sociedad civil' frente al 'Estado', y la consagran definitivamente las codificaciones del siglo XIX (v. nota 60). Franz von Zeiller la establecía en su *Das natürliche Privatrecht* (1802) en los términos en los que quedaba luego acuñada en el *ABGB* de 1811: adscribiendo el adjetivo 'civil' (bürgerlich) al derecho privado y remitiendo el derecho público (Staatsrecht) a las formas de organización y estructura del gobierno y ejercicio del poder estatal (cf. nota 60)⁴³. Pero ello fue posible porque los presupuestos juridicofilosóficos del jurista austriaco y su experiencia histórica no estaban ya condicionados por la prepotencia del Estado absolutista dieciochesco, horizonte vital todavía de los legisladores prusianos y de la tradición wolffiana a la que pertenecían.

La determinación juridicopositiva del 'derecho privado', que -como señalaba Svarez en el texto anterior- no se deriva de "los principios del derecho natural", en su acepción rigurosa de derecho en el 'estado de naturaleza' (natürliches Recht), responde efectivamente a la concepción wolffiana de que hay derecho estricto, coactivo, sólo en el estado civil, el estado -según la perspectiva wolffiana- de sometimiento real al arbitrio superior del soberano absoluto⁴⁴. Ello se debe, por un lado, a

⁴³ Cf. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", p. 346 nota. Mientras que Svarez y Martini (éste en el *BGW* de 1797) hablan aún de 'bürgerliches Privatrecht', donde 'bürgerlich' indica el carácter *positivo* del derecho, el *ABGB* austriaco de 1811 -al igual que el *Code civil* (1804) de Napoleón- emplea la expresión 'bürgerliches Recht' y lo define como "el conjunto de las leyes mediante las cuales se determinan los deberes y derechos privados de los habitantes del Estado entre sí" (*ABGB* §1, cit. por Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", p. 345). G. Tarello, *Le ideologie...*, 242 ss., ha subrayado como nota característica del proceso codificador austriaco -a diferencia del prusiano- que desde el principio (*Codex Theresianus* de 1766) se hizo materia de codificación sólo lo concerniente al 'derecho privado' en cuanto tal (derecho personal, derecho de cosas y derecho de relaciones de obligación entre las personas), y de este modo el código mismo fue delimitando a posteriori el territorio autónomo del 'derecho civil' decimonónico.

⁴⁴ M. Riedel. "Moralidad y derecho..." ha hecho hincapié en que la concepción wolffiana de la moralidad como 'rectitudo actionis' facilitaba la deducción inmediata del derecho, que sólo se distinguía de la moralidad

la asimilación del derecho natural a la ética, que, referida a la concordancia de la acción con la ley natural, abandona "el contexto de la política y el ensamblamiento con la moralidad institucional de la sociedad civil" (Riedel, "Moralidad y derecho...", 93, 88) y se reserva el lugar de la "naturaleza", mientras, por otro lado, la obligación y el derecho que emanan de esa ley natural, tienen carácter necesario para el hombre sólo cuando se afirman como voluntad coactiva de un legislador empírico. El intento wolffiano de reunir estas regiones separadas de la 'moralidad intrínseca', 'objetiva', de la acción individual, y la 'moralidad extrínseca', 'subjetiva', del orden político a través del *pactum subjectionis* no hace más que agudizar la escisión entre espacio propiamente iusnaturalista y territorio del derecho positivo, entre libertad natural y ley positiva (cf. Riedel, *o.c.*, 95)⁴⁵. De este modo, con la abdicación del pensar iusnaturalista ante el *factum* irresistible del Estado absoluto, la igualdad natural de derechos y deberes

por su diferente relación con la 'lex naturalis', la cual en un caso se presentaba como autorización o posibilidad moral de actuar y en el otro como obligación o necesidad moral de una acción (pp. 89-90). Esta precedencia de la 'obligatoriedad' de la ley sobre el 'derecho' explica que moral y derecho natural tiendan a confundirse en Wolff, pero al mismo tiempo que la coacción externa, ingrediente esencial del derecho en sentido estricto, quede remitida al estado civil, de suerte que la distinción entre 'ius perfectum', vinculado a la facultad de coaccionar, y 'ius imperfectum', sin poder coactivo alguno, no decide la diferencia entre derecho natural y ética sino entre *natürliches Recht* y *positives Recht* (pp. 90-91). K. Bärthlein, "Die Vorbereitung..." ha subrayado además que la distinción 'perfectum'/'imperfectum', predicada de la obligación y del derecho, así como la noción de 'coacción', aunque apuntadas en la *Philosophia practica universalis* (1740), no aparecen en el *Ius naturae* (1740-48) y en este aspecto son una novedad incorporada por Wolff a su última obra, *Institutiones iuris naturae et gentium* (1750) ["Die Vorbereitung...", pp. 236-37].

⁴⁵ Wolff distingue entre *moralidad objetiva* o 'intrínseca', que concierne a la rectitud de una acción en cuanto concordante con la ley de la naturaleza humana, y *moralidad subjetiva* o externa, que viene determinada por el arbitrio de un legislador (cf. Riedel, "Moralidad y derecho...", 81). Esta distinción era la respuesta de Wolff a la disolución *civil* de la moralidad por parte de los iusnaturalistas modernos (Hobbes, Spinoza, Pufendorf...), y correspondía a su esfuerzo por enmendarla con una recuperación crítica de la filosofía práctica aristotélico-escolástica, en la cual la noción de '*moralitas intrínseca*' de las acciones podía emplearse para salvaguardar la moral frente al omnipotente Estado absoluto (Riedel, *o.c.*, 83-84). Mas con ello Wolff tan sólo lograría acentuar el abismo entre *moral* y *política*, entre 'derecho de la naturaleza' y 'derecho positivo'.

se entregaba al arbitrio del monarca soberano, quien ratificaba la desigualdad *civil* de la sociedad estamental por medio del derecho positivo. En este punto los legisladores prusianos se hallaban bastante lejos de la posición de Kant, quien no sólo había distinguido nitidamente entre *Naturrecht* en general y *positives Recht*; también había concebido el derecho privado como *natürliches Recht* (RL AB 52) y circunscrito el derecho público del orden civil a la sanción estatal de las leyes provisionalmente válidas en el 'estado de naturaleza' (cf. p. 52, nota 5), de tal forma que la libertad e igualdad naturales del 'hombre' debían ser refrendadas como atributos legales del 'ciudadano' a través de un 'contrato originario' que excluyera la transferencia de soberanía y el subsiguiente sometimiento de la voluntad de todos a la de uno.

Esta digresión sobre el engarce sistemático entre Derecho Público y Privado con motivo del *ALR* nos sitúa ante los aspectos *doctrinales* de la relación de Kant con los legisladores de Prusia y pone fin a nuestro periplo 'metodológico'. A lo largo de él hemos comprobado la plausibilidad del tránsito de la Crítica de la razón a la historia del derecho positivo gracias al pensar iusnaturalista que guía a la codificación prusiana, pero igualmente hemos asistido al descubrimiento de algunas divergencias entre el criticismo jurídico de Kant y la ideología filosófica del *ALR* ya en un primer nivel de aproximación: el de los planteamientos generales, metódico-sistemáticos, de la conexión entre Derecho Natural y Derecho Positivo, divergencias que en el relato de las 'doctrinas' comparadas juegan su papel y adquieren su significado histórico concreto.

b) A propósito de la correspondencia con Klein: focos y márgenes doctrinales. I. Del principio supremo del derecho a la teoría de la propiedad

El único documento de una relación histórica real entre la filosofía crítica y la reforma legislativa de Prusia lo proporciona la correspondencia de E.F. Klein con I. Kant, de la cual se conservan exclusivamente las cartas del primero. Este intercambio epistolar se produce por iniciativa del jurista y consejero prusiano en la señalada fecha de 1789, cuando se está incoando y finalmente estalla la Revolución Francesa, y en Prusia se consuman los trabajos de redacción definitiva del AGB de 1791, pero queda interrumpido ante el silencio de Kant, quien no responde a las dos últimas cartas de Klein del 22.12.1789 y del 29.4.1790. Se reanuda, no obstante, de nuevo el 11 de octubre de 1796, cuando el polifacético funcionario prusiano le envía sus *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft nebst einer Geschichte derselben (1797)*⁴⁶, impaciente ante la demora del tan esperado sistema de

⁴⁶ La obra se publicó en Halle en 1797, pero debió estar lista ya a finales de verano de 1796, puesto que Klein ya se la envía a Kant en octubre del mismo año.

Sobre la intensa actividad de Ernst Ferdinand Klein (1744-1810) como funcionario del Estado y como escritor véase A. Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...* 170-72 y E. Hellmuth, "Ernst Ferdinand Klein: Politische Reflexionen in Preussen der Spätaufklärung", en: H.E. Bödeker/U. Herrmann (Hrsg.), *Aufklärung als Politisierung - Politisierung der Aufklärung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, p. 222 ss. Aquí nos limitaremos a destacar los datos más relevantes de su biografía personal. Tras acabar sus estudios de jurisprudencia, historia, matemáticas y filosofía en Halle, pasó como jurista al servicio del "Regierung" de Breslau y en 1767 era ya abogado del "Stadtgericht" de esa ciudad. Esta condición profesional le permitió escribir sus *Gedanken von der öffentlichen Verhandlung der Rechtshandlung und dem Gebrauche der Beredsamkeit in den Gerichtshöfen*, donde pretendía salvar la abogacía libre en los procedimientos orales. Esta obra así como sus *Vermischte Abhandlungen über Gegenstände der Gesetzgebung und Rechtspflege (1779)* le acarrearón el favor del canceller von Carmer, quien lo nombró consejero asistente suyo en 1781, y ante los intentos fallidos de conseguir los servicios de J.G. Schlosser y del fiscal Pachaly para colaborar en la reforma legislativa recayó también sobre Klein todo el peso de la primera redacción del *Entwurf*. Su colaboración oficial en esta empresa se complementó con su activa participación en la Sociedad del Miércoles y la edición de los *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten (1788-1809)*, auténtico diario oficial de la labor legislativa, a la cual consagró así mismo su *Auszug aus dem allgemeinen Gesetzbuch für die Preussischen Staaten (1792)* y su *System des Preussischen Civilrechts (1801)*. Fue además nombrado en 1789 consejero del "Kammergericht" de Berlín y posteriormente miembro de su departamento penal, y en 1800 pasó a ser consejero y miembro del Tribunal

Derecho Natural de Kant (cf. AA XII, pp. 102-103), y se cierra el 28 de febrero de 1800 con una carta de Klein adjunta a un suplemento de su *Archiv des Criminalrechts (1800)*⁴⁷, en la cual la doctrina kantiana de la libertad de la voluntad se esgrime contra la teoría de la coacción como fundamento de las penas (P.J.A. Feuerbach), teoría que en vez de derivarlas del supuesto de que las acciones humanas "pueden pensarse como libres", trata a "los hombres como animales" (AA XII, pp. 298-299). Dado que esta segunda fase de la correspondencia atañe al derecho penal, que no nos interesa aquí, solamente las cartas de aquella primera fase de 1789-1790 nos servirán de hilo conductor para decidir el alcance juridicohistórico de la Crítica a través del estudio comparativo del contenido juridicofilosófico de la legislación prusiana con las doctrinas jurídicas de Kant, a sabiendas de que, no obstante, el pensamiento iusnaturalista de compromiso entre el Estado constitucional y el Estado absoluto que Klein y Svarez quisieron materializar en el Código, no cristalizó definitivamente en el ALR de 1794, de manera que será preciso incluir también las oscilaciones del Derecho Territorial prusiano en el balance exhaustivo de concordancias y divergencias doctrinales entre Kant y los artífices de la codificación. Este acercamiento minucioso al problema al hilo de la correspondencia de Klein con Kant nos pondrá en la pista de las posiciones doctrinales básicas de los reformadores prusianos, que el

Superior y de la "Gesetzkommission". En 1791 fue también nombrado catedrático y director de la Universidad de Halle.

⁴⁷ Klein envía a Kant el suplemento del 4. Stück, correspondiente al 2. Band de su *Archiv des Criminalrechts*, Halle 1800, editado conjuntamente con G.A. Kleinschrod, en el cual aparecía el artículo de Klein "Vorläufige Bemerkungen über die Zurechnung der Verbrechen zur Strafe", pp. 56-113, en cuya página 97 figuraba una nota que decía lo siguiente: "Se comprende del todo injustamente la teoría kantiana de la libertad de la voluntad si sólo se la hace valer en la moral y no en la doctrina del derecho (Rechtslehre)" (cit. por AA XIII, pp. 503-04).

profesor de Königsberg irá afrontando en su discusión con el *Ius naturae* de G.Achenwall y en su progresivo distanciamiento de la escuela wolffiana, asunto con el que concluiremos este apartado.

El motivo ocasional de la correspondencia fue la polémica - en cierto modo- común de Klein y Kant con Christian Garve. En su *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik* (1788) el 'filósofo popular' había fundamentado las acciones políticas del príncipe en la *benevolencia* y defendido el derecho del más fuerte en las relaciones entre los pueblos. Ello provocó la réplica de Klein, quien en su *Schreiben an Herrn Professor Garve über die Zwangs- und Gewissens-Pflichten und den wesentlichen Unterschied des Wohlwollens und der Gerechtigkeit, besonders bey Regierung der Staaten* (1789) atacaba el soporte utilitarista de la ética de Garve en nombre del concepto kantiano de 'obligación', vinculando el quehacer político del monarca a deberes ineludibles, que "tienen a su base la igualdad de las exigencias de perfección y felicidad", y concretamente al deber de *justicia* estricta, a la vez que apelaba a la dignidad humana en las relaciones entre los Estados. Klein podía con razón remitir su escrito a Kant y escudarse en la Moral crítica (carta del 23.4.1789, AA XI, pp.29-30), por cuanto años más tarde el propio Kant en *Zum ewigen Frieden* acusaría a Garve de favorecer la "falsa política" de los que creen erróneamente que la 'praxis' concuerda con la 'teoría' moral por el mero hecho de reducir auténticos 'deberes jurídicos', incondicionados, a simples 'deberes éticos', condicionados, de "benevolencia", que conllevan el sacrificio del "respeto" a los derechos humanos por el "amor a los hombres"⁴⁸. No en balde el alto consejero de Prusia

⁴⁸ ZFA 102-03/B 109-110 (cf. p.61, espec. nota 12). En este texto Kant cita a pie de página el libro de Garve como documento prototípico en el que pueden hallarse todas las máximas de la 'Afterpolitik', y señala a renglón seguido que la raíz del desacuerdo de ésta con la 'teoría' moral reside en la doble actitud que la *política* adopta al "utilizar para sus propósitos una u otra de las dos ramas" de aquélla: la 'ética' o el

celebraba en su carta del 22 de diciembre de 1789 que la "teoría" kantiana apoyase su postura contraria a que "se llame a los príncipes padres de la patria" (AA XI, 118), y acogía al mismo tiempo con entusiasmo en la respuesta de Kant a su anterior misiva (del 25.6.1789) la declaración de que "una felicidad que debe promoverse mediante la restricción violenta de la libertad, no puede (dürfe) ser la meta del legislador" (AA XI, 118)⁴⁹. En esa lucha contra el *paternalismo* de la monarquía absoluta y en la proclama alternativa de la sujeción del Jefe del Estado al deber de proteger la *libertad* de todos, Klein se sentía "seguidor (Anhänger)" de "los principios morales" de Kant y manifestaba que le parecían tan correctos que "los había aceptado incluso antes de familiarizarse con la Crítica de la razón pura" (carta del

'derecho' (ZFA 102/B 109). Pues si bien coincide fácilmente con la Moral en cuanto *ética* en "sacrificar el derecho de los hombres a sus superiores", sin embargo, resistente a doblegarse a la Moral en cuanto *doctrina del derecho*, "considera aconsejable no llegar a un acuerdo con ella, y prefiere negarle toda realidad e interpretar todos los deberes como simple *benevolencia*" (ZFA 103/B 110). De este modo en vez de entregarse al "dulce sentimiento" del amor a los hombres sólo cuando no se ha transgredido el deber incondicionado de *respetar* sus derechos (A 102/B 109-110), los 'políticos moralizantes' (y los príncipes absolutos) practican la injusticia so capa de ejercer meritoriamente la *benevolencia*. No se trata, pues, tanto de que niegue el 'acuerdo' de la praxis política con la Moral por carecer o prescindir de toda teoría, cuanto de que lo simule acogiendo subrepticamente a una moral 'ad hoc', la *ética de la benevolencia*, ajustada a los intereses de la monarquía absoluta. Precisamente E.F. Klein en su artículo "Ist es Schuldigkeit oder Gnade, wenn ein Fürst sein Land wohl regiert?" (en: *Die Berlinische Monatschrift* 15 (1790), pp. 304-328) denuncia como engaño tutelar y adulatorio de los príncipes este proceder de los intelectuales y teóricos del derecho, quienes en vez de *ilustrar* a aquéllos en la 'verdad' de sus *obligaciones*, se las presentan dulcificadas bajo el velo del 'placer' noble o la ventaja propia que resulta de una conducta *benevolente* con los súbditos (cf. "Ist es Schuldigkeit...?", pp.320-23). Sobre la crítica del 'paternalismo político' por parte del joven Kant v. nuestra nota 38.

⁴⁹ Esta polémica sobre 'benevolencia absolutista'/'obligación jurídica' del príncipe se extendió a otros interlocutores. Por la carta de Klein a Kant del 22 de diciembre de 1789 sabemos que G. Hugo reseñó el *Schreiben an Herrn Professor Garve...* del jurista y consejero prusiano en las *Göttingischen Zeitungen*, 133.Stück (1789), mencionando el caso de un príncipe que no podía "tolerar la teoría del contrato civil, porque debilita los motivos para el bien al convertirlo todo en deber jurídico (Schuldigkeit)" [AA XI, p.118]. Klein por su parte contestó a esa recensión con su breve ensayo "Ist es Schuldigkeit...?", que envió a Kant acompañando a la citada carta. En él se dice que es deber del monarca "buscar los medios de hacer compatible (vereinigen) la libertad de cada uno con la libertad de todos" y, por ende, "proteger la libertad de todos frente a cada uno" sin interferir en ella, siempre que no sea necesario para la "protección de la libertad general" ("Ist es Schuldigkeit...?", p.328).

23.4.1789, AA XI, 30). Iniciaba, pues, la correspondencia como el fervoroso discípulo que espera de su maestro la confirmación del "sistema" propio que él se "ha formado" (AA XI, 30) precisamente en aquel ámbito de la filosofía práctica sobre el que Kant aún nada había escrito: el Derecho Natural.

Pero ¿era realmente Klein un seguidor ortodoxo de la Crítica de la razón práctica o más bien uno de los muchos discípulos kantianos (Schmalz, Jakob, Schmid, Maimon, Fichte...) que interpretaban a su manera la aplicación de la teoría moral a la doctrina del derecho, cuyo alumbramiento Kant tanto retrasaba? Trataremos de dilucidar esta cuestión a partir de la correspondencia y de las propias obras de Klein, que éste, adjuntas a las cartas, iba exponiendo al juicio de Kant. De entrada, con su primer escrito epistolar del 23 de abril de 1789 el jurista prusiano pretendía ante todo someter a la aprobación del filósofo de Königsberg su *principio supremo del derecho natural*:

"Sólo quien perturba la libertad de otro puede ser disuadido mediante coacción. Este principio se fundamenta en la igualdad de derechos y en la dignidad de la naturaleza humana. Por eso mi sistema de derecho natural (Nurrecht) con ningún otro se aviene mejor que con el suyo [el de Kant]" (AA XI, p. 30).

En su respuesta -tal como consta en la carta de Klein del 15.6.1789 (AA XI, p.64)- Kant hacía suyo ese principio, puesto que en él no se expresaba más que la idea de la *licitud* moral (sólo) de la coacción que "concuerta" negativamente "con la libertad según leyes universales" (RL AB 35)⁷⁰. Pero lo relevante

⁷⁰ En el quinto diálogo de *Freiheit und Eigenthum, abgehandelt in acht Gesprächen über die Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung*, Berlin und Stettin 1790 el personaje Kleon -voz literaria de las opiniones de Klein (v. *Freiheit und Eigenthum...*, Vorrede)- denomina "derecho de autodefensa" a ese "primer principio del Derecho Natural", "evidente para el entendimiento común del hombre", y lo formula con estas palabras: "cada uno está facultado (berechtigt) para defenderse con violencia (Gewalt) frente a las ingerencias (Eingriffe) de otros en su libertad" (p.99). En el séptimo diálogo el personaje Kriton aclara el significado de este principio cuando, atribuyéndoselo a Kleon, lo interpreta diciendo que "la coacción está permitida (erlaubt) sólo para proteger la libertad" (p.160). Ciertamente Klein parte de la idea de que "la coacción,

en relación con el posible kantismo de Klein estriba sobre todo

considerada en sí, es un mal", puesto que "sólo elimina impedimentos físicos y contrarresta la sensibilidad" sirviéndose de ésta misma y no de motivos morales, de manera que "es contradictorio querer mejorar al hombre", en cuanto ser racional, "mediante la coacción" (p.95). Sin embargo, advierte en ella una "utilidad negativa", a saber, como medio de "impedir los obstáculos contra el bien moral"; para expresarlo con el propio lenguaje de Klein: "entre los hombres que son dueños de su razón, es lícita (erlaubt) la violencia únicamente para alejar la violencia. De ahí el derecho a proteger nuestra libertad y el deber de conservar la libertad general" (p.96). El autor de *Freiheit und Eigenthum...* entiende, pues, (subjektivamente) el 'derecho en sentido estricto' como una facultad de coacción que asiste de inmediato a la libertad del hombre, valor racional supremo que debe ser protegido y realizado externamente (cf. p.92), y que lleva implícita por ello tanto la obligación universal de "no interferir en la libertad de otro de manera violenta" (p.98), como el derecho a defenderse o resistir coactivamente frente al que actúa de ese modo (cf. pp. 96-97). Svarez en sus *Kronprinzenvorträge* se hizo eco también de este 'derecho' y aquel 'deber' en términos similares. "Cada hombre" -escribe- "está facultado (befugt) para afirmarse con violencia en la posesión y disfrute de lo suyo. Cada hombre está asimismo obligado a no lesionar a otro y a dejar a cada uno lo suyo" (*Vorträge...*, pp. 456-57). Svarez concibe ambos, 'facultad' (Befugnis) y 'obligación', como "límites naturales" de los derechos de coacción que corresponden al individuo en el 'estado de naturaleza' (*Vorträge...*, 456). Salta a la vista que el considerado por Klein 'primer principio del derecho natural', el 'derecho de autodefensa', constituye el reverso de la fórmula de Ulpiano suscrita por Kant como 'lex iuridica' o deber jurídico del 'estado natural': *neminem laede* (RL AB 43).

Interpretando el principio iusnaturalista de Klein en el sentido restrictivo y matizado del *neminem laede* (es decir, no como un derecho de autodefensa sino como el deber jurídico inherente al mismo), no tergiversaríamos su sentido, pero seríamos poco generosos con él, ya que el propósito del legislador prusiano (propósito oscurecido por la indistinción wolffiana entre el sentido amplio y el estricto de 'derecho natural' -v. nuestra nota 34) no consiste tanto en ofrecernos la versión restringida, aplicada al 'estado de naturaleza' entre los hombres, de una regla general, cuanto suministrarnos esta regla misma como proposición universal del 'Nurrecht'. Ello se desprende no sólo de las continuas alusiones a la 'libertad general' o 'libertad de todos' sino también del vínculo que se establece en ese principio entre 'libertad' y 'coacción' (vocablos inexpresos pero presupuestos en el deber iusnaturalista de 'no lesionar a otros'), en cuanto nociones referidas al concepto de derecho. Sin duda estamos ante la fórmula preparatoria y casi anticipada (salvo en la exigencia crítica de 'universalidad legal') del principio general kantiano del derecho estricto, por el cual se representa la coexistencia de "la libertad del arbitrio de cada uno con la libertad de todos según una ley universal" (RL AB 33) como la "posibilidad de una coacción mutua generalizada, concordante con la libertad de todos según leyes universales" (RL AB 35). Y el curso argumentativo que Kant sigue para introducir la coacción en el derecho, a pesar de reconocer -como Klein- que es contraria a éste, porque constituye "un obstáculo o resistencia a la libertad", es el esgrimido en *Freiheit und Eigenthum...*: la utilidad negativa o licitud de la violencia que se usa para apartar la violencia y proteger la libertad. "Si un cierto uso de la libertad misma -he aquí el razonamiento kantiano- "es un impedimento a la libertad según leyes universales (o sea, es injusto (unrecht)), entonces la coacción que se le opone, en cuanto obstáculo frente a lo que impide la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales, o sea, es justo (recht)" (RL AB 35). Klein había brindado así la clave resolutoria del problema que Kant en su reseña del libro de Hufeland, *Versuch über den Grundsatz des Nurrechts* (1785) había considerado el asunto decisivo del Derecho Natural, y que Hufeland mismo había mostrado que estaba aún por resolver: el problema de la prueba o fundamentación moral de la coacción, el de determinar bajo qué condiciones "puede ejercerse la coacción sin contradecir los principios generales del derecho" (Reseña publicada en: *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* 92 (1786), A 114). Todavía en el fragmento de la carta a Jung-Stilling de marzo de 1789 -publicado en 1835 con los escritos de este último- Kant estima que "el problema general de la unión civil es justamente el de vincular la libertad con una coacción que pueda concordar con la libertad general y la conservación de la misma" (AA XIII, 229). Sobre el tema del nexo entre 'coacción' y 'libertad' (a saber, la 'ejecución del derecho') y su relación con la legislación jurídica de la razón v. W.Kersting, *Wohlgordnete Freiheit, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1984, pp.28-35.

en que, por un lado, al incorporar la *coacción* al derecho natural el consejero prusiano se sacudía el yugo de la adscripción wolffiana del derecho estricto exclusivamente al 'derecho positivo'⁷¹, mientras, por otro lado, creía haber deducido su principio iusnaturalista directamente de las fuentes racionales puras de la moral kantiana: la noción de *dignidad* del hombre y la consiguiente *igualdad* de derechos (naturales). Esta presunta fundamentación crítica se desarrolla en el Quinto Diálogo de *Freyheit und Eigenthum, abgehandelt in acht Gesprächen über die Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung (1790)*, un libro que Klein envía a Kant junto con su carta del 29 de abril de 1790 y lo presenta ante él como el escrito precursor de su "sistema de una ciencia de la legislación" (AA XI, 162), sistema que se supone expuesto en los anteriormente citados *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft (1797)*.

Allí Kleon, protagonista del diálogo, se defiende de la objeción de que en el 'estado de naturaleza' no puede haber un derecho de coacción, remitiéndose a la existencia de obligaciones (p.e. mantener los contratos), que no se fundamentan en la

⁷¹ En el quinto diálogo de *Freyheit und Eigenthum...* el personaje Erast expone de alguna manera la posición wolffiana al aducir contra Kleon que no puede hablarse de un derecho de coacción en el 'estado de naturaleza', donde no hay "leyes positivas ni costumbres y contratos", ni un "juez que juzgue lo que hay que hacer", ni en general *derecho* alguno (p.81), sino sólo "deberes de conciencia" (p.82), y donde cada uno actúa según lo que le parece más ventajoso, sin que alguien esté legitimado para impedirselo (pp. 96-97). Klein, quien -como veremos- deriva la facultad moral de coaccionar de los preceptos de la razón y, por consiguiente, de la libertad humana, incorpora ya la coacción a su definición de 'derecho natural', claramente delimitado del orden jurídico positivo. En el diálogo mencionado el personaje Kriton caracteriza, en efecto, el 'Naturrecht' como "aquella parte de la *filosofía práctica* que nos enseña en qué casos le está permitido a un hombre usar violencia y coacción contra otros", y aclara a continuación que "se comprende por sí mismo que esta doctrina no puede fundamentarse en leyes positivas ni en costumbres y contratos" (p.80).

La misma concepción del 'derecho natural' sostiene Svarez en sus conferencias al príncipe heredero de la corona. "El objeto de esa ciencia" -se dice allí- "son los *derechos naturales* del hombre en relación con los otros hombres fuera de él, y entre éstos sólo aquéllos que él está facultado (befugt) para ejercer con violencia y coacción en caso de necesidad" (*Vorträge...*, 456). No en vano se ha querido ver en el personaje Kriton de los diálogos de Klein el rostro literario del pensamiento de Svarez (Stölze), *Carl Gottlieb Svarez...*, 182).

"utilidad común" sino "en los preceptos de la razón" (*Freyheit und Eigenthum...*, 85). Klein se escuda en la doctrina moral kantiana para deducir de ahí su principio iusnaturalista, y en este sentido declara que "la razón determina el valor moral" de las acciones, "no según la cantidad de placer exigido o esperado" (o.c., 89), sino fijando su "dominio sobre los deseos y pasiones" (o.c., 90) y procediendo como "un juez que decide imparcialmente" lo mismo "la disputa entre las inclinaciones" (p. 90), que las relaciones recíprocas de los hombres entre sí (pp. 90-91)⁷². Esta racionalidad práctica se resuelve para Klein en un principio que hace de "la *protección de la libertad general* la meta suprema por la que cada uno deber esforzarse" (*Freyheit und Eigenthum...*, 91-92): "actuar de tal modo que mi libertad pueda coexistir, tanto como sea posible, con la libertad de todos" (p.91)⁷³.

⁷² En "Ist es Schuldigkeit...?" (1789) se disciernen con nitidez algunas de las doctrinas kantianas de *GMS* y *KprV* que Klein adopta literalmente. Destaca por su evidencia la distinción entre *acción por deber* (aus Pflicht), cuyo propósito consiste en el cumplimiento del deber mismo, y *acción conforme a deber* (pflichtmässig), cuyo propósito puede ser de otra índole (cf. "Ist es Schuldigkeit...?", p.312), así como la consiguiente afirmación de que "quien actúa por amor propio" (o.c., 314) o "por mero sentimiento, aunque fuese de la mejor naturaleza, no actúa siempre *conforme a deber* y nunca *por deber*" (o.c., 313). De este modo Klein pone "la bondad moral de la acción en la intención del actor" (p.308) y niega que la *felicidad* propia sea "el fin de las acciones que ocurren por deber" (p.326). Puesto que en una acción por deber el placer (Vergnügen) no es un ingrediente constitutivo del acto mismo sino en todo caso algo que adviene al cumplimiento del deber como tal (cf. p.313), "la magnitud del placer no es un criterio del deber (Pflicht)" (p. 325) ni por ende el motivo determinante de la moralidad del acto.

⁷³ Para Klein -como para Kant- la libertad constituye la condición suprema de la racionalidad del hombre y representa ante todo el "poder (Macht) de cumplir los deberes" morales (*Freyheit und Eigenthum...*, 146). La interrogación retórica con la que Kleon responde a la pregunta de Exetastes por las razones de preferir la libertad incluso a la vida no deja lugar a dudas: "¿Puede usted pensar en general un bien superior a la *actividad sin obstáculos* (ungehindert)? Y ¿qué puede desear usted de manera racional con más ahínco que el poder (Macht) de cumplir su deber?" (*Freyheit und Eigenthum...*, 144-45). Si la libertad se estima por encima de la vida, es porque "la vida humana sólo tiene valor en tanto que es racional" (o.c., 142) y, por consiguiente, libre. La "protección de la libertad común" se convierte así en la meta y deber prioritarios de la conducta de todo hombre que aspire a una vida racional. De ahí la regla que prescribe actuar "de tal forma que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos" (o.c., 140; cf. 183 y "Ist es Schuldigkeit...?", 328).

Desde esta posición kantiana se explica la crítica de Klein a los teóricos absolutistas de la "*benevolencia* condescendiente" del príncipe, que quieren "hacerle agradables" sus deberes sin dárselos a conocer ("Ist es Schuldigkeit...?", 320-21), diluyéndolos en el sentimiento de placer propio que supuestamente le reporta el cuidado de la felicidad de sus súbditos ("Ist es Schuldigkeit...?", 319-320). Frente a esta tutela del 'dulce

Mas a partir de aquí el pensamiento crítico empieza a transfigurarse entretelado con elementos de la tradición iusnaturalista, remozada bajo la impronta de la escuela de Wolff. Pues por "libertad general" entiende Klein tanto la "libertad interna" como la "externa" (p.92), si bien "la libertad interna es propiamente la meta última a la que debe aspirarse" (p.93), mientras que la libertad externa debe promoverse como *medio* para el "fin de esa libertad interior", que "no es posible sin aquélla" (*Freyheit und Eigenthum...*, p.96). Es así como el objetivo supremo de proteger la 'libertad general' concierne ante todo a la 'libertad externa', gracias a la cual "cada uno se pone en disposición de expresar su actividad propia sin obstáculos" (p.93); y el derecho, en cuanto facultad de coacción al servicio de la libertad, viene a ser (y a deducirse o legitimarse como) la condición imprescindible para el logro de la moralidad privada. Semejante visión "teleológica moral del derecho" (Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 42 ss.) clava ciertamente sus raíces en la ausencia de una delimitación precisa entre ética y derecho natural por parte de Wolff y en su reconocimiento de obligaciones naturales, pero igualmente acuña el moralismo radical en la derivación absoluta de los 'derechos naturales' del individuo característica de las doctrinas modernas prekantianas. Una previa elucidación de las nociones de 'libertad interna' y

engaño" Klein aboga por la *Ilustración* del príncipe en la 'verdad' de sus obligaciones por parte de los filósofos y teóricos del derecho ("Ist es Schuldigkeit...?", 320-21). A ese conocimiento de la verdad pertenece la enseñanza de que la felicidad es un asunto individual (cf. *o.c.*, p.322) y que, por tanto, no es un deber del príncipe hacer feliz a su pueblo sino proporcionar los medios para que éste sea feliz según su mejor entender, es decir, preservar la libertad de todos, esa actividad propia mediante la cual "cada hombre promueve su felicidad" (*Idem*, 328). Esta postura era justamente la que Kant acababa de defender ante H. Jung-Stilling: "la cualidad del fin de estas leyes" [públicas], "en cuanto leyes de coacción, no es la *felicidad* sino la *libertad* de cada uno de cuidarse de su propia felicidad dondequiera que él guste ponerla, con tal que no perjudique a otros en su libertad igualmente legítima" (carta a Jung-Stilling de marzo de 1789, AA XI, p.10).

'libertad externa' empleadas por Klein puede introducirnos en el nudo de ambas cuestiones y procurarnos la clave de distanciamiento del criticismo de Kant.

En el Sexto Diálogo de *Freyheit und Eigenthum...* se distingue nitidamente entre "la facultad (Vermögen) de determinarse en las decisiones según fundamentos de razón" y la "facultad de ponerlas en obra" (p.108), de "realizar las acciones externas que corresponden a la resolución tomada" (pp. 104-05). La primera conforma la *libertad interna* o "libertad de la voluntad", que debe atribuirse a todos los hombres en cuanto seres racionales sujetos a una imputación moral de sus acciones (p.109, 104), y Klein la define también como "actividad espiritual no obstaculizada y dominio de la razón sobre los impulsos sensibles" (p.93, 95). La segunda atañe más bien a la *libertad externa*, entendida como la "capacidad física (das physische Vermögen)" de hacer efectivas las 'intenciones' racionales determinantes de la voluntad, y "no pertenece esencialmente al concepto de un acto moral", que no lo decide "la exteriorización de la fuerza física (Aeusserung der physischen Kraft) sino la resolución" (p.108) o propósito que la impulsa (cf. "Ist es Schuldigkeit...?", 308). Sin embargo, debe ser tenida en cuenta en el juicio sobre "la moralidad de una acción", en la medida en que las obligaciones no han de exceder el límite de lo que un individuo "*puede*" hacer o le permiten sus "fuerzas físicas"⁷⁴, y en este aspecto la

⁷⁴ *Freyheit und Eigenthum...*, pp.109-110. En "Ist es Schuldigkeit...?" Klein acuña una significativa distinción entre los verbos 'können' y 'dürfen', entendidos ahí como contrapartidas conceptuales de 'müssen' y 'sollen' respectivamente, de tal forma que mientras 'können' y 'müssen' pertenecen al ámbito *natural* de las 'capacidades' y 'compulsiones' físicas, los verbos 'dürfen' y 'sollen' se refieren al ámbito *moral* de la 'posibilidad' y del 'deber' prácticos. "Donde no *puedo* (kann) actuar de otro modo" -escribe Klein-, "ahí *he de* (muss) actuar así; donde *puedo* (kann) actuar de otro modo, pero no me está *permitido* (darf), ahí *debo* (soll) actuar así. [...] Lo que uno *debe* (soll) hacer es deber (Pflicht). Lo que hago por deber, no lo hago porque lo desee ni tampoco porque tenga (muss) que hacerlo. Lo hago a disgusto pero sin violencia (física) [ungezungen]. El *sollen* constituye el *deber* [Pflicht]" ("Ist es Schuldigkeit...?", 309). De ahí que el

libertad externa configura también un ámbito moral de deberes: el relativo a las condiciones de "manifestación de la [propia] actividad" interna (*Freyheit und Eigentum...*, 111). Precisamente la deducción del primer principio del *Naturrecht* y de los 'derechos naturales' derivados de él se basa en el supuesto de que cada ser humano delimita de manera natural en torno a sí un círculo inviolable de acción (*idem*, 110), habilitado como esfera de expresión empírica de su libertad personal.

Asistimos aquí al primer punto de alejamiento de Kant, pues aunque Klein con su noción de 'libertad interna' se mantiene fiel al concepto crítico de *libertad positiva* como "legislación propia de la razón pura y, en cuanto tal, práctica" (*KprV* &8, A 59; cf. &6, A 52 y *RL AB* 6), la noción de 'libertad externa' no ha crecido en suelo kantiano⁷⁵, y parece corresponder más bien al concepto de *arbitrio* expuesto en *Metaphysik der Sitten*, el cual no se extiende específicamente al ámbito exterior de los 'derechos naturales', sino que en cuanto facultad (*Vermögen*) de actuar consciente de su capacidad efectiva de "producir el objeto mediante la acción" (*RL AB* 5), constituye el soporte psicofísico de toda la razón pura práctica en general. Lo novedoso del planteamiento de Kant estriba en que esta razón pura práctica o determinación del arbitrio por la ley moral no se circunscribe al territorio de las intenciones éticas en su conjunto y menos al de la sola interioridad privada del individuo; se construye también en el espacio abierto de las "meras acciones externas" (*RL AB* 6) como forma universal legisladora de las mismas, como

⁷⁵ 'können' alude a lo que puede hacerse de manera natural, cuando no hay "una fuerza que lo impida", mientras que el 'dürfen' designa lo permitido moralmente, cuando "no hay un deber opuesto a ello" ("Ist es Schuldigkeit...?", 309).

⁷⁶ La 'libertad externa', a la que con frecuencia se alude en *Metaphysik der Sitten*, tiene el sentido específicamente kantiano de "libertad en el uso exterior del arbitrio" (*RL AB* 7).

"libertad en el uso exterior del arbitrio" (*RL AB* 7).

Esta convicción kantiana de que el derecho determina un ámbito *autónomo* de las leyes de la libertad, un ámbito indiferente a los motivos y fines particulares de la acción (cf. *RL AB* 7, *AB* 14 ss., *AB* 34), alzado como configuración racional pura de la forma de las meras (inter)acciones libres entre sujetos humanos eficientes⁷⁶, supone un nítido distanciamiento de aquella concepción 'teleológico-moral' de Klein, que, por un lado, reduce el derecho a simple expediente proveedor de las condiciones restrictivas del arbitrio empírico que garantizan el ejercicio sin obstáculos de la moralidad individual (cf. Kersting, *o.c.*, 43), y, por otro lado, conduce a una derivación metafísica de los 'derechos naturales' del hombre a partir de la libertad personal, absoluta, del individuo, pasando por alto la racionalidad propia, comunitaria, del derecho, su legalidad (*Gesetzlichkeit*) social. Lo primero explica la conversión por parte de Klein de la 'libertad general' externa en deber ético

⁷⁶ Dentro de la progresiva aproximación al concepto de *derecho* en *Rechtslehre* *AB* 32-33 figura como rasgo característico en segundo lugar la idea de que el derecho no concierne a "la relación del arbitrio con el deseo de otro (por tanto, con la mera necesidad [Bedürfnis]), como en las acciones de benevolencia o crueldad, sino sólo con el arbitrio del otro" (*RL AB* 32). Esta exclusión del 'deseo' (*Wunsch*) en favor del 'arbitrio' (*Willkür*) significa que el derecho no se construye sobre las meras *necesidades* (*Bedürfnisse*) *impotentes* de la facultad de apetecer sino únicamente sobre las relaciones humanas externas que entrañan actos *productivos* libres (cf. *RL AB* 5), y que, por consiguiente, "una comunidad jurídica no es una comunidad solidaria de los indigentes sino una comunidad autoprotectora de los capaces de acción" (Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, p.4).

Pero al mismo tiempo Kant señala en tercer lugar como aspecto distintivo de las relaciones 'jurídicas' entre los hombres el hecho de que en ellas "no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere; por ejemplo, no se pregunta si alguien también puede beneficiarse o no de la mercancía que se compra para su propio negocio, sino que sólo se pregunta por la *forma* de la relación del arbitrio de ambas partes en tanto que es considerada únicamente como *libre*, y si con ello la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal" (*RL AB* 33). Lo verdaderamente novedoso de la teoría kantiana con respecto a la tradición iusnaturalista moderna reside justamente en no haber cifrado el carácter 'jurídico' de las acciones en los *fines* naturales de los hombres o en consideraciones de intereses ajenos susceptibles de pública armonización, sino en la estructura misma de la (inter)acción libre legalmente determinable, lo cual equivale a concebir el derecho "como una realidad *autónoma* de la razón práctica" (Brandt, *Eigentumstheorien...*, p.181).

de la conducta del individuo. Lo segundo se pone de manifiesto a través de la fundamentación iusnaturalista del 'derecho de propiedad' en el principio supremo de autodefensa y en el círculo de 'libertad externa' delimitado por el propio cuerpo.

Klein, en efecto, deriva analíticamente el deber de 'no lesionar la libertad de otro' -correspondiente al derecho natural de autodefensa- del principio de la moralidad (*Sittlichkeit*), que lleva a suponer la "libertad de la voluntad" en todos los actos de los hombres, en cuanto seres racionales, y, por consiguiente, "hace valer en los otros" lo que vale como "consecuencia de mi libertad de actuar" (*Freyheit und Eigenthum...*, 103-04). Pero el autor de *Freyheit und Eigenthum...* no se conforma con deducir esa obligación jurídica negativa, propia del estado de naturaleza; piensa que es igualmente un deber *individual*, fundado en la razón según el principio de (no-)contradicción (*idem*, 101-02), proteger y "conservar la libertad de todos" (*Freyheit und Eigenthum...*, 102) e incluso, cual consecuencia lógica de aquel deber supremo, promover también "la utilidad de los otros" (p.103). Está lejos, por tanto, de la distinción de *Rechtslehre* entre 'legislación ética' y 'legislación jurídica'⁷⁷, y, condicionado por la usual

⁷⁷ Un jalón decisivo en el alejamiento crítico de Kant de la escuela wolffiana lo marca la convicción de que "la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud no se distinguen tanto por sus diferentes deberes cuanto por la diferencia de la *legislación* que vincula un móvil u otro con la ley" (RL AB 17). El derecho ya no delimita el ámbito de la filosofía práctica que se refiere únicamente a los 'deberes externos', ni la ética el que se circunscribe a los 'deberes internos'. En la medida en que el criterio distintivo lo fija el *tipo de legislación* (externa o interna), y la 'legislación' no incluye sólo la *ley*, "que representa la acción objetivamente como necesaria", o sea, como deber, sino también el *móvil* (*Triebfeder*), que en calidad de "fundamento de determinación del arbitrio para la realización de la acción" se asocia "subjctivamente con la representación de la ley" (RL AB 14), la diferencia entre derecho y ética se determina en función de los 'móviles' de sus respectivas legislaciones, a saber: es "ética la legislación que convierte una acción en deber y este deber al mismo tiempo en móvil" de la misma (RL AB 14), mientras que "es jurídica aquella que no incluye el último en la ley, es decir, tolera otro móvil distinto de la idea del deber mismo" (RL AB 14-15). Esta indiferencia con respecto a los 'motivos' de las acciones explica la preterición voluntaria de los *finés* en la consideración kantiana de las relaciones 'jurídicas' entre los individuos y su subsiguiente desplazamiento al ámbito exclusivo de la conducta ética.

confusión que su común origen moral había abonado en la cultura wolffiana, expide el principio del derecho natural como un *deber de virtud* que cada particular privado ha de convertir en fundamento de sus acciones. La oportuna objeción del personaje Erast en el Diálogo saca a relucir en cierto modo la posición tan diferente de Kant al respecto. Sólo al legislador compete -objeta Erast- cuidarse de la libertad de todos creando "un espacio de juego tal que la libertad de los restantes ciudadanos resulte obstruida lo menos posible por la libertad" y actividad de cada uno (*Freyheit und Eigenthum...*, p.100). Klein, en cambio, al exigir de todos los particulares la promoción de la libertad general, "impone al individuo, que no tiene la misma obligación de cuidar de sus semejantes, lo que es deber" (exclusivo) "del legislador" (p.101)⁷⁸. Si el derecho es un *medio* de asegurar el desarrollo ético de la moralidad, el comportamiento jurídico de los ciudadanos ha de comprenderse en último término como acción por deber.

La misma concepción 'teleológico-moral' de la vida jurídica alcanza también a la *deducción del derecho de propiedad* en *Freyheit und Eigenthum...* Lo sorprendente de la argumentación de Klein estriba en el peculiar solapamiento de la fundamentación típicamente '(ius)naturalista' de la propiedad (Locke) con el concepto 'crítico', kantiano, de 'libertad positiva', que se forja de espaldas al orden de la naturaleza. La clave que facilita tal asimilación, se halla en el concepto tradicional de *arbitrio* consciente, incorporado por el consejero prusiano a su sistema a través de la noción de 'libertad externa', entendida

⁷⁸ Si bien es cierto que "Ist es Schuldigkeit...?" atribuye sólo al *príncipe* el deber de asegurar armónicamente la 'libertad de todos' (cf. nuestra nota 73), en *Freyheit und Eigenthum...* Klein -a diferencia de Kant- convierte asimismo en deber *ético* de la conducta del individuo la promoción de esa libertad general.

como exteriorización de la libertad interna de la persona y, por ende, como extensión natural de la moralidad (Sittlichkeit). Gracias a ella cada individuo configura potencialmente un "gran círculo de acción" -común a todos los hombres-, tan amplio como "hasta donde llegue el mundo o alcancen sus fuerzas" (*Freyheit und Eigenthum...*, 113), pero realmente la esfera "propia, dentro de la cual cada uno manda exclusiva e ilimitadamente (unumschränkt)", se circunscribe al "cuerpo" físico, de manera que "quien daña el cuerpo de otro o impide el libre uso de sus miembros, se entromete de modo manifiesto en su círculo de acción" y ejerce violencia (Gewalt) contra su persona (p.113-14). El cuerpo se concibe aquí como lo "Mío" en sentido jurídico, porque constituye el escenario de afirmación efectiva de la libertad a través de la esfera de acción que dibuja el arbitrio consciente, la facultad física de realizar las intenciones morales. El derecho de autodefensa, elevado por Klein a principio supremo del derecho natural, tiene aquí su fundamento y no expone más que la idea de salvaguardar la libertad mediante la protección coactiva del propio cuerpo y su esfera de movimientos, pulsados por una voluntad libre. El "derecho de posesión y del propietario" puede derivarse directamente de este derecho de autodefensa (*Freyheit und Eigenthum...*, 115), con tal de hacer valer dentro de la esfera exterior de la libertad personal las acciones del propio cuerpo sobre las cosas. Así lo entiende Kriton -y lo suscribe luego Klein- en el siguiente fragmento:

"Si a nadie le está permitido [darf] ejercer violencia sobre mi persona, entonces nadie puede lícitamente [darf] impedirme tomar en mi posesión las cosas [Dinge] que a nadie pertenecen todavía. Nadie puede legítimamente [darf] obstruirme cuando extiendo la mano para coger el fruto. Tampoco puede [darf] alguien arrancarme de la mano el fruto aprehendido. Si yo quiero labrar el campo, no puede [darf] impedirme ningún otro que no haya adquirido antes un derecho a ese campo [...]. En pocas palabras: yo comprendo bien como usted" [alude a Klein] "puede concluir poco a poco del derecho a apropiarse cosas el derecho de propiedad. Pero me concederá, no obstante, que en la doctrina de la propiedad según el mero derecho natural [Naturrecht] no se iría más lejos, porque aquí aún faltan las notas [Merkmale] que deben conocerse solamente por medio de las leyes del Estado" (*Freyheit und*

Eigenthum..., 115-16)⁷⁹.

El núcleo argumentativo del texto tiende a poner de relieve que "la propiedad es una consecuencia de la libertad personal" (*Freyheit und Eigenthum...*, 116; cf. 140, 154, 155), y que, por tanto, "el derecho a la defensa de la propiedad y el deber de cada uno de respetar el derecho de propiedad del otro" se siguen inmediatamente del primer principio del derecho natural, por más que luego el Estado determine los 'títulos jurídicos' de lo que se considera 'Suyo' de acuerdo con leyes positivas⁸⁰. Ello significa igualmente que "la propiedad puede sacrificarse a la libertad personal" pero no a la inversa (*Freyheit und Eigenthum...*, 116, 139, 154), y Klein saca las conclusiones al respecto en relación con la decisión de la Asamblea Nacional Francesa de abolir los privilegios feudales (decreto del 6 de agosto de 1789). (Sobre este asunto volveremos más adelante).

Aquí nos interesa destacar la similitud de esta fundamentación *iurnaturalista* de la propiedad con la que el joven Kant -aún lejos de su noción trascendental y numérica de libertad⁸¹- ofrece

⁷⁹ En las *Kronprinzenvorträge* Svarez menciona como signo suficientemente cierto de la propiedad de una cosa según la 'Natur der Sache' la posesión física, por ejemplo, de una manzana cogida de un árbol propio (v. *Vorträge...*, 464-65). El mismo ejemplo es traído a colación por Kant para mostrar, sin embargo, que la relación meramente empírica de posesión de un objeto concierne sin duda a la libertad como derecho innato o *mío interior*, pero precisamente por ello no fundamenta un 'derecho de propiedad', una relación puramente jurídica con una cosa exterior a mí y al círculo de acciones empíricas de mi propio cuerpo. "No llamaré mía a una manzana" -subraya Kant- "porque la tenga en mi mano (la posea físicamente), sino sólo cuando pueda decir: yo la poseo, aunque la haya alejado de mí, dondequiera que sea; igualmente no podré decir del suelo sobre el que me he situado que sea mío por esto, sino sólo si puedo afirmar que sigue estando en mi posesión, aun cuando yo haya abandonado tal lugar. Pues el que quisiera quitarme de la mano la manzana en el primer caso (el de la posesión empírica) o expulsarme de mi sitio, me lesionaría sin duda en lo *Mío interior* (la libertad), pero no en lo *Mío exterior*, a no ser que yo pudiera afirmar que aun *sin tenencia* [Inhabung] estoy en posesión del objeto; por tanto, tampoco podría llamar míos a estos objetos (la manzana y el lugar de emplazamiento)" (AL 64, AB 59-60).

⁸⁰ A este tema concreto de la determinación estatal de las notas o 'signos' de la propiedad dedicaremos unas líneas algunas páginas más abajo.

⁸¹ En la época del *Herder-Nachschrift* y de las *Bemerkungen* (hacia 1762-65) Kant, muy influido por el modelo rousseauniano del 'hombre de la naturaleza', reduce la 'voluntad', no distinguida del 'arbitrio',

de la misma en las *Bemerkungen* de 1764-65. Allí también aparece el cuerpo como pivote de una voluntad libre que en calidad de arbitrio consciente se autodetermina a través de sus movimientos y lo habilita así como autoposesión jurídico-natural del hombre (cf. Brandt, *Eigentumstheorien...*, 168). A manera de prolongación física del arbitrio semoviente por medio de las acciones del cuerpo surge y se fundamenta la propiedad de los objetos de la naturaleza, que al ser movidos por ese arbitrio libre, caen bajo su esfera jurídica inviolable. En esta concepción precrítica del origen de los derechos según relaciones naturales del hombre con el mundo "toda la creación es un Mío posible, siempre que pueda convertirla en nuevo órgano de mi voluntad, en un cuerpo ampliado" (Brandt, *o.c.*, 170). El 'trabajo' resultaba ser a la

a la "facultad de determinar el cuerpo en sus movimientos" (R.Brandt, *Eigentumstheorien...*, p.168), a un mero "efecto de los propios impulsos e inclinaciones" humanas (*Reu.* A53, AA XX, p.92), que es consciente de sí mismo (*Reu.* A54, AA XX, p.93), y por eso concibe la libertad y espontaneidad del hombre como *independencia natural*, semoviente, de la voluntad de otro. Así en el *Herder-Nachschrift* la libertad aparece como un impulso natural a seguir la propia voluntad y a reconocer los medios para eludir los obstáculos de los otros, de manera que puede hallarse igualmente en los animales (cf. AA XXVII.1, p.62-63), con la salvedad de que en ellos no es una 'libertad de movimiento' acompañada de conciencia. En este sentido no resulta descabellado hablar de noción naturalista de libertad (W.Busch, *Die Entstehung...*, p.29), puesto que Kant descubre entonces en la idea rousseauiana de la 'libertad natural' el atributo esencial del hombre y la base de su moralidad, pero todavía no dispone de un concepto adecuado que permita comprenderla y articularla como fundamento racional puro de ese "mundo moral, perfectísimo según el orden de la naturaleza" (*Reu.* A4, AA XX, p.16). La pregunta, formulada ya con corrección en *Bemerkungen* A13: "¿cómo la libertad en el sentido moral es el principio supremo de toda virtud y felicidad?" (AA XX, p.31), no encontrará una respuesta hasta que tras la solución de compromiso de los *Traume* entre Hume y Rousseau, entre el mundo de los sentidos y el mundo inmaterial del entendimiento, emerja como una "gran luz" la noción de 'número' (cf. cap.5, nota 45).

La concepción de la voluntad libre como capacidad de independencia natural consciente es el presupuesto de la idea de "autoposesión jurídico-natural" del hombre, que fundamenta la propiedad como extensión (de las acciones) del cuerpo perteneciente al Yo (cf. Brandt, *Eigentumstheorien...*, 168), y explica que toda *servidumbre*, en cuanto sometimiento a la voluntad de otro, se entienda como una situación moral y jurídicamente contradictoria y, por ende, como injusticia suprema y desgracia suma: la de renunciar a la propia independencia natural. "El hombre sometido a la voluntad de otro" -anota Kant- "ya no es hombre, ha perdido ese rango, nada es fuera de la autoridad de otro" (*Reu.* A93-94, AA XX, p.179; cf. *Reu.* A36, p.66; A52-53, pp.92-93). Por eso en "el sometimiento existe cierta repugnancia (Hässlichkeit) y una contradicción que muestra a la vez su ilegitimidad (Unrechtmässigkeit)" (*Reu.*, A54, AA XX, p.93). También para Klein la "esclavitud universal es la muerte de la virtud" (*Freyheit und Eigentum...*, 144), y la muerte misma es preferible a una vida carente de libertad si no queda esperanza alguna de que la condición irracional de sometimiento se transforme algún día en situación racional de autoactividad no impedida (Klein, *o.c.*, 142-43).

sazón para Kant -igual que para Locke- el único título jurídico de apropiación de las cosas, por cuanto gracias a él el sujeto libre se enajena en el objeto y lo hace depender de su Yo. Un texto decisivo de las *Bemerkungen* lo expresaba de este modo:

"El cuerpo es mío, pues es una parte de mi Yo y es movido por mi arbitrio [Willkür]. El mundo entero, animado o inanimado, que no tiene arbitrio propio, es mío, siempre que yo pueda coaccionarlo [zwingen] y moverlo según mi arbitrio. El sol no es mío. Lo mismo vale para cualquier otro hombre, no es propiedad de alguien, propietario o propiedad exclusiva. Pero en tanto yo quiero apropiarme algo de manera exclusiva, no presupondré la voluntad de otro frente a la mía al menos, ni su acción contra la mía. Yo realizaré las acciones que designan lo mío: derribar el árbol, apuntalarlo, etc. Otro hombre me dice que algo es suyo, porque forma parte de su Sí mismo en virtud de las acciones de su arbitrio" (AA XX, A 36, pp. 66-67).

Como Brandt, *Eigentumstheorien...*, 174-75 ha mostrado, Kant mantuvo sustancialmente esta fundamentación subjetivo-iusnaturalista de la propiedad por medio del trabajo hasta incluso en algunos de los borradores preliminares (*Vorarbeiten*) de la *Rechtslehre* de 1797, de suerte que la derivación de Klein apenas se diferenciaba de las que brindaron, basándose en la llamada 'teoría de la Formation' de las cosas, Th. Schmalz, J.B. Erhard o el Fichte del *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution (1793)* desde supuestos igualmente kantianos⁸². Sin embargo, esos trabajos preparatorios de la Doctrina del Derecho bosquejaban la derivación *jurídico-trascendental* de la propiedad que Kant ofrece en 1797 como alternativa a aquella concepción "tan vieja y aún ampliamente dominante" (RL &17, AB 94), con la que ya no estaba

⁸² Fichte por ejemplo caracterizaba el derecho a la propiedad de las cosas (Sachen) como "el derecho a excluir a cualquier otro del uso de una cosa que hemos formado [gebildet] mediante nuestras fuerzas, a la cual hemos dado nuestra forma [Form]... Esta *Bildung* de las cosas" -añadía más adelante- "por la propia fuerza (*Formation*) es el verdadero fundamento jurídico de la propiedad, pero también el único del derecho natural" (*Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, en: J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Fr. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, Bd. I, p.132). Sobre la fundamentación subjetivo-iusnaturalista de la propiedad en el trabajo por parte de los kantianos v. también Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, pp.166-68.

"satisfecho"⁸³, pero cuya difícil superación 'crítica' había motivado la demora en la publicación de la *Metafísica de las Costumbres*. El nuevo *giro crítico* en el Derecho Privado surgía, por una parte, del convencimiento de que la posibilidad de una adquisición jurídica de objetos externos del arbitrio depende de una *ampliación* del concepto formal de 'derecho innato', al que el iusnaturalismo moderno desde Locke reconducía el derecho de propiedad, y, por otra parte, de la certidumbre de que "una relación jurídica inmediata con las cosas es imposible", porque el derecho sólo puede forjarse sobre relaciones *interpersonales*, de manera que también la validez racional del "dominio jurídico sobre las cosas" requiere "el acuerdo de todos los participantes" (Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 115). El 'postulado jurídico de la razón práctica' y la idea racional de la 'comunidad originaria' de posesión' eran las dos piezas conceptuales que Kant esgrimía contra la deducción iusnaturalista, metafísica y absoluta, de la propiedad, basada en el derecho innato de la libertad del arbitrio y en la relación empírica del individuo con las cosas de la naturaleza.

Kant reconoce que la derivación de la propiedad como extensión de la libertad a través de las acciones del cuerpo sobre los objetos es jurídica y formalmente correcta, procede según la regla de (no-)contradicción a partir del 'principio general del derecho', que preserva la libertad del arbitrio de todos y consagra el deber iusnaturalista de no lesionar a nadie (*neminem laedere*). Tal deducción se escuda, en efecto, en la proposición jurídica a priori: "no es posible tener algo exterior como Suyo sin estar en posesión" (física) "de ello" (RL &7, AB

⁸³ Cf. la carta de Schiller a J.B. Erhard del 26 de octubre de 1794, recogida en: *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Hermann Böhlau Nachfolger. Weimar 1959. 27. Band, p.72.

71; cf. &1, AB 55 y &3), y este enunciado, en cuanto referido a la *posesión empírica* legítima (*rechtmässige*) de los objetos, es *analítico*, porque "no va más allá del derecho de una persona con respecto a ella misma" (RL &6, AB 63), es decir, expresa tan sólo que quien sin mi consentimiento actúa sobre una cosa a la que estoy ligado físicamente "(por ejemplo, me quita la manzana de la mano), afecta a lo *Mío interior* (mi libertad) y lo ofende" (RL &6, AB 63).

Ahora bien, el derecho de propiedad contiene la idea de que algo *exterior*, "diferente de mí" (RL &1, AB 36), es "jurídicamente *Mío*", aun cuando yo no esté en relación espacio-temporal con ello (&1, AB 55-56; &5, AB 61). Pero esta idea de una 'posesión no-física', de un derecho *sin tenencia* (*Inhabung, detentatio*) del objeto va más allá del concepto de lo 'Mío interno' y su círculo de acción, y comporta un 'juicio sintético a priori' (&6, AB 63-64), cuya posibilidad no se deduce directamente del principio formal del derecho (innato). Ello significa que cabe concebir un "Mío y Tuyo exterior" sólo si es posible *ampliar* el concepto de posesión -"condición subjetiva de la posibilidad del uso en general" (&1, AB 55) y de considerar Mío un objeto (cf. &3 y &5, AB 61-62)- por encima de las condiciones sensibles de la tenencia empírica de cosas y representarse una relación práctica puramente intelectual con los objetos, una *posesión inteligible*⁸⁴. Tal *posibilidad* viene

⁸⁴ "Debe presuponerse como posible una posesión inteligible si debe haber un Mío y Tuyo exterior" (RL &5, AB 62). Igualmente el primer párrafo fija ya negativamente esta condición: "Tener algo exterior como Suyo es contradictorio si el concepto de posesión no fuera susceptible de diferentes significados, a saber, el de posesión *sensible* y el de posesión *inteligible*, y si no pudiera entenderse en un caso la posesión *física* y en el otro una posesión *meramente jurídica* del mismo objeto" (RL &1, AB 56). Esta ampliación jurídico-práctica del concepto de 'posesión' se expone en el &6, AB 66-67 en analogía inversa con la ampliación teórica de los conceptos puros del entendimiento hacia la intuición a priori, ya que en ella se procede por eliminación de todas las condiciones sensibles. De ahí la siguiente conclusión: "El modo de tener algo exterior a mí como Mío es el enlace puramente *jurídico* de la voluntad del sujeto con aquel objeto, independientemente

avalada sistemáticamente por la doctrina del 'idealismo trascendental' y su distinción entre 'fenómenos' y 'númenos', pero en el ámbito práctico no se deduce o justifica más que como una "consecuencia inmediata del *postulado jurídico de la razón*" (RL &6, AB 67; &7, AB 72; cf. Kersting, *o.c.*, 136), que asegura que puedo considerar "Mío cualquier objeto exterior del arbitrio" (&2, AB 56; cf. &6, AB 67), lo cual vale únicamente bajo el supuesto de una relación meramente jurídica, numérica de posesión. Este postulado consagra la relación de *dominio* sobre el mundo a través del poder de disposición sobre las cosas en cuanto objetos *útiles* del arbitrio libre, y condena como contraria al derecho la máxima del "realismo posesivo", que restringe el concepto de lo jurídicamente Mío a la tenencia física de los objetos y hace entonces plausible la idea (ilegítima) de 'cosas sin dueño' (*res nullius*)⁸⁵. El postulado

de la relación espacio-temporal con el mismo, según el concepto de una posesión inteligible" (RL &7, AB 69-70).

⁸⁵ Cf. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 128, 132. R. Brandt, "Das Erlaubnisgesetz..." (1982) ha reparado certeramente en la doble formulación kantiana del 'postulado jurídico de la razón práctica' y ha distinguido entre la versión más *general*, posibilitada por el 'idealismo (trascendental) de la posesión': "es posible tener como Mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio", y que responde a la sistemática de las 'categorías de relación' aplicadas a los objetos externos del arbitrio ('cosas', 'arbitrio' de otro, 'estado' de otro) (cf. RL &4) ("Das Erlaubnisgesetz...", p.260), y la versión *restringida*, vinculada a problemas históricos: "es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser en sí (objetivamente) un objeto sin dueño (*res nullius*)", versión que se refiere sólo a la *propiedad* de cosas materiales, puesto que el 'arbitrio' y el 'estado' de otro jamás son '*res nullius*', pertenecen siempre a lo "Mío interior" de una persona ("Das Erlaubnisgesetz...", p.261). El propio Brandt, *Eigentumstheorien...* (1974), pp. 199-90 ha reconocido, no obstante, que el postulado concierne ante todo al 'derecho de propiedad', dado que las 'cosas naturales' son los únicos objetos radicalmente *externos* del arbitrio. Igualmente W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...* (1984), p.119 señala que si bien el postulado de la razón deja indeterminada la noción de 'objeto del arbitrio', su derivación, sin embargo, "hace va uso siempre del objeto del arbitrio en el sentido de una *cosa*", de manera que "sólo si se pasa por alto la aludida indeterminación categorial del objeto del arbitrio y se lee este de antemano como *casa*, cobra significado el postulado de la razón y su curso argumentativo".

Desde esta perspectiva hay que entender el *imperativo de dominación* de la naturaleza que con ese postulado se sanciona jurídicamente. La libertad irrestricta del arbitrio sobre las cosas y la consiguiente facultad moral (*Befugnis*) y capacidad natural (*vermögen*) de apropiarse jurídicamente de todos los objetos que están físicamente en nuestro poder (*Macht*), es decir, de todo objeto *útil*, constituye -afirma Kersting- "la versión jurídicotrascendental del mandato bíblico de dominar la tierra" (*Wohlgeordnete Freiheit...*, 119; cf. 128-29, 131). Ha sido, empero, Fr. Kaulbach, "Das transzendental-juridische Grundverhältnis im Vernunftbegriff Kants

jurídico hace buena, en cambio, la postura del *idealismo* (trascendental) de la posesión, que estima posible adquirir en propiedad objetos exteriores del arbitrio sin detentación empírica. No en balde la prueba que *Rechtslehre* ofrece del susodicho postulado procede apagógicamente por refutación de la posición 'realista' o 'comunista' (cf. Brandt, *Eigentumstheorien...*, 188), habilitada como antítesis de una "antinomía jurídico-práctica" en relación con la posibilidad de lo Mío-Tuyo exterior (cf. RL &7, AB 71-72), antinomía cuya tesis expone la posición del 'idealismo posesivo' o 'principio de la propiedad privada'⁸⁶, y que Kant discute pormenorizadamente en los trabajos preparatorios como dificultad dialéctica, cuya solución en el marco del idealismo trascendental conduce a la distinción entre 'posesión empírica' (*possessio phaenomenon*) y 'posesión inteligible' (*possessio noumenon*).

Desde este planteamiento se comprende la crítica de Kant a la fundamentación iusnaturalista de la propiedad propuesta tanto por Klein como por Svarez y calificada aquí de *realismo posesivo*, el cual cabría caracterizar como "la posición que cree poder responder a la cuestión de la propiedad sólo con la ayuda del

und der Bezug zwischen Recht und Gesellschaft" (1978) quien ha vislumbrado el *postulado del "dominio* de la razón pura" práctica sobre el mundo en esa relación jurídicotrascendental de la *persona libre* que se afirma como 'fin en sí' frente a las *cosas*, en cuanto 'medios' útiles a su disposición (*Studien...*, 115-17; cf. "Der Begriff der Freiheit in Kants Rechtsphilosophie", en: *Studien...*, 84-86). Kersting, *o.c.*, 131-32 nota, ha criticado con acierto la pretensión de Kaulbach de conceder a esa "constelación jurídico-trascendental *persona-cosa*" el significado de fundamentación última de la posibilidad del mundo jurídico, atribuyendo, por el contrario, este papel al 'principio general del derecho', que "regula originariamente las relaciones libres entre los nombres", y recordando que el postulado simplemente *amplia* esa ley básica de la libertad al *uso* de los objetos externos. Esta crítica nada afecta obviamente al deber de 'dominación' jurídica de la naturaleza, prescrito por la razón práctica mediante ese postulado.

⁸⁶ R. Brandt, *Eigentumstheorien...*, 187-88 considera que la tesis contiene el 'principio de la propiedad privada', mientras que la antítesis expone la posición del 'comunista radical'. Puesto que en los *Vorarbeiten zur Rechtslehre* Kant habla de "antinomía entre el principio de la posesión ideal y el de la real" (AA XXIII, p. 211), convenimos con Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 120 en denominar respectivamente '*idealismo*' y '*realismo*' posesivos a sendas proposiciones contrapuestas.

principio universal del derecho y (que) por eso identifica el ámbito de lo jurídicamente Mío con el de lo *Mío interno* o innato" (Kersting, *o.c.*, 131-32; cf. Brandt, *Eigentumstheorien...*, 187). Pero semejante restricción entraña la negación del *derecho externo* o 'adquirido', la imposibilidad jurídica de lo Mío exterior (cf. *RL* &7, *AB* 70), que no puede derivarse analíticamente de la ley universal del derecho. De ahí que Kant emprenda una refutación contundente del 'realismo posesivo' articulada sobre tres objeciones básicas.

En primer lugar, la postura realista, aunque se deduce sin contradicción del principio de la libertad (innata) externa de cada uno según leyes universales, es *contraria al derecho*, porque implica la anulación *práctica* de lo *útil* y con ello la aniquilación de la libertad (positiva) del arbitrio. Pues si, en efecto, fuera injusto, incompatible con aquel principio general del derecho considerar jurídicamente Mío un objeto que está físicamente en mi poder, "la libertad se privaría del *uso de su arbitrio* en relación con un objeto del mismo" y todas las cosas 'útiles' a su disposición se convertirían en *res nullius*, siendo así que el uso de las cosas por parte del arbitrio concuerda "formalmente con la libertad exterior de cada uno según leyes universales" (*RL* &2, *AB* 57). Este argumento *apagógico* de Kant tiende a poner de relieve en el seno del 'realismo posesivo' la contradicción entre el reconocimiento indudable - conforme al principio general del derecho- de la libertad del *uso* de los objetos por parte del arbitrio y su limitación jurídica a las condiciones de la posesión física, que niegan al arbitrio la posibilidad de un uso libre de los objetos más allá de las necesidades primarias y reducen de este modo las cosas 'útiles' a los fines de la autoconservación (cf. Kersting, *o.c.*, 122-23). Ahora bien, semejante restricción por medio de *condiciones naturales* en el uso de los objetos externos contradice al concepto de derecho y destruye la *libertad* (positiva) del arbitrio, que sólo puede ser limitada legítimamente mediante leyes racionales⁸⁷. Con su

⁸⁷ En los *Vorarbeiten* (*AA* XXIII, p.276) distingue Kant entre "libertad (como *independencia*)" y "libertad (como *capacidad* [Vermögen])", y subraya que "si todas las cosas fuesen *res nullius*", "la libertad" sería "independencia pero no capacidad" (*AA* XXIII, 280). De ahí que en estos trabajos preliminares denomine al 'postulado jurídico' "postulado de la capacidad" (*AA* XXIII, 249), dando a entender que gracias al mismo se cumple la libertad positiva en el ámbito del derecho (privado). Pues -tal como interpreta Kersting- "la libertad del arbitrio no se agota en la independencia de la coacción por otros" [noción de 'libertad innata'

negación del 'dominio' del arbitrio libre sobre la naturaleza bajo el prisma del hipotético estado de cosas externas sin dueño el realismo posesivo queda desautorizado ante el imperativo jurídicotrascendental de la razón pura práctica: el deber a priori de "actuar con respecto a otros de tal modo que lo exterior (*útil*) pueda llegar a ser también lo Suyo de alguien" (*RL* &6, *AB* 67).

En segundo lugar, el realismo posesivo no sólo rechaza la posibilidad del derecho externo; destruye de este modo también el *derecho innato*, en la medida en que lo Mío interno depende de lo Mío externo negado por él. En el apartado de los *Vorarbeiten* que lleva por título "analogía de la ley sintética a priori de la libertad con la refutación del idealismo", Kant equipara al 'realista' de la posesión con el 'idealista dogmático' (Berkeley), que niega la realidad del mundo externo (cf. Brandt, *Eigentumstheorien...*, 188), y basa la impugnación de aquella doctrina en una prueba análoga a la de *KRV* B 274ss. Si únicamente la tenencia - argumenta Kant- decide las condiciones jurídicas de utilización de las cosas, el sujeto sólo puede servirse lícitamente de las determinaciones inherentes a él en su trato con los objetos. Ahora bien, puesto que "esas determinaciones internas dependen también de cosas exteriores y no podrían existir sin éstas", la negación de lo Mío externo equivale a privar al arbitrio de su "derecho" innato a "tener determinaciones internas", a sustraerle "la posesión de sí mismo" (*AA* XXIII, 309-310). Si no fuera jurídicamente posible extender más allá de la posesión física la facultad de uso de los objetos, la libertad personal según conceptos jurídicos se autoaniquilaría. Kant pone así de manifiesto hasta qué punto la libertad es indivisible, de suerte que "si no puede asegurarse jurídicamente como *libertad de uso*, parece también como *libertad de acción e independencia*" (Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 125).

En tercer lugar, el realismo de la posesión hace depender el concepto de derecho, que es un "concepto puro práctico de la razón" (*RL* &5, *AB* 62), de condiciones *empíricas*, al vincular el uso legítimo de las cosas por parte del arbitrio libre a la 'tenencia' física de los objetos (cf. *AA* XXIII, 336). Kant lanza así contra la tradición iusnaturalista de Klein y Svarez

(cf. *RL* *AB* 45)), sino que pertenece a este concepto "como nota adicional el poder hacer uso de objetos externos". Es esta "*libertad positiva del uso*" la que "destruye el realismo de la posesión" (*Wohlgeordnete Freiheit...*, 124), en la medida en que éste se atiene exclusivamente a la proposición universal del derecho, en la cual la *libertad* (en el sentido de 'independencia') restringe el arbitrio, y, en cambio, aquélla se hace valer como restricción del *arbitrio* sobre esa 'libertad negativa' y su ley analítica, restricción por la cual esta ley se *anula* sintéticamente a priori a la posibilidad de una posesión jurídica sin tenencia física del objeto (cf. *AA* XXIII, 238-39; y Kersting, *o.c.*, 134).

el reproche de que su deducción de la propiedad se basa en la *ilusión dialéctica* de considerar -también en el territorio práctico del derecho- los 'fenómenos' como 'cosas en sí', la *posesión empírica como posesión inteligible*. En los *Vorarbeiten* el engaño dialéctico se presenta como la confusión entre las condiciones del *conocimiento* y exposición de lo Mío y Tuyo exteriores y las condiciones de su *validez* jurídica a priori (AA XXIII, 229; cf. Kersting, *o.c.*, 143), entre los "esquemas" sensibles del derecho y "el derecho mismo, que es sólo una relación intelectual del arbitrio según leyes de libertad" (AA XXIII, 274). La fundamentación racional del derecho privado se construye, pues, sobre una "*crítica de la razón jurídico-práctica*", cuya tarea estriba ante todo en el desvelamiento de la apariencia jurídicotrascendental de la que participa el 'realismo posesivo', y que desencadena una *antinomía* en relación con la posibilidad del derecho externo (cf. RL &7, AB 71).

El 'postulado jurídico de la razón práctica' en virtud de la ampliación del concepto de derecho a la posibilidad de adquirir objetos exteriores del arbitrio contiene al mismo tiempo una *restricción de la libertad de acción innata* de los restantes hombres, que sólo puede legitimarse bajo la hipótesis de un consentimiento mutuo. Kant llama al postulado "ley permisiva de la razón práctica" justamente porque "nos confiere la facultad moral (Befugnis) que no podríamos extraer de los meros conceptos del derecho en general, a saber, la de imponer a todos los demás una *obligación*, que de lo contrario no tendrían, de abstenerse del uso de ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque de antemano los hemos tomado en nuestra posesión" (RL &2, AB 58)⁸⁸. Pero tal obligación contraída por los demás debido a un acto unilateral del arbitrio, jurídicamente posible por el postulado, conlleva "el reconocimiento de estar obligado reciprocamente con cualquier otro a una abstención pareja con respecto a lo suyo

⁸⁸ Sobre el sentido sistemático e histórico del 'postulado' en cuanto 'ley permisiva' de la razón práctica puede consultarse el excelente trabajo de Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", espec. pp.256-264, así como las breves reflexiones que le dedica W.Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*(1984), pp.132-34. De la noción de 'ley permisiva' tendremos ocasión de ocuparnos más adelante.

exterior" (RL &8, AB 72), reconocimiento mutuo por el que se consiente la apropiación privada del objeto.

Esta reciprocidad y universalidad de las relaciones jurídicas afecta a la doctrina kantiana del derecho de propiedad en un doble sentido. Por un lado, toda adquisición particular de una cosa vale jurídicamente sólo bajo la idea del *arbitrio unido* de todos y ha de pensarse, por consiguiente, "como un acto de distribución, de transferencia contractual por parte de la voluntad conjunta" de los posibles poseedores (Brandt, *Eigentumstheorien...*, 190). La idea de la *posesión común originaria* del suelo terrestre y de la voluntad universal inherente a ella suministra, por tanto, "el fundamento a priori de la posibilidad de una posesión privada" (RL &6, AB 66; cf. AB 64 y &13, AB 84), y convierte el derecho de propiedad en una relación mutua universal entre personas morales referida al uso individualizado de las cosas. Pues "propia y literalmente entendido, no hay un derecho (directo) a una cosa, sino que se denomina así a lo que corresponde a alguien frente a una persona que está en posesión común con todos los demás" (&11, AB 82; cf. AB 81)⁸⁹. En este aspecto el grave error, el inadvertido engaño (Täuschung) de la tradición iusnaturalista, que fundamenta la

⁸⁹ Cf. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 153. Para Kant resulta incomprensible cómo un poseedor pueda excluir a otro del uso privado de una cosa, si no se presupone la 'posesión común originaria' con todos los demás. "Por mi arbitrio unilateral" -argumenta nuestro autor- "no puedo obligar a nadie a abstenerse del uso de una cosa, con respecto al cual en caso contrario él no tendría obligación alguna; así, pues, sólo puede hacerlo mediante el arbitrio unificado de todos en una posesión común" (RL &11, AB 81). Y en el siguiente texto insiste en la condición interpersonal y universalmente recíproca de toda posesión jurídica: "la eliminación (abstracción) de las condiciones sensibles de la posesión, en cuanto relación de la persona con u oasión (abstracción) de las condiciones sensibles de la posesión, en cuanto relación de la persona con **personas**, consistente en **obligar objetos** que carecen de *obligación*, no es sino la relación de una persona con **personas**, consistente en **obligar** a todas ellas con respecto al uso de las cosas por medio de la **voluntad** de la primera, en la medida en que ésta concuerda con el axioma de la libertad exterior, y con el **postulado** de la capacidad (Vermögen) y de la **legislación** universal de la voluntad pensada como unida a priori; lo cual es ciertamente la **posesión inteligible** de las cosas, es decir, la posesión por el **mero derecho**, aunque el objeto (la cosa que yo poseo) sea un objeto sensible" (RL &17, AB 93).

propiedad en el trabajo y deriva "inmediatamente" de la acción empírica del sujeto libre sobre los objetos "un derecho frente a ellos" y "frente a todo posible poseedor de los mismos" reside en esa especie de "personificación de las cosas", según la cual se les atribuye o exige una obligación para con el presunto poseedor de las mismas, que jamás pueden contraer (&17, AB 94; cf. &11, A 81-82/B 81). Con el convencimiento del carácter comunitario e interpersonal de toda relación jurídica Kant reconstruía de manera modificada a través de "la idea de la comunidad originaria de lo mío y lo tuyo" la fundamentación contractualista de Grotius y Pufendorf, rechazada por Locke (Brandt, *Eigentumstheorien...*, 191; Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 115, 163) en nombre de un 'individualismo posesivo' de raíz teológico-naturalista escudado en la 'formación' productiva de los objetos⁹⁰.

La índole *comunitaria* y universalmente recíproca del derecho de propiedad determina, por otro lado, el carácter *provisional* de toda adquisición en el 'estado de naturaleza' y su validez perentoria únicamente en el "estado jurídico, bajo un poder legislativo público" (RL &&8-9, &15), y en último término en una sociedad de paz cosmopolita (RL A 234/B 265; cf. nuestra p.54ss.). Puesto que "el título racional" de la apropiación privada de una cosa radica en la "idea de una voluntad colectiva unida a priori" (RL &15, A 87/B 86) y solamente "la voluntad general efectivamente unificada con vistas a la legislación" (&15, AB 87) tiene poder para garantizar la obligación mutua universal de los poseedores (&8, AB 73) y, por ende, lo suyo

⁹⁰ Clásico sobre el tema del 'individualismo posesivo' de Locke es el libro de C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona 1979², especialmente pp. 169-223. Sobre la concepción lockeana de la propiedad véase también Kersting, *o.c.*, 158-166.

exterior de cada uno, toda posesión "en espera y preparación del estado civil" y de acuerdo "con la posibilidad del mismo es una posesión jurídica provisional, mientras que la que se encuentra en el estado jurídico efectivo, es una posesión perentoria" (RL &9, A 74-75/B 74; cf. &15, AB 87). Frente a la derivación hobbesiana del derecho de propiedad a partir de "ese gran Leviatán que se llama república" (Hobbes, *Leviatán*, Introd., p.117), y frente a la fundamentación iusnaturalista de Locke al margen del Estado, mero instrumento protector de las posesiones definitivas en el 'estado de naturaleza', la remisión kantiana de la legitimidad de las adquisiciones particulares a la voluntad unida de los poseedores potenciales involucra ciertamente al Estado en la función del asentimiento común, que sanciona la validez jurídica plena de la propiedad (Kersting, *o.c.*, 213); pero al mismo tiempo la necesidad jurídica de su advenimiento está condicionada por la posibilidad de una auténtica posesión, aunque provisional, en el 'estado de naturaleza' acreditada por el postulado de la razón jurídico-práctica.

Este peculiar ensamblamiento entre propiedad y Estado, característico de la estructura 'modal' de las relaciones jurídicas de posesión, señala un punto de discrepancia con respecto a los legisladores prusianos. Pues si bien es cierto que Svarez atribuye al Estado "la determinación última" mediante leyes positivas de los "signos y notas" que fijan públicamente lo que "cada uno ha de considerar suyo" (*Vorträge...*, 465, 581), esta misión estatal nada tiene que ver con el 'consentimiento' mutuo de una voluntad general legisladora, que otorga validez perentoria a las apropiaciones unilaterales de los arbitrios privados; al contrario, forma parte más bien de la garantía de "seguridad completa de la propiedad y de los derechos de cada

individuo" (*Vorträge...*, 465), papel de protección jurídica que Kant también reconoce consustancial al Estado.

c) A propósito de la correspondencia con Klein: focos y márgenes doctrinales. II. Las leyes permisivas y los fines de la 'sociedad civil' o los derechos humanos

Si retornamos al relato de la correspondencia que guía nuestro discurso, podremos consignar, no obstante, algunos puntos de concordancia. En la carta del 15 de junio de 1789 Klein plantea a Kant una cuestión decisiva, acaso la más candente del pensamiento político en el seno del absolutismo ilustrado: "¿cuáles son los límites (Grenzen) del arbitrio del legislador (sin contar las reglas de la prudencia [Klugheit])? (AA XI, 64). En su respuesta el filósofo de Königsberg -según consta por la carta de Klein del 22.12.1789- se pronunció contra el convencimiento paternalista de que la meta y límite de la acción del soberano pueda ser "la felicidad que debe promoverse mediante la restricción violenta de la libertad" (AA XI, 118). El jurista prusiano se adhiere sin ambages a esta posición, pero reformula el problema en otros términos, justamente en aquéllos que a él, en calidad de colegislador, más le concernían personalmente, y aventura al mismo tiempo una respuesta de indudable resonancia en la configuración de la filosofía política de Kant:

"La cuestión es solamente si es deber del legislador suprimir del todo aquellas restricciones de la libertad, a las que ya se está acostumbrado. Yo lo dudo. Lo que ha sido habitual desde tanto tiempo, parece tener a su favor la voluntad del pueblo. Puesto que puedo lícitamente (darf) restringir mi libertad por medio de contratos, siempre que no me prive con ello del poder (Macht) de cumplir deberes ineludibles, bien puede disculparse -según creo- el mantenimiento de tales usos. Yo mismo siento que aquí no puede emplearse convenientemente la palabra justificar. Pero ¿qué cabe hacer? Nuestras leyes están llenas de semejantes restricciones arbitrarias. Un legislador que quisiera realizar de una vez grandes cambios, nada conseguiría contra la opinión dominante. Un pueblo no puede de todos modos hacerse mayor de edad (mündig) de golpe, y uno debe, por tanto, emanciparlo poco a poco de la patria potestad (aus der väterlichen Gewalt). Desearía saber de paso su opinión al respecto" (Carta de Klein

a Kant del 22.12.1789, AA XI, 118).

Klein sometía así a la consideración reflexiva de Kant la cuestión de los límites del quehacer legislativo y el problema de la articulación jurídica del pasado como una necesidad histórico-natural que en cierto modo no se halla en el poder del príncipe. Ambos asuntos entroncan directamente con los dos grandes temas en la relación doctrinal entre filosofía crítica del derecho y iusnaturalismo del ALR que coparán el contenido de las próximas páginas: la determinación de los fines de la 'sociedad civil' y el significado político de las "leyes permisivas" (Erlaubnisgesetze) de Kant. Comenzaremos por las últimas, estrechamente vinculadas a la dificultad práctica del legislador expuesta en la anterior carta de Klein.

R. Brandt, "Das Erlaubnisgesetz..." (1982) ha sostenido que el problema planteado por Klein en el texto transcrito de la susodicha carta condujo al descubrimiento kantiano de la ley permisiva de la razón ("Das Erlaubnisgesetz...", 251), presentada por primera vez como ley jurídica en *Zum ewigen Frieden*, y que el desarrollo de este concepto por parte de Kant estuvo condicionado por los dos sucesos históricos más relevantes de la época: la Revolución Francesa y las reformas legislativas en Austria (bajo el emperador José II) y en Prusia (o.c., 253). Más aún: la defensa de la posibilidad, abonada filosóficamente por la 'ley de permisión', de aplicar "las normas iusnaturalistas o jurídico-racionales mediante una reforma progresiva" y no por medio de la revolución del príncipe (caso austriaco) o del pueblo (caso francés) [o.c., 255], determinó según Brandt el "conservadurismo reformista" de Kant (o.c., 253, 280), una postura política compartida también por los legisladores prusianos Svarez y

Klein⁹¹. Pero antes de descender a los detalles de esta supuesta

⁹¹ La ubicación de Kant entre los "conservadores reformistas" se basa en la clasificación de Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966, pp. 3-28, quien distingue tres corrientes políticas de orientación conservadora en Alemania a finales del siglo XVIII: "los defensores del status quo, los reformistas y los reaccionarios" (cit. por Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 280). No obstante, Brandt se apresta de inmediato a subdividir el grupo de los conservadores reformistas para subrayar la diferencia de posturas entre autores como Kant, Erhard o Morgenbesser, partidarios de acceder políticamente a la 'República iusnaturalista' mediante reformas progresivas, y los defensores de la sociedad estamental, como Fr. Gentz y A.W. Rehberg, enemigos de la revolución desde abajo y de la reforma desde arriba (Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 280) llevada a cabo sin la aprobación de los representantes de la nobleza. Tal subdivisión pone al descubierto las insuficiencias descriptivas de un cuadro historiográfico ceñido a la historia del conservadurismo alemán, en el que no puede contemplarse el amplio espectro de movimientos políticos de la época. Pues si bien es cierto que Gentz, Rehberg o E.Brandes apadrinan el conservadurismo germánico de inspiración burkeana desplegado con motivo de la Revolución Francesa (cf. F.Uncina, "La Revolución americana contra la Revolución Francesa: un argumento del burkianismo contra el kantismo", en: E.Bello (ed.), *Filosofía y Revolución. Estudios sobre la Revolución Francesa y su recepción filosófica*, Universidad de Murcia 1991, pp. 157-196; y L.Batscha, "Einleitung", en: *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus (=Frühliberalismus...)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p.9, quien resta protagonismo, sin embargo, a la traducción y publicación alemana del libro de E.Burke por Fr. Gentz en 1793-94 y destaca como hito en la formación de una teoría conservadora autónoma de cuño germánico la obra de A.W. Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind*, Hannover und Osnabrück 1793), apenas tienen cabida en la misma corriente pensadores que como Kant y Erhard abogan por un reformismo político que en cualquier caso exige la eliminación de la sociedad de privilegios y libertades feudales. En este sentido Fritz Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, Verlag von R. Oldenburg, München 1951, espec. pp. 10-11, y más recientemente Iwi Batscha, *Frühliberalismus...* han propuesto una relación más completa de las orientaciones políticas finiseculares de la Ilustración tardía, en la que figuran, no sin ciertas reservas terminológicas, tanto el grupo de los 'conservadores' o 'aristócratas' como el de los 'jacobinos' o 'demócratas', sin olvidar la posición intermedia del "incipiente liberalismo alemán" (*Frühliberalismus...*, 7).

De acuerdo con esta agrupación suele considerarse a Kant como un típico exponente del "incipiente liberalismo específicamente germánico, que apuesta por la Ilustración y la reforma" (Hajo Schmidt, "Durch Reform zu Republik und Frieden? Zur politischen Philosophie Immanuel Kants", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 71 (1985), p.306; de la misma opinión son W.Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 295; L.Batscha, "Bürgerliche Republik und bürgerliche Revolution bei Immanuel Kant", en: *Frühliberalismus...*, 49, 60, y "Einleitung", en: L.Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Stw, Frankfurt am Main 1976, p.9, 14, 18, 28; e Iring Fetscher, "Immanuel Kant und die Französische Revolution", en: *Materialien...*, p.271), e incluso como "patriarca" de este movimiento (Batscha, *Frühliberalismus...*, 14; no en balde este autor objeta a F.Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen...*, que no haya reconocido la importancia del pensamiento jurídico-político de Kant en la génesis del incipiente liberalismo germánico (cf. *Materialien...*, 11)), el cual al socaire del curso revolucionario en Francia delimita su posición teórica y práctica frente al jacobinismo y el conservadurismo simultáneamente. Pues a diferencia de los jacobinos, los liberales no querían una aplicación inmediata de los principios iusnaturalistas por medio de "una revolución violenta en Alemania", que podía traer consigo un "empobrecimiento de la población" (Batscha, *Frühliberalismus...*, 21, 20), sino que propugnaban como vía de mediación entre teoría y praxis un prudente reformismo desde arriba, dependiente del conocimiento y la buena voluntad del príncipe (cf. *Frühliberalismus...*, 20-23); y a diferencia de los conservadores, defendían la teoría política de la Ilustración, que se estaba realizando en Francia (cf. *Frühliberalismus...*, 9), y valoraban la Declaración de los derechos humanos y las Constituciones burguesas de 1791 y 1795 como momentos histórico-universales de una "evolución iusnaturalista" (*Frühliberalismus...*, 27-28), que por el camino de las reformas progresivas debía extenderse también a los territorios germánicos. Con todo, no puede afirmarse que este movimiento fuese una corriente organizada ni un grupo cerrado y permanente;

posición común en lo referente a la praxis del legislador, conviene clarificar previamente la noción kantiana de lex permissiva.

En la nota a pie de página que cierra la primera sección de ZEF, Kant otorga por primera vez significado jurídico a las 'leyes permisivas', cuya existencia en el derecho natural aún ponía en duda un año antes, retraído por la dificultad de concebir una ley para las acciones moralmente indiferentes⁹². La

bajo el rótulo global de 'incipiente liberalismo germánico' se designa a posteriori una serie de posiciones individuales relativamente homogéneas, aunque a veces independientes entre sí (Batscha, *Materialien...*, 9; *Frühliberalismus...*, 7), que iban desde la mera pretensión de humanizar la monarquía absoluta (Wieland, Reinhold) hasta la propuesta de republicanism, sólo provisionalmente tolerante del régimen monárquico (Kant, Erhard, Fichte...) (Batscha, *Frühliberalismus...*, 13), y que en puntos doctrinales concretos se solapaban con posturas análogas de los jacobinos o de los conservadores (*Frühliberalismus...*, 7-9).

Ante esta dispersa complejidad del entramado de teorías políticas tardoilustradas difícilmente se delimita en su contexto histórico -y más bien puede trastocarse- el lugar político de Kant, cuando se le adscribe sin más matices al temprano liberalismo alemán, característico en Prusia de la burocracia y administración del Estado. Pues -como veremos- aunque indudablemente su opción por la Ilustración del príncipe y las reformas desde el poder establecido constituye la estrategia política de las "aspiraciones liberales de emancipación de la burguesía de su tiempo, que, desinteresada del poder político, aceptaba gustosa las relaciones de dominio vigentes y sólo reivindicaba una sociedad jurídicamente igualitaria y libre del Estado, así como una administración racional de justicia y un gobierno sujeto a leyes" (Kersting, *o.c.*, 295), sin embargo, Kant -más interesado en la política- postulaba en su filosofía del derecho y del Estado metas constitucionales de mayor radicalidad que las de una burguesía de la posesión y la cultura adaptada a las condiciones políticas del absolutismo ilustrado y aliada con la monarquía en la lucha común contra la 'sociedad' feudal. Su idea de una Constitución republicana trascendía la mera exigencia de "libertad civil", prototípica del liberalismo predominante en Prusia (es el caso p.e. de Klein y Svarez), y contemplaba la "libertad política" sancionada por la Constitución Francesa de 1791 (cf. Kersting, *o.c.*, 295-96, 299-300; y L.Batscha/J.Barber, "Einleitung", en: *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft*, Stw, Frankfurt am Main 1981, pp. 22-23), amén de desvirtuar en favor de la soberanía popular el principio de soberanía del rey, que aún mantuvo la monarquía constitucional prusiana en el siglo XIX (cf. Kersting, *o.c.*, 302 ss.). Esta perspectiva jurídica de un Estado de legislación democrática, basado en un sistema representativo del pueblo (cf. Kersting, *o.c.*, 305), explica la voluntad tanto por parte de los reaccionarios alemanes como de los revolucionarios franceses de asociar jacobinismo y kantismo (cf. F.Uncina, "La recepción de la *Critica del Juicio* en el jacobinismo kantiano: luces y sombras en el camino hacia una teoría democrática de la Ilustración", en: R. Rodríguez Aramayo/B. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Critica del Juicio de Kant*, Anthropos, Barcelona 1992, pp. 170-72), y obliga a reconocer que "la teoría política de Kant va más allá de la realidad alemana de su tiempo" (Batscha, *Materialien...*, 27; cf. Fetscher, *o.c.*, 271) y, por tanto, su adscripción al incipiente liberalismo germánico debe matizarse teniendo en cuenta la dirección jurídico-política de su republicanism democrático.

⁹² En las lecciones de *Metaphysik der Sitten Vigilantius (1793-94)* Kant niega inicialmente que haya 'leyes permisivas' según el derecho natural arguyendo que la concurrencia de leyes morales en el ámbito de las "acciones permitidas" supondría la desaparición de éstas en cuanto tales, es decir, como acciones moralmente indiferentes (AA XXVII, 513). Puesto que es contradictorio pensar un acto no sujeto a la ley moral como

certidumbre de lo equivocado de este planteamiento fue unida a la singular advertencia de que sólo las leyes permisivas introducen la *realidad histórica* en el derecho y ayudan de este modo a superar el huro formalismo de la filosofía analítica de la Escuela, marcado por la "dicotomía de los conceptos jurídicos de mandato y prohibición" (Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 243)⁹². Los resultados de este descubrimiento 'crítico' quedaron plasmados en el siguiente fragmento de ZEF:

"Hasta ahora se ha dudado no sin motivo de si además del *mandato* (*leges praeceptivae*) y la *prohibición* (*leges prohibitivae*) puede haber todavía *leyes permisivas* (*leges permissivae*) de la razón pura. Pues las leyes en general contienen un fundamento de la necesidad práctica objetiva de ciertas acciones, mientras que la *permisión* contiene un fundamento de la contingencia práctica de ciertas acciones. Por consiguiente, una *ley permisiva* contendría la obligación (*Nötigung*) de una acción a la que alguien no puede ser obligado (*genötiget*), lo cual sería una contradicción si el objeto de la ley tuviera el mismo sentido en ambos aspectos. Ahora bien, aquí la *prohibición* presupuesta en la ley permisiva se refiere solamente al *modo futuro de adquisición* de un derecho (p.e. mediante herencia); en cambio, el levantamiento de la prohibición, es decir, el *permiso*, concierne al *estado actual de posesión*. Este último puede mantenerse todavía según una ley permisiva del derecho natural en el tránsito del estado

regulado por ésta, es preciso rechazar que las acciones moralmente indiferentes necesiten una ley especial (cf. *RL AB 22*). El planteamiento falaz del problema obligaba ipso facto a disuadir de la existencia de 'leyes permisivas', sin percatarse de que si hubiera tales leyes, en ningún caso deberían referirse a una acción indiferente (*adiaphoron*)" [*RL AB 22*]. Pero esta nueva perspectiva de *MdS* y también de *ZEF* no era la de las lecciones del semestre de invierno de 1793-94, donde Kant, varado por la simetría de sus divisiones conceptuales, trataba aún de relacionar las 'leyes de permisión' con los 'actos moralmente indiferentes'.

Sin embargo, el reconocimiento de leyes permisivas en el 'derecho estatutario' a manera de 'excepciones' de 'leyes prohibitivas generales' lleva a Kant ya entonces a advertir que "si hay leyes permisivas" en el derecho natural, "deben ir acompañadas de una prohibición" (*AA XXVII*, 514). Los ejemplos allí aducidos: el 'caso de necesidad' y 'la violencia contra otros para entrar en el estado civil', sirven para poner de manifiesto que las leyes permisivas conciernen a *acciones en sí prohibidas* pero por motivos especiales *toleradas como excepciones de una ley general*. Por eso Kant acaba señalando que "no puede negarse absolutamente" que haya leyes de permisión en el derecho natural; "la decisión del problema depende de si existe la condición bajo la cual puede suponerse que la violencia se ejerce en favor del derecho, caso en el que" puede hablarse de "una ley natural de permisión" (*AA XXVII*, 515). Con todo, no es éste todavía el concepto definitivo de 'ley permisiva' que Kant maneja en *ZEF* y *RL*. En estas obras -como ha mostrado Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 245-46-, al admitirse sólo con respecto a la facultad de coacción vinculada a un estado de posesión real, la '*lex permissiva*' se sitúa en el ámbito del *derecho estricto*, del que por ejemplo queda excluido el 'caso de necesidad', y, por tanto, en función de ella se legitima sólo la violencia "referida a la *realidad* del derecho en su conjunto" (Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 246).

⁹² No entraremos aquí en el papel *sistemático-trascendental* de la 'ley permisiva' en la filosofía kantiana del derecho, al que ya aludimos en la Introducción, pp.38-39, y que ha sido expuesto exhaustivamente por R.Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 243-249 en conexión con los juicios y categorías de la 'cualidad' y la 'modalidad'. Nos interesa ahora sobre todo desentrañar el sentido *histórico-político* de esa ley y valorarla en el contexto jurídico-ilustrado de la obra de legislación en Prusia.

de naturaleza al estado civil como una *posesión*, aunque ilegítima (*unrechtmässiger*), sin embargo, *honesto* (*ehrlicher*) [*possessio putativa*], si bien una posesión putativa, en cuanto es reconocida como tal, queda prohibida en el estado de naturaleza, de igual manera que un modo semejante de adquisición en el posterior estado civil (después del tránsito). Esa facultad moral (*Befugnis*) de una posesión continuada no tendría lugar si aquella adquisición putativa (*vermeintliche*) se hubiese producido en el estado civil, pues entonces tal posesión, una vez descubierta su ilegitimidad, debería desaparecer inmediatamente como una lesión" (*ZEF*, AB 15-16 nota).

Este texto empieza por reconocer, en primer lugar, que la ley permisiva plantea el problema de pensar el derecho más allá de la lógica *formal* de la contradicción en las acciones, que pivota entre lo 'mandado' y lo 'prohibido'. La idea de la contingencia práctica de un acto sometido, no obstante, a la necesidad incondicionada de una ley, se antoja a todas luces contradictoria, a no ser que se abra la posibilidad de un 'tercer' juicio, en el que la misma ley de la razón se diga de distintas maneras en uno y otro caso. Pero justamente a la ley permisiva, por cuanto *ordena* la contingencia o permisión provisional "de algo en sí *prohibido* por una ley general (no universal)" [Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 248], corresponde ese papel de mediación entre 'prohibiciones' y 'mandatos' -análogo al del 'juicio infinito' con respecto a la mera 'afirmación' y 'negación' lógicas-, en virtud del cual aquélla se convierte en el auténtico catalizador práctico del *devenir histórico* del derecho (cf. Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", p.244).

Mas, en segundo lugar, la asunción de la realidad histórica significa que el derecho positivo y con él las instituciones jurídicas heredadas reciben el *permiso* acreditativo de la razón, si bien sólo provisionalmente, como "posesiones putativas", sujetas a la exigencia jurídica de transformarse en "posesiones perentorias", de obtener en el futuro su título de legitimidad civil o racional. Esta estructura 'provisional'/'perentorio' define precisamente el carácter *modal* de la ley permisiva (cf.

Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 246 ss.) e introduce la dinámica en el derecho, materializada por Kant en la relación entre 'estado de naturaleza' y 'estado civil'. Ambos aspectos de la historicidad jurídica, el de la *permisión de la relaciones existentes* y el del *porvenir incondicionado del derecho natural* de la razón, aparecen recogidos en el texto a través de la distinción entre "estado de posesión" actual, al que concierne el levantamiento de la prohibición, y "modo de adquisición de un derecho" conforme a los requisitos de la razón pura, que implica la prohibición en el futuro del tipo de adquisiciones ilegítimas toleradas circunstancialmente como posesiones efectivas del pasado o del 'estado de naturaleza'.

Ahora bien, esa distinción nos sitúa de nuevo ante el problema de los límites históricos de la actividad del legislador formulado por la carta de Klein, y nos invita al mismo tiempo a suponer que la noción kantiana de 'ley permisiva' surgió como respuesta a las dificultades jurídico-prácticas del quehacer legislativo consignadas por el jurista prusiano en la citada misiva de diciembre de 1789. Ello se desprende de dos datos inequívocos: la procedencia de la susodicha distinción y el papel que Kant otorga a la 'ley permisiva' en la búsqueda del *ius certum* anhelado por la legislación prusiana.

Como Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 251-52 ha señalado, Kant toma la distinción entre 'estado de posesión' y 'modo de adquisición' del Tercer Diálogo de *Freyheit und Eigenthum...*, donde Klein critica la abolición de los privilegios feudales por parte de la Asamblea Nacional Francesa aduciendo que "el derecho a adquirir una propiedad debe ceder ante el derecho a poseer una propiedad ya adquirida", y, por tanto, "el Estado puede restringir más el derecho a adquirir que el derecho a poseer"

(*Freyheit und Eigenthum...*, 54). La razón de ello es que la libertad de adquirir, en cuanto simple posibilidad vacía, fija una *norma* para la posesión en el futuro, que sería superflua si no se asegurase la propiedad ulterior de lo que ya se tiene⁹⁴. En nombre de la seguridad de la posesión, del ser jurídico frente a la *nada* del derecho, incluso lo adquirido ilegítimamente goza del beneficio de la razón práctica, y ello ya en su condición de mero *factum* jurídico positivo, que "tiene a su favor la voluntad del pueblo" (cf. carta citada de Klein), y fue además "considerado legítimo en su tiempo por la opinión pública de todos los Estados" (ZEF, AB 15). Klein sugería de este modo a Kant la plausibilidad de "disculpar" o *permitir* la pervivencia de ciertas instituciones arraigadas como una necesidad de la historia, que el príncipe no puede cambiar de repente, apelando sólo al imperativo absoluto de la razón pura.

En cuanto al segundo dato, es elocuente advertir cómo Kant se dirige a los teóricos del iusnaturalismo y les presenta explícitamente las 'leyes permisivas' como "la única *piedra de toque*" para resolver los defectos de la legislación civil vigente y satisfacer así la aspiración ilustrada al *ius certum*. Pues con las leyes permisivas de la razón podía desaparecer la incontrolable infinitud de las excepciones empíricas de leyes meramente *generales* en favor de leyes verdaderamente *universales*,

⁹⁴ "Quien quiere adquirir" -afirma Klein- "quiere poseer en el futuro, y quien no disfruta de la seguridad de poseer posteriormente lo que ya tiene, carece también de la libertad de adquirir lo que no tiene" (*Freyheit und Eigenthum...*, 44). En *Metaphysik der Sitten* Kant asimila esta diferencia entre 'libertad de adquisición' y 'derecho de posesión' a la distinción entre "tener en general un derecho (Rechthaben)", en cuanto mera facultad o posibilidad de hacer algo, y "poseer concretamente un derecho a un objeto (ein Recht haben zu etwas)", "en relación con cuyo uso puedo hacer u omitir voluntariamente algo", lo cual "presupone ya una adquisición" previa (AA XXVII, p.524). Que la fuente de estas disquisiciones conceptuales es el mencionado Tercer Diálogo de *Freyheit und Eigenthum...*, enviado por Klein a Kant el 29 de abril de 1790 (cf. AA XI, p.162), se colige claramente de la alusión inmediata al jurista prusiano: "Klein se ha percatado de esta distinción, pero no la ha discutido detalladamente" (AA XXVII, p.524).

que incluirían en la fórmula de una prohibición general también las condiciones restrictivas de contingencia o aplazamiento subjetivo de determinados actos o instituciones, es decir, las condiciones de aplicación de la ley general a la diversidad histórica de las acciones humanas. El siguiente fragmento sacado de la nota final con la que concluye la Sección Primera de ZEF, no puede ser más claro al respecto:

"He querido sólo llamar la atención ocasionalmente de los profesores de derecho natural sobre el concepto de una 'lex permissiva' [...], sobre todo porque en las leyes civiles (estatutarias) se hace con frecuencia uso de ella, si bien con la diferencia de que la ley prohibitiva se presenta por sí sola y el permiso, en cambio, no entra en esa ley como condición restrictiva (como debería ser), sino que se pone entre las excepciones. Por ejemplo: se prohíbe esto o aquello, excepto los números 1, 2, 3, y así indefinidamente se han de añadir a la ley los permisos de manera azarosa, no según un principio sino mediante el andar a ciegas entre los casos que se presentan. Sin embargo, las condiciones habrían debido ir incluidas en la fórmula de la ley de prohibición, con lo cual ésta se habría convertido al mismo tiempo en una ley permissiva [...]. Pues la posibilidad de una fórmula semejante (análoga a las fórmulas matemáticas) es la única piedra de toque auténtica de una legislación consecuentemente duradera, sin la cual el así llamado *ius certum* seguirá siendo siempre un pio deseo. En caso contrario habrá sólo leyes meramente generales (que valen en general), pero no leyes universales (que valen universalmente), tal como parece exigir, no obstante, el concepto de una ley" (ZEF, AB 16-17).

Sin duda el referente histórico de la "legislación civil estatutaria" aquí censurada es el ALR de 1794, publicado (y en vigor desde) justamente un año antes de que Kant escribiera este texto, y la crítica del filósofo se dirige ahí frontalmente contra la enorme casuística del código prusiano⁹⁵. La noción de

⁹⁵ En los trabajos preparatorios de ZEF se deja entrever nitidamente que el objeto de la crítica de Kant es el ALR de 1794. "Si en nuestra constitución civil" -afirma Kant tajantemente- "se presentan, sin embargo, los permisos como excepciones de la prohibición, esto es una prueba del gran defecto jurídico de su legislación, a saber, que ellos [los legisladores] no entendieron que había que incorporar a la fórmula de la prohibición al mismo tiempo la condición bajo la cual es solamente válida (como en la fórmula matemática), y así se vieron obligados a añadir aún a las leyes positivas leyes permisivas particulares como restricción de su ámbito de validez, con lo cual no puede alcanzarse a ver dónde puedan tener un final" (AA XXIII, 157). Kersting, *Wahlgeordnete Freiheit...*, 133 ha observado que Kant veía en la multiplicación de las leyes permisivas a manera de excepciones el peligro de debilitamiento de los deberes jurídico-positivos, que podía ser nocivo para la seguridad del derecho. Las 'leyes permisivas' en sentido rigurosamente kantiano preservan, en cambio, la fuerza incondicionada del deber inherente a una prohibición jurídica, puesto que ellas no contemplan excepciones, es decir, casos fuera de la ley, sino sólo condiciones restrictivas de aplicación coyuntural del derecho de la razón pura. De este modo se garantiza también la universalidad de la ley, que de lo contrario acabaría cediendo ante la pluralidad de la experiencia histórica.

'ley permissiva' llegaba, pues, demasiado tarde. Cabe presumir, sin embargo, que tampoco habría tenido gran fortuna en el círculo de los legisladores, imbuidos todavía de la convicción wolffiana de que es posible construir un sistema de leyes civiles como un orden estático de proposiciones jurídicas deducibles de los principios generales siguiendo las solas reglas de la lógica formal (cf. cap.6a, p.509). La propuesta 'crítica' de Kant era, en cambio, bien distinta; señalaba que si se pretendía dar cuenta de lo real en el derecho y a la vez se aspiraba a una legislación cierta y completa, no bastaba con aplicar la lógica de la contradicción analítica a la pluralidad empírica de la sociedad humana; era preciso incorporar también las condiciones de historicidad de las acciones a los principios racionales y partir, por tanto, de proposiciones sintéticas a priori, que sólo podían formularse como 'leyes permisivas'.

Sin embargo, el ALR de 1794 había surgido precisamente como solución de compromiso entre las ideas iusnaturalistas de la sana razón y la sociedad estamental del pasado (cf. p.104ss.). La propuesta de la carta que Klein escribe a Kant el 22 de diciembre de 1789, pretendía tan sólo hacerse eco de este prudente conservadurismo de la obra de codificación prusiana, en vez de sugerir el modo racional de formulación jurídica de la ley, para que el código fuese cierto y completo. Parece, pues, adivinarse aquí un recodo de oscuridad en nuestro discurso, que habremos de rehuir trayendo a colación las dos facetas, desde las cuales cabe contemplar el concepto kantiano de 'ley permissiva'. Pues si bien estamos ante una noción estrictamente jurídica (y en este sentido Kant la presentaba como respuesta al problema de la forma lógico-práctica de estructuración interna de una legislación universal), no obstante, -y justamente por la peculiaridad de su aspecto

jurídico rezuma en ella una virtualidad política, de alcance histórico acaso más inconfundible, que podía prefigurar la orientación del código en cuanto empresa pública del Estado positivo. Este aspecto político y su conexión con el reformismo moderado de la legislación prusiana nos emplazan ante el discurso kantiano contra las medidas revolucionarias, ya sea desde arriba (Austria) o desde abajo (Francia), como medio de realizar las ideas iusnaturalistas de la razón pura.

El lado político de las 'leyes permisivas' se perfila a través de la idea de la ampliación meramente "subjetiva de la facultad (Befugnis)" de ejecutar la regla jurídica, y del hecho de que, por tanto, los permisos conciernen sólo a "la aplicación" de la ley (prohibitiva), que se demora "en virtud de las circunstancias", "sin perder de vista, no obstante, el fin propuesto" (ZEF AB 14), pero evitando con ello a la vez que la ejecución precipitada le sea perjudicial. Kant las distingue en cuanto "leges latae", ampliadas sólo subjetivamente, de las leyes prohibitivas "estrictas", válidas en todas las situaciones y de inmediata ejecución (ZEF AB 14), porque contienen "deberes ineludibles", cuyo cumplimiento se halla enteramente en el poder del hombre y por eso en ningún caso pueden "disculparse" o demorarse sin injusticia⁹⁴. En cambio, allí donde el pasado ha dejado su huella como una necesidad natural insoslayable, que limita la capacidad de maniobra de la libertad humana, las

⁹⁴ En la carta de diciembre de 1789 Klein sugiere el contraste entre los 'deberes ineludibles', que el hombre siempre puede cumplir gracias a su libertad moral (p.e. la prohibición de la mentira, del asesinato o el suicidio, de la intervención violenta de un Estado en otro, etc.), y los deberes cuyo cumplimiento puede 'disculparse', porque en relación con ellos la capacidad (Vermögen) de acción libre del hombre está constreñida por el peso de la tradición histórica (p.e. las prohibiciones relativas al orden de la propiedad y a los privilegios feudales de la nobleza o el clero). Kant desarrolla esta sugerencia formulando su distinción entre 'leyes prohibitivas estrictas' y 'leyes prohibitivas amplias' o de permisión (cf. R.Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 279).

exigencias jurídicas de la razón, a fin de cuajar como realidad efectiva, han de condescender con las condiciones de la materia histórica a la que se aplican. En esta inteligencia para la ocasión favorable de los tiempos estriba la prudencia política (Staatsklugheit) de un gobierno, y el sabio gozne de su concordancia con los principios morales del derecho se encuentra exactamente en la 'ley permisiva' de la razón práctica, que proscribe la reforma apresurada del príncipe tanto como la revolución ilegítima del pueblo:

"Son leyes permisivas de la razón dejar que perdure todavía la situación de un derecho público aquejado de injusticia, hasta que todo haya madurado por sí mismo para la transformación completa o se haya aproximado a la madurez por medios pacíficos; porque cualquier constitución jurídica, aunque legítima sólo en grado mínimo, es mejor que ninguna, destino este último (la anarquía) al que llevaría una reforma precipitada. La sabiduría política (Staatsweisheit) en el estado en que se encuentran actualmente las cosas, convertirá en deber las reformas adecuadas al ideal del derecho público; pero las revoluciones, allí donde la naturaleza las produzca por sí misma, no las utilizará para excusar una represión aún mayor, sino como una llamada de la naturaleza para instaurar mediante profundas reformas una constitución legal fundada en los principios de libertad, como la única verdadera" (ZEF A 73-74/B 78-79 Nota).

A través de las leyes permisivas Kant lograba articular la sabiduría política (Staatsweisheit)⁹⁷ en torno a la reforma

⁹⁷ La sabiduría política (Staatsweisheit) es para Kant la virtud por excelencia del "político moral", es decir, de aquél que "toma los principios de la prudencia política (Staatsklugheit) de tal modo que puedan coexistir con la moral" (ZEF, A 71/B 77). Esta concordancia debe sin duda forjarse sobre el primado de los preceptos racionales del derecho, ante el cual "toda política debe inclinar su rodilla" (ZEF A 91/B 97). Pero la sabiduría de tal conciliación radica en mantener ambos momentos articulados de manera que los fines morales de la razón jurídica presidan la acción del gobernante, sin que éste renuncie ipso facto a la prudencia de los medios políticos; al contrario, ha de atender también a las condiciones empíricas que hacen posible la realización de los propósitos iusnaturalistas o recomiendan posponerla. En este sentido Kant subraya que la máxima del "político moral" es la de corregir los defectos del Estado existente conforme al "derecho natural y la idea de la razón en nosotros" e irse acercando cada vez más al fin de "la mejor constitución según leyes jurídicas. Ahora bien, "sería absurdo", contrario a la prudencia política, exigir que cualquier deficiencia sea erradicada en seguida e impetuosamente", hasta el extremo de derrumbar la constitución vigente antes de disponer de otra más perfecta (ZEF A 71-72/B 77). Esta articulación de 'sabiduría filosófica' (=conocimiento de los derechos humanos como principios conductores) y 'prudencia política' (=inteligencia escrutadora de la ocasión propicia para introducir los cambios necesarios) la asimilaba la mayoría de los kantianos al reformismo moderado y progresivo que se esperaba de un monarca ilustrado, e hizo que algunos de ellos (Tieftrunk, Reinhold, Jakob) propusieran como modelo político el 'rey filósofo' de Platón (cf. Batscha, Frühliberalismus..., p. 25; Materialien..., 13), figura ideal de la que el filósofo de Königsberg, escéptico ante ella, no se mostró partidario (cf. ZEF B 69-70).

progresiva de las instituciones vigentes, tarea perfectamente compatible con el "aplazamiento en la ejecución" de los propósitos morales de la razón jurídica "hasta una mejor oportunidad de los tiempos" (ZEF A 73/B 79) allí donde la coyuntura empírica no fuese propicia. Dado que el arte de aplicar la doctrina del derecho (público) a la idiosincrasia sociopolítica de una nación consiste en conjugar la necesidad incondicionada de los preceptos racionales con la contingencia del momento histórico, mientras el pueblo no haya adquirido la madurez política exigible para la autolegislación (cf. ZEF A 72/B 77-78), es lícito que en un país perviva su forma de constitución autocrática, con tal que el monarca asuma el deber de gobernar en "el espíritu del republicanismo" (SF A 148 Nota), es decir, administre "el Estado según leyes análogas a las que un pueblo (maduro) se daría a sí mismo siguiendo principios universales del derecho" (SF A 149)⁹⁸, "aun cuando según la letra no se le

⁹⁸ "Un Estado puede gobernarse de manera republicana, aunque todavía posea según la constitución vigente un poder soberano despótico, hasta que el pueblo se haga poco a poco capaz de recibir la influencia de la mera idea de la autoridad de la ley (como si ésta poseyese fuerza física)" [ZEF A 72/B 77]. Páginas antes Kant distingue entre 'formas de Estado' o de soberanía ('forma imperii') y 'modos de gobierno' ('forma regiminis'). Aquéllas se determinan "según la diferencia en las personas que tienen el poder supremo del Estado" y sólo tres son posibles: autocracia (o poder de uno solo, el príncipe), aristocracia (o poder de varios, la nobleza) y democracia (o poder de todos, el pueblo); éstos, en cambio, "se refieren a la manera, fundada en la constitución, como el Estado hace uso de la plenitud de su poder" y únicamente caben dos modos: "o el republicano o el despótico" (ZEF. AB 25). Y añade: "el republicanismo es el principio estatal de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por parte del Estado de leyes que él mismo se ha dado; es, por consiguiente, la voluntad pública en la medida en que está manejada por el gobernante como su voluntad privada" (ZEF AB 25-26. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 281ss. ha mostrado que la 'división de poderes' es un criterio meramente "lógico-funcional" de organización del dominio, del todo insuficiente para caracterizar un concepto normativo como el de 'republicanismo', que se refiere en esencia a la "cualidad jurídica de la ley" y queda por ello más adecuadamente expuesto a través de las nociones de "representación y contrato". La distinción de los 'modos de gobierno' en ZEF según el criterio de la 'división de poderes' es, por consiguiente, un préstamo literal de Montesquieu [Kersting, *o.c.*, 284], indudablemente útil para reconocer el despotismo pero inapropiado para definir el republicanismo [pp. 285-86]). En RL 451, A 209/B 230-39 se reproduce la misma tipología de 'formas de Estado', si bien no se hace hincapié en las 'maneras de gobierno' que en cierto modo se dan por supuestas. Lo novedoso está en la alusión en nota a pie de página a los tipos de "falsificación de esas formas, introducidos por gobernantes (Machthaber) no autorizados (la oligarquía y la olocracia)" [RL 451, A 209/B 239]. Es probable que Kant esté pensando en Klein, quien en sus *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft mit*

pidiese su consentimiento" (SF A 156). Pero un 'dominio (Herrschermacht) autocrático' con 'gobierno (Regierung) republicano', por mucho que pueda satisfacer a un pueblo (cf. SF A 148 nota), vale sólo provisionalmente (vorläufig) [SF A 155]; en cuanto constitución defectuosa tiene el 'permiso' de la razón práctica hasta que se den las condiciones históricas para que el ideal platónico -que es deber- de una respublica noumenon (SF A 155) no sea únicamente un 'modo de gobierno' sino también -literalmente- una 'forma de Estado'⁹⁹.

einer Geschichte derselben (1797), §536 había reconocido también tres 'formas de Estado' (democracia, aristocracia y monarquía), pero había señalado a continuación como figuras corruptas de las mismas la 'olocracia' (degeneración de la democracia), la 'oligarquía' (degeneración de la aristocracia) y el 'despotismo' (degeneración de la monarquía), el último de los cuales, no obstante, se considera más bien como el concepto general que designa y engloba todas las formas de corrupción política (*Grundsätze...*, §540, p.278). Ciertamente esta clasificación de formas de Estado degeneradas y mixtas era patrimonio conocido de la tradición aristotélica (cf. G. Bien, "Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie", en: L. Batscha, *Materialien...*, p.83, 96), y Kant ya se refiere a ella en el *Naturrecht-Feyerabend* de 1784 (cf. AA XXVII.2/2, p.1392), pero la plausibilidad de que el jurista prusiano sea el referente histórico es mayor cuando se tiene en cuenta que en RL 451 Kant estima inadecuado el concepto de 'monarquía' para designar la 'autocracia', que Klein en su escrito menciona también las "constituciones mixtas" (*Grundsätze...*, §537), en las cuales Kant no desea entrar (RL 451, A 209/B 239), y que -como sabemos- el alto consejero prusiano envió su obra al filósofo de Königsberg antes incluso de publicarla (cf. carta del 11.10.1796). Por lo demás con su distinción entre 'formas de Estado' y 'modos de gobierno' Kant se mantenía dentro de la tradición moderna, que desde Jean Bodin había separado los dos criterios aristotélicos (cuantitativo y cualitativo) de clasificación de las Constituciones y los había convertido en criterios de divisiones autónomas (cf. Kersting, *o.c.*, 275-278).

⁹⁹ Aunque en ZEF AB 25ss. Kant considera el republicanismo fundamentalmente como un 'modo de gobierno', en SF A 149 ya reconoce que una constitución puede ser republicana o según el "modo de gobierno o según la forma de Estado". Desde el instante en que la soberanía pasa al pueblo y esta soberanía popular asume la función normativa de decidir el tipo de dominio justo (Rousseau y Kant), la separación tajante entre *formas de Estado* y *modos de gobierno*, practicada por Bodin, se vuelve mucho más difusa y desde el punto de vista de la razón pura práctica queda tendencialmente disuelta, puesto que lo que se impone es el proceso de "continua republicanización, que lleva del *republicanismo* a la *República* y con ello a la única constitución verdadera, en la que el principio de la soberanía del pueblo ha superado la provisionalidad de un constitucionalismo moral promovido por el príncipe y adquiere realidad jurídico-constitucional en el marco de una sistema democrático-representativo" (Kersting, *o.c.*, 279; cf. pp. 291-92). Este horizonte histórico de una constitución republicana que llega a ser también según letra una 'forma de Estado' (o mejor, la forma jurídica del Estado en general según la idea), es lo que se perfila como fin último de todo derecho público en el siguiente texto de RL: "Las *formas de Estado* son sólo la letra (littera) de la legislación originaria en el estado civil, y pueden, por tanto, permanecer mientras ellas, en cuanto pertenecientes a la maquinaria de la constitución estatal, sean consideradas necesarias por una antigua y larga costumbre (o sea, sólo *subjetivamente*)" (en virtud de leyes permisivas de la razón -cabría decir). "Pero el espíritu de aquel contrato originario (anima pacti originarii) contiene para el poder constituyente la obligación de adecuar el modo de gobierno a aquella idea, y si ésta

El moderado reformismo de Kant explica su rechazo de la revolución del pueblo como medio de realizar las ideas iusnaturalistas de la razón pura, no sólo por ilegítima desde el punto de vista jurídico: sanciona la anarquía¹⁰⁰; también por imprudente políticamente considerada, ya que no erradica, sino que más bien favorece nuevas formas de opresión sobre un pueblo¹⁰¹:

no puede realizarse de una vez, la de cambiarlo paulatina y continuamente hasta que concuerde en cuanto a su efecto con la única constitución legítima, a saber, la de una república pura, y aquellas antiguas formas empíricas (estatutarias), que servían sólo para conseguir la sumisión del pueblo, se resuelvan entonces en la originaria (rationale), que tiene únicamente la libertad por principio e incluso por condición de toda coacción exigible para una constitución jurídica en el sentido propio del Estado, y que conducirá a ese resultado finalmente también según la *letra* (RL 452, A 212/B 241-42). Desde esta perspectiva teleológica de la historia de la sociedad civil, aunque también desde la perspectiva normativo-práctica de la tarea política, sólo el desconocimiento del papel crítico de la 'ley permisiva' de la razón, que autoriza la pervivencia de constituciones empíricas o formas de Estado defectuosas pero sólo provisionalmente, puede explicar el énfasis puesto por G. Mayos en los aspectos hobbesianos de la concepción estatal de Kant, así como su afirmación de que el filósofo de Königsberg "renuncia al imperativo categórico como principio relevante en el campo socio-político, donde es de poca ayuda" ("Teoría política de Kant y Herder: despotismo ilustrado y legitimidad de la Revolución", en E. Bello (ed.), *Filosofía y Revolución...*, p.140).

¹⁰⁰ No se ajusta a los objetivos de nuestro trabajo un largo excursus sobre el problema de la 'revolución' en el pensamiento de Kant. Nos conformamos aquí con reproducir someramente el principal argumento kantiano acerca de la ilegitimidad de la misma como fenómeno jurídico, y que no es otro que el de la injusticia de toda resistencia (e incluso de todo juicio práctico) del pueblo contra el soberano, aun cuando se trate de un déspota. Tal argumento consiste en señalar que sería jurídicamente contradictoria, es decir, nos sustraería la posibilidad de un juicio competente sobre el derecho (*über den Gemeinspruch* A 255-57, 263; RL A 177/B 207), aniquilaría toda constitución civil y nos arrojaría al estado de naturaleza una máxima, según la cual el pueblo en calidad de súbdito se erigiera como resistente en un poder supremo frente al soberano legítimamente constituido (*über den Gemeinspruch* A 254; RL A 175/B 205, A 210-11/B 240-41). Puesto que la condición para realizar la idea del derecho es que los medios empleados concuerden con la moralidad de los fines (SF A 148 nota), la ilegitimidad de la revolución se colige de la injusticia de su máxima por incapaz de resistir su publicidad (ZFA A 94-96/B 101-02). Kant apuesta así por la 'reforma desde arriba' como única vía moralmente autorizada de introducir cambios en una constitución estatal defectuosa (cf. RL B 186, A 235/B 266). Sobre la negación kantiana del derecho del pueblo a la sublevación v. también las RR 8043-8047, 8050-8053. Un tratamiento exhaustivo del problema de la revolución puede encontrarse en K. Vorländer, "Kants Stellung zur Französischen Revolution", en: *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag*, Berlin 1912, pp. 247-269; W. Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Kant-Studien, Ergänzungsheft 60, Berlin 1926; D. Henrich, "über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat", en: *Kant-Gentz-Rehberg. über Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967, espec. pp.25-33; I. Fetscher, "Immanuel Kant und die Französische Revolution", en: I. Batscha (Hrsg.), *Materialien...*, pp. 269-290, y sobre todo Peter Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, quien estudia minuciosamente la valoración kantiana del gran evento francés desde la doble perspectiva de la filosofía de la historia y del derecho.

¹⁰¹ Sobre la inviabilidad pragmática de la revolución para un cambio moral del pueblo había escrito Kant ya en 1784 lo siguiente: "Tal vez mediante la revolución se logre una disminución del despotismo personal y de la opresión codiciosa y ansiosa de dominio, pero nunca la verdadera reforma del modo de pensar, sino que los nuevos prejuicios, tanto como los antiguos, servirán de riendas para la gran masa carente de pensamiento"

todavía incapacitado para vivir en libertad. Pero como evento histórico, como fenómeno que la naturaleza produce irremisiblemente, constituye una ocasión señalada para emprender las reformas iusnaturalistas necesarias -he ahí el gran mérito de la Revolución en Francia¹⁰²- y a la vez una advertencia a todos los gobiernos para que introduzcan en sus Estados las modificaciones legales imprescindibles en favor de la libertad. A este respecto Kant comparte el mismo punto de vista empírico-pragmático que los legisladores Klein y Svarez: si no se realizan

(WA A 484). Ahora bien, la inmadurez de la mayoría jamás ha de convertirse en excusa para negar al pueblo de antemano su derecho a la libertad, puesto que sólo es posible salir de aquel estado de tutela política ejercitándose en la propia libertad mediante sucesivos ensayos. Así lo expresaba Kant en 1793: "Confieso que no puede parecerme bien la expresión de la que se sirven muchos hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de forjarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; los siervos de un terrateniente no están todavía maduros para la libertad, e igualmente los hombres en general no están maduros aún para la libertad de creencia. Pero según tal supuesto nunca tendrá lugar la libertad, pues no se puede madurar para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (uno debe ser libre para poder servirse adecuadamente de las propias fuerzas en la libertad). Desde luego los primeros intentos serán burdos, comúnmente ligados incluso a un estado más molesto y peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes pero también bajo el cuidado de otros. Ahora bien, uno jamás madura para la razón de otro modo que mediante intentos propios (y uno debe ser libre para permitirse hacerlos). Nada tengo en contra de que quienes tienen el poder en las manos, obligados por las circunstancias del momento, aplacen aún lejos, muy lejos la liberación de esas tres cadenas. Pero convertir en principio que la libertad no vale en general para aquéllos que están sometidos, y que se está autorizado para apartarlos siempre de ella, es una usurpación de las regalías de la divinidad misma, la cual creó al hombre para la libertad" (*Die Religion* A 274-75/B 291-92 nota).

¹⁰² Para Kant el mérito de los franceses estriba en haber "unido en el género humano naturaleza y libertad según principios jurídicos internos" (SF A 149), en haber convertido, por tanto, el acontecimiento sociopolítico de la convulsión revolucionaria en un acto moral de acercamiento a la constitución republicana. No el fenómeno (Phänomenon) empírico de una revolución sino la señal indicativa de "la evolución de una constitución iusnaturalista" (SF A 148-49) y de "la disposición moral del género humano", que se "delata públicamente" a través de "la simpatía (Teilnehmung dem Wunsch nach)" universal y desinteresada de "los espectadores" (SF A 143-44, A 147-48) y "el entusiasmo" de los actores (SF A 145-46), es lo que valora Kant positivamente de los sucesos en Francia desde la perspectiva teleológico-moral de la historia. Sobre este particular cf. la larguísima R 8077 y el conocido comentario de F. Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Geisa, Barcelona 1987, esp. pp.51-88. Basándose en la sugestiva R 8055, acaso borrador del fragmento de RL 452, A213-14/B 243-44, donde Kant interpreta la convocatoria de los Estados Generales por parte de Luis XVI para responder de la deuda pública como una entrega al pueblo del poder soberano del monarca, I. Batscha ha sostenido que la gran evolución iusnaturalista tuvo lugar para Kant al transformarse la Asamblea Nacional en *Constituyente* el 9 de julio de 1789, porque fue entonces cuando el propietario burgués ('bourgeois'), portador de las ideas ilustradas, se convirtió en 'ciudadano' de la futura constitución republicana ("Bürgerliche Republik...", en: *Frühliberalismus...*, pp.55-57). Sobre este punto concreto v. nuestras pp.219ss..

ciertas reformas jurídicas en la constitución de un país y los príncipes siguen gobernando despóticamente a sus súbditos, la represión sufrida por el pueblo será el mejor caldo de cultivo - conforme al curso natural de las cosas- para la explosión revolucionaria¹⁰³. La Ilustración tenía que alcanzar también a la

¹⁰³ En el Tercer Diálogo de *Freyheit und Eigenthum...* Klein pone de relieve que la sabiduría y prudencia de un monarca se mide por su capacidad de convertir su poder físico en un "poder moral", gracias al cual "la obediencia de los ciudadanos descansa menos en el sentimiento de su debilidad que en la confianza" en la autoridad de "sus jefes" (*Freyheit und Eigenthum...*, p.33). La sustitución del despotismo por un "poder legal", que suponga concesiones jurídicas al pueblo, es, por consiguiente, la mejor garantía contra la revolución, a la cual ha llegado la nación francesa tan pronto como se ha apercibido de su supremacía física sobre la de un rey tirano (cf. p.34 ss.). "¿Cuánto poder habría podido conservar el rey de Francia" -exclama Klein- "si hubiese hecho un sacrificio voluntario a la nación!". Pues si "los príncipes fueran suficientemente inteligentes (klug) como para entregar a tiempo legalmente una parte de su poder al pueblo, éste se contentaría con una pequeña participación y la aceptaría agradecido como un regalo" (ibid., p.41). En el Octavo Diálogo Klein añade que un pueblo se educa para la libertad si cuenta con un "gobierno racional", respetuoso de las leyes (p.173), que inculca de este modo en la nación el espíritu de la legalidad y el respeto a los que legislan (p.174). Más aún: un pueblo consciente de no ser gobernado "por el arbitrio de su soberano sino por las leyes", "jamás se rebelará contra el poder" establecido (p.174), pues "allí donde la autoridad de las leyes es mayor que la de los hombres, es antinatural resistirse a las leyes, a las que también se obliga a respetar el poderoso", y únicamente "allí donde la ley deba obtener su respeto de la dignidad de la persona", será despreciada tan pronto como desaparezca el temor a los hombres" (p.153).

Es por ello completamente falsa la idea de que "las sublevaciones son consecuencias de la Ilustración" (p.174). Muy al contrario, para la propia persona del monarca y la tranquilidad del Estado resulta más ventajosa "la difusión que la represión de la Ilustración" (p.179), ya que, por una parte, gracias a ella "los príncipes mismos y sus servidores conocerán mejor los deberes imputables al Estado y así darán menos ocasión para el descontento" (p.181), y, por otra parte, "un pueblo ilustrado" será "más sensato (bedächtlicher)" y "no se dejará inducir a una sublevación por insignificancias", sino que sabedor de lo nocivo de todo cambio del Estado y de que "sin obediencia no es posible el orden, sin orden la seguridad, y sin seguridad el bienestar" (p.180), "amará más la tranquilidad" (p.181). En suma, "si todo fuese ilustrado, el gobierno honraría con las leyes a los pilares de su poder y el pueblo con la autoridad a la custodia de la libertad civil" (p.181). Si en el caso de Francia se ha imputado la revolución a la Ilustración, ha sido porque se ha confundido "el motivo de la revuelta", a saber, "la necesidad apremiante" del pueblo y "el abuso manifiesto del poder autoritario", con el "modo como se ha ejecutado" (p.174): no sustituyendo un déspota por otro sino realizando un cambio de Estado, respetuoso con la persona del príncipe, "para prevenir el mal en el futuro" (p.175). "La Ilustración, pues, nunca es el motivo (Triebfeder)" [de la revolución], "pero tiene gran influjo en el modo como se lleva a cabo" (p.175).

De manera análoga, aunque tal vez con más claridad y contundencia, Svarez niega en las *Kronprinzenvorträge* que las ideas filosóficas de los ilustrados hayan sido la fuente de la Revolución Francesa, y atribuye, en cambio, el origen de la misma a las condiciones socioeconómicas y políticas de opresión del pueblo. "El pueblo oprimido y llevado a un cierto grado de desesperación" -declara Svarez- "se sublevará sin saber una palabra de lo que Hobbes, Milton, Rousseau, Mounier y otros han dicho y escrito sobre el derecho de la nación a resistir a un tirano. Por eso se atribuye sin fundamento alguno la actual Revolución en Francia a la así llamada filosofía, que ha sido difundida por los escritos de Rousseau, Mably y otros entre la gran masa de la nación francesa. El desorden en las finanzas, la dura presión de los impuestos desmesurados, el despilfarro de la Corte, de las queridas y los favoritos, el despotismo arbitrario, que fue ejercido contra la persona, la libertad y los bienes de los ciudadanos particulares por ministros ambiciosos y ávidos de riquezas bajo la

estructura de gobierno y administración del Estado, que no sólo debía sancionar públicamente la libertad de expresión y de creencia sin interferir en la conciencia individual; debía así mismo someter el poder absoluto del monarca a las restricciones constitucionales exigibles para que mandasen las leyes¹⁰⁴.

indulgencia de un rey (Regent) débil; éstas son las únicas y verdaderas fuentes de la Revolución. Puede concederse que ella ha recibido quizás en virtud de esas opiniones filosóficas una cierta orientación, que de lo contrario no habría tomado. Pero habría surgido siempre, aun cuando un Rousseau, un Mably o un Mounier jamás hubiesen escrito o existido" (*Vorträge...*, 497; cf. 588, 618). Un Estado con buenas leyes y un gobierno que las observa y vela por una administración imparcial de la justicia, y no actúa despóticamente con su pueblo, son para Svarez la mejor garantía contra la revolución (cf. *Vorträge...*, 496). Sobre el tema de la relación entre Ilustración y revolución en los legisladores prusianos puede consultarse H. Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, p. 3155.

En relación con las ventajas para el Estado que de la Ilustración se esperan, Kant había mostrado ya hacia 1784 su confianza en que la *libertad civil* (tanto de conciencia y expresión como socioeconómica) condujese con el tiempo a la *libertad política*, a una orientación de los "principios del gobierno" según la idea de la constitución perfectamente justa y en último término cosmopolita (cf. *WA A 493-94; Idee A 405-06; MA A 21*). Posteriormente la *libertad de pluma*, por cuanto suministra al monarca "el conocimiento de lo que él cambiaría si lo supiese" (*Über den Gemeinspruch A 265*), era defendida también como medio pragmático de favorecer la propia intención del soberano de hacer el bien y de prevenir, por consiguiente, la sublevación del pueblo. En este sentido, aunque refiriéndose principalmente al ámbito del saber, Kant considera "recomendable para el gobierno" e "incluso imprescindible" (*SFA 26*) de cara a su propósito de lograr el sometimiento voluntario de la nación la libertad de juicio de la filosofía (cf. *SFA 27, A 42*); y añade al respecto que mediante la Ilustración en la verdad filosófica los funcionarios ejecutivos de las Facultades superiores serán más conscientes de sus deberes y más receptivos de las enseñanzas prescritas por el Estado, y no sublevarán al pueblo exponiéndole sus dudas y objeciones (cf. *SFA 28*).

¹⁰⁴ Desde S. Pufendorf se separaba tajantemente en los países germánicos entre la esfera interna de la *conciencia privada*, sustraída al influjo del poder estatal, y el ámbito de las *acciones externas*, susceptible de ser regulado jurídicamente por la legislación pública. Tanto Kant como los reformadores prusianos participaban de esta demarcación general de territorios (los matices diferenciales de sus respectivas posiciones los trataremos más adelante, nota 144), y así el autor de las Críticas restringía el derecho al campo de las "acciones" y "deberes externos" (*RL AB 15, AB 32*), y se congratulaba de que Federico II hubiese dejado a cada uno la libertad de "servirse de su propia razón en todos los asuntos de conciencia moral (Gewissen)" [*WA A 491-92*], ámbito que escapa a la acción del monarca, quien ha de ocuparse tan sólo de "impedir que unos y otros se entorpezcan violentamente en el trabajo para su promoción y destino según todas sus capacidades" (*WA A 490*). Por su parte Svarez distinguía expresamente entre el espacio de "las opiniones y juicios", sujeto a la Ilustración, entendida como "ejercicio y formación de la facultad de pensar", y la órbita de las "acciones externas" de los hombres y sus consecuencias jurídicas, sometidas a la legislación estatal. Por eso confesaba que es contradictorio "querer prescribir la Ilustración por medio de leyes" y le perjudicaría sobremedida que a un "legislador se le ocurriese convertirla en objeto de ordenanzas favorables" ("*Über den Einfluss der Gesetzgebung in die Aufklärung*" (1789), en: *Vorträge...*, p.634).

Con respecto a las restricciones *constitucionales* del poder absoluto del monarca, puesto que serán objetivo de ulterior análisis, dejaremos constancia aquí tan sólo de los tres propósitos de la reforma 'jurídicoestatal' perseguidos por Klein y Svarez: la sujeción del poder ejecutivo del rey a una *legislación general* que garantizase la 'libertad civil' de todos los súbditos, el postulado de *independencia de la administración de justicia* y la limitación externa del poder legislativo al dictamen asesor de la *Comisión de Ley* (cf. Conrad).

La sabiduría política aconseja desterrar igualmente la revolución desde arriba, disuadir a los príncipes de aventurarse por cuenta propia, sin atender al 'modo de pensar' del pueblo, en una reforma precipitada. Kant celebra en este aspecto tanto la crítica del conde de Windischgraetz¹⁰⁵ a los radicales cambios legislativos de José II en Austria¹⁰⁶ como su propuesta de

Die geistigen Grundlagen..., 36ss. y "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 322ss.). En este sentido es característica y por paradójica no menos representativa de los límites infranqueables del Estado absolutista, que los legisladores prusianos trataban de remodelar sobre bases constitucionales, la siguiente caracterización de la monarquía frente al despotismo, hecha por el personaje Kriton: "Hay una constitución despótica allí donde el poder ejecutivo, ya se encuentre en el príncipe, en los poderosos o en el pueblo, no está restringido por ley alguna. En la monarquía, en cambio, si bien es ilimitada (uneingeschränkt), existen leyes, que fijan límites (Gränzen) al poder" (*Freyheit und Eigentum...*, 167).

¹⁰⁵ Joseph Nikolaus conde de Windischgraetz (1744-1802), filántropo y autor de escritos filosóficos y políticos, estaba imbuido del sensualismo francés en sus doctrinas de filosofía natural, pero consideraba que la acción del hombre sólo cabe explicarla a partir de un principio activo del alma, que permita discernir el bien del mal, y cuya meta no se puede hallar en la felicidad sino en el contento de sí y el reconocimiento en los otros. A estas ideas, expuestas en su obra principal en dos partes *Solution provisoire d'un Problème, ou Histoire métaphysique de l'organisation animale* (1789), a la que se sumó una tercera parte: *De l'Âme, de l'Intelligence et de la liberté de la Volonté* (1790), hay que añadir su ataque a la orden de los iluminados de Weishaupt en *Objections aux sociétés secrètes* (1788) y su crítica de la reforma legislativa de José II en su *Discours dans lequel on examine les deux questions suivantes: 1. Un Monarque a-t-il le droit de changer de son chef une Constitution évidemment vicieuse? 2. Est-il prudent à lui, est-il de son intérêt de l'entreprendre?* (1789) así como en el *Programme* de 1785 (cf. AA XIII, pp. 246-47). Por mediación de Fr.H. Jacobi y el consejero de comercio en Königsberg Karl Konrad Fischer las principales obras filosóficas del conde (*Histoire de la métaphysique...*, *Objections...* y *Discours...*) habían llegado a las manos de Kant y éste las leyó inmediatamente, según consta por la carta escrita a Fr.H. Jacobi el 30 de agosto de 1789 (AA XI, p.75). No se sabe, en cambio si Kant conoció el *Programme* de 1785 más allá de su título y de la pregunta del premio allí convocado, a la que alude en ZEF AB 17 nota. Aunque, por otra parte, tampoco existe en los textos kantianos alusión literal alguna a la empresa legislativa de José II, podemos, no obstante, presumir que su rechazo de las reformas precipitadas en consonancia con la crítica del conde de Windischgraetz al proyecto del *Josephinisches Gesetzbuch* afectaba sin duda a la obra del emperador austriaco. La siguiente *Reflexion*, datada por Adickes en torno a 1773-75 (antes, por tanto, del inicio de las reformas de José II), atestigua la oposición de Kant a toda revolución desde arriba: "El Estado es un *automaton*. No alterar esta institución artificial es un deber sagrado, que le impone el respeto al género humano y la condición esencial de su bienestar. Desgraciado el príncipe que erradique el motor o el volante que mantiene el orden, y se aventure a gobernarlo todo por sí mismo con atrevida mano. Pues aunque él poseyera la sabiduría de un ángel, es responsable de toda la desgracia que afecta al Estado en virtud de la infidelidad de sus servidores y la incapacidad de sus sucesores" (R 7776, AA XIX, p.513-14). Sobre la relación de Kant con el conde de Windischgraetz y su crítica de la legislación austriaca v. Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 252-53.

¹⁰⁶ La preparación en Austria del *Josephinisches Gesetzbuch* del 1 de noviembre de 1786 estuvo jalonada por una serie de ordenanzas radicales de derecho privado: *Toleranzpatent* del 31.10.1781, que sancionaba la libertad religiosa; *Ehepatent* del 16.1.1783, que introducía por primera vez en la historia cristiana de Occidente la secularización del derecho matrimonial, y los edictos de 1786 sobre derecho hereditario y libertad comercial. Pero la medida acaso más revolucionaria -tras la liberación de los campesinos en régimen de

prudente reformismo. En su *Discours...* (1789) el conde negaba que la reforma apresurada y unilateral del emperador austriaco fuese justa y útil, puesto que rompía con el contrato social y se realizaba de espaldas a la situación histórica del país, y exigía la presencia de un reformador, que procediese conforme a un plan elaborado por hombres razonables, en el que la voluntad del pueblo tuviera su expresión (cf. AA XIII, p.247). El 30 de agosto de 1789, en medio del fervor revolucionario en Francia, Kant en una carta dirigida a Fr.H. Jacobi comentaba de ese escrito que "ningún estadista" había ido tan lejos en la búsqueda de "los principios para el arte de gobernar a los hombres", y acogía su iniciativa reformista como "un sabio consejo para los déspotas, que debe ser de gran influjo en la actual crisis de Europa" (AA XI, p.75). El espíritu de la reforma contaba con el favor político de la 'ley permisiva', cuya prefiguración Kant creía adivinar en la pregunta del Premio convocado por el conde en su *Programme* de 1785: ¿cómo concebir fórmulas contractuales inequívocas que excluyan cualquier litigio sobre los cambios de propiedad? (cf. Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 252). El autor de ZEF podía con motivo "lamentar que esa ingeniosa cuestión del penetrante y sabio conde de Windischgraetz" hubiese "quedado sin resolver" y "se hubiera abandonado tan pronto" (ZEF AB 17 nota; cf. AA XXIII, p.157-58), puesto que en ella estaba en juego la posibilidad de un 'derecho cierto', así como el cariz de una reforma de la legislación que aspirase a mejor fortuna política que la de José II, contra la cual el conde había dirigido su

servidumbre en 1785- la recogía el propio *Josephinisches Gesetzbuch* en el cap. 2, §1 y §3, donde se reconocía la libertad e igualdad generales de todos los súbditos. Sin embargo, esta proclamación iusnaturalista no surtió efecto, porque el Código no llegó a entrar en vigor, además de haber sido publicado incompleto. Una información introductoria sobre el tema puede encontrarse en G.Tarello, *Le ideologie...*, 332-37 y H.Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 329-336.

Programm (cf. Brandt, "Das Erlaubnisgesetz...", 252).

De la misma aversión al cambio precipitado de las leyes participaban los reformadores prusianos. En sus *Kronprinzenvorträge* Svarez esgrimía contra la malograda legislación de José II tres acusaciones fundamentales: la premura, brusquedad y carencia de plan firme "en la derogación de las leyes antiguas y creación de las nuevas" (*Vorträge...*, 16; cf. p.479), lo cual había producido en los derechos de los ciudadanos una incertidumbre e inestabilidad perniciosas para el bienestar del país (*Vorträge...*, 614-15); la elaboración de "leyes universales", sin atender a "los diversos usos y constituciones" así como a "la diferencia de cultura y situación de cada provincia" (*o.c.*, 16); y, por último, la sustracción de "derechos y privilegios bien adquiridos" por los súbditos en el pasado "sin indemnización alguna" (*o.c.*, 16). Por su parte Klein recordaba "el deber del gobierno de ilustrar a sus súbditos y acostumarlos poco a poco al disfrute de los derechos humanos" (*Freyheit und Eigenthum...*, 128) y al uso de la libertad, so pena de que al hacerlo de golpe "la libertad (*Freiheit*) degenerase en insolencia (*Frechheit*)" [*Freyheit und Eigenthum...*, 34]. Pero al mismo tiempo insistía en que "un pueblo no puede ser libre hasta que no haya madurado para ello" (*idem*, 172), puesto que "una nación no educada para la libertad", sin amor a las leyes y sin conciencia de la "primacía del bien común sobre el interés privado", "tampoco sabrá hacer un uso correcto de esa libertad" (*idem*, 172-73). En la medida en que la maduración del pueblo y la seguridad del Estado dependen de un "gobierno racional" (*idem*, p.173, 171), que fija "límites morales a su poder" (*idem*, 172) e infunde de este modo el espíritu de legalidad entre sus súbditos (cf. nota 103), y teniendo en cuenta a la vez que "difícilmente cabe esperar una

Ilustración general" del país entero, la prudencia política aconseja hacer lo que cada nación "es capaz de conseguir en condiciones óptimas según sus circunstancias" (*Freyheit und Eigenthum...*, 182): en el caso de Prusia una "monarquía ilimitada" respetuosa de las leyes (*idem*, 171) y una legislación civil condescendiente con la sociedad estamental (cf. nuestras pp. 104ss.).

Ahora bien, el reformismo conservador de Klein y Svarez, ¿se ajustaba fielmente a la 'ley permisiva' de Kant y a su postulado de praxis sabia y prudente?; ¿hasta qué punto era tan sólo una medida política o respondía además a una concepción limitada del poder estatal y del derecho público? H. Conrad ha afirmado que los reformadores de Prusia no se conformaban con "la regulación jurídico-constitucional" del Estado absolutista; aspiraban también a que el pueblo "tomara parte en la estructura del Estado" y colaborase en su legislación (*Die geistigen Grundlagen...*, 42). Sin duda las páginas finales de *Freyheit und Eigenthum...* parecen apuntar a esa meta, puesto que allí no se defiende la 'monarquía ilimitada' como un estado definitivo, sino que más bien se sugiere su validez o *permisión* provisional, hasta que el pueblo llegue a la "mayoría de edad" que lo capacite para el goce de la *libertad política* de darse leyes a sí mismo¹⁰⁷.

¹⁰⁷ "Cuando encarezco la bondad de la monarquía ilimitada" -declara Kriton- "no quiero con ello decir que esta monarquía haya de permanecer siempre en este estado" (*Freyheit und Eigenthum...*, 172); únicamente las circunstancias de inmadurez política del pueblo hacen aconsejable su pervivencia. De ahí las significativas palabras finales de Klein: "Si el pueblo se ha hecho *mayor de edad* (*mündig*), el príncipe -igual que un padre a su hijo adulto- lo acostuabrará poco a poco al disfrute de la libertad, hasta que se acerque el momento en el que pueda decir: ¡amado pueblo! Me has venerado hasta hoy como a tu padre; ámate ahora como a tu amigo. Los ciudadanos (*Bürger*) no son niños; los príncipes no son padres; la legislación no es disciplina escolar. No me está permitido (*darf*) atar las manos a todos, porque entre vosotros haya algunos insensatos, que hacen con sus manos travesuras. Mis leyes deben servir para conciliar (*vereinigen*) la libertad de todos con la libertad de cada uno. ¡Examinadlas! No mi voluntad sino la vuestra les otorga fuerza vinculante (*verbindliche Kraft*) y obliga también a los particulares sólo en la medida en que contribuye a la *protección de la libertad común*" (*Freyheit und Eigenthum...*, 182-83).

No conviene olvidar, sin embargo, que para los autores del ALR la anhelada autolegislación del pueblo se perfilaba menos como una meta constitutiva y esencial de la comunidad jurídica que como una condición óptima o medio propicio y recomendable en el momento histórico oportuno para alcanzar el objetivo último y prioritario al que debía orientarse "la política principal de un Estado monárquico" y sus leyes públicas: la "protección de la libertad civil" de todos los ciudadanos¹⁰⁸. Éste es en cualquier

¹⁰⁸ *Freyheit und Eigenthum...*, 164-65. Klein (y Svarez) entiende(n) por *libertad civil* la "independencia del arbitrio ajeno, en tanto que la restricción no es necesaria para el fin del Estado" (Klein, *Grundsätze...*, §538, p.277), o, si se prefiere, "la libertad de los individuos de promover su propio bienestar según su mejor parecer" (*Freyheit und Eigenthum...*, 118). En cambio, la "libertad política consiste en la colaboración de los ciudadanos en el gobierno del Estado, especialmente en la legislación" (*Grundsätze...*, §539, p.277), o, si se prefiere, en la capacidad de "darse a sí mismo leyes" (*Freyheit und Eigenthum...*, 182; cf. 117-18). Es obvio que la "libertad política no siempre lleva aparejado un grado igual de libertad civil", y que "con frecuencia falta ésta donde aquélla puede encontrarse" (*Grundsätze...*, §539, p.277). Y a la inversa: "la libertad civil puede existir allí donde los miembros de la sociedad civil no participan en la legislación" (*Freyheit und Eigenthum...*, 117-18). Pues "si el Estado tiene buenas leyes, que no restringen sin necesidad la libertad de los ciudadanos, y domina el orden en la administración, de tal modo que a los funcionarios del Estado les resulta imposible actuar contra las leyes, poco importa si millones de individuos de la sociedad han dado o no su voto a esas leyes equitativas" (*Freyheit und Eigenthum...*, 118). Más bien parece que en la medida en que "el hombre llano no está en condiciones para distinguir libertad (*Freyheit*) de insolencia (*Frechheit*)", la libertad política puede inducir al pueblo a cometer "peligrosos errores" (*Freyheit und Eigenthum...*, 153), perjudiciales incluso para la libertad civil, como la abolición de la propiedad privada de los feudos llevada a cabo por la Asamblea Nacional Francesa (*idem*, 120), para proteger una "libertad política", que "parece" haberse "confundido con la libertad civil" (*idem*, 117). Ahora bien, "el deber principal de un buen gobierno", el "bien supremo" de la vida en el Estado "consiste en la protección de la libertad civil" (*idem*, 153; cf. 163), de suerte que si algo hace valiosa a la monarquía prusiana es justamente la "libertad civil" que ella protege, en nombre de la cual tenía sentido arriesgar la vida en la guerra de los Siete Años contra la emperatriz María Teresa (*idem*, pp. 151-52).

Que desde esta perspectiva la participación política de los ciudadanos es deseable ante todo como medio para promover la libertad civil y el bien común, lo acredita el siguiente texto: "Cuanto mayor es la participación del pueblo en la legislación" -asegura Klein- "más puede (darf) tenerse en cuenta la ventaja común". Pues "cuanto más participan los particulares en la legislación" -aclara Kriton- "más probable es que lo que muchos consideran beneficioso, sea también para los restantes realmente ventajoso, puesto que se encuentran en las mismas circunstancias que ellos" (*Freyheit und Eigenthum...*, 161). Este primado de la libertad civil sobre la libertad política, concretamente en Klein, ha sido subrayado por E.Hellmuth, "Ernst Ferdinand Klein...", 227ss. para cuestionar su presunto liberalismo y destacar su adhesión al "espíritu nacional prusiano", mientras que L.Batscha/J.Garber, "Einleitung", en: *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft...*, 22-23, más contemporizadores, vislumbran en la defensa de la "libertad civil" por parte de Klein y Svarez el esfuerzo por formular un compromiso entre "la reserva jurídica de derechos humanos y el derecho político de soberanía" absoluta, entre el "proyecto absolutista-ilustrado" y las exigencias "pre-liberales del derecho natural".

caso el sentido que se desprende de las siguientes palabras del personaje Kleon y de lo que apostilla Kriton (=Svarez):

Kleon.- No puede decirse que la libertad civil no tenga valor alguno sin la libertad política; al contrario, es ella el asunto principal, de tal modo que puede concederse a la *libertad política* algún valor sólo en tanto que viene en apoyo de la civil.

Kriton.- Por consiguiente uno no tiene motivos para quejarse de la falta de libertad política, mientras disfruta realmente de la libertad civil" (*Freyheit und Eigenthum...*, 164).

El primado de la 'libertad civil' explica que la constitución republicana no se presente para Klein como un ideal jurídico más deseable que la monarquía incluso en su 'forma' autocrática de Estado, ya que la legitimidad de un gobierno "no depende de que cada uno se haya dado la ley a sí mismo", sino de que ésta sea respetada (*Freyheit und Eigenthum...*, 170) y se asegure de este modo la "libertad civil" (*idem*, 164)¹⁰⁹. En este aspecto la idea de la *representación popular*, sancionada por la Asamblea Nacional Francesa, le resulta ridícula, porque "la voluntad de la Asamblea -lo mismo que la del príncipe- es *obligatoria* para la nación no como propia sino como voluntad racional" (*idem*, 168-69). Klein se niega a fundamentar la obligación de los preceptos públicos

¹⁰⁹ Svarez cifra la preferencia de la *monarquía ilimitada* (uneingeschränkt) en el "sentimiento de fortaleza" del poder estatal, que garantiza tanto la seguridad externa como la interna (*Vorträge...*, 475; cf. *Freyheit und Eigenthum...*, 170-71), y en la protección más firme de los derechos de propiedad privada y "la libertad civil de los súbditos, porque entre el rey y el pueblo no hay un poder intermedio que por su participación en el gobierno tuviera ocasión de oprimir a las clases bajas, y porque el rey (Regent) no puede tener interés alguno en favorecer a una clase del pueblo a costa de la otra" y, por tanto, tampoco un "interés diferente del interés del pueblo o contrario a él" (*Vorträge...*, 475). Sin embargo, Svarez no deja de reconocer la inevitable amenaza de *despotismo* que se cierne sobre la monarquía absoluta, al no existir un "contrapeso del poder que limite al rey y le impida aplicar según le plazca el poder que tiene en sus manos" (*Vorträge...*, 476; cf. *Freyheit und Eigenthum...*, 167). La garantía de la libertad civil no puede ser, por tanto, en último término jurídica; reside únicamente en la confianza moral en que el monarca respete sus leyes y actúe racionalmente de acuerdo con el conocimiento de los fines del Estado y de las tareas que al respecto le atañen, y ello tanto por motivos 'prácticos' (es el deber contraído por el pacto social) como 'pragmáticos' (se asegura de este modo contra la subversión del pueblo) [cf. *Freyheit und Eigenthum...*, 171-72]. La educación del príncipe (y con ello de la nación) asume así el papel de antídoto contra la tiranía (*Freyheit und Eigenthum...*, 167), bajo el supuesto de que el monarca, si es ilustrado, jamás llegará a ser un déspota. En efecto, "sólo se convertirá en déspota" -declara Svarez- "o por falta de conocimiento o por debilidad de carácter. Pues tan pronto como un monarca comprende correctamente su propio interés y tiene suficiente firmeza para actuar conforme a sus conocimientos, nunca se decidirá a adoptar el humillante papel de un déspota" (*Vorträge...*, 476). Para este tema v. Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, 33-35.

del derecho en la idea de la autolegislación común de todos los ciudadanos, y la deriva a cambio de un tipo de racionalidad cuyo criterio reside en la promoción de la "verdadera ventaja del individuo" (*Freyheit und Eigenthum...*, 169).

Salta a la vista la notable discrepancia de Kant en estos puntos, para quien la *libertad política* debe ser un fin categórico de cualquier forma empírica de Estado, y debe serlo sobre todo en cuanto fundamento esencial o condición ingrediente de toda constitución jurídica "basada en la idea de contrato originario" (ZEF AB 20). La humanidad en nuestra propia persona, que ha de ser tratada como fin y no como medio, alcanza también a la organización jurídico-práctica de la vida pública a través del reconocimiento de la "*libertad legal* de no obedecer más que a la ley a la que uno ha dado su consentimiento", y de la subsiguiente "igualdad civil" de derechos y obligaciones (RL &46, A 166/B 196; cf. ZEF AB 20-21). Kant se pronuncia por ello contra la monarquía 'ilimitada' o autocrática¹¹⁰ y preconiza la *República*

¹¹⁰ En ZEF AB 27-28 Kant considera la 'monarquía' como la forma de Estado más en consonancia con la posibilidad del republicanismo por ser en ella mayor la "representación del poder", y cita elogiosamente el caso de Federico II. La distinción en RL &51, A 209/B 238-39 entre *monarquía* y *autocracia* deja claro que lo denominado por Klein y Svarez "monarquía ilimitada" equivale en terminología kantiana a la forma 'autocrática' de Estado, en la cual se concentran todos los poderes en una persona, en vez de ser ésta su supremo representante (caso del 'monarca'). Kant admite -como Svarez- que desde el punto de vista de la 'razón de Estado', es decir, de "la administración del derecho en el Estado la forma más sencilla" (la autocracia) "es también la mejor" (RL &51, A 209/B 239), puesto que asegura con firmeza la unidad mecánica del pueblo bajo leyes coactivas al hacer de él un sujeto pasivo de mera obediencia a un superior (RL &51, A 210/B 239); mas precisamente por ello -Svarez también lo reconoce (cf. nota 109)- desde el punto de vista del derecho mismo "es la más peligrosa para el pueblo", porque "invita al *despotismo*" y no permite que "los súbditos sean ciudadanos (Staatsbürger)" [RL &51, A 209-210/B 239], capaces de autolegislar. Pero Kant amén de proscribir la autocracia, porque en ella es inviable la libertad política, desactiva la ilusión de creer que la *ilustración* del monarca absoluto destierra el peligro despótico, como si la orientación de un gobierno dependiera únicamente de los *hombres* (buenos o malos) y no de la estructura jurídica del poder (formas de Estado y formas de gobierno) [cf. ZEF AB 28 nota]. Que la monarquía autocrática "es la mejor constitución si el monarca es bueno (es decir, no sólo tiene la *voluntad* sino también el *conocimiento* [Einsicht] para ello)" -objeta irónicamente Kant- "pertenece a las sentencias tautológicas de la sabiduría y no dice sino que la mejor constitución es aquella por la cual el administrador del Estado se convierte en el mejor gobernante, es decir, aquella que es la mejor" (RL &51, A 210/B 240); por tanto, podría decirse también de la constitución reoublicana.

no sólo como "modo de gobierno" sino también como la única forma estatal que se ajusta a la Idea regulativa de 'contrato originario' y constituye "el fin último de todo derecho público, el estado en el que a cada uno puede atribuírsele lo suyo perentoriamente" (RL &52, A 212/B 242). "Pero toda verdadera república es y no puede ser más que un sistema representativo del pueblo, que en nombre de éste y mediante la unión de todos los ciudadanos, pretende cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados)" [RL &52, A 213/B 242; cf. ZEF AB 26ss.].

Advertimos, por consiguiente, cómo la coincidencia en los *medios políticos* no responde a una correlativa concordancia en los *finés jurídicos*, y que, por tanto, la 'ley permisiva' de Kant, aunque indudablemente propugnaba una praxis de reformismo prudente, apenas podía reconocerse en el reformismo conservador de los legisladores prusianos, cuya *teoría* del derecho (natural) renegaba de la razón universal del criticismo (cf. nuestras pp.104-05) y se diluía desdibujada en la penumbra del Estado absolutista y de su concepción de los 'finés' de la sociedad civil.

De este modo desembocamos en el otro aspecto de la cuestión planteada por Klein en la carta de diciembre de 1789: el de los *límites de la actividad del legislador* en función de la meta que se persiga con la unión estatal. En las páginas siguientes abordaremos este asunto partiendo de la polémica del jurista prusiano en *Freyheit und Eigenthum...* con las dos resoluciones fundamentales de la Asamblea Nacional Francesa en el verano-otoño de 1789: el decreto de *abolición de los privilegios feudales* la noche del 4 de agosto junto con la expropiación de los bienes del clero en noviembre del mismo año y la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* el 26 de agosto de 1789.

En relación con la primera medida revolucionaria, la supresión de los derechos estamentales, en la obra de Klein se considera que la Asamblea Nacional ha cometido la injusticia de violar la propiedad cuando debería haberla consagrado¹¹¹, porque "el fin de la sociedad civil es la conservación de la propiedad" (*Freyheit und Eigenthum...*, 42), en la medida en que "la seguridad de la posesión y del disfrute" constituye el punto de coincidencia racional de "los deseos de todos" y, por consiguiente, "el bien común" (*o.c.*, 44). Esta afirmación de rotundo liberalismo en apariencia ha de comprenderse, no

¹¹¹ Cf. *Freyheit und Eigenthum...*, 41, 55. Los juicios de los protagonistas de los diálogos no son unánimes en este punto. Kleon (=Klein) tiende a disculpar "la resolución de la Asamblea Nacional, que parece violar la propiedad", subrayando que "no puede condenarse como injusta" (*Freyheit und Eigenthum...*, 117), pues si se admite que "la propiedad es una consecuencia de la libertad personal" (*o.c.*, 116, 140), entonces está permitido sacrificar el derecho de propiedad cuando la "libertad civil" de "los ciudadanos no puede protegerse de otro modo" (*o.c.*, 139, 117). Kriton (=Svarez), en cambio, si bien reconoce que "hay casos en los que la propiedad debe sacrificarse a la libertad personal" (p.154), insiste, no obstante, en que precisamente porque el deber estatal de "consagrar la propiedad de sus ciudadanos" se deriva inmediatamente del deber prioritario de "proteger la libertad civil" (p.153), vale como regla general que en absoluto está autorizado el Estado a "atacar la propiedad de los ricos" para "socorrer a las necesidades apremiantes de los pobres" o "procurarles una vida más sana y confortable" (p. 158, 159, 52). Kleon, corroborante de Kriton en este extremo, está también de acuerdo con él en que no pueden sustraerse a los ciudadanos derechos de propiedad, aunque su modo de adquisición se revele posteriormente como ilegítimo, sin la correspondiente indemnización por parte del Estado (cf. *Freyheit und Eigenthum...*, 122, 135, 154, 55). La razón es obvia y Kriton la expone claramente: el propietario se entrega "al adquirir su derecho a la protección del Estado" (p.122) bajo la "justa expectativa de que no se le sustraerá" en el futuro "contra su voluntad el derecho sancionado por el Estado mismo" (p.123; cf. p.154). Del deber estatal de asegurar la propiedad se sigue, pues, lógicamente la obligación pública de indemnizar al expropiado. Para los legisladores Klein y Svarez, por consiguiente, la Asamblea Nacional Francesa había obrado injustamente no tanto al suprimir derechos (ius) naturalmente inválidos, cuanto al haberlo hecho sin indemnización. Esta idea quedó plasmada en el ALR en los siguientes términos: "§70. El Estado puede abolir de nuevo los privilegios, también aquéllos que han sido adquiridos por medio de un contrato oneroso, pero sólo por razones mayores de bien común y a cambio de una indemnización suficiente del privilegiado" (*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt am Main/Berlin 1970, p.53).

Lo llamativo en este aspecto es que en ningún caso se discutía la legitimidad de que la "nación reunida" suspendiese "los derechos de estamentos" o corporaciones enteras, pero, en cambio, se cuestionaba la licitud de una abolición de los derechos de "personas individuales" (*Freyheit und Eigenthum...*, 121; cf. p.79). Se traslucía aquí sin duda una mentalidad liberal-burguesa, que, sin embargo, en su inflexión histórica contribuía circunstancialmente al mantenimiento de la sociedad feudal. Esta ambivalencia, especialmente en el caso de Klein, entre una teoría 'cuasi-liberal' de la libertad y la propiedad, que removía los cimientos estamentales del feudalismo (servidumbre de la gleba, privilegios de la nobleza, etc.), y el reconocimiento, empero, de los títulos feudales de posesión y de la sociedad estamental ha sido recalcada por E.Hellmuth, "Ernst Ferdinand Klein...", pp.230-31.

obstante, sólo dentro de su contexto de réplica al proceder de los revolucionarios franceses, puesto que, tomada aisladamente, no expone con exactitud las doctrinas de Klein y Svarez sobre los fines de la comunidad política, marcadas por la alternativa "seguridad o bien común" respectivamente (*Freyheit und Eigenthum...*, 77). La concepción del autor de *Freyheit und Eigenthum* es, con todo, mucho menos clara y definida que la del artífice del ALR, profundamente impregnada de la teleología eudemonista del 'Estado del bienestar'.

E.F. Klein se acogió inicialmente a la teoría wolffiana - popularizada y difundida por su escuela- del 'bienestar general' como meta última del Estado, para distanciarse luego progresivamente de ella, pero sin llegar a abandonarla del todo en sus ingredientes ético-eudemonistas (cf. Hellmuth, "Ernst Ferdinand Klein...", 226). Las oscilaciones sin una línea detectable de evolución y la ausencia de una postura definitiva componen el variopinto cuadro de sus manifestaciones al respecto. Ciertamente en su obra sistemática *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft (1797)* considera "la seguridad interna y externa" como fin esencial de la "sociedad civil" (*Grundsätze...*, &480, p.247; cf. &474, p.244) y disuade de confundir "la felicidad, la cultura y otras clases de bienes positivos", que son consecuencias útiles "de la vida social", con "el fin que debe lograrse mediante el poder" (*Grundsätze...*, &480, p.248); pero recuerda asimismo que "la seguridad va unida al poder y éste al bienestar" (*idem*, p.248), y no descarta la plausibilidad de otras metas distintas e incluso aprueba la teoría -en auge a finales del XVIII- que niega a la sociedad civil "cualquier fin" ajeno al derecho mismo (*o.c.*, &476, pp. 245-46; cf. Hellmuth, *o.c.*, 226).

Esta concepción abierta y vacilante daba juego a otras doctrinas que el propio Klein había mantenido años antes, y que ahora parecía de algún modo abandonar. Es el caso de la tesis defendida en *Ueber die Natur der bürgerlichen Gesellschaft* (1790), según la cual el fin de la comunidad política es "la protección de la vida social"¹¹². Ello significa que el Estado no sólo debe "impedir los obstáculos a la vida social", "proteger a cada uno en el libre uso de sus fuerzas frente a los ataques de otros y asegurar a este respecto el libre disfrute de la propiedad" ("Ueber die Natur...", 75), sino sobre todo que puede intervenir coactivamente para conseguir el fin superior de la vida humana en sociedad: la formación y "uso libre de nuestras capacidades del alma" ("Ueber die Natur...", 75-76). Y puesto que esta meta racional suprema se alcanza sólo mediante "la comunicación de los sentimientos, ideas e intenciones" (*idem*, 77; cf. p.61) y mediante "la ayuda mutua" que han de prestarse los individuos entre sí (p.73, 78), compete al Estado la tarea de procurar todos los medios de *asistencia* necesarios para el logro de aquel fin, entre los cuales figura la concesión de privilegios a ciertos estamentos o personas, sobre los que recae una parte del deber estatal de "producir el bien de los restantes" ciudadanos (p.72, 79-80). De esta manera Klein retomaba la concepción ilustrado-absolutista de la 'sociedad civil' como una empresa ética, en la cual los deberes y derechos se distribuyen en función de la contribución de cada estamento a la felicidad y bienestar común.

¹¹² E.F.Klein, "Ueber die Natur der bürgerlichen Gesellschaft", en: *Kurze Aufsätze über verschiedene Gegenstände*, Halle 1797, p.77. El texto primitivo fue presentado por Klein a la Academia de las Ciencias de Berlín en 1790 y luego reunido junto con otros trabajos en una obra compiladora, publicada bajo el mencionado título *Kurze Aufsätze...* (1797). Aquí nos basamos en la reproducción de la edición original de 1797 hecha por Scriptor Verlag, Kronberg/Ts. 1977 en un volumen que recoge también la obra *Freyheit und Eigenthum*. El escrito que nos ocupa, ha sido reproducido además por Z.Batscha/J.Garber (Hrsg.), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft...*, pp. 178-191.

Esta doctrina tenía, no obstante, en C.G. Svarez a su exponente oficial más genuino. En las *Kronprinzenvorträge* declara expresamente que el fin *general* de la unión civil es "promoción de la felicidad común" (*Vorträge...*, 464) y hace depender su logro de la persecución de dos objetivos concretos, derivados respectivamente del "derecho natural de autodefensa", insuficientemente protegido en "el estado de naturaleza" (*Vorträge...*, 464), y del "impulso a la felicidad", "fin de nuestra existencia y base de nuestra condición moral" (*idem*, 454), el cual sólo puede satisfacerse plenamente mediante la ayuda mutua y "el apoyo benevolente" de los hombres entre sí en la comunidad política¹¹³.

De aquella condición *jurídica* deducía, en efecto, como meta "primera" e "inmediata" de la unión civil la exigencia de máxima "seguridad para la persona y bienes" de todos los súbditos

¹¹³ *Vorträge...*, 466. Según Svarez del impulso a la felicidad se desprenden todos los deberes y derechos naturales como medios imprescindibles para su consecución. Puesto que el hombre está dotado por naturaleza tanto de 'razón' y 'voluntad' libre como de un 'cuerpo' orgánico con instinto de sociabilidad, el logro de la felicidad humana requiere la perfección de todas estas fuerzas espirituales y corpóreas, a las que corresponden por ello una serie de derechos (y deberes) naturales (cf. *Vorträge...*, 454-55), concretados por Svarez en el 'derecho de autodefensa' (o resistencia activa frente a los ataques) de lo Suyo de cada uno, a saber, bienes y capacidades innatos o adquiridos referentes a la persona y a la propiedad (cf. *o.c.*, 456). Ahora bien, ni aun cuando en el 'estado de naturaleza' se garantizase a todo particular lo Suyo jurídico, lo cual no es precisamente el caso, habría alcanzado cada uno el grado de felicidad exigido por su condición humana. La *Moral* nos enseña a este respecto -prosigue Svarez- "que sólo la *virtud práctica* puede hacernos verdaderamente felices, que por tanto si queremos promover nuestra verdadera felicidad hemos de hacer felices también a los que nos rodean, tanto como dependa de nosotros, y que a veces debemos incluso sacrificar una parte de nuestros restantes bienes, si su posesión futura no puede coexistir con nuestro impulso más noble, la *benevolencia*" (*o.c.*, p.457). Mas como en el estado natural de individuos aislados y egoístas semejante promoción benevolente de la felicidad de otros no es posible, ni tampoco puede ser asegurada coactivamente so pena de aniquilar la virtud misma (p.458), únicamente con la entrada en la 'sociedad civil' cabe esperar la satisfacción plena (común e individual) de los propósitos eudemonistas de la naturaleza humana (cf. p.466, p.461). Las raíces wolffianas de esta concepción del Estado como una empresa moral de perfección humana y promoción mutua de la felicidad, que alimenta el espíritu de tutela política de la monarquía federiciana y halla su formulación jurídica última en el *ALR* de 1794, han sido suficientemente destacadas por W.Dilthey, "Das Allgemeine Landrecht", p.154 ss. y H.Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, para quien las *Kronprinzenvorträge* de Svarez exponen básicamente la teoría estatal del propio Federico II (p.23, 28-29) y suministran "los fundamentos espirituales del *ALR*" (p.18).

"frente a las injerencias y ataques violentos de los otros" (*Vorträge...*, 464; cf. p.7); de este propósito ético de la naturaleza derivaba, en cambio, la obligación estatal de servirse de "las capacidades de todos para la promoción mutua de la felicidad de cada individuo", siempre que con ello no se impidiese a "cada uno el libre uso de sus fuerzas para el fomento de su propia felicidad", así como el deber de fundar "instituciones" formativas y promotoras de motivos morales, que facilitasen el desarrollo físico e intelectual de los ciudadanos (*Vorträge...*, 466-67), y la facultad (*Befugnis*) para convertir en 'deberes jurídicos' de coacción deberes (éticos) de benevolencia cuya omisión conllevara la ruptura inevitable del vínculo civil o el fracaso del fin final del Estado¹¹⁴. Y si aquel fin netamente jurídico de la garantía de lo Suyo de cada uno se hace eco del espacio de *libertad natural*, configurado por los "derechos inalienables del hombre" y protegido con el paso al 'estado civil' como frontera iusnaturalista de la actividad del poder legislativo (cf. *Vorträge...*, 583-85; Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, 24-25), este programa ético-político de asistencia social y humanitaria formaba parte del cometido paternalista de un Estado que debía su existencia a la promoción general del 'bien común' de la sociedad entera (*Vorträge...*, 467), en nombre del cual cabía legitimamente una restricción pública de aquella

¹¹⁴ Cf. *Vorträge...*, 8; "Über den Zweck des Staats". en: H. Conrad/G. Kleinheyer (Hrsg.), *Vorträge...*, 643. En los borradores esquemáticos de sus conferencias orales resumía así Svarez su doctrina de los fines del Estado: "seguridad de la propiedad y de los derechos para cualquier individuo por medio de las fuerzas unidas de todos, uso ininterrumpido de la *libertad natural* de cada uno, en tanto que pueda coexistir con la seguridad y libertad de los restantes, facilitación de los medios y oportunidades para *promover el bienestar privado* mediante instituciones para la formación del entendimiento y del corazón, gracias a las cuales pueda lograrse la inclinación y buena voluntad para cumplir *deberes de benevolencia*; éstos son los grandes e importantes fines de la sociedad civil, para cuyo logro ella ha entregado al regente el poder para mandarla y ha confiado a sus manos la disposición sobre sus fuerzas unidas" (*Vorträge...*, 65). Cf. Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, 24 y "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 32).

'libertad natural' de los súbditos (*Vorträge...*, 468, 486, 586, 611; cf. Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, 25-26). En su conferencia *Über den Zweck des Staats*, pronunciada ante la Sociedad del Miércoles el 19 de enero de 1791, Svarez celebraba esta especie de *eudemonismo político según leyes* como "el correcto punto medio" (*Vorträge...*, 643) entre el 'liberalismo' de las deliberaciones en curso sobre la futura Constitución por parte de la Asamblea Nacional Francesa, que pretendía convertir la "seguridad de la persona y de la propiedad" en el único fin del Estado, sin tareas asistenciales (*Vorträge...*, 640), y el 'moralismo' del poder monárquico absoluto, que ponía en peligro la "libertad civil" de los individuos y aniquilaba toda virtud y moralidad al obligar a los ciudadanos a promover activamente el bienestar de sus semejantes (*o.c.*, 642-43).

Esta voluntad de compromiso histórico entre la herencia paternalista y autoritaria del absolutismo monárquico y las aspiraciones liberales de la burguesía en ascenso se reveló tremendamente frágil en la Prusia feudal de finales del siglo XVIII, conmocionada por las conquistas constitucionales de los revolucionarios franceses. La suspensión en la primavera de 1792 del *Allgemeines Gesetzbuch*, publicado en junio del año anterior, y su transformación en el definitivo *Allgemeines Landrecht* de 1794¹¹⁵ es uno de los episodios más elocuentes de esa difícil (y coyuntural) alianza de la Ilustración jurídica con los poderes establecidos. Pues en aquel código de 1791 Svarez había conseguido acuñar su doctrina de los 'fines' de la sociedad civil como *límites* iusnaturalistas del arbitrio del príncipe en tres párrafos de la Introducción destinados a desaparecer:

¹¹⁵ Una detallada información sobre esta desafortunada historia de la vida política prusiana puede encontrarse en A. Stöizel, *Carl Gottlieb Svarez...*, pp. 330-396.

"&77. El bien del Estado en general y de sus habitantes en especial es el fin de la unión civil y la meta general de las leyes.

&78. El Jefe del Estado, al que obligan los deberes de promoción del *bien común*, está facultado para determinar y conducir las acciones externas de todos los habitantes según este fin.

&79. Las leyes y disposiciones del Estado pueden lícitamente [dürfen] restringir la *libertad natural* y los derechos de los ciudadanos *no más de lo que exige el fin final común*" (AGB, Einleitung, en: Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, p.46).

En ningún lugar del *ALR* se reproducía este & 79 del *AGB*, que presentaba la libertad y derechos naturales del individuo como limitación del quehacer legislativo del monarca. El contenido esencial de los && 77-78, aunque despojado del enfático tono de reconocimiento explícito de fines generales que restringen y guían la actividad del poder soberano, se preservaba, no obstante, en los párrafos iniciales del Título decimotercero de la Segunda Parte del *ALR*, dedicado a consignar los 'derechos y deberes del Estado':

"&2. El deber prioritario del Estado es conservar la *seguridad* y la *paz*, tanto interna como externa, y proteger a cada uno *lo suyo* frente a toda violencia y perturbación.

&3. A él le incumbe procurar instituciones, gracias a las cuales los habitantes dispongan de medios y oportunidades para *formar sus capacidades y fuerzas*, y emplear las mismas para la promoción de su bienestar.

&4. Al Jefe del Estado corresponden por eso todas las prerrogativas y derechos que se requieren para el logro de estos fines" (*Allgemeines Landrecht...*, II, Tit. 13, p.589).

De este modo, aun sin reconocer *in expressis verbis* los fines de la unión civil como 'límites' de la soberanía del monarca, formal y fácticamente absoluta, y a pesar de recoger el elemento constitucional de la garantía de los derechos (&2), el Código Territorial de 1794 sancionaba jurídicamente la concepción teleológico-eudemonista del 'Estado del bienestar' de la época federiciana.

Bien distinta en este punto, la doctrina jurídico-política de Kant puede leerse como un "informe contra el Estado tardoabsolutista del bienestar en nombre del *Estado constitucional* moderno, protector del derecho y la libertad" (H.Schmidt, "Durch Reform...?", 307), e incluso como una

superación crítica de toda teoría (material) de "los fines del Estado" que haga del derecho un instrumento político-eudemonista o suministre una orientación teológico-moral a la legislación y la jurisprudencia (cf. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 236 nota). La exclusión de "la materia del arbitrio" como ingrediente de la noción de derecho, que se refiere sólo a "la forma en la relación" recíproca de los arbitrios libres (RL &B, AB 33), responde a la pretensión kantiana de traducir también al ámbito de las "acciones meramente externas" aquella autonomía de la razón pura práctica (cf. RL AB 6), según la cual ningún principio material -en virtud de su origen empírico (KprV &2, A 38-39)-, sino únicamente la mera *forma* de la legislación universal "contiene el fundamento de determinación" moral "de la voluntad" (KprV &4, A 48-49). La constitución civil ha de fundarse también sobre los principios formales de esa razón jurídica autónoma y, por tanto, su existencia "nada tiene que ver con el fin que todos los hombres persiguen de manera natural (el propósito de la *felicidad*) ni con la prescripción de los medios para lograrlo" (*Über den Gemeinspruch* A 233-34; cf. A 251); al contrario, obedece enteramente al concepto de libertad en la relación externa de los hombres entre sí" (*Über den Gemeinspruch* A 233) y no tiene otra meta que la de "asegurar el derecho" a cada uno de los súbditos (*idem*, A 251-52). En clara paráfrasis transmutatoria del principio básico de la concepción eudemonista Kant hace depender la *salus publica* del respeto a los derechos humanos y civiles y de la división de poderes:

"En su coordinación [la de los tres poderes] consiste la *salud* del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*), por la que no hemos de entender el *bien(estar)* [Wohl] de los ciudadanos y su *felicidad*, pues ésta quizás pueda obtenerse de manera mucho más cómoda y deseable en el estado de naturaleza (como también afirma Rousseau) o incluso bajo un gobierno despótico; sino que se entiende un estado de *máxima concordancia de la constitución con los principios jurídicos*, estado al que la razón nos obliga a aspirar en virtud de un imperativo categórico" (RL A 172-73/B 202-03).

Al remitir la legitimidad del orden político a la concordancia con "la constitución legal, que garantiza a cada uno su libertad mediante leyes", de suerte que el individuo puede "buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre que no perjudique a la libertad general conforme a la ley" (*Über den Gemeinspruch* A 252), Kant desvirtuaba en su significado histórico la sentencia: "salus publica suprema civitatis lex est", tradicionalmente concebida para el "Estado material del bienestar", y la rehabilitaba como norma a priori del "Estado formal de derecho"¹¹⁴. Su idea de la constitución republicana, erigida sobre los principios de la libertad, igualdad e independencia, como "fin último de todo derecho público" (RL &52, A 212/B 242), se alzaba, pues, sobre las cenizas del pensamiento iusnaturalista del 'bien común', sancionado por el ALR.

La crítica kantiana de esta concepción es ante todo el desvelamiento de la dialéctica de la razón jurídico-práctica, de la "ilusión habitual (gewöhnliche Täuschung)" consistente en sustituir subrepticamente (unterschieben) en los juicios "el principio del derecho" por el "principio de la felicidad" (*Über den Gemeinspruch* A 259)¹¹⁷. Es bien sabido, sin embargo, que la

¹¹⁴ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 235 nota. En el capítulo segundo tendremos ocasión de analizar exhaustivamente este tópico político a propósito del §91 del *Ius naturae* de G.Achenwall y la crítica kantiana del mismo en la Erl. 7413.

¹¹⁷ En ZEF Kant cifra la "sofistería" de los 'moralistas políticos', que imposibilita el acuerdo de la Política con la Moral, en la ilusión (Blendwerk) de subordinar "los principios al fin", de retrotraer las acciones públicas a un "principio material de la razón práctica, al fin (como objeto del arbitrio)" (ZFA 82/B 87), que las hace obligatorias "sólo bajo la presuposición de las condiciones empíricas del fin propuesto, o sea, de su realización" (ZFA 82-83/B 85), en vez de fundarlas en "el principio formal" del derecho, que manda con "necesidad incondicionada", y del que propiamente se derivan los fines del derecho público como deberes de la acción política (*idea*). Este tratamiento dialéctico de un problema de la 'sabiduría' moral como un asunto pragmático-técnico de 'prudencia' política (cf. R 6855) queda críticamente puesto de relieve en la interpretación kantiana del tópico normativo: *fiat iustitia pereat mundus*. "Este principio quiere decir: las máximas políticas (politische) no deben partir de la felicidad y el bienestar que cada Estado espera de su seguimiento, o sea, no del fin que cada uno convierte en objeto (del querer), como principio supremo (pero empírico) de la sabiduría estatal, sino del concepto puro del deber de derecho (del Sollen, cuyo principio está

felicidad no proporciona "un principio universalmente válido que pueda ser tenido por 'ley' práctica"¹¹⁸ y fundamento del derecho, y que las medidas políticas tendentes a administrar el bienestar de los ciudadanos constituyen más bien *medios prudentiales*, que mediante el fortalecimiento socioeconómico del país contribuyen a "asegurar el estado jurídico" tanto internamente como "sobre todo frente a los enemigos externos del pueblo" (*Über den Gemeinspruch* A 253)¹¹⁹. Cuando, no obstante, se considera como fin de la fundación del Estado y se la hace pasar por principio de la legislación externa, su articulación política trae consigo los

dado a priori por la razón pura), sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven de ello" (ZFA 87-88/B 93).

¹¹⁸ *Über den Gemeinspruch* A 252; cf. A 234-35 y SFA 147. La felicidad es un "ideal de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos" (GMS AB 47), y del que como totalidad absoluta o "máxima del bienestar" en el presente y en el futuro se requeriría una experiencia infinita para llegar a tener un "concepto determinado" (GMS AB 46). Justamente por ser un fin empírico, que depende de la inabarcable pluralidad subjetiva de los sentimientos de placer y dolor, resulta imposible extraer de él un principio común objetivamente válido (KprV &3, A 46; cf. &2, A 38 y GMS AB 47), y ni siquiera en el caso de que los hombres se pusiesen empíricamente de acuerdo acerca de los objetos de su felicidad y de los medios para alcanzarla, se obtendría una regla válida "como ley práctica, pues esa unanimidad sería ella misma sólo contingente" (KprV &3, A 47).

¹¹⁹ Kant en ningún caso excluye de su filosofía práctica el fin natural de la felicidad; más bien le concede un lugar (sistemático) distinto del que le había asignado la tradición, puesto que deja de ser principio de la acción moral y fundamento del derecho y del Estado, para situarse entre los objetivos prudentiales del poder, cuya satisfacción se requiere forma parte del cumplimiento de los supremos fines prácticos. Así lo indica el siguiente texto de la KprV: "Pero esta distinción del principio de la felicidad del de la moralidad no es por eso inmediatamente oposición de ambos, y la razón pura práctica no quiere que se deba renunciar (aufgeben) a las pretensiones de felicidad, sino sólo que, cuando se trata del deber, no se las tenga en cuenta. Puede incluso ser deber en cierto aspecto cuidar de su felicidad; en parte porque ella (a la cual pertenecen habilidad, salud, riqueza) contiene medios para el cumplimiento de su deber; en parte, porque la carencia de la misma (p.e. la pobreza) encierra tentaciones de infringir el deber. Sólo que fomentar únicamente su felicidad nunca puede ser inmediatamente deber, y menos todavía un principio de todo deber" (KprV A 166-67). En los párrafos finales de ZEF la articulación de 'moralidad' y 'felicidad' se logra a través del "principio trascendental y afirmativo del derecho público", que considera concordantes con el 'derecho' y la 'política' (Politik) todas las máximas que necesitan de la publicidad para que su fin no fracase (ZFA 103/B 110). "Pues si sólo pueden lograr su fin por medio de la publicidad" -arguye Kant-, "deben entonces adecuarse al fin general del público (la felicidad), y es la auténtica tarea de la política estar de acuerdo con él (hacer que el público esté contento con su situación). Pero si ese fin debe ser logrado únicamente mediante la publicidad, es decir, mediante el alejamiento de toda desconfianza frente a las máximas del mismo, éstas han de estar también en concordancia con el derecho del público, pues sólo en éste es posible la conciliación de los fines de todos" (ZFA 103-04/B 110-111). Cf. cap.6b, nota 140.

Al remitir la legitimidad del orden político a la concordancia con "la constitución legal, que garantiza a cada uno su libertad mediante leyes", de suerte que el individuo puede "buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre que no perjudique a la libertad general conforme a la ley" (*Über den Gemeinspruch* A 252), Kant desvirtuaba en su significado histórico la sentencia: "salus publica suprema civitatis lex est", tradicionalmente concebida para el "Estado material del bienestar", y la rehabilitaba como norma a priori del "Estado formal de derecho"¹¹⁴. Su idea de la constitución republicana, erigida sobre los principios de la libertad, igualdad e independencia, como "fin último de todo derecho público" (*RL* &52, A 212/B 242), se alzaba, pues, sobre las cenizas del pensamiento iusnaturalista del 'bien común', sancionado por el *ALR*.

La crítica kantiana de esta concepción es ante todo el desvelamiento de la *dialéctica* de la razón jurídico-práctica, de la "ilusión habitual (*gewöhnliche Täuschung*)" consistente en sustituir subrepticamente (*unterschoben*) en los juicios "el principio del derecho" por el "principio de la felicidad" (*Über den Gemeinspruch* A 259)¹¹⁷. Es bien sabido, sin embargo, que la

¹¹⁴ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 235 nota. En el capítulo segundo tendremos ocasión de analizar exhaustivamente este tópico político a propósito del §91 del *Ius naturae* de G.Achenwall y la crítica kantiana del mismo en la *ErI*, 7413.

¹¹⁷ En *ZEF* Kant cifra la "sofistería" de los 'moralistas políticos', que imposibilita el acuerdo de la Política con la Moral, en la ilusión (*Blendwerk*) de subordinar "los principios al fin", de retrotraer las acciones públicas a un "principio material de la razón práctica, al fin (como objeto del arbitrio)" [*ZFA* 82/B 87], que las hace obligatorias "sólo bajo la presuposición de las condiciones empíricas del fin propuesto, o sea, de su realización" (*ZFA* 82-83/B 88), en vez de fundarlas en "el principio formal" del derecho, que manda con "necesidad incondicionada", y del que propiamente se derivan los fines del derecho público como deberes de la acción política (*idem*). Este tratamiento dialéctico de un problema de la 'sabiduría' moral como un asunto pragmático-técnico de 'prudencia' política (cf. *R* 6855) queda críticamente puesto de relieve en la interpretación kantiana del tópico normativo: *fiat iustitia perat mundus*. "Este principio quiere decir: las máximas políticas (politische) no deben partir de la felicidad y el bienestar que cada Estado espera de su seguimiento, o sea, no del fin que cada uno convierte en objeto (del querer), como principio supremo (pero empírico) de la sabiduría estatal, sino del concepto puro del deber de derecho (del Sollen, cuyo principio está

felicidad no proporciona "un principio universalmente válido que pueda ser tenido por 'ley' práctica"¹¹⁸ y fundamento del derecho, y que las medidas políticas tendentes a administrar el bienestar de los ciudadanos constituyen más bien *medios prudentiales*, que mediante el fortalecimiento socioeconómico del país contribuyen a "asegurar el estado jurídico" tanto internamente como "sobre todo frente a los enemigos externos del pueblo" (*Über den Gemeinspruch* A 253)¹¹⁹. Cuando, no obstante, se considera como fin de la fundación del Estado y se la hace pasar por principio de la legislación externa, su articulación política trae consigo los

dado a priori por la razón pura), sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven de ello" (*ZFA* 87-88/B 93).

¹¹⁸ *Über den Gemeinspruch* A 252; cf. A 234-35 y *SFA* 147. La felicidad es un "ideal de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos" (*GMS* AB 47), y del que como totalidad absoluta o "máximo del bienestar" en el presente y en el futuro se requeriría una experiencia infinita para llegar a tener un "concepto determinado" (*GMS* AB 46). Justamente por ser un fin empírico, que depende de la inabarcable pluralidad subjetiva de los sentimientos de placer y dolor, resulta imposible extraer de él un principio común objetivamente válido (*KprV* &3, A 46; cf. &2, A 38 y *GMS* AB 47), y ni siquiera en el caso de que los hombres se pusiesen empíricamente de acuerdo acerca de los objetos de su felicidad y de los medios para alcanzarla, se obtendría una regla válida "como ley práctica, pues esa unanimidad sería ella misma sólo contingente" (*KprV* &3, A 47).

¹¹⁹ Kant en ningún caso excluye de su filosofía práctica el fin natural de la felicidad; más bien le concede un lugar (sistemático) distinto del que le había asignado la tradición, puesto que deja de ser principio de la acción moral y fundamento del derecho y del Estado, para situarse entre los objetivos prudentiales del poder, cuya satisfacción se requiere forma parte del cumplimiento de los supremos fines prácticos. Así lo indica el siguiente texto de la *KprV*: "Pero esta distinción del principio de la felicidad del de la moralidad no es por eso inmediatamente oposición de ambos, y la razón pura práctica no quiere que se deba renunciar (*aufgeben*) a las pretensiones de felicidad, sino sólo que, cuando se trata del deber, no se las tenga en cuenta. Puede incluso ser deber en cierto aspecto cuidar de su felicidad; en parte porque ella (a la cual pertenecen habilidad, salud, riqueza) contiene medios para el cumplimiento de su deber; en parte, porque la carencia de la misma (p.e. la pobreza) encierra tentaciones de infringir el deber. Sólo que fomentar únicamente su felicidad nunca puede ser inmediatamente deber, y menos todavía un principio de todo deber" (*KprV* A 166-67). En los párrafos finales de *ZEF* la articulación de 'moralidad' y 'felicidad' se logra a través del "principio trascendental y afirmativo del derecho público", que considera concordantes con el 'derecho' y la 'política' (*Politik*) todas las máximas que necesitan de la publicidad para que su fin no fracase (*ZFA* 103/B 110). "Pues si sólo pueden lograr su fin por medio de la publicidad" -arguye Kant-, "deben entonces adecuarse al fin general del público (la felicidad), y es la auténtica tarea de la política estar de acuerdo con él (hacer que el público esté contento con su situación). Pero si ese fin debe ser logrado únicamente mediante la publicidad, es decir, mediante el alejamiento de toda desconfianza frente a las máximas del mismo, éstas han de estar también en concordancia con el derecho del público, pues sólo en éste es posible la conciliación de los fines de todos" (*ZFA* 103-04/B 110-111). Cf. cap.6b, nota 140.

dos 'males' prácticos del derecho público de la razón: el *despotismo* del soberano y la *rebelión* del pueblo. Un paradigmático texto de *Über den Gemeinspruch* nos ilustra sobre estas consecuencias *dialécticas* del eudemonismo político, que comentaremos a continuación:

"Se ve aquí claramente que el *principio de la felicidad* (propriadamente incapaz de erigirse en un principio determinado) conduce al mal también en el *Derecho político* (Staatsrecht), como lo hace en la Moral, por óptima que sea la intención que se propone el teórico (Lehrer) del mismo. El soberano quiere hacer feliz al pueblo según sus conceptos, y se convierte en *despota*; el pueblo no quiere renunciar al derecho (Anspruch) universal del hombre a la propia felicidad, y se vuelve *rebelde*" (*Über den Gemeinspruch* A 261).

1.- *El despotismo de la benevolencia política*. Un sistema de gobierno que, escudándose en la doctrina iusnaturalista del eudemonismo político, deja a merced del Jefe del Estado "el juicio sobre cómo *deban* ser felices los súbditos", y de su benevolencia la eventualidad de que efectivamente lo sean, constituye "el mayor *despotismo* imaginable" (*Über den Gemeinspruch* A 236), puesto que conculca el derecho innato a la *libertad* o "independencia del arbitrio coactivo de otro" (RL AB 45), que faculta a cualquier individuo a una dirección autónoma de su vida y a "buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca", dentro de ciertos límites legales (*Über den Gemeinspruch* A 235); y a la vez contradice al *principio universal del derecho*, que desautoriza toda restricción de la libertad individual que trascienda el mínimo legalmente fijado por las condiciones universales de concordancia de la libertad de cada uno con la libertad de todos. Ciertamente tiene la ventaja de que sus disposiciones redundan en beneficio de la comunidad y no del interés privado del gobernante, pero desde el punto de vista de la razón jurídica tanto el *paternalismo* como la *tiranía* son formas *despóticas* de gobierno: en ambas el individuo está sometido a "una voluntad extraña", ya sea como un "niño menor de edad", ya sea en calidad de esclavo o cosa apropiable (Kersting, *Wahlgeordnete Freiheit...*, 235). Pues el *despotismo paternalista* es aquel peculiar modo de gobierno en el que se han borrado los límites "entre la sociedad doméstica y la sociedad civil", de tal manera que la facultad de *dominio* político se entiende "como un derecho personal de tipo real" (Kersting, *o.c.*, 235; cf. p.283 y RR 7556-7562, 7687-7690). Su raíz última se halla en esa concepción iusnaturalista de la comunidad estatal como mera prolongación de las sociedades naturales, difundida por la tradición escolástico-aristotélica (cf. nota 131 y cap.2, pp.262ss.).

2.- *El presunto derecho de resistencia del pueblo*. La confusión dialéctica

del principio del derecho con el de la felicidad es parcialmente "la causa" de la defensa de la rebelión del pueblo por parte de algunos autores (Achenwall, Glafey) [*Über den Gemeinspruch* A 259]. Ello es así porque corresponde a cada individuo y, por consiguiente, a la masa plural de un pueblo el *juicio* sobre su felicidad, de tal manera que éste siempre estaría facultado para resistirse a la autoridad soberana, tan pronto como juzgase que no ha satisfecho el fin natural del pacto sellado con él: hacerle feliz (cf. *Über den Gemeinspruch* A 260). Kant pone de relieve de este moto dos cosas sobre el eudemonismo político: primero, que no permite fundar un *juicio competente e irresistible sobre el derecho* ni, por tanto, un estado civil efectivo, porque acerca de la felicidad cada uno es su propio juez (cf. *Über den Gemeinspruch* A 255-56, A 263); y segundo, que ha de interpretar empíricamente el contrato originario "como algo que *realmente* debe haber *ocurrido*" (*Über den Gemeinspruch* A 260), y que a la manera de los pactos privados entre individuos con intereses naturales puede rescindirse por incumplimiento de una de las partes. Esta concepción *juridicoprivada* del 'contrato civil' y aquella negación de la posibilidad de un estado efectivo de 'justicia distributiva' se diluyen ante el tratamiento netamente trascendental del derecho público basado en la aplicación metodológica de la distinción procesal entre *quid facti* y *quid iuris*, con la que Kant afronta críticamente ambas cuestiones (cf. cap.2.III, pp.256ss.).

La discusión acerca de los 'fines' del Estado enlaza con la polémica de *Freyheit und Eigenthum* a propósito de la segunda medida revolucionaria de la Asamblea Nacional Francesa: la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* el 26 de agosto de 1789. Tal como daba a entender el preámbulo, la intención de los representantes franceses con esa declaración conjunta era vincular pública y legalmente los derechos de los ciudadanos en la comunidad política a "los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre"¹⁸⁰, que no sólo debían ser garantizados en

¹⁸⁰ *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 26 de agosto de 1789*, en: *La Revolución Francesa en sus textos*. Tecnos, Madrid 1989, p.5. El texto de la *Declaración* comenzaba de manera sintomática así: "Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los *derechos del hombre* son las únicas causas de las desdichas públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre. Para que todos los miembros del *cuerpo social*, con esta declaración

el 'estado civil' (*Declaración...*, art. 16); reproducidos luego a manera de pórtico de la Constitución del 3 de septiembre de 1791, se reconocían también como "principios" en los que ésta se fundaba (*La Revolución Francesa...*, p.9), una vez que habían sido presentados ya como criterios de inspiración y enjuiciamiento de todos "los actos del poder legislativo y ejecutivo" (*La Revolución Francesa...*, p.5).

Esta pretensión de configurar el espacio jurídico-positivo de la 'sociedad civil' conforme a los atributos iusnaturalistas del hombre en el 'estado de naturaleza' concitaba los recelos de los legisladores prusianos, inmersos en la ideología wolffiana del radical contraste entre esfera *natural* y esfera *estatal*. Por eso en el Cuarto Diálogo de *Freyheit und Eigenthum* se reprocha a la Asamblea Nacional que en vez de dedicarse a redactar "una Constitución" para los franceses haya proporcionado con su Declaración "un compendio de Derecho Natural" (*Freyheit und Eigenthum...*, 71). Semejante manifiesto de proposiciones abstractas y universales sobre los derechos del *hombre* en todas las circunstancias está fuera de lugar allí donde sólo es procedente ocuparse de los derechos del *ciudadano* de un Estado y fijar las leyes positivas válidas, en este caso para la nación francesa¹²¹. Es, por consiguiente, absurdo "remitirse a los derechos universales del hombre" para determinar los derechos del

constantemente ante sus ojos, recuerden siempre sus derechos y sus deberes" (*La Revolución Francesa...*, p.5). Para los revolucionarios franceses (en particular para Sieyès y los fisiócratas) tal *déclaration* era el único camino para formar una *opinion pública*, gracias a la cual el "ordre naturel" se tradujese en un "ordre positif", y de este modo se procurase a la razón filosófica validez política (cf. Habermas, *Teoría y praxis...*, p.93ss.).

¹²¹ El personaje Áxiomachus acusa a los representantes de la Asamblea de que se hayan atrevido a "determinar los derechos de los hombres allí donde sólo tenían que ver con los ciudadanos" (*Freyheit und Eigenthum...*, 71; cf. p.72). "La Asamblea Nacional debe tener en cuenta" -prosigue- "que no ha de hacer leyes para los *hombres* en general sino sólo para los *franceses*" (o.c., 72; cf. p.74); por ello debía haber "comenzado por la Constitución" (p.75).

ciudadano, puesto que éstos se derivan del "fin de la unión estatal", que establece los límites del legislador en la restricción de la libertad innata (*Freyheit und Eigenthum...*, 76). "Entre hombres que viven en una sociedad civil" -afirmaba taxativamente Svarez- "ya no cabe preguntar por las facultades y obligaciones" que les competen "según el derecho natural, sino que todo depende de lo que estipulen las leyes del Estado sobre sus derechos y deberes" (*Vorträge...*, 582). La cualificación jurídica del ciudadano queda a expensas de la voluntad del legislador, plenamente autorizado para introducir y sancionar como leyes positivas "ciertas variaciones" con respecto a los "derechos y deberes naturales" (*Vorträge...*, 581), sin otro límite en su quehacer que el de atenerse al "fin del bienestar general" de los súbditos (o.c., 586, 587), del que forman parte tanto el respeto a "los derechos inalienables del hombre" como su eventual restricción por razones de 'necesidad' (Notrecht) [o.c., 585-86]. Los derechos naturales ciertamente "no cesan por completo", pero con el paso al 'estado civil' se mantienen sólo aquéllos que no obstruyen el desenvolvimiento de la suprema tarea ética del Estado o "no han sido sustraídos expresamente por las leyes positivas" (p.582), y desde luego en ningún caso conforman el dominio de la soberanía política, monopolio de un príncipe investido de poder absoluto frente a la gran masa del pueblo, que permanece pasiva en su condición de mero 'súbdito'. Sin duda los fundamentos filosóficos de esta *desactivación político-absolutista* de los derechos humanos se encuentran en la doctrina wolffiana (y escolástica) del *doble pacto social* (de 'unión' y de 'sometimiento') y en una concepción, pandectística, de la *persona* vinculada al 'status' (civil), que los legisladores prusianos habían heredado y trataron de acuñar positivamente en

el ALR de 1794. (A ambas cuestiones volveremos unas páginas más abajo).

La postura de Klein, sin embargo, parece decantarse a favor de la Asamblea Nacional Francesa en el Cuarto Diálogo de *Freyheit und Eigenthum*. En boca de Kleon el jurista prusiano sostiene que antes de "elaborar una Constitución", que prefigure los derechos de ciudadanía, es preciso preguntarse "hasta qué punto puede lícitamente (darf) restringirse la libertad de los individuos" (*Freyheit und Eigenthum...*, 75; cf. p.72), y esta cuestión de los límites del poder legislativo requiere a su vez el esclarecimiento previo de los "derechos del hombre en cuanto tal" (*Freyheit und Eigenthum...*, 77-78), sin cuya determinación cierta difícilmente cabría perfilar "el fin de la sociedad civil" (*idem*, p.77). Sus palabras, no obstante, revelan más una correcta comprensión del planteamiento de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* que un firme refrendo de la exigencia francesa de proteger y realizar los derechos naturales en la comunidad política¹²². En cualquier caso -y para salir de dudas- en *Ueber die Natur der bürgerlichen Gesellschaft (1790)* se muestra inequívocamente partidario de mantener escindido el orden jurídicopositivo de la ciudadanía del orden natural de los derechos humanos a través de una severa crítica e ingeniosa asimilación al eudemonismo político y a la sociedad estamental del artículo primero de la Declaración de derechos fundamentales:

"Lo anterior muestra en qué sentido es correcta la proposición que la Asamblea Nacional Francesa ha

¹²² De la misma opinión es E. Hellmuth: "por otra parte", Klein insinuaba "la idea que resalta al proyecto teórico de la Declaración francesa de los derechos fundamentales, a saber, que los derechos correspondientes al hombre por naturaleza debían seguir siendo vinculantes también para los ciudadanos de la comunidad estatal. Pero esta franqueza era sólo aparente. Apenas puede dudarse de que Klein tenía sus reservas ante las posiciones normativas de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, a cuya base se encontraba la idea de los derechos naturales, que continúan influyendo dentro de la 'societas civilis', y quería ver determinados los derechos del individuo en la unión estatal sobre todo por medio del orden jurídicopositivo" ("Ernst Ferdinand Klein...", p.227).

puesto al frente de sus resoluciones.

Cuando se dice que los hombres han nacido iguales en derechos y deben conservar derechos iguales, esta igualdad puede valer sólo para aquellos derechos que se refieren al fin de todos los derechos posibles. Pero la proposición es evidentemente falsa, por cuanto que la diversidad de las fuerzas y necesidades modifica esos derechos. El niño no tiene los derechos del padre, pues éste carece de la necesidad (Bedürfnis) de ser educado y aquél de la capacidad de educar al padre. Pero los derechos del padre y del hijo son iguales en que el bien de uno no puede ser sacrificado al bien del otro, y si el padre tiene más derechos que el hijo es sólo porque tiene al mismo tiempo el deber de cuidar del bien del hijo" (*Ueber die Natur der bürgerlichen Gesellschaft*, pp. 78-79).

Para Klein -como para Svarez- la igualdad de los hombres por naturaleza en su derecho a promover la felicidad y la formación de sus capacidades físicas y espirituales (cf. *Vorträge...*, 458) no se pierde en la 'sociedad civil'; al contrario, "todos los ciudadanos (Bürger) deben ser considerados iguales con respecto a ese fin" natural (*Ueber die Natur...*, 73; cf. p.78), igualdad que consiste, por tanto, en que "ningún ciudadano puede lícitamente sacrificarse a otro" y convertirse en esclavo, sino que todos han de ser "de igual manera objetivo" de la protección común y de la "ayuda" providente del Estado (*Ueber die Natur...*, 73). Ahora bien, el modo como se trate de conseguir esa meta del perfeccionamiento humano queda al arbitrio del poder estatal, y es justamente en esta fijación de los medios, que ha de realizarse teniendo en cuenta el variopinto espectro de las fuerzas y recursos de una sociedad y "las diferentes relaciones de los pueblos y países", donde "puede hallarse el fundamento de la desigualdad" de derechos y deberes (*idem*, p.73). Mediante esta paradójica coexistencia de la igualdad en los fines morales con el reparto desigual de los medios civiles Klein lograba articular la sociedad germánica, estructurada jurídicamente en estamentos, dentro del Estado asistencial del absolutismo ilustrado. La imagen de la relación padre-hijo, consignada en el texto, amén de sugerir el porte (ius)naturalista de esta concepción, aclara hasta qué punto el modelo de la 'sociedad doméstica', que inspira

el paternalismo monárquico, está al fondo de la congelación política de los derechos naturales del hombre. La proclama de igualdad natural y civil de los derechos humanos podía, pues, mantenerse en el Estado del bienestar sometiendo su contenido a una doble restricción: reduciendo, por un lado, su alcance universal a la ciudadanía de cada nación y remitiendo, por otro lado, la igualdad a los teóricos fines de la unión estatal para dar cabida a la desigualdad real de los medios jurídicos:

"La Asamblea Nacional habría debido redactar así la proposición: 'cualquier hombre que viva bajo la protección de la nación francesa, tiene igual derecho a ser objeto de la providencia (Vorsorge) general, y ninguna desigualdad de los derechos puede tener lugar más que la que surge del deber de cuidar del bien de los demás'" (*Ueber die Natur der burgerlichen Gesellschaft*, p.79).

Esta desigualdad de derechos, explicable desde una comprensión de la legitimidad política (*staatsrechtliche*) según reglas de 'prudencia' y no según principios jurídicos¹²³, encontraba su reforzamiento sistemático en el marco del 'derecho positivo' con la distinción entre 'leyes generales', que "obligan a todos los miembros del Estado", y 'leyes especiales', que "se refieren a ciertas clases de sujetos y a determinados asuntos u objetos" (*Grundsätze...*, & 502, p.259). Pues mientras que las primeras sancionan la 'igualdad natural' en los "derechos universales" relativos al fin de la felicidad propia, "que son comunes a los hombres bajo las mismas circunstancias" (*Grundsätze...*, & 385, p.195), las últimas, expresión de los "derechos personales" (cf. & 385) o "especiales" adquiridos para

¹²³ Klein concluía su conferencia de 1790 ante la Academia de las Ciencias de Berlín alejándose por completo en sus planteamientos filosóficos del 'Estado de derecho' y de su concepto 'formal' de justicia -metas categóricas de la razón jurídica kantiana y objetivos de la Declaración francesa de 1789-, y acogiendo, en cambio, a la racionalidad pragmática de los 'medios-fines', que estaba a la base de la concepción político-illustrada del Estado absolutista del bienestar. He aquí ese fragmento final: "...la cuestión relativa a la mejor constitución estatal no debe decidirse según principios jurídicos sino según reglas de prudencia (Klugheit). La justicia sólo exige que la magnitud del deber para con los demás y de la utilidad que éstos han de esperar de ello, sirva como criterio de los privilegios, mediante los cuales el Estado eleva a algunos ciudadanos por encima de otros" (*Ueber die Natur...*, p.80).

"restringir la libertad de otros o liberarse de ciertas obligaciones" (*Grundsätze...*, & 504, p.260), reproducen las "modificaciones de aquellos derechos universales" fijadas por el contrato o las "leyes positivas" (*o.c.*, & 385, pp. 195-96). Las diferencias estamentales en derechos y deberes¹²⁴ quedaban de este modo integradas racionalmente como una consecuencia del orden jurídico-positivo de la sociedad civil (cf. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 349). El Código Territorial de 1794 ratificaba literalmente esta doctrina en los && 82-84 de la Introducción:

"&82. Los derechos del hombre se originan en virtud de su nacimiento, de su estamento (Stand) y de las acciones o hechos a los que las leyes han atribuido una eficacia determinada.

&83. Los derechos universales del hombre se fundamentan en la libertad natural de poder buscar y fomentar su propio bien sin menoscabo de los derechos de cualquier otro.

&84. Los derechos y deberes especiales de los miembros del Estado descansan en la relación personal en la que cada uno se encuentra con respecto a otro y al Estado mismo" (*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1774*, p.54).

A través de ese & 82 el ALR consagraba la pluralidad de sujetos jurídicos, cuyos derechos y deberes especiales se predicaban en la Segunda Parte del código siguiendo la estructura estamental de la sociedad prusiana ('campesinos', 'burgueses', 'nobles', 'funcionarios', 'clero')¹²⁵. Las leyes generales (de derecho privado), estipuladas en la Primera Parte para el sujeto único y universal anunciado por el & 83 de la *Einleitung*, quedaban así restringidas o modificadas por el conjunto de excepciones correspondientes a cada corporación social, y ello se justificaba en clave de 'positivismo jurídico' apelando a las leyes

¹²⁴ Dada la correlación entre derechos y deberes, quienes disfrutaban de 'leyes especiales' están "obligados a contribuir más que otros al fin común" y "han aceptado más obligaciones que otros por el contrato de ingreso o por contratos especiales" (*Grundsätze...*, & 505, p.260). Los estamentos privilegiados cuentan con más 'derechos civiles' justamente porque asumen el deber de actuar para el bien de los restantes miembros de la sociedad estatal (cf. *Ueber die Natur...*, pp. 79-80, 71-72).

¹²⁵ Un comentario crítico de estos párrafos puede hallarse en G. Jarelló. *Le ideologie...*, pp. 322-330, a quien sigo en sus líneas maestras en este punto.

positivas, a la voluntad del legislador como fuente única de derecho en el 'estado civil' (cf. ALR & 82 y & 85). En (la concepción de) el ALR, en suma, al 'sujeto universal', el *hombre*, aunque expresamente reconocido, se le negaba la condición política de *ciudadano* (citoyen, Staatsbürger), que le otorgara la Declaración francesa de derechos fundamentales, y su sitio seguía ocupándolo un diversiforme 'sujeto general', el *estamento*, que, sin embargo, disfrutaba de sus derechos civiles en calidad de mero *súbdito* (Untertan) del Estado. La razón de aquel desplazamiento se halla -como advertimos más arriba- en el concepto cuasi-pandectístico de *persona jurídica* que aún comparten los autores del Código prusiano; y a su vez el origen de esta pasividad política del pueblo se encuentra en la teoría medieval del *doble contrato*, incorporada al iusnaturalismo alemán moderno (Althusius, Grotius, Pufendorf...) y ampliamente difundida en la tradición wolffiana de Klein y Svarez. Abordaremos ambas cuestiones en lo que sigue.

H. Conrad ha afirmado que "el ALR reconoce sólo una capacidad jurídica modificada por el orden estamental, aunque no una capacidad jurídica *universal* del hombre", y que asume en este punto "sin avanzar un ápice la doctrina de Christian Wolff"¹²⁶ sobre la *persona moral*, concebida ya por él como dotada de una capacidad jurídica para portar ciertos derechos y deberes en la sociedad civil. Si desde la jurisprudencia sistemática del XVI en la ciencia alemana de las Pandectas la posición jurídica del hombre como persona, o sea, como sujeto de derechos y deberes, se determinaba en función de su pertenencia a un 'status civilis'

¹²⁶ H. Conrad, *Individuum und Gemeinschaft in der Privatrechtsordnung des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*, C.F. Müller Verlag, Karlsruhe 1956, pp. 17-18; cf. p.16, así como *Die geistigen Grundlagen...*, p.28 y "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", pp. 251-52.

o 'adventitius' (cf. Conrad, *Individuum...*, p.8), con Wolff emergía tras la doctrina del 'status' el concepto de *capacidad jurídica* de la persona como atributo esencial de la misma, pero el autor de las *Institutiones juris naturae et gentium* vinculaba esa capacidad al 'status moralis' y de este modo, en vez de advertir una capacidad jurídica *universal* del hombre, hacía depender la cualificación de un individuo como persona del disfrute de ciertos derechos y deberes, determinados por el orden *juridicopositivo* (Conrad, *Individuum...*, 16). El ALR admitía (siguiendo a Wolff) el 'status naturalis' y la 'libertad natural' como fuente de los 'derechos universales' del hombre (cf. ALR Einl. & 8; I, Tit. 1, & 10) para definir, no obstante, la personalidad jurídica (igualmente fiel a la concepción wolffiana) conforme a los *derechos y deberes especiales* -muy diferentes de un estamento a otro-, que se estipulan en el 'estado civil' de la sociedad:

"§1. Se llama *persona* al hombre en tanto que disfruta de *ciertos* derechos en la sociedad civil" (*Allgemeines Landrecht...*, I, Tit. 1, p.55).

Frente a semejante fórmula de adaptación del concepto de persona jurídica a la desigualdad civil del orden estamental la concepción kantiana de la persona como "libertad de un ser racional", que en cuanto "sometido a leyes morales" es "*fin en sí mismo*" (RL AB 22; cf. KprV A 155-56; GMS AB 65), fundamentaba la idea de una *capacidad jurídica universal* del hombre, que desautorizaba todo tipo de componendas con la realidad histórica de la sociedad prusiana¹²⁷. Pues Kant no sólo introducía como

¹²⁷ Corrigiendo en este aspecto a H. Coing, *Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorien der Menschenrechte (1950)*, H. Conrad ha mostrado que "no es Wolff el padre espiritual del concepto de capacidad jurídica *universal* sino Immanuel Kant, y que fue su discípulo Franz A. Edlen von Zeiller quien por primera vez "trasladó la doctrina kantiana a la praxis de la vida jurídica" (*Individuum...*, pp. 26-27), sancionándola en el ABGB (1811), & 16 y 18 (cf. *Individuum...*, 24-25; "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 351-52; y E. Swoboda, "Kant und das Zivilrecht", *Kant-Studien* 43 (1943), pp. 381-82). El §16 de este código afirmaba, en efecto, lo siguiente: "Cualquier hombre tiene derechos innatos, que se iluminan por medio de la razón, y ha de ser

presupuesto de la *Rechtslehre* su noción 'crítica' de persona moral entre los conceptos preliminares de la Metafísica de las Costumbres; en coherencia con ello asignaba así mismo a "todo hombre en virtud de su humanidad" la libertad e igualdad naturales como derechos innatos e irrenunciables (RL AB 45), que debían ser preservados por las leyes positivas como atributos jurídicos del ciudadano (cf. RL & 46, A 166/B 196; A 168/B 198). De manera análoga a la Declaración Francesa de 1789, el filósofo de Königsberg consideraba fin de toda constitución política "la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre" (*Declaración...*, art.2), y ello significaba que la capacidad jurídica universal de la persona tenía que ser ciertamente reconocida y garantizada en el 'estado civil', pero también realizarse políticamente, expresarse como soberanía de un pueblo unido bajo leyes dictadas por su voluntad común, libre y legisladora. En Kant esta proyección ciudadana del hombre es sobre todo un imperativo categórico de la razón práctica: el de salir del 'estado de naturaleza' (cf. RL AB 43-44; & 42, A 157/B 156-57), porque sólo en un Estado de derecho público, en una constitución civil (y en último término 'cosmopolita') alcanza la personalidad humana el desarrollo adecuado a su condición

considerado por ello como persona"; y proseguía: "la esclavitud o la servidumbre y el ejercicio de un poder que se relacione con ello, no están permitidos en estos países" (cit. por Conrad, *Individuum...*, pp.24-25). Por su parte el AB reconocía la igualdad de todos los hombres en la capacidad jurídica para adquirir derechos conforme a "las condiciones prescritas por las leyes" (Conrad, *Individuum...*, p.25). No es por ello extraño que en los edictos sobre la liberalización de la propiedad del suelo (7.10.1807) y la libertad de oficio e industria (28.10.1810) y sobre la abolición de la servidumbre de la gleba (28.10.1807) en los territorios prusianos, piezas centrales de las reformas de Stein, que enmendaban las disposiciones correspondientes, aún feudales, del ALR desvinculando "los derechos privados de su base estamental", y que conducían así a la "fundamentación de una capacidad jurídica universal" (Conrad, *Individuum...*, 20), se haya vislumbrado el influjo del pensamiento jurídico-práctico de Kant, maestro y amigo personal de algunos de los más conspicuos inspiradores de las susodichas ordenanzas jurídico-privadas (Th. von Schön, Fr.A. Stagemann, Fr.L. von Schroetter...) [cf. J.Müller, *Kantisches Staatsdenken...*, 65ss. y P.Burg, "Die Verwirklichung...", 294ss.].

racional.

Esta noción de persona y su debida plasmación política afecta lógicamente al concepto crítico de *contrato social*, que de ningún modo podía entenderse como un acto de 'sometimiento' con pérdida o menoscabo de la libertad natural y transferencia de la soberanía a un poder absoluto; ni tan siquiera como un acto de fundación genética del dominio estatal. Ésta era, sin embargo, en marcado contraste con Kant la concepción que los legisladores Klein y Svarez habían extraído de su formación wolffiana, y que late en el subsuelo del Código Territorial de 1794. Pues si bien es cierto que no llegaron a formular literalmente la doctrina del doble pacto¹²⁸, la presencia en los escritos de sus notas esenciales y de algunas de sus consecuencias, especialmente la tesis de la 'libertad civil' como residuo de la libertad natural de los súbditos, alejados de toda intervención en la esfera política, nos conduce a aquella doctrina como a uno de esos supuestos que por ampliamente aceptados no necesitan expresarse. Con todo, en los autores del ALR se echa de menos en general una teoría desarrollada y rigurosa del 'contrato civil', sin la simplicidad en sus líneas maestras del relato de Svarez y más clara en su confección que la exposición sincrética de Klein,

¹²⁸ Tampoco en la parte VIII del *Ius naturae* (1740-48) de Wolff se recoge expresamente la teoría, encubierta, del doble pacto. La fundación contractual del Estado se describe allí como un acto de obligación mutua entre los particulares ('singuli') y la totalidad ('universi'), por el cual aquéllos se comprometen a promover el bien común y ésta a proporcionarles la seguridad de su existencia (*Ius naturae*, VIII, & 28). Ahora bien, Wolff da por supuesto -sin ofrecer una explicación previa y suficiente de cómo se configura la totalidad soberana- que los individuos se convierten en 'súbditos' y en calidad de tales conservan sólo un resto de libertad natural (cf. *o.c.*, VIII, & 47). La razón se encuentra sin duda en el 'contrato de sometimiento', tan incuestionado como inexpresso. Pues aunque se reconoce que el poder soberano del Estado reside originariamente en el pueblo (cf. *o.c.*, VIII, & 33), se admite a continuación la hipótesis de su transferencia a una persona particular (& 39) [cf. Barthlein, "Die Vorbereitung...", 239-240]. Como veremos, su discípulo Achenwall, más consecuente, formulará sin reticencias la doctrina del doble pacto, tan usual en la concepción del absolutismo monárquico.

entretrejada de elementos rousseauianos y wolffianos¹²⁹.

En un breve repaso de las concepciones sobre el origen del Estado Svarez se adhería a la hipótesis del 'contrato civil', interpretada por él en estos términos:

"Según este sistema las asociaciones políticas (Staatsverbindungen) y las relaciones en ellas entre gobernantes (Regenten) y súbditos se fundamentan en la aprobación mutua. El regente (Regent) acepta gobernar al pueblo según las *leves* y los *finés de la sociedad civil* determinados mediante ellas, y los súbditos prometen *obedecerle* y seguir sus mandatos en todos los asuntos concernientes al bien común. Ciertamente en muy pocos casos estos contratos están redactados en artículos formales por escrito; pero no por ello son menos reales, y casi todos los días se contraen expresa o tácitamente" (*Vorträge...*, 463; cf. p.7).

Aquí se entiende, en primer lugar, el contrato civil como el "factum" (histórico) "del establecimiento del Estado" (*Vorträge...*, 463; cf. p.7), que tiene la estructura de una transacción juridicoprivada entre particulares, en este caso entre el 'pueblo' como todo social, por un lado, y el 'dominador' (imperans) como "depositario de la voluntad general y de las fuerzas comunes de la sociedad entera" (o.c., 467), por otro lado. En segundo lugar, el contenido del pacto consiste en la promesa de 'sumisión' y obediencia del pueblo a los mandatos del dominador, a quien se sacrifican todas las fuerzas -y la 'libertad natural'- necesarias para la protección de los derechos individuales y el fomento y conservación de "la felicidad común" (o.c., 467), meta última de la sociedad civil, cuyo logro constituye el deber contraído por el portador supremo de la

¹²⁹ Klein toma de *Del Contrato Social*, Libro II, cap. 3 de Rousseau la distinción entre 'voluntad de todos' y 'voluntad general' (cf. *Grundsätze...*, & 398), que resulta del contrato de 'unión civil' y fundamenta -como en Rousseau- la soberanía estatal. Pero al mismo tiempo nace suya la convicción de la escuela wolffiana de que la sociedad civil es una unión de familias para la persecución de un 'fin común', y diferencia entre la "soberanía suprema", objeto de una transferencia que parece reducirse a los derechos de gobierno, y el "poder básico" de la sociedad civil, que reside en el pueblo y es inalienable (*Grundsätze...*, & 400, 488, 497, 535). Esta curiosa distinción acaso sea el reconocimiento de una soberanía dividida entre el 'pueblo' y el 'dominador', en cuanto sujetos juridicamente autónomos que intervienen en el pacto de fundación del Estado, división que se alza como una inconsistencia teórica de la doctrina medieval del contrato de dominio, heredada por el iusnaturalismo germánico (Grotius, Pufendorf...) [cf. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 228-29 nota].

soberanía transferida¹³⁰. En tercer lugar, este pacto de sometimiento, por el cual se funda el 'Estado' (Staat) y surge la relación política 'soberano' (imperans)/'súbdito', presupone, pues, un contrato precedente de unión civil -no recogido en el texto-, con el que los hombres abandonan el 'estado de naturaleza' y "se unen en una 'sociedad civil' (bürgerliche Gesellschaft)" para alcanzar el fin común, eudemonista, de su existencia y los restantes fines dependientes de él (*Vorträge...*, 461, 467)¹³¹.

Esta explicación genética del Estado, articulada sobre la teoría del doble pacto social, puede rastrearse igualmente en los *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft* de E.F. Klein si partimos de la definición misma de Estado:

"Se llama Estado a una sociedad civil ('bürgerliche Gesellschaft') en la que existe una soberanía suprema ('Oberherrschaft')" (*Grundsätze...*, & 482, pp. 248-49).

Un esclarecimiento de las tres nociones aquí manejadas nos conduce directamente a la doctrina del contrato. Pues la *sociedad civil*, en cuanto "sociedad en sentido jurídico" (con obligaciones sociales sujetas a coacción [*Grundsätze...*, & 387, p.199]), "fundada para el fin de la seguridad interna y externa" (*Grundsätze...*, & 480, p.247), debe (y sólo puede) ser instituida

¹³⁰ H. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 313-14 ha destacado como nota distintiva de la concepción iusnaturalista del absolutismo ilustrado con respecto a la teoría política del absolutismo del siglo XVII el hecho de que a través del pacto de unión y de sometimiento se reconocen y establezcan como límites del arbitrio del 'dominador' los *finés del Estado*, que comprometen al monarca con una serie de deberes (y derechos) en relación con sus súbditos.

¹³¹ Tanto Svarez como Klein son fieles a la tradición escolástico-aristotélica (y wolffiana) en su concepción sistemática de la sociedad civil como un capítulo de la *teoría general de las sociedades naturales*, según la cual toda asociación humana surge por unión de varios sujetos para conseguir un fin común (cf. Klein, *Grundsätze...*, & 388, p.197). De ahí la característica definición de la sociedad civil como "unión de muchas familias para el fin de la felicidad común (según Svarez) o la seguridad interna y externa (según Klein, *Grundsätze...*, & 474, p.244). Este planteamiento tenía la ventaja de hacer plausible el paternalismo político presentando la comunidad estatal como prolongación de la sociedad doméstica. A la teoría de las sociedades naturales volveremos en el capítulo segundo. Puede consultarse, no obstante, W. Dilthey, "Das Allgemeine Landrecht", pp. 167-68.

mediante un *contrato de unión* (*Grundsätze...*, & 481, p.248; cf. && 388, pp. 199-200), que especifique la 'constitución' o "relación jurídicamente determinada de la sociedad y sus miembros con ese fin común" (& 392, p.201; cf. & 481) y reúna, por tanto, la "voluntad de todos" en una "voluntad general" (& 398, p.203). A esta voluntad general corresponde la 'soberanía suprema' o el 'poder supremo en el Estado' (& 482, p.248; & 497, p.255; cf. & 399) para la protección frente a los enemigos internos y externos (& 482; cf. & 474) y su depositario es el gobernante (Regent) [& 498, p.256]. Ahora bien, el acto de sometimiento, de subordinación de la voluntad de todos a la voluntad general, característico de la fundación del Estado, no afecta al "*poder básico* (*Grundgewalt*) de los derechos propios de la sociedad" (*Grundsätze...*, & 400, p.204), que reside en el pueblo y es inalienable (*idem*, & 488, p.251; & 497, p.255); la transferencia a ciertos sujetos dentro o fuera de la sociedad civil se refiere sólo a "*los derechos de gobierno*" (& 535, pp. 275-76), al ejercicio del poder social (& 397, p.202; && 405 y 402, p.205; cf. & 488) o conjunto de los derechos ejercitables para "el mantenimiento de la constitución" (& 396, p.202).

Klein introduce así cierta oscuridad en su construcción ecléctica del pacto, puesto que, por un lado, parece diluir la distinción entre 'sociedad civil' y 'Estado' al presentar la 'voluntad general' como consecuencia del "contrato de unión" (cf. & 398) y al mismo tiempo como fuente de la 'soberanía suprema', reducida al gobierno estatal de la sociedad; y, por otro lado, discierne radicalmente entre 'soberanía suprema' y 'poder básico' del pueblo (& 400, & 497), sustraído a toda posible transferencia jurídica. El resultado en cualquier caso de la unión estatal es la *restricción de los derechos del hombre* conforme a los fines

del Estado¹²² y la cualificación de los ciudadanos (Bürger) o miembros de la sociedad civil (cf. & 489) como meros *súbditos*, protegidos ciertamente en su 'libertad civil' pero sin participación alguna "en el ejercicio del poder social" (& 490, p.252), apartados, por tanto, de la soberanía política.

A través de la noción práctica de 'contrato originario' Kant conseguía, empero, articular los derechos innatos del hombre como "derechos fundamentales del ciudadano"¹²³ y condiciones de toda constitución civil legítima, de tal manera que por su proximidad a los planteamientos de la Asamblea Nacional Francesa el criticismo político (*staatsrechtlich*) podía "leerse como fundamentación filosófica del constitucionalismo de 1791 desde los principios de la razón jurídica pura" (Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 300). Partiendo de una presentación escueta del concepto de 'contrato originario' discutiremos a continuación el alcance histórico de los principios a priori del

¹²² Cf. *Grundsätze...*, & 493, p.253. Klein admitía en este aspecto el así llamado *dominio eminente*, que él interpretaba como "la facultad (*Beifugnis*) de restringir los derechos de los particulares para el bien común", no sólo a través de los impuestos sobre las propiedades sino también en "caso de necesidad" por medio de la expropiación debidamente indemnizada (*Grundsätze...*, & 534, p.275).

¹²³ J. Ebbinghaus, "Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 50 (1964), p.34. K.Bärthlein, "Die Vorbereitung...", pp. 223-24 ha puesto de relieve la ambigüedad semántica y terminológica de la idea de 'derechos naturales' del hombre, que, procedente del Derecho Romano y de la Stoa, fue interpretada por los pensadores de los siglos XVII-XVIII en términos de '*derechos innatos*'. Con esta expresión se aludía no sólo al derecho *originario* de libertad sino también al derecho del que se consideraba socialmente 'nacido libre', porque sus padres no eran esclavos. En esta segunda acepción el 'derecho innato' era en realidad un derecho 'adquirido', que no correspondía al nombre como tal. Esta ambigüedad se complica cuando los iusnaturalistas de la Ilustración, bajo el impronta acaso del empirismo y su crítica de las ideas innatas, recurren a la fórmula '*iura connata*' para indicar en la mayoría de los casos que se trata de derechos que *comienzan* con el nacimiento del individuo y que en calidad de meras 'potencias' no comportan exigencia jurídica alguna. La noción kantiana de 'derecho *innato*', por cuanto concierne al hombre antes de cualquier acto jurídico (cf. *RL AB 44*), se hace eco de aquella originariedad propia de la facultad moral de obligar inherente a la persona humana como tal (cf. Ebbinghaus, *o.c.*, p.34). Por su parte Kant reducía las acostumbradas relaciones de derechos innatos al único que es inseparable del hombre en cuanto ser inteligible: la libertad (cf. *RL AB 45*). Sobre el tema de los derechos humanos y su articulación civil en Kant puede consultarse el monográfico de Gau-Jeng Ju, *Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten*, Diss. Bonn 1985.

'estado civil' en cuanto atributos jurídicos del 'ciudadano' en conexión con las conquistas constitucionales de la Revolución Francesa al respecto.

Kant se apartaba del contractualismo de los legisladores prusianos al hacer suya la teoría moderna del pacto único entre individuos y al negar al contrato social el papel iusnaturalista de fundación del Estado.

"Pero este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en cuanto coalición de cada voluntad particular y privada dentro de un pueblo para constituir una voluntad común y pública (de cara a una legislación meramente jurídica), en modo alguno es necesario presuponerlo como un *Faktum* (e incluso no es posible suponerlo como tal); en cierto modo como si para considerarse ligado a una constitución civil ya existente, tuviera primero que probarse antes partiendo de la historia que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos ingresado como descendientes, verificó una vez realmente un acto semejante y nos dejó de él, de palabra o por escrito, una noticia segura o un documento (Instrument). Por el contrario, es una *mera idea* de la razón, que tiene, empero, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar (verbinden) a cualquier legislador a que dicte sus leyes *tal como hubieran podido surgir de la voluntad unida de un pueblo entero*, y la de considerar a cada súbdito, en tanto que quiera ser ciudadano (Bürger), como si hubiese dado su *consentimiento* a una voluntad semejante. Pues esto es la *pedra de toque de la legitimidad* (Rechtmässigkeit) de toda ley pública" (*Über den Gemeinspruch* A 249-250).

En primer lugar, Kant rechaza la concepción del pacto social como un *hecho* que explica el origen empírico del Estado y legitima su dominio. En la reconstrucción crítica se disocian ambas cuestiones, la del *surgimiento histórico* y la del *fundamento jurídico* del poder estatal¹³⁴, mezclados e indisolubles en el iusnaturalismo moderno, que desde la época renacentista y especialmente desde Hobbes aceptaba como axioma la soberanía del individuo, y en virtud de ello contemplaba la existencia y legitimidad del Estado como un problema cuya única solución razonable conducía a la hipótesis de la autolimitación contractual, recíproca y voluntaria, de las libertades

¹³⁴ Cf. O. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1913, pp. 120-22 y A. Cortina, "Estudio preliminar" de I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid 1989, p. LXI.

individuales¹³⁵. Pues mientras que muy probablemente no pueda haber "otro comienzo (Anfang) del estado jurídico que la violencia (Gewalt)" [ZEF A 69/B 74; cf. R 7734], y el problema de la "fundación del Estado (Staatserrichtung)", en cuanto dependiente de la razón astuta (klug) aplicada al "mecanismo de la naturaleza" humana, "es soluble incluso para un pueblo de demonios" (ZEF A 60/B 61), su *fundamento* jurídico, el motivo que legitima el dominio estatal, viene dado a través de un imperativo categórico de la razón práctica: el deber de salir del estado de naturaleza para asegurar a cada uno lo suyo en un estado de justicia distributiva¹³⁶. Mas con esta fundamentación del Estado como necesidad práctica incondicionada de la razón jurídica, como consecuencia inevitable del concepto de *derecho* por oposición a la violencia natural de los hombres (cf. RL & 42), se desdibujaba la doctrina iusnaturalista del contrato social como acto constitutivo y legitimador de la existencia de la autoridad política (cf. Kersting, *o.c.*, 217-18), y asumía en su lugar el papel meramente *normativo* y *crítico* de una *Idea regulativa* del estado civil y de un *criterio* cognoscitivo-práctico de *enjuiciamiento* de la legitimidad de toda ley pública (*Über den Gemeinspruch* A 261-62). La preferencia kantiana de la expresión "contrato originario" acredita por sí sola la pureza racional de una *Idea* práctica que contiene el "principio de la justicia pública"¹³⁷.

¹³⁵ Cf. D. Höffe, "Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls", en: *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Alfa, Barcelona/Caracas 1988, pp. 9-10; y W. Kersting, *Wohlfürderte Freiheit...*, 218-19.

¹³⁶ Cf. RL & 42, A 157/B 156; AB 43-44. Esta legitimación del poder estatal a partir del tercer deber jurídico de Ulpiano y del 'postulado del derecho público' ha sido subrayada por W. Kersting, *o.c.*, 217-18 y A. Cortina, "Estudio Preliminar", p. LIX, LXIV. Cf. R 7961.

¹³⁷ Cf. Höffe, "Acerca de la fundamentación...", 20, 26; Kersting, *o.c.*, 221, 222. Entre las *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* que insisten en esta concepción del 'contrato originario' como norma

"El contrato originario no es un *principium fiendi* (fundamento de institución) sino *cognoscendi* (fundamento de administración) del Estado" (R 7956 [1780-89], AA XIX, p.564).

"(El contrato social es la regla y no el origen de la constitución estatal).

El contrato social no es el *principium* de la fundación del Estado sino de la administración estatal y contiene el ideal de la legislación, del gobierno y de la justicia pública" (R 7734 [1773-75], AA XIX, p.503).

En calidad de Idea racional de lo justo en sí, que goza de realidad práctica no sólo como *principium cognoscendi* de la legitimidad de las leyes y administración pública, sino también como *principio regulativo* de la acción del soberano empírico, obligado a legislar conforme a esa idea, el contrato originario de Kant, en segundo lugar, nada debía ya a la tradición del doble pacto y aún menos a su articulación del *pactum subiectionis* en torno al pueblo y al dominador como contratantes primitivos¹³⁸. El filósofo crítico se adhería a la doctrina, acuñada por Hobbes, del *pacto único* (de 'unión civil' y de 'sometimiento' a la vez) entre los individuos para constituir el 'soberano', pero rompía con su dependencia pragmático-racional de fines naturales y lo habilitaba como "fin en sí mismo", inherente al "deber primero e incondicionado" de sellar el derecho de una comunidad libre bajo "leyes públicas de coacción"¹³⁹. Al mismo tiempo asimilaba

jurídico-racional de organización del estado civil o modelo de enjuiciamiento de las leyes positivas, y no como principio explicativo del origen de la constitución estatal, cabe destacar las siguientes: las RR 7734, 7737, 7738 y 7740 de la fase 'r' (en torno a 1773-75), y las RR 7956, 7962 y 7966 de la fase 'ψ' (hacia 1780-89).

¹³⁸ Para Kant el deber de abandonar el estado de naturaleza lleva implícita la obligación de obediencia incondicionada al Estado como único lugar donde se asegura a cada uno el derecho gracias a un poder público irresistible. En este mandato categórico de sometimiento del pueblo a las leyes positivas, sin derecho alguno de resistencia, se ha querido ver cierta pervivencia del *pactum subiectionis* (cf. A.Cortina, "Estudio Preliminar", p. LXVI), que -como acertadamente observa A.Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, J.Vrin, Paris 1976, pp.52-53- había sido incorporado al 'contrato social' a través del segundo 'principio' racional puro del 'estado civil': la igualdad de todos entre sí como súbditos, o la dependencia común de una legislación coactiva pública, de la que queda excluido únicamente el jefe del Estado (cf. *Über den Gemeinspruch* A 237-38).

¹³⁹ *Über den Gemeinspruch* A 233. El 'contrato originario' es un ideal regulativo-práctico con respecto a la realidad histórica del derecho positivo, pero en sí mismo considerado, según conceptos puros de razón, es el acto fundacional del estado jurídico (cf. Kersting, *o.c.*, 220, 221-22; RL & 47, A 168/B 198-99; *Über den Gemeinspruch* A 249), puesto que en cuanto "ley fundamental" de la unión de los hombres en su relaciones

la fórmula correctiva de la configuración del dominio estatal propuesta por Rousseau para fundar el sometimiento en la libertad natural y no a costa de ella¹⁴⁰, si bien no concebía la voluntad común del contrato como una unificación real de las voluntades privadas de todos sino como un procedimiento para determinar la justicia de las leyes o su racionalidad jurídica, "igual que el imperativo moral"¹⁴¹. Lejos de incurrir en la utopía rousseauiana de un consenso efectivo de todos los ciudadanos, el 'contrato originario' de Kant suministra al legislador empírico un expediente crítico-regulativo de la legitimidad de sus disposiciones legales, que cabe reproducir como un simple experimento mental: situarse en el punto de vista de lo que

externas en una voluntad general (*Über den Gemeinspruch* A 244-45), contiene la forma de organización jurídico-racional de la vida humana libre, que es el fin en sí mismo correspondiente al imperativo categórico de salir del estado de naturaleza (cf. *Über den Gemeinspruch* A 233).

¹⁴⁰ Rousseau enunciaba la dificultad de articular libertad y dominio en estos términos: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes"; y cifraba la solución en la "enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad" a través del contrato civil, pues "dándose cada cual a todos no se da a nadie, y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene" (*Del Contrato Social*, Alianza Editorial, Madrid 1982^a, I, cap. 6, pp. 22-23).

De manera análoga Kant colegía la legitimidad del sometimiento a partir de la libertad del autodomínio igual y recíproco. "Si alguien dispone algo contra otro" -argumentaba-, "siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo (en efecto, *volenti non fit iniuria*). Por eso sólo la voluntad unida y concordante de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad del pueblo universalmente unida puede ser legisladora" (RL & 46, A 165-66/B 195-96; cf. *Über den Gemeinspruch* A 244-45). Que la estructura formal del 'contrato originario' de Kant corresponde a la del 'contrato social' de Rousseau, es lugar común entre los comentaristas (v. Ebbinghaus, "Das kantische System...", p.36; Kersting, *o.c.*, 227, 229).

¹⁴¹ A.Cortina, "Estudio preliminar", p. LXV. La mayoría de los comentaristas actuales coincide en ver en el pacto de unión civil de Kant la "cuarta formulación del imperativo categórico" o el "equivalente jurídico-público" de éste, es decir, la versión política del principio de racionalidad práctica: la posibilidad de universalizar una acción o una máxima sin contradicción. V. A.Philonenko, *Théorie et praxis...*, p.52; W.Kersting, *Wohlgearbnete Freiheit...*, 222; O.Höffe, "Acerca de la fundamentación...", 20, 25-26; J.L. Villacañas, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid 1987, p.212, y A.Cortina, "Estudio preliminar", pp. LXIII-LXIV. En la nota 143 matizaremos, sin embargo, esta opinión, que puede hacer creer que el 'contrato social' es en Kant un principio meramente formal.

decidiría la voluntad unida de un pueblo entero, o mejor, reflexionar sobre si es formalmente posible (no-contradictorio) que todos los súbditos del Estado diesen su consentimiento, aun cuando circunstancialmente denegaran de hecho su conformidad (Über den Gemeinspruch A 250-51)¹⁴². Pero ello significa que una legislación se ajusta a la idea del contrato si respeta los principios de libertad e igualdad innatas, que definen cual condiciones formales el minimum normativo de lo justo¹⁴³. Los derechos naturales del hombre, convertidos a través del pacto social en estructuras de racionalidad jurídicopública, se alzaban como base de legitimación de toda constitución política y se hacían valer por ende como 'atributos jurídicos' del ciudadano.

¹⁴² Suele insistirse en que la idea del 'contrato' proporciona un criterio negativo de la legitimidad de las leyes, un "criterio de lo jurídicamente permitido y prohibido pero no de lo mandado" (Höffe, "Acerca de la fundamentación...", 25; cf. Kersting, *o.c.*, 222). Kant ciertamente formula negativamente la versión contractual del imperativo categórico: "lo que no puede decidir el pueblo (la masa entera de los súbditos) sobre sí mismo y sus miembros, tampoco puede el soberano decidirlo sobre el pueblo" (RL A 192/B 222; cf. Über den Gemeinspruch A 266); pero también brinda adaptaciones positivas de este principio, aunque no las formaliza explícitamente (v. Über den Gemeinspruch A 250; WA A 489).

En *Zur ewigen Frieden* Kant ofrece una variante jurídico-política del imperativo categórico correspondiente al 'contrato originario': el principio de publicidad, "un criterio fácilmente utilizable y disponible a priori en la razón", que sirve para "conocer inmediatamente, en cierto modo por medio de un experimento de la razón pura, la falsedad (antijuridicidad [Rechtswidrigkeit]) de una pretensión jurídica" (si ésta no resiste la prueba de su publicidad) [ZEFA 92-93/B 93-99]. También aquí este principio "trascendental del derecho público" se presenta como un criterio negativo para discernir lo que "no es justo" (ZEFA 94/B 100), si bien al final se propone una fórmula afirmativa del mismo, insuficientemente desarrollada.

¹⁴³ El desdoblamiento de la idea de 'contrato originario' según los principios jurídicos de libertad e igualdad no agota su contenido normativo. En caso contrario, aquella idea sería algo superfluo, un mero principio heurístico. "tras el que se oculta el auténtico criterio del derecho, la exigencia de racionalidad" formal (W. Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlin 1926, p.50). Frente a esta interpretación de Haensel y Dulkeit, que demuestra una concepción insuficiente del derecho privado y de su relación con el derecho público, W. Kersting ha subrayado que la idea del estado público de derecho emerge en Kant como un postulado a priori de la fundamentación de la propiedad, y que "la necesidad del contrato está ya dada con la necesidad de que la adquisición jurídica de las cosas concuerde con la voluntad legisladora" (*Wohlgeordnete Freiheit...*, 227). El contrato originario no es, por consiguiente, sólo el acto comunitario de realización de las posiciones jurídicas innatas de los individuos; es ante todo la idea de la validez racional o concordancia a priori de las competencias jurídicoprivadas con la libertad innata o personalidad jurídica del hombre (cf. Kersting, *o.c.*, 231). J.L. Villacañas ha advertido igualmente este carácter de 'racionalidad perfecta' o sintética a priori del contrato civil al reconocer que responde a la exigencia de "garantizar y ampliar la autonomía individual del hombre" (*Racionalidad crítica...*, 214).

Kant podía cerrar así, en clave rousseauiana, la fisura abierta en el seno del pensamiento monárquico-absolutista entre 'estado de naturaleza' y 'estado jurídico' desmintiendo la doctrina de la 'libertad civil' como residuo de la libertad natural:

"El acto por el que el pueblo se constituye como Estado, aunque propiamente hablando sólo la Idea del mismo, única según la cual puede pensarse su legitimidad (Rechtmässigkeit), es el **contrato originario**, según el cual todos (omnes et singuli) en el pueblo renuncian a su libertad exterior para recobrarla de nuevo en seguida como miembros de una comunidad, es decir, del pueblo considerado como Estado (universi); y no puede decirse que el hombre en el Estado ha sacrificado una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje carente de ley (gesetzlose), para encontrar de nuevo sin menoscabo (unvermindert) su libertad en general en la dependencia legal, o sea, en un estado jurídico, porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora" (RL & 47, A 168-69/B 198-99).

Ya a finales de los años sesenta Kant arremetía contra la presunta disminución de la libertad jurídica con el tránsito al 'estado civil' en su polémica particular con el wolffiano Achenwall. Puesto que en virtud del pacto de sometimiento los derechos del soberano -argüía el profesor de Göttingen- se extienden hasta donde lo exige el fin de la *felicidad pública* (*Pars posterior iuris naturalis* & 106, p.375), al súbdito en el Estado no le queda más que un "residuo de libertad natural", constituido por "las acciones civilmente indiferentes", esto es, no comprometidas o "sujetas al dominio estatal" (& 107, pp. 375-76; cf. && 11, 33 y 37), a las condiciones políticas de la *salus publica*.

Esta noción de *libertad civil* -compartida después por los legisladores prusianos- mereció ya entonces una doble observación crítica de Kant. La libertad no se reduce o desaparece con la entrada en la sociedad civil (cf. *Erl.* 7340), sino que "se restringe" (*Erl.* 7438), y esta restricción significa simplemente que se sustituye la "libertad natural" por la "convencional" (*Erl.* 7341, AA XIX, p.337). Mas esta libertad del "estado civil" no ha de confundirse a su vez con la *libertad privada* de los

individuos, independientemente de todo lo público. Aunque Kant aún no la concebía rigurosamente como libertad política, la diferenciaba, no obstante, con nitidez de la "libertad civil" promovida por la tradición wolffiana¹⁴⁴:

"La libertad civil (bürgerliche Freiheit) consiste en la igualdad en la asistencia de la justicia pública. La libertad privada, en la facultad (Befugnis) de libre disposición sobre todo lo que no concierne a lo público. La libertad de hacer lo que uno quiere sin ser restringido por otro más que mediante la coacción general de la ley" (ErJ. 7439 [hacia 1772-75], AA XIX, p.376).

d) Los 'atributos jurídicos' del ciudadano: Kant y el liberalismo de la Revolución Francesa

Con su exigencia de encauzamiento político de la libertad innata del hombre, con el postulado de la comunidad juridicopública como horizonte último para el desarrollo de la humanidad en cuanto fin en sí, Kant se alejaba ciertamente del iusnaturalismo absolutista y del mundo sociocultural del ALR, pero ¿significaba esto que el criticismo juridicofilosófico fundamentaba o se adhería al proyecto constitucional que estaba cuajando con la Revolución Francesa? La mayoría de los autores tiende a poner de relieve las afinidades del pensamiento político (staatsrechtliche) de Kant con las Constituciones liberales de 1791 y 1795, y a cifrar los puntos de encuentro con éstas en los principios racionales a priori de la 'Constitución republicana' y en los aspectos de crítica y rechazo de la sociedad feudal, que estos principios y su filosofía del derecho en general

¹⁴⁴ En esta concepción de la 'libertad civil' como resto de libertad natural, que supone la exclusión de los particulares del derecho de soberanía política, Achenwall -como luego Sverez y Klein- seguía fielmente a Ch. Wolff, quien a través de esta doctrina afianzaba la ruptura entre el 'estado de naturaleza' y el 'estado civil', entre los 'derechos del hombre' y los 'derechos del ciudadano' (cf. Bärthlein, "Die Vorbereitung...", 239-241, 232). Kant admite también un espacio de libertad 'privada', pero no lo entiende como residuo de la libertad no comprometida en el pacto civil, sino como la esfera de intimidad individual determinada por el derecho innato (libertad de conciencia, de modo de vida, etc.) e inaccesible a la acción jurídica del Estado (cf. cap.2, nota 20E).

comportan¹⁴⁵. Indudablemente el punto de partida de esta asimilación lo proporciona el propio juicio favorable del 'espectador' Kant acerca de la Revolución Francesa como "fenómeno de la evolución de una constitución iusnaturalista", que no puede ser otra que la republicana (SF A 148-149). Con el fin de

¹⁴⁵ Mientras que suelen subrayarse las concordancias fundamentales de la filosofía social de Kant con las medidas antifeudales de la Revolución Francesa en el orden socioeconómico de la propiedad: supresión de la servidumbre de la gleba, abolición de los privilegios de la nobleza y el clero, y eliminación de los vínculos y barreras estamentales de la propiedad del suelo y de la ocupación profesional en nombre de la libre circulación de medios productivos y mercancías, y de la igualdad y libertad de acceso a los oficios y a las funciones públicas, así como de la libre adquisición de bienes (R.Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft*, W.Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973, p.147; I.Fetscher, "Immanuel Kant...", 284-85; H.Schmidt, "Durch Reform...?", 303-04); se tienden a restringir, en cambio, las coincidencias en el ámbito del derecho constitucional al liberalismo político de la Constitución monárquica de septiembre de 1791 y también de la Constitución republicana de agosto de 1795, especialmente por su consagración de los principios de libertad e igualdad civiles como derechos inalienables del hombre, del sufragio censitario, que reducía el derecho de legislación a los propietarios, únicos ciudadanos activos, y del sistema representativo de gobierno con la división de poderes bajo la autoridad exclusiva de la ley (M.Riedel, "Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie", en: M.Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. II, Rombach Verlag, Freiburg 1974, p.248ss.; I.Batscha, *Materialien...*, 18-19, "Bürgerliche Republik...", 55-57; Kersting, *Wahlgeordnete Freiheit...*, 300; H.Schmidt, "Durch Reform...?", 304-305. Sobre los matices diferenciales entre la Declaración de derechos de 1789 y la Constitución de 1791, por un lado, y la Declaración y Constitución de agosto de 1795, más conservadora y burguesa, por el otro, véase A.Soboul, *La Revolución Francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Ed. Critica, Barcelona 1987, p. 145ss.), al tiempo que se destaca el distanciamiento kantiano de la fase jacobina de la Revolución por su aversión ideológica y miedo burgués al dominio de la plebe, económicamente dependiente e incapaz de ilustración (I.Batscha, *Materialien...*, 13-14, 19; "Bürgerliche Republik...", 57-58), y su desacuerdo con algunos puntos eudemonistas y sociales de la Declaración y Constitución del 24 de junio de 1793: la felicidad común como fin de la sociedad civil (*Declaración...*, art.1), el derecho de resistencia del pueblo (*Declaración...*, art.35) y el derecho de sufragio ilimitado y plebiscitario (*Constitución*, art.4 ss.). Aquí nos limitaremos al cotejo comparativo de sus principios constitucionales y trataremos de paso sólo aquellas transformaciones burguesas del orden socioeconómico del feudalismo que se deriven directamente de esos principios.

En cuanto a las afinidades de la doctrina política de Kant con los logros constitucionales de 1791 y 1795, es bien conocida la conexión histórica que se estableció en la época tanto en Alemania (cf. Fichte, *Beitrag...*, p.106; cf. Batscha, *Frühliberalismus...*, p.25-26; *Von ständischen...*, p.30) como en Francia (cf. *Le Moniteur*, 3 janvier 1796 [cit. por Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, II, J.Vrin, Paris 1975, pp.264-65]) entre la revolución kantiana de los espíritus y la Revolución francesa de las cosas, estado de opinión que explica la traducción inmediata al francés de *Zum ewiger Frieden* (1795) tras la firma del tratado de paz de Basilea el 5.4.1795 entre Prusia y Francia, así como la correspondencia que el diplomático prusiano al servicio de la República francesa K.W. Thérémín a través de su hermano, el predicador en Memel A.L. Thérémín, trató de entablar a comienzos de 1796 entre I.Kant y el abate Sieyès, inspirador de la Declaración de derechos de 1789 y miembro destacado de la Convención termidoriana, dada la concordancia entre los principios políticos de ambos autores y considerando que "el estudio de la filosofía kantiana por parte de los franceses" sería un valioso "complemento de la Revolución" (carta de K.W. Thérémín a A.L. Thérémín del 1.1.1796, AA XII, p.59). Sobre este último punto v. Alain Ruiz, "Neues über Kant und Sieyès. Ein unbekannter Brief des Philosophen an Anton Ludwig Thérémín (März 1796)", *Kant-Studien* 68 (1977), pp. 446-453.

calibrar en qué medida las estructuras sociopolíticas creadas por los revolucionarios franceses convergían con las exigencias esenciales de la razón pura, examinaremos en sí mismos y en su alcance histórico los tres principios a priori de la Constitución republicana, inherentes a la idea de 'contrato originario' (ZEF AB 20), que Kant valora también como fundamentos racionales del "estado civil" (Über den Gemeinspruch A 235) y 'atributos jurídicos' básicos del ciudadano (RL & 46, A 166/B 196):

"Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*), es decir, de un Estado, unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (*Staatsbürger, cives*), y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son la libertad legal de no obedecer a otra ley sino sólo a aquella a la que uno ha dado su consentimiento, la igualdad civil de no reconocer a ningún superior en el pueblo con respecto a uno mismo más que a aquél, al que uno tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la autonomía (*Selbständigkeit*) civil, o sea, la posibilidad de agradecer su existencia y conservación no al arbitrio de otro en el pueblo sino a sus propios derechos y fuerzas (*Kräften*) como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil, consistente en permitirse no ser representado por ningún otro en asuntos jurídicos" (RL & 46, A 166/B 196).

Estos tres principios jurídicos, sobre los cuales existe cierta asimetría en los opúsculos kantianos de filosofía política¹⁴⁶, no repiten la proclama triádica de los revolucionarios franceses; el principio, ético, de fraternité quedaba aquí desplazado y en su lugar figuraba el postulado de

¹⁴⁶ Si bien es cierto que Über den Gemeinspruch A 235 y RL & 46, A 166/B 196 coinciden en el orden y designación de los principios constitucionales, en ZEF AB 20 figuran algunos cambios: se introduce el principio de "dependencia" de una legislación común como condición del 'súbdito', el principio de igualdad pasa a la tercera posición en calidad de atributo del 'ciudadano' y desaparece por completo el principio de autonomía. En el texto de ZEF la libertad, que se mantiene sin variaciones formales, y la igualdad, a la que se reduce en el fondo la mencionada 'dependencia' de la ley, son los dos principios racionales que Kant maneja. Z. Batscha ha observado además un cambio de acento en la formulación de esos principios entre Über den Gemeinspruch, por un lado, y ZEF y RL, por otro, que iría de su inicial construcción 'objetiva' como principios de la comunidad política a su deducción 'subjetiva', iusnaturalista, como principios también "pre-políticos", esto es, como derechos inalienables del hombre ("Bürgerliche Republik...", p.44-45), y ha lanzado la hipótesis de que el cambio en la posición de Kant pudo deberse a las "frecuentes modificaciones de la Constitución francesa así como a la contra-Ilustración, afianzada en Prusia", circunstancias ambas que supuestamente le habrían llevado a desvincular la "realización de los derechos" fundamentales de cualquier "constitución existente o imaginaria" para adscribirlos a la "naturaleza racional del hombre, con el fin de prestarles validez universal e independencia de las relaciones concretas mudables" ("Bürgerliche Republik...", p.45-46).

Selbständigkeit, tan problemático como criterio de ciudadanía¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 248 ha señalado que la exclusión kantiana de la fraternité obedecía a la imposibilidad de exponerla como un concepto jurídico, más acá de la mera comunidad de intenciones. J. Ebbinghaus, "Das Kantische System...", 48 considera, en cambio, que la 'fraternidad' tiene un significado jurídico para Kant, ciertamente no como norma fundamental de una constitución política pero sí como "principio supremo del derecho de gentes": el principio de la concordia entre los pueblos y la paz entre los Estados. En este sentido acaso no sea azaroso el hecho de que en los *Vorarbeiten zum Gemeinspruch* se mencione una vez junto a la libertad y la igualdad y se conciba como "unidad cosmopolita" (AA XXIII, p.139).

En cuanto a la *Selbständigkeit*, novedosa incorporación al cuadro básico de los principios de libertad e igualdad, que los revolucionarios franceses completaban en sus Declaraciones todavía con las acostumbradas listas (ciertamente más reducidas) de derechos naturales de los tratados al uso, en contraste con la proclamación kantiana de un derecho innato único, la libertad y sus implicaciones jurídicas (igualdad, autonomía...) [RL AB 45]; en cuanto a la *Selbständigkeit* -digo- reina entre los comentaristas cierta confusión colectiva, no exenta de malentendidos y en cualquier caso propiciada por el juego múltiple de las diversas interpretaciones sobre su significado histórico, a los que en buena medida contribuyen las propias vacilaciones e incoherencias de los textos kantianos. En general suele denunciarse este principio como una *incongruencia metodológica* en el curso de la argumentación crítica, que reconstruye a priori por medio de la Idea del contrato originario el 'estado civil' según conceptos de mera razón; incongruencia consistente, o bien en elevar al rango de principio de fundamentación racional el *factum* contingente de la independencia económica, que no puede justificarse trascendentalmente y más bien desvirtúa el valor *normativo* de los principios jurídicos puros de libertad e igualdad (cf. Kersting, *o.c.*, 251, 248; J. Schmidt, "Durch Reform...?", 312; M. Riedel, "Herrschaft und Gesellschaft...", pp.249-251), o bien en cometer la inconsecuencia lógica de invertir el orden de la relación 'condición-condicionado' inherente a la construcción sintética de la ciudadanía, al hacer de cualidades empíricas del orden jurídico-positivo criterios de determinación del derecho natural de la razón pura (A. Philonenko, *Théorie et praxis...*, 63-64). Ahora bien, en la delimitación del 'factum' empírico, del *modelo histórico* que Kant legitima subrepticamente a través de la 'Selbständigkeit' como condición de la ciudadanía política, no existe acuerdo entre los intérpretes, aunque sí una tendencia expresa o implícita a reconocer el influjo de la compleja y no bien definida sociedad germánica de tránsito entre el orden feudal y el mundo burgués en ciernes. Así, autores como I. Fetscher y R. Saage, para quienes la 'Selbständigkeit' habilita políticamente a los propietarios burgueses de la sociedad civil de mercado (Saage, *Eigentum...*, 87, 89-91), no dejan de señalar que la experiencia prusiana de la producción artesanal fue decisiva en la apuesta de Kant por un ideal de vida comunitaria basado en los pequeños productores de mercancías (Saage, *o.c.*, 92; Fetscher, "Immanuel Kant...", 277-78), y que la descripción de los 'ciudadanos dependientes' se inspira en la evidencia sociológica de los 'sirvientes domésticos' de la sociedad tradicional (Saage, *o.c.*, 87; Fetscher, "Der bürgerliche Reformismus bei Kant", en: Fetscher, *Herrschaft und Emanzipation*, München 1976, p.184). Precisamente este horizonte feudal del 'dominio doméstico' ha llevado a Z. Batscha a desmentir el modelo de las pequeñas unidades de producción industrial y a matizar su identificación del 'citoyen' republicano con el propietario burgués advirtiendo que Kant participa del ideal fisiócrata de los grandes terratenientes ("Bürgerliche Republik...", 52-53; *Materialien...*, 17). Por su parte, B. Bien y M. Riedel subrayan la deuda aristotélica del concepto kantiano de 'ciudadanía' (Bien, "Revolution, Bürgerbegriff...", 80; Riedel, "Herrschaft und Gesellschaft...", p.251ss.) y la conexión de la 'autonomía' jurídica con la institución del *pater familias* de la sociedad estamental (Bien, *o.c.*, 99-100; Riedel, "Herrschaft und Gesellschaft...", pp.254-55) sin pasar por alto, no obstante, su solapamiento con estructuras de emancipación liberal con respecto a una sociedad civil añeja aún en el mundo de instituciones medievales (Riedel, "Herrschaft und Gesellschaft...", p.255ss.; cf. "Bürger, Staatsbürger, Bürgertum", en: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, Bd.I (1972), pp. 695-96). Esta ambivalencia de los conceptos surgidos en una sociedad de tránsito, en la que conviven propuestas jurídicas irreconciliables, se pone de relieve -según H. Schmidt, "Durch Reform...?", 312 y W. Kersting, *o.c.*, 253- en la noción kantiana de 'Selbständigkeit', que constituye una reformulación liberal de un principio jurídico antiguo (cf. Kersting, *o.c.*, 256), en la cual se preserva la

convicción tradicional de que "la independencia económica es el presupuesto de la competencia política" (Kersting, *o.c.*, 257), pero con la importante salvedad de que el 'Selbständige' o ciudadano autónomo no es ya el "señor de la casa" sino "el propietario privado" de la nueva sociedad burguesa (Kersting, *o.c.*, 253, 255).

Sin negar el contenido histórico y la adscripción sociológica del principio kantiano de 'autonomía civil' a un mundo en transformación como el de finales del siglo XVIII, entiendo, no obstante, que la tesis usual de la ruptura *metodológica* en el curso de la argumentación crítica responde a una percepción sesgada de la complejidad de perspectivas, a veces confusas -lo admito-, que confluyen en los textos de Kant, y sobre todo a una insuficiente valoración del papel del *derecho privado* y especialmente de la teoría de la propiedad en la fundamentación y textura *juridicotrascendental* del derecho público. Pues, en primer lugar, Kant presenta y caracteriza la 'Selbständigkeit' como un concepto de la razón pura: la capacidad de ser su propio señor, de agradecer la existencia y conservación a los propios derechos y facultades, de disponer de una propiedad para no ser medio del arbitrio de otro y ser tratado de este modo siempre como fin (cf. *RL & 46, A 166/B 196; & 55, A 219/B 249; Über den Gemeinspruch A 245*). Que esta caracterización puramente *racional* sirve, sin embargo, para introducir la distinción *empírica* entre 'ciudadanos activos' y 'pasivos' (*RL & 46, A 166-67/B 197*), entre *Bürger* y *Schutzgenosse* (*Über den Gemeinspruch A 244*) con vistas al derecho de legislación, es innegable, pero ello nada dice contra el significado *normativo* del principio de autonomía civil como tal; indica simplemente que en la situación histórica de finales del siglo XVIII no todos los hombres cumplían el requisito de la 'Selbständigkeit'; tan sólo los terratenientes nobles, la burguesía de la posesión y la cultura y los artesanos. Ahora bien, al involucrar a sus conceptos puros en funciones descriptivas de la realidad social Kant, en segundo lugar, incomprensiblemente confunde el "ideal moral" y su "aplicación en un momento dado" (J.L. Villacañas, *Racionalidad crítica...*, 225). A este respecto me parece atinada la posición de J.L. Villacañas, quien tras poner de relieve el ideal regulativo de la autonomía civil como superación crítica del liberalismo político de la Revolución Francesa, reconoce que "Kant olvidó a veces el carácter de deber de esta dimensión de la racionalidad perfecta [...] y pensó que sólo aquellos que en un momento histórico cumplieren ese requisito *de facto*, tenían derecho a ser ciudadanos" (*Racionalidad crítica...*, 222). Con ello "redujo el contenido ideal a lo que era fundamental" en la época: "la lucha por la igualdad y la libertad civil de los que eran tan señores de sí como los señores feudales" (*idem*, p.224).

Atendiendo, enpero, a su orientación *normativa*, la 'autonomía civil' representa -como muy bien han apuntado J. Ebbinghaus, "Das kantische System...", 48-49 y A. Philonenko, *Theorie et praxis...*, 37- la *síntesis racional* de la libertad e igualdad innatas, que en cuanto condiciones *jurídico-formales* son supuestos necesarios para que un pueblo se convierta en Estado (cf. *RL & 46, A 167/B 197-98*), pero no requisitos *suficientes* para la organización de una comunidad jurídica como escenario político de la realización perfecta del hombre como fin en sí. Y puesto que el logro de esta perfección depende no sólo del reconocimiento y respeto mutuo y universal, meramente pasivo, de la condición moral del hombre (en abstracto) sino también del desarrollo *activo* de todas las disposiciones naturales mediante el ejercicio de la libertad del arbitrio a través del "uso racional de la naturaleza y de las cosas" de cara "a una felicidad universalizable" (Villacañas, *o.c.*, 220), únicamente una sociedad de personas 'independientes', de sujetos libres productivos, cualificados por su *adquisición de derechos* sobre el mundo *útil* de la materia sensible, responde al imperativo *juridicotrascendental* de una razón pública legisladora. Ello significa, en tercer lugar, no sólo que gracias al principio de 'autonomía civil' recibe su fundamentación racional última el derecho de propiedad; con la 'Selbständigkeit' como atributo esencial de ciudadanía la constitución estatal hace suya así mismo la *aplicación sintética a priori* del concepto formal del derecho, facilitada por el 'postulado jurídico de la razón práctica', y de esta manera la posición trascendental del derecho privado encuentra su expresión sistemática definitiva en la sanción *política* del dominio sobre la naturaleza como ley racional de perfección humana. Esta unidad metodológica entre teoría de la propiedad privada y autonomía civil, de la que sorprendentemente Kersting no se percató, a pesar de advertir y destacar la conexión del derecho privado con la idea de 'contrato originario', no le ha pasado desapercibida a J.L. Villacañas, quien ha sabido ver en este punto la distancia crítica de Kant con respecto a las Constituciones francesas de 1791 y 1795, al afirmar que la propuesta kantiana "no es una constitución civil *liberal*, en la que se supone que la autonomía no va a ser nunca universalizable, ya que se basa en la competencia. La constitución civil que impone la idea de racionalidad perfecta es la que establece que la

Sin embargo, en su proyección histórica apuntaban, como la Revolución Francesa, a la negación de los supuestos sociales y políticos del mundo feudal. En los Trabajos Preliminares de *Über den Gemeinspruch* Kant, en efecto, asociaba la libertad, igualdad y autonomía civiles con el desmantelamiento de tres pivotes básicos de la sociedad tradicional: la *servidumbre hereditaria*, los *privilegios estamentales* y el *gobierno despótico* (AA XXIII, p.136). De ambas cuestiones: los principios jurídicos y sus consecuencias sociopolíticas, nos ocuparemos en las páginas siguientes.

1.- **Libertad versus servidumbre.** La doctrina kantiana de la libertad como derecho innato, el único y originario, correspondiente a todo *hombre* en virtud de su humanidad (*RL AB 45*), se alzaba históricamente contra dos columnas, una *política*, la otra *social*, del mundo jurídico del feudalismo: la *monarquía absoluta* y la *servidumbre hereditaria*. Ambas tienen en común el sometimiento ciego a la voluntad de otro y la renuncia a la propia personalidad inalienable por medio de un *pactum subjectionis servilis*. Más arriba nos hemos referido a la denuncia del 'paternalismo despótico' del Estado del bienestar, legitimado por la tradición wolffiana; aquí nos limitaremos a describir el rechazo categórico por parte de Kant de su correlato *juridicoprivado* en el marco de la sociedad civil: la 'servidumbre de la gleba', justificada también por Wolff y sus discípulos como resultado de un pacto de compraventa de la propia fuerza de trabajo y de la libertad individual (cf. Busch, *Die Entstehung...*, 103).

Negación de la dignidad moral del hombre y de su capacidad jurídica, la 'esclavitud' o la 'servidumbre hereditaria' es "la muerte de la persona" (*R 7886, AA XIX, p.545*) -declara Kant- y su degradación a una existencia de animal o *cosa* manipulable (cf. *R 7884, AA XIX, p.545*). Mas por lo mismo que es contraria a la naturaleza racional del hombre, tampoco puede fundarse en *contrato* alguno (cf. *Über den Gemeinspruch A 241-42; R 7886*) que no sea un pacto de sujeción servil, en sí mismo injusto y por ello "nulo y vacío" (*R 7895, AA XIX, p.547; cf. RL & 30, AB 116-17*), ya que

autonomía es *universalizable*; aquélla que exige como *ideal* el hecho de que *todos* los miembros de la comunidad sean *autónomos*. Naturalmente esto tiene una traducción: mientras una constitución no se base sobre el hecho de la autonomía de todos los individuos, no es una constitución perfecta; mientras las leyes de la propiedad no permitan la autonomía universal, son provisionales" (*Racionalidad crítica...*, 221).

nadie está facultado para alienar su libertad innata y sustraerse del "deber de la responsabilidad" (R 7896, AA XIX, p.548), y semejante pacto encierra justamente la contradicción de cifrar su validez en que quien renuncia a su capacidad jurídica, sigue siendo sujeto de derechos y obligaciones contractuales (cf. R 7886; RL A 193-94/B 223-24). Menos aún puede considerarse hereditaria una situación de esclavitud real de los progenitores cargándola sobre los hijos a manera de compensación por los gastos educativos -tal como sostenían los wolffianos-, puesto que "todo hombre nace libre" y así permanece mientras no cometa delito (RL & 30, AB 117; cf. A 195/B 224). Únicamente sobre relaciones contractuales de libertad puede obligarse un individuo a prestar ciertos servicios durante un tiempo determinado a otro, y depender de su arbitrio no como propiedad suya sino como asalariado o sirviente de la casa.

Esta censura a la vez del paternalismo político y de la servidumbre hereditaria en nombre de la libertad innata de "no estar sometido al arbitrio de otro meramente como *medio*" (AA XXIII, p.136), sino de poder configurar responsablemente el destino individual y perseguir la felicidad por cuenta propia dentro de ciertos límites legales, ha sido saludada por algunos autores como una opción indiscutible por el *liberalismo*, inicialmente despolitizado, y su doctrina de los derechos fundamentales¹⁴⁸. Para decidir el grado de verdad que pueda haber en esta tesis, es preciso esclarecer la noción de libertad que se maneja como primer principio del 'estado civil' y como 'atributo jurídico' del ciudadano. Aquí la dificultad estriba en que no hay una posición meridianamente unívoca en los diversos textos, acaso porque la realidad histórica tampoco ofrecía un perfil tan uniforme como para que Kant distinguiera con suficiente nitidez entre los dos conceptos de *libertad jurídica* que exhibe, entre la "definición

¹⁴⁸ Z.Batscha, "Bürgerliche Republik...", p.49 ha sostenido que el concepto kantiano de libertad procede enteramente del "mundo espiritual de la burguesía liberal", y ha cifrado el liberalismo de Kant a este respecto en dos puntos: (i) la superación de las barreras estatales que comportaba el derecho universal de libertad como autonomía en la búsqueda del propio bienestar, y (ii) el individualismo puro de este concepto y su condición jurídica de no perturbar la libertad de los otros ("Bürgerliche Republik...", p.48). De nuestro discurso se colige que no compartimos esta tesis, basada en una unilateral comprensión del concepto kantiano de *libertad innata*, entendida como "independencia del arbitrio de otro" (RL AB 45), y que el mismo Kant en este texto de la Introducción de la Doctrina del Derecho no entiende sino como sometida a una ley universal y con ello a un orden comunitario de derechos y deberes. De manera análoga, H.Mandt, "Historisch-politische Traditionselemente im politischen Denken Kants", en: Z.Batscha (Hrsg.), *Materialien...*, 299-300 ha identificado esta noción kantiana de 'libertad externa' con la de "libertad civil" o "*liberté indépendance*", conceptualizada por Benjamin Constant en 1819 para designar la teoría moderna del liberalismo burgués: la libertad de reserva y distancia frente al Estado, que sin incluir necesariamente la participación política ha de ser, no obstante, garantizada legalmente por este último.

explícita" que "presenta a sus lectores, y la definición implícita que el intérprete puede deducir del sentido global de su teoría"¹⁴⁹. Me refiero a la concepción *democrática* de la libertad como *autonomía* legisladora o esfera de lo 'obligatorio', de las normas públicas surgidas del propio asentimiento, y a la doctrina *liberal* clásica de la libertad como facultad para las acciones no impedidas por otros o esfera de lo 'permitido', de lo no regulado por los órganos del poder estatal (cf. Bobbio, "Deux notions...", 105-07). Pues mientras que en los escritos de filosofía de la historia (cf. especialmente *Idee* A 405-06; *WA* A 490, A 493), en *Über den Gemeinspruch* A 235-36, A 252 (cf. también AA XXIII, p.341) y en la caracterización del derecho en RL AB 33ss., AB 45 Kant parece sumarse al relato burgués de la *no-sujeción* del individuo o de la 'libertad privada' frente al Estado para perseguir fines particulares, en RL & 46, A 166/B 196 y previamente en ZEF AB 20-21 nota, se desautoriza este planteamiento o al menos la fórmula de su definición 'liberal' por tautológica e inadecuada para describir el principio fundamental de (la validez de) toda constitución civil: el derecho de todo hombre a la *participación política* en la legislación común, la 'libertad pública' dentro del Estado:

"La libertad jurídica (por ende, externa) no puede definirse, como suele hacerse, como la facultad de 'hacer todo lo que se quiera con tal de no cometer injusticia contra alguien'. Pues ¿qué significa facultad (Befugnis)? La posibilidad de una acción mientras con ella a nadie se haga injusticia. Por tanto, la definición rezaría así: 'la libertad es la posibilidad de las acciones mediante las cuales no se hace injusticia a alguien'. Esto es, por consiguiente, vacua tautología. Por el contrario, hay que definir mi libertad (jurídica) externa así: es la facultad de no obedecer más que a las leyes externas a las que he podido dar mi consentimiento" (ZEF AB 20-21 nota; cf. AA XXIII, pp.340-41).

¿A qué se debe este cambio en la posición kantiana? Aunque no en los mismos términos literales aquí censurados, la caracterización de la libertad en *Über den Gemeinspruch* como facultad para buscar la felicidad por el camino que mejor le parezca a cada uno, dentro de los límites legítimos de coexistencia con la libertad de los otros para un fin semejante, correspondía al concepto 'liberal' de *libertad civil*, era la versión positiva del derecho innato a la 'independencia del arbitrio ajeno', y podía comprenderse su reivindicación como principio constitucional en el contexto de la crítica al paternalismo político, que

¹⁴⁹ Norberto Bobbio, "Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant", en: E.Weil, M.Villey et autres, *La philosophie politique de Kant*, P.U.F., "Annales de philosophie politique" 4, Paris 1962, p.109. Me parece muy elocuente y aclaratoria esta exposición de N.Bobbio, si bien este autor tiende en cierto modo a mostrar que el concepto que Kant "invoca y eleva a meta de la vida política en común, es el de libertad *sin constricción*", más que el de "libertad en el sentido rousseauiano de *autonomía*", presente, no obstante, en la definición explícita (Bobbio, *o.c.*, pp.108-09).

tendía a transgredir el mínimo legal de libertad privada postulado por la razón jurídica. No obstante, Kant debió percatarse de que esa noción no servía para expedir un orden jurídico común que fuese expresión perfecta del principio moral de 'autonomía' de las voluntades, un orden en el que la libertad no fuera sólo lo protegido por la ley sino también la condición misma, el soporte de la configuración legislativa del Estado¹⁵⁰. El factor desencadenante de la conciencia de esta dimensión política de la libertad pudo haber sido la deficiente definición 'liberal' de la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano:

"La definición de la libertad en la exposición y determinación de los derechos de la humanidad por la Asamblea Nacional de París es ésta: ser libre significa poder hacer todo lo que no perjudica (schadet) a otro. Además la ley sólo puede (darf) prohibir las acciones perjudiciales para la sociedad. Ambas proposiciones son falsas. Pues yo podría probar tal vez que mi acción es útil para otro, pero él no es por ello libre" (R 8078 [hacia 1790-95], AA XIX, pp.612-13)¹⁵¹.

Kant advertía en la caracterización 'liberal' de los franceses una concepción pragmático-eudemonista de la libertad perfectamente compatible - así lo querían, por ejemplo, los fisiócratas- con una autoridad política fuerte, absolutista incluso, y ello indudablemente contrariaba a aquel concepto positivo de la libertad como "facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica" (RL AB 6), que ponía a la base de su Doctrina del Derecho, y que lejos de cumplirse en la persecución aislada de fines particulares, vinculaba el logro de las máximas de los individuos a la universalidad de una ley común de la libertad de todos, esto es, una ley no sólo dictada para garantizar los derechos privados de los súbditos sino también -según la Idea- promulgada públicamente por ellos en calidad de ciudadanos libres. Por más que el 'principio general del derecho' remitiera ya la libertad innata a las condiciones formales de una ley universal, era preciso prevenir cualquier ilusión dialéctica en la fundamentación crítica

¹⁵⁰ W.Kersting ha hecho hincapié con razón en este concepto democrático de la libertad como principio constitucional, es decir, como libertad política, descartando toda posible deuda con la tradición 'liberal'. "En cuanto condición jurídica de una constitución estatal" -afirma Kersting- "al derecho de libertad no puede corresponderle una función de delimitación y defensa, ni puede representar para la actividad del Estado una norma de competencia negativa, sino que debe ser considerado como norma de competencia positiva para la actividad de los individuos, como derecho a la co-determinación de la voluntad legislativa" (Wohlfahrt..., 239).

¹⁵¹ Kant transcribe aquí literalmente las dos proposiciones iniciales de los artículos cuarto y quinto respectivamente de la Declaración de agosto de 1789. La Declaración del 24 de junio de 1793 mantenía esencialmente la misma definición 'liberal' pero con un marcado matiz jurídico: "Art. 6. La libertad es el poder, que sólo el hombre posee, de hacer todo aquello que no lesione los derechos de otro" (La Revolución Francesa en sus textos, p.26). Este matiz jurídico se conservaba en el artículo cuarto de la Declaración de agosto de 1795 (cf. Soboul, La Revolución Francesa..., p.148).

del Estado de derecho conjurando el peligro de solapamiento con los contenidos empíricos de la 'libertad civil', acuñada en *über den Gemeinspruch*, mediante la pureza moral de la 'libertad política', única condición garante de aquella libertad privada. Pues la propuesta kantiana de libertad externa consistía precisamente en exigir la autodeterminación pública de los ciudadanos en el Estado como presupuesto jurídico imprescindible para la autodeterminación privada de los individuos en la sociedad¹⁵². Y si aquel imperativo 'político' se alzaba contra el absolutismo monárquico, este requerimiento 'social' traía consigo la inmediata supresión de la servidumbre.

2.- Igualdad versus privilegios estamentales. Si el principio de libertad concierne a la relación de todos con el poder soberano, el principio de igualdad se refiere a las relaciones jurídicas de los ciudadanos entre sí (ZEF AB 21 nota; cf. Ebbinghaus, "Das Kantische System...", 43) y constituye la contrapartida contractual de aquella capacidad legislatora: el sometimiento común a la ley pública de todos los miembros del Estado a excepción de su Jefe supremo, único "a través del cual puede ejercerse la coacción jurídica" y que por ello no está sometido a leyes coactivas (*über den Gemeinspruch* A 237). Sobre el trasfondo de esta relación política 'soberano'/'súbdito' Kant define la igualdad civil como una facultad (Befugnis) recíproca de coacción u obligación por medio de las leyes, bajo las cuales necesariamente todos han de asegurar o perseguir sus derechos (cf. *über den Gemeinspruch* A 237-38; ZEF AB 21 nota). Frente a los legisladores prusianos Kant encauzaba así civilmente el derecho de igualdad innata a través del reconocimiento estatal de una capacidad jurídica privada universal de los súbditos, que incluía la igualdad de derecho tanto en

¹⁵² Como N.Robbio ha reconocido, las nociones 'liberal' y 'democrática' de la libertad jurídica tenían un sentido común: la idea de autodeterminación, ya fuese en la esfera privada del 'permiso' o en la esfera pública de la 'ley'; y de hecho el movimiento histórico tendió a una integración gradual de ambas en una fórmula sintética ("Deux notions...", pp.106-07). Esta raíz común en el principio de autodeterminación moral puede explicar la a veces insuficiente delimitación kantiana entre libertad 'civil' y 'política', así como el significativo dato de que en los *Vorarbeiten zum Gemeinspruch* llegue a definirse la primera en función de la segunda: "la libertad [de alguien] es la independencia de su arbitrio del de otro excepto en relación con las leyes a las que él mismo da su consentimiento" (AA XXIII, p.141). Tal vinculación tiene además un sentido sistemático en el contexto de la filosofía práctica de Kant. Es el siguiente: con la libertad 'política' se encauzan y garantizan públicamente los derechos del hombre, cuya custodia "debe preceder a toda consideración del bienestar y está por encima de todo precio" (SF A 148), pero a sabiendas de que es sólo así como el individuo puede disponer de plena libertad 'civil' para perseguir y lograr lo que particularmente considere su felicidad. De este modo el eudemonismo, lejos de quedar excluido del pensamiento kantiano, figura entre los objetivos prácticos supremos, que, no obstante, se han de alcanzar precisamente sobre principios racionales puros, exentos en sí mismos de cualquier fundamento eudemonista.

general, con respecto a la 'aplicación' de la ley y a la reivindicación y salvaguarda de lo Suyo de cada uno por la vía procesal, como *en particular*, en cuanto a la 'adquisición' de derechos (cf. AA XXIII, p.136) de índole privada (propiedades, industrias, riquezas, etc.) o pública (cargos, títulos y demás prerrogativas estatales). Con aquella exigencia de igualdad en la 'garantía' de los derechos se invocaba una *administración de justicia* autónoma y uniforme para todos los ciudadanos, basada en la dependencia de una única legislación común (cf. ZEF AB 20), en una organización judicial unificada y en un procedimiento jurídico regular y unitario para las diversas capas sociales y objetos de controversia, propósitos que la reforma dieciochesca del derecho formal y material en Prusia no había alcanzado aún¹⁵³. A su vez con el postulado de igualdad en la 'adquisición' de derechos se abogaba especialmente por la supresión de las *barreras estamentales* y de los privilegios corporativos relacionados con la propiedad del suelo, los oficios y las funciones públicas, que todavía el ALR de 1794 había sancionado desde los supuestos iusnaturalistas de la escuela wolffiana.

Precisamente contra la 'gracia de libertad feudal', reconocida por Wolff a la nobleza (cf. Kersting, *o.c.*, 240-41), argüía Kant que sólo al Jefe del Estado, sobre el que no cabe ejercer derecho de coacción alguna, corresponde el título de "graciable Señor" (*Über den Gemeinspruch A 242-43* nota), y, acogiéndose al imperativo de igualdad ante la ley, lo desplegaba en todo su alcance *histórico* en la fórmula por antonomasia de liquidación de la sociedad estamental:

"A todo miembro de la comunidad política debe permitírsele acceder dentro de ella a una posición

¹⁵³ Z.Batscha ha afirmado que el principio kantiano de igualdad procede del arsenal espiritual del "absolutismo ilustrado en Prusia y Austria", concretamente de la tendencia a la unificación legislativa, administrativa y judicial de la variedad jurídica de sus territorios, que impulsó el proceso de codificación ("Bürgerliche Republik...", 49). Este juicio me parece poco riguroso, puesto que la política de unificación y centralización de los diversos ámbitos de la vida jurídica pudo favorecer la conciencia de igualdad ante la ley e incluso era un requisito histórico indispensable para la vigencia efectiva de este principio, pero en ningún caso fue su fundamento ni la fuente genética de su proclamación. Además, por lo que atañe particularmente a Prusia (v. nuestros caps. 3b y 6a), las reformas procesal y legislativa no llegaron a crear una base jurídica unitaria y uniforme para todos los territorios, grupos sociales y materias de litigio, tal como lo exigía el postulado categórico de 'igualdad ante la ley'. Así, por ejemplo, los casos de disputa relacionados con los 'dominios' (*Domäne*) del Estado no caían bajo la jurisdicción de los tribunales ordinarios sino de la Justicia de Cámara, de manera que los conflictos de esta índole solían resolverse a favor de las autoridades públicas, ya que en ellos el poder soberano era juez en su propia causa. El rechazo por parte de Kant de los 'dominios' o terrenos para el uso privado de la Corte es en buena medida una denuncia de esa justicia de Cámara superviviente de la reforma procesal. "Pues si el soberano" -argumenta Kant al respecto- "tuviera algo propio en el Estado, junto a la propiedad de otro, sería posible una disputa con éste, para cuya resolución no habría juez" (RL A 184/B 214).

(Stand) de cualquier nivel (que pueda corresponder a un súbdito), hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte; y a sus co-súbditos no les está permitido cerrarle el paso merced a una prerrogativa *hereditaria* (como privilegiados para cierta posición), que los mantenga eternamente a él y a su descendencia en la misma posición inferior" (*Über den Gemeinspruch A 239*).

Con esta proclama de *movilidad social* en función del talento, el mérito y la suerte el principio kantiano de igualdad jurídica refrendaba el art.6 de la Declaración francesa de 1789¹⁵⁴ y promovía el desmantelamiento de los *privilegios feudales* relativos a la propiedad, y especialmente de la *nobleza hereditaria* como estamento intermedio entre la autoridad soberana y el resto de los ciudadanos.

Para Kant, en efecto, del derecho de igualdad natural se desprende que no puede haber un *privilegio innato* de un miembro de la comunidad sobre otro", ya que "el nacimiento no constituye un acto" de adquisición de un derecho por parte del que nace, tal que acarree una "desigualdad de estado jurídico" (*Über den Gemeinspruch A 240*). Mas ello significa que todas las prerrogativas son *derechos adquiridos* por la persona en virtud de sus méritos y capacidades y, por consiguiente, no son susceptibles de herencia, porque "el talento y la voluntad" no pueden transmitirse a los descendientes (RL A 192/B 222). Esto afecta, en primer lugar, a las atribuciones hereditarias de la propiedad del suelo vinculadas a un estamento, corporación u orden en la sociedad (encomiendas de los caballeros, bienes de la iglesia, señoríos feudales...), cuyos estatutos de perpetuación y con ellos las prerrogativas mismas "pueden ser abolidos en cualquier momento por el Estado bajo la sola condición de indemnizar a los supervivientes"¹⁵⁵. La "opinión del pueblo", que antaño autorizara el

¹⁵⁴ Aunque el artículo segundo de la Declaración Francesa de 1789 no incluía la igualdad en la lista de derechos naturales e imprescriptibles del hombre, en el artículo primero se reconocía, en cambio, que los hombres "nacen y permanecen libres e iguales en derechos", y el artículo sexto sancionaba la igualdad jurídica en la aplicación de la ley a los actos punibles y en el acceso a los cargos públicos con estas palabras: "La ley debe ser la misma para todos, tanto cuando protege como cuando castiga. Como todos los ciudadanos son iguales a sus ojos, todos son igualmente admisibles a las dignidades, puestos y empleos públicos según su capacidad, y sin más distinción que la de sus virtudes y sus talentos" (*La Revolución Francesa en sus textos*, pp. 6-7). Y a manera de pórtico de la Constitución del 3 de septiembre de 1791 figuraba la abolición de todas las distinciones y prerrogativas de la sociedad estamental y demás instituciones feudales, "que lesionan la libertad y la igualdad de los derechos" (*La Revolución Francesa...*, p.9). En la Declaración de junio de 1793, sin embargo, la igualdad aparecía como el primero de los derechos naturales (art.2), y en los arts. 3 y 5 se aplicaba a la justicia penal y al acceso a los empleos públicos. La Declaración de 1795 contenía, no obstante, en su artículo segundo una escueta proclamación de la igualdad *civil* para evitar cualquier reivindicación de la igualdad *social*, a la que aspiraban años antes los jacobinos.

¹⁵⁵ RL A 184/B 214. Cf. *Über den Gemeinspruch A 247*. Se sobreentiende aquí que no se niega el derecho a transmitir por herencia las *casas* adquiridas sino la *prerrogativa* de propiedad que se arroga exclusivamente un estamento o corporación en contra del principio de igualdad en el derecho a la libre adquisición del suelo

usufructo estamental de determinadas posesiones a las generaciones venideras (RL A 185/B 215), propugna ahora la movilidad del suelo y la libertad en la adquisición de la propiedad privada.

En segundo lugar, la *nobleza hereditaria*, "ese rango previo al mérito", concedido y autorizado por el Estado durante cierta época y circunstancias, que eleva a un número reducido de ciudadanos y a sus sucesores sin motivo alguno "a un estatus superior", intermedio entre el soberano y los restantes súbditos (RL A 191-92/B 221-22; cf. RL B 182), es igualmente un privilegio contrario al derecho universal de los hombres, un privilegio que la "voluntad general del pueblo en un contrato originario nunca sancionaría" (ZEF AB 23; cf. RL A 192-93/B 222), y que debe ser tenido, pues, jurídicamente por "un producto mental sin ninguna realidad" (RL A 192/B 222). Cabe, no obstante, una permisión provisional de la dignidad de este título hasta que paulatinamente desaparezcan los actuales ocupantes de las plazas nobiliarias (cf. RL A 193/B 223).

Por último, con la igualdad con respecto a los derechos adquiribles Kant defiende el libre acceso a todos los oficios, profesiones y funciones públicas, así como la concesión de prerrogativas y títulos estatales basándose exclusivamente en el mérito y la capacidad. Puesto que se trata únicamente de garantizar la *forma* de adquisición jurídica, el principio de igualdad ante la ley establece sólo la condición *negativa* de no impedir a nadie el cambio de posición social en el Estado (cf. RL A 168/B 198; *Über den Gemeinspruch* A 241, A 242); no incluye, por tanto, las condiciones *materiales* relativas al modo de obtener de *facto* esas posiciones o derechos, que vienen determinados por el talento, la aplicación o la suerte, y en este sentido la igualdad jurídica "es perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en las posesiones" de derechos y bienes (desigualdad socioeconómica)¹⁵⁶.

3.- **Autonomía versus despotismo.** El principio de 'autonomía civil' determina la *ciudadanía política* de los miembros de la comunidad pública,

(cf. *Über den Gemeinspruch* A 241).

¹⁵⁶ *Über den Gemeinspruch* A 232. W. Kersting se ha servido de esta opción de Kant por la 'igualdad formal' para sostener en contra de G. Luf, *Freiheit und Gleichheit - Der Aktualität in politischen Denken Kants* Springer Verlag (Forschungen aus Staat und Recht 42), Wien/New York 1978, pp. 145ss. que la concepción kantiana del Estado de derecho prescinde de los componentes del Estado social (*Wohlfgeordnete Freiheit...*, 243ss.). Ello es cierto por lo que atañe al concepto de igualdad, pero es más discutible si nos atenemos a la doctrina global de la 'constitución republicana', en la que el principio de 'autonomía civil' añade a la abstracta igualdad de las posibilidades el derecho universalizable a una propiedad para el desarrollo completo del hombre como fin en sí (cf. nota 147, y J.L. Villacañas, *Racionalidad crítica...*, 220-21).

esto es, la capacidad de votar, la condición de participante activo en la organización y legislación del Estado (cf. RL A 166/B 196, A 168/B 198; *Über den Gemeinspruch* A 244). Su reivindicación suponía el derrumbamiento histórico de la *monarquía absoluta*, fundada en el monopolio exclusivo del poder soberano por parte del príncipe frente al conjunto de la sociedad, despolitizada y reducida a la posición de mero súbdito. Con el requisito de participación del pueblo en las decisiones políticas una forma de Estado -como la *monarquía absoluta*- en la que "no haya ciudadanos (Bürger) sino sólo un dominador" y la totalidad de sus "súbditos", queda jurídica, moralmente deslegitimada como "despótica" (AA XXIII, p.138).

Ahora bien, el atributo jurídico que se exige para ser miembro legislador del Estado, la cualidad que decide la autonomía civil de un individuo, es la capacidad de ser "**su propio señor (sui iuris)**" y, por tanto, de tener "**alguna propiedad**", que le permita mantenerse a sí mismo sin depender del arbitrio de otro¹⁵⁷. Esta *sibisufficiencia* civil debe ser *adquirida* mediante actos jurídicos de relación con la naturaleza, los cuales postulan la "voluntad unida de todos" en un contrato originario¹⁵⁸.

¹⁵⁷ *Über den Gemeinspruch* A 245; cf. RL & 46, A 166/B 196. Si bien en *Über den Gemeinspruch* A 245 se considera también la cualidad 'natural' de no ser niño o mujer como requisito para la ciudadanía política, en RL & 46, A 166-67/B 196-97 no figura ya como un criterio distinto de la 'autonomía civil', a sabiendas de que el niño y la mujer (en el siglo XVIII) no son señores de sí, porque dependen de la voluntad del dueño de la casa.

¹⁵⁸ Cf. *Über den Gemeinspruch* A 245; RL & 15, A 87/B 86-87. W. Kersting ha constatado cierta incongruencia en la noción kantiana de *Selbständigkeit* entre la Introducción de RL AB 45, donde la cualidad de '*sui iuris*' es un predicado jurídico a priori del 'hombre' como tal, y los textos de *Über den Gemeinspruch* A 245 y RL & 46, donde la condición de ser 'su propio señor' depende de un *factum* empírico, económico, que decide además sobre "el derecho político de legislación" (*Wohlfgeordnete Freiheit...*, p.249). Como ya apunté en la nota 147, esta postura responde a una valoración insuficiente del nexo entre derecho privado y derecho público, que Kersting tiene en cuenta en la exposición del 'contrato originario' y de la fundación del 'estado civil', pero incomprensiblemente olvida al tratar de la *ciudadanía*. Sin embargo, la doctrina de Kant en este punto es -a mi entender- bastante clara: no basta con la condición formal, innata de *hombre*, de persona moral, para ser *ciudadano*; la ciudadanía es un rango político que se *adquiere* mediante el ejercicio y ampliación de aquella capacidad jurídica innata de la persona al uso racional de la *naturaleza* y las cosas, postulada por la razón práctica (cf. RL & 2; & 6. AB 67) precisamente para 'permitir' la realización plena del hombre como fin en sí mismo, que no se alcanzaría sin la seguridad a priori del sustento material básico que garantice la independencia jurídica, moral, de la voluntad de otro. No cabe duda de que en la obtención real de esos medios económicos de subsistencia intervienen factores empíricos y contingencias históricas -Kant habla tan sólo del talento, el esfuerzo y la *suerte*, que hacen inexplicable desde el punto de vista de la razón pura un *factum* social: que algunos propietarios tengan más de lo que "pueden explotar con sus propias manos", mientras que otros "muchos hombres" se ven impelidos a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir (*Über den Gemeinspruch* A 247). Pero ello significa simplemente que el uso que se hace de la naturaleza en un determinado momento, no es racional, y que, por tanto, para que la apropiación de las cosas sea jurídica, es decir, concuerde con el principio general de la libertad e igualdad innatas, se requiere el consentimiento de la voluntad universal de todos en un 'contrato originario', sólo posible en una constitución pública que asegure el derecho de todo

Constituye, por consiguiente, la unidad sintética a priori de la libertad e igualdad civiles, por cuanto asegura los medios indispensables para la felicidad, que cada hombre busca por su cuenta, y al mismo tiempo garantiza el mínimo socioeconómico para que cada súbdito contribuya a la legislación de su país en situación de igualdad en la calidad del voto (cf. *Über den Gemeinspruch* A 247, A 248).

Sin embargo, este ideal *normativo* de la razón jurídico-práctica quedó empañado por la inexplicable insistencia de Kant en deducirlo de una situación de hecho y hacerlo operativo en su momento histórico. Aplicado a la realidad social del siglo XVIII, el requisito de 'independencia civil' servía ante todo para negar los derechos políticos a los sirvientes y asalariados y reservar la ciudadanía principalmente a los propietarios y artesanos (cf. *Über den Gemeinspruch* A 245-47). La distinción de RL & 46, A 166-67/B 196-97 entre ciudadanos (*Staatsbürger*) *activos* y *pasivos*, conforme a la terminología acuñada por los revolucionarios franceses, era un expediente artificioso, que no ocultaba la contradicción histórica de seguir considerando 'ciudadanos' a quienes se excluía de la condición de *miembro* efectivo del Estado¹⁵⁹. En medio de la complejidad sociológica de

hombre a una propiedad. Esta exigencia jurídico-privada de validación racional de las posesiones adquiridas en el 'estado de naturaleza' a través de su universalización contractual constituye el supuesto *transcendental*, sintético a priori de la conversión de la 'independencia civil' en requisito de la 'ciudadanía política', del derecho a dictar leyes.

¹⁵⁹ Kant satizaba así la distinción entre 'Bürger' (ciudadano) y 'Schutzgenosse' (coprotegido) (*Über den Gemeinspruch* A 244), que procedía aun del marco terminológico de la sociedad civil tradicional (cf. M. Riedel, "Bürger, Staatsbürger...", 696), con la nueva nomenclatura oficializada por Sieyès en Francia a través de la ley del 22 de diciembre de 1789, introductoria del 'sufragio censitario', que restringía los derechos *políticos* a los 'ciudadanos *activos*' o "accionistas de la gran empresa social", y excluía del sistema electoral a los que "no eran propietarios o lo eran insuficientemente", es decir, a los 'ciudadanos *pasivos*', facultados sólo con los derechos *civiles* "a la protección de su persona, de sus propiedades y de su libertad" (A. Soboul, *La Revolución Francesa...*, p.100). W. Kersting observa que esta distinción en el seno de la 'ciudadanía' es sólo aparente, porque "el concepto de ciudadano no funciona -tal cual Kant hace creer- como un concepto supremo dividido, sino que es" el producto de una "confusión, en la que se mezcla el elemento *normativo* y el *descriptivo* del ciudadano". Para considerar tal sólo al económicamente autónomo (*Wohlgeordnete Freiheit...*, 250). A. Philonenko, por su parte, vislumbra en esta consideración exclusiva del ciudadano activo como *miembro* sustancial del Estado un intento por parte de Kant de restablecer su doctrina de la ciudadanía como 'síntesis racional' del 'hombre' y el 'súbdito' al precio de excluir a los 'ciudadanos pasivos' reduciéndolos a mera *parte* accidental del Estado (*Theorie et praxis...*, 166). La tesis de Philonenko, según la cual "la doctrina kantiana sólo puede ser coherente si se define la ciudadanía por las solas cualidades naturales" (*Theorie et praxis...*, 64), recuerda mucho a la de aquellos postkantianos (J.B. Erhard, A. Bergk) que, en vez de considerar la *Selbständigkeit* como un atributo *civil* adquirido, la reducían a una cualidad moral del *hombre* y condenaban -no sin razón desde el punto de vista de la argumentación crítica pura- la distinción kantiana entre 'ciudadanos activos' y 'pasivos' (cf. Batscha, "Bürgerliche Republik...", pp. 53-54). Por lo demás la exclusión de los 'dependientes' o no-propietarios de los derechos políticos era un lugar común de la época (cf. S. Bieri, "Revolution, Bürgerrecht...", p.99).

su época e involucrado en una prestidigitadora casuística que señalaba la fractura y lejanía del ideal, Kant acabará reconociendo la dificultad de una determinación empírica de las condiciones que "ha de cumplir un hombre para pretender" la autonomía civil¹⁶⁰. La caracterización general del *Selbständige*, empero, acreditaba como ciudadanos sobre todo a los *propietarios burgueses*, a la burguesía de la posesión y la cultura, que había realizado en la Revolución Francesa los ideales políticos de la Ilustración. En su perversión histórica la *Selbständigkeit* parecía habilitar al 'tercer estamento' como Constituyente del nuevo 'estado civil':

"(La Asamblea Nacional fue convocada para salvar al Estado cubriendo con su garantía todas las deudas cargadas sobre él por el despilfarro del gobierno) [...]. Ellos debían responder voluntariamente con su propiedad (*debían, por tanto, pasar a un estado (Zustand) en el que pudiesen disponer de su propiedad, es decir, al estado de libertad bajo leyes, pero tales que ellos mismos se las diesen, o sea, a un estado republicano o civil de libertad*), y la Corte perdió entonces el derecho a gravarlos. Mas para que ellos pudiesen *satisfacer aquella fianza*, debían *iudar una Constitución*, que no pudiese ejercer violencia alguna sobre ellos" (R 8055 [hacia 1789-1795], AA XIX, p.596).

Con la convocatoria de los Estados Generales para cubrir el endeudamiento de la nación se planteaba el reto político de fundar una nueva constitución según los principios iusnaturalistas de la razón pura. La transformación de la Asamblea Nacional en *Constituyente* el 9 de julio de 1789 era justificada por Kant como la necesidad jurídica de pasar a un estado de leyes públicas de libertad, de instituir contractualmente una voluntad universal legisladora, que acreditase y asegurara los derechos de los propietarios burgueses, que debían asumir la fianza del Estado (cf. Batscha, "Bürgerliche Republik...", p.55). Difícilmente podía avalar el 'tercer estamento' la deuda estatal con propiedades no reconocidas en la constitución vigente. Pero si corría con aquel gasto público, recaía implícitamente en sus manos no sólo "el poder legislativo con respecto a

¹⁶⁰ *Über den Gemeinspruch* A 246 nota, A. Philonenko, *Theorie et praxis...*, pp. 62-63 juzga el fracaso de Kant en la determinación de la 'independencia civil' como resquebrajamiento de toda su doctrina política, pendiente del "tránsito del hombre al ciudadano". R. Saage, *Eigentum...*, p.87 y L. Batscha, "Bürgerliche Republik...", p.52 atribuyen esta dificultad en la determinación económica de la *Selbständigkeit* a la complejidad social de la vida prusiana a finales del XVIII, y se suman al juicio de I. Fetscher, "Der bürgerliche Reformismus...", 176ss., según el cual "Kant no logra distinguir con precisión entre *productores* de mercancías y dependientes *asalariados*", porque "confunde esta diferencia con la distinción entre el *fabricador* de productos materiales (o.e. el fabricante de pelucas) y el *prestador de servicios* (p.e. el peluquero)". La razón de ello esté en la siguiente evidencia histórica: la mayoría de los 'dependientes asalariados' en la Prusia finisecular cumplían servicios domésticos o funciones parecidas, de manera que Kant se limitó a extender el modelo de los 'sirvientes de la casa' a todos los 'dependientes asalariados' sin adivinar en la prestación mercantil de servicios más que un caso específico del servicio doméstico tradicional, no mercantilizado (cf. Saage, *o.c.*, p.87).

los impuestos de los súbditos sino también con relación al gobierno" (RL & 52, A 213/B 243). La Constitución de 1791, que facultaba al bourgeois como citoyen¹⁶¹, era así el limitado correlato histórico del ideal político de 'autonomía civil'.

El criticismo jurídico convergía, pues, históricamente con la Declaración Francesa de 1789 y su Constitución liberal en el derecho de 'igualdad' ante la ley, condicionaba más estrechamente la 'libertad civil' a la 'libertad política' del asentimiento democrático e incorporaba como nuevo principio la exigencia de 'autonomía civil', que, deducida y pervertida empíricamente, se revelaba a la postre provisionalmente sancionadora del nuevo orden legal de la burguesía revolucionaria. Puesto que estos principios constitucionales postulaban la erradicación categórica de la 'servidumbre feudal', de las diferencias y 'privilegios estamentales' y del 'despotismo político' de la monarquía absoluta, delimitaban un margen notable de alejamiento de la sociedad civil tradicional, preservada todavía por el Código Territorial prusiano de 1794. Ese tramo de distancia era el que Kant había ido recorriendo en su progresivo abandono del iusnaturalismo wolffiano.

¹⁶¹ A diferencia de Kant la Declaración Francesa de 1789 había sancionado la propiedad como un 'derecho natural' (art.2), "inviolable y sagrado" del hombre (art.17). "Pero al situar a la propiedad en el rango de los derechos naturales imprescritibles después de haber declarado a los hombres iguales en derechos, los constituyentes introdujeron en su obra una contradicción que no pudieron superar, y que la organización censitaria del sufragio [...] puso a la luz del día" (Soboul, *La Revolución Francesa...*, 91). *Libertad y propiedad* eran realmente los dos pilares del nuevo orden constitucional francés de 1791, y la "soberanía nacional se restringía dentro de los límites de la burguesía propietaria y acomodada" (Soboul, *o.c.*, 104). Más conservadoras y burguesas, la Declaración y Constitución termidorianas de 1795, además de consagrarla igualmente como un derecho natural (art.5), hacían ya claramente de la propiedad "la medida de los derechos de los ciudadanos" (Soboul, *o.c.*, 148). En un informe preliminar del proyecto de Constitución Boissy d'Anglas lo justificaba en términos análogos a los de la citada *Reflexion* de Kant: "Un país gobernado por los propietarios entra en el *orden social*; aquél en el que gobiernan los no propietarios cae en el estado de naturaleza" (cit. por Soboul, *o.c.*, 150-51).

2. La formación del criticismo jurídico. El alejamiento de Wolff a través de la polémica con el *Ius naturae* de G. Achenwall

Los comienzos de la ocupación kantiana con temas morales en general están marcados por el alejamiento polémico de la filosofía práctica de Ch. Wolff, cuyo primer balance de resultados es la *Deutlichkeit* de 1763, punto de partida de una andadura propia, que conduce lentamente a los hallazgos críticos¹⁶². Esta trayectoria de formación de la ética en los años sesenta ha merecido mayor atención por parte de los estudiosos

¹⁶² D. Henrich, "Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion", *Kant-Studien* 54 (1963), pp. 421-22 ha situado en la 'philosophia practica' de Wolff "el primer punto de referencia negativa" de las primitivas distinciones conceptuales de la ética kantiana, persuadido por el hecho de que la *Ethica philosophica* (1740) de A.G. Baumgarten -empleada por Kant en sus lecciones desde el semestre de invierno de 1756-57- en nada se diferencia de las doctrinas prácticas de Wolff, y de que en la disputa con ellas Kant se hizo con un bagaje teórico tal que no le afectaron luego los cambios introducidos por Baumgarten en los *Initia philosophiae practicae primae* (1760), utilizado por el filósofo de Königsberg como manual para las clases de filosofía práctica a partir de 1760-61 (cf. cap.1, nota 27). Henrich, quien ha valorado también la deuda de Kant con la crítica de la ética wolffiana por parte de la tradición voluntarista del pietismo alemán (Rüdiger, Hoffmann, Crusius) (cf. "Früheste Ethik...", p. 414ss.), ha considerado así mismo la *Deutlichkeit* como el primer momento de inflexión en el abandono kantiano de los planteamientos morales de su época y como el punto de partida para un desarrollo autónomo que lleva al descubrimiento de la fórmula del 'imperativo categórico' hacia 1765 (cf. *o.c.*, pp. 406-07), si bien Henrich centra su trabajo en la reconstrucción de los resultados expuestos en la *Deutlichkeit* a partir de la discusión con Wolff y Crusius durante la segunda mitad de los años cincuenta hasta 1762. La valoración de la *Deutlichkeit* como primer paso en el alejamiento de la filosofía práctica de Wolff, especialmente en lo que atañe al concepto de obligación ('Verbindlichkeit'), ha sido uno de los méritos de W. Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1979, p. 455.

Sin embargo, los precedentes historiográficos no han puesto de relieve este carácter polémico de la *Deutlichkeit* con la ética wolffiana. P. Menzer, "Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785", *Kant-Studien* 2 (1899), p. 293 ss., aunque consciente de la centralidad de la *Deutlichkeit* en la formulación kantiana de los problemas morales en la década de los sesenta, subraya, no obstante, la procedencia wolffiana de los conceptos de 'obligación' y 'perfección' manejados en esa obra, y tiende a mostrar la confluencia sincrética en la misma del 'método analítico' de los empiristas ingleses (Hutcheson, Shaftesbury, Hume), de las distinciones metafísicas de Crusius, aplicadas a la praxis, entre 'principios formales' y 'materiales', y de las susodichas doctrinas de Wolff (cf. pp. 302ss.). La misma tutela wolffiana, restringida, empero, a la asunción de los principios formales prácticos con su concepto de 'perfección', ha sido recalcada por P.A. Schilpp, *La ética precrítica de Kant* (1938), UNAM, México 1966, empeñado por su parte en negar el influjo indiscutible de los moralistas ingleses en la filosofía práctica de Kant en estos años, y particularmente en su doctrina del 'sentimiento moral' (cf. *La ética precrítica...*, pp. 545s.).

que el trayecto paralelo de preparación del pensamiento jurídico de Kant¹⁴³, por más que ya desde el principio el derecho constituyera el referente privilegiado de las doctrinas y reivindicaciones prácticas¹⁴⁴. La génesis de la filosofía crítica del derecho es, sin embargo, el motivo de este capítulo, de manera que el devenir de la filosofía moral en su conjunto se tiene en cuenta aquí solo como horizonte de una reflexión unitaria, cuyas fluctuaciones revierten -como es lógico- sobre los puntos de vista jurídicos de Kant en cada momento. Para asistir a este fraguado de una teoría autónoma del derecho en el seno mismo de la filosofía moral en proceso de construcción mediante el progresivo abandono de reductos wolffianos, es

¹⁴³ En la formación de la ética kantiana se centran específicamente los trabajos de P. Menzer, "Der Entwicklungsgang..." (1899), G. Anderson, "Kants Metaphysik der Sitten - ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule", *Kant-Studien* 28 (1923), pp. 41-61, P.A. Schilpp, *La ética precrítica...* (1938), J. Schumaker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Athenäum, Meisenheim/Blan 1961 y D. Henrich, "Früheste Ethik..." (1962). Del pensamiento jurídico de Kant en la época precrítica se han ocupado solamente -y en direcciones metodológicas bien dispares- C. Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971 y W. Busch, *Die Entstehung...* (1979).

¹⁴⁴ Apoyándose en el único manuscrito conservado de las lecciones kantianas sobre derecho natural inspiradas en Achenwall, el denominado *Naturrecht-Feyerabend* (1784), J. Hruschka, "Die Konkurrenz von Goldener Regel und Prinzip der Verallgemeinerung in der juristischen Diskussion des 17./18. Jahrhunderts als geschichtliche Wurzel von Kants kategorischer Imperativ", *Juristen Zeitung* 42 (1987), pp. 941-952 ha mostrado que el imperativo categórico ancla sus raíces históricas en el 'principio de universalización' del jurista pufendoriano J.B. Wernher, conocido por Kant a través de la versión hecha por G. Achenwall, *Prolegomena Iuris naturalis* (1758) § 85 [obra incluida en el *Ius naturae* de 1763], y que había caído en el olvido en Alemania a mediados del siglo XVIII en favor de la 'regla de oro', autorizada por Thomasius y a partir de él aceptada sin las limitaciones que Pufendorf le impusiera para concederle validez, limitaciones que Kant transfiere en objeciones para desecharla definitivamente (cf. *BMS* AB 69 nota). Esta ascendencia jurídica-filosófica del criterio de enjuiciamiento moral parece confirmarla (como veremos y ha sostenido C. Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, 89-99, 105-06) la historia misma del advenimiento del pensar jurídico de Kant, puesto que el principio formal de la obligación práctica descubierto a mediados de los sesenta era entendido entonces principalmente como una *regla del derecho* -por eso la presunta deuda genética con el 'principium Wernheri' me parece bastante discutible o al menos no probada, si la lectura de Achenwall tuvo que ser la única vía de familiarización de Kant con ese principio-, al cual se reservaba el ámbito de la legalidad general, mientras se desdoblaba lo 'ético' al territorio del 'sentimiento benevolente'. Más tarde, idealizado como criterio de *racionalidad*, fue extendido a finales de esa década también al ámbito ético y considerado a partir de entonces como principio formal objetivo de toda acción pura práctica. "El formalismo de la filosofía moral kantiana se desarrolla", pues, inicialmente "en el concepto del derecho" (Ritter, *o.c.*, 98), y este carácter formal y general explica la prioridad de los 'deberes jurídicos' sobre los 'deberes éticos', reconocida ya por Kant desde sus primeras investigaciones sobre la razón práctica.

preciso atender especialmente -cual hilo conductor- a las evoluciones en el concepto de *obligación* (*Verbindlichkeit*), en la búsqueda de su regla y fundamento, no sólo porque esta noción centra ya desde el inicio las investigaciones morales en la *Deutlichkeit*, sino también porque está a la base del derecho y de la ética (cf. *RL* AB 20) como problema prioritario de toda filosofía práctica: el de explicar la moralidad misma, el de comprender por qué determinadas acciones son absolutamente necesarias y en qué consiste su necesidad.

La reconstrucción del entramado de preguntas y respuestas sucesivas que abocan a los planteamientos del criticismo jurídico, ha de ser forzosamente hipotética. A falta de publicaciones sobre temas de derecho en todo el llamado período 'precrítico' las fuentes materiales se reducen al manuscrito de lecciones de filosofía práctica dictadas durante la época de estudios de Herder en Königsberg (1762-64) [*Herder-Nachschrift*], a las anotaciones (*Bemerkungen*) de 1764-65 sobre el texto de las *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) y a los apuntes manuscritos de Kant (*Erläuterungen* y *Reflexionen*) sobre los márgenes de los *Initia philosophiae practicae primae* (1760) de A.G. Baumgarten y del *Iuris naturalis pars posterior* (1763) de G. Achenwall¹⁴⁵, cuya datación por parte de E. Adickes aceptamos en sus líneas generales aquí por obvias razones pragmáticas. Para prestar fiabilidad a nuestra reconstrucción partimos, sin embargo, de obras o hechos constatables, y en relación con ellos

¹⁴⁵ Para sus lecciones de Derecho Natural Kant no sólo utilizó la segunda parte del *Ius naturae* de Achenwall sino también la primera, *Iuris naturalis pars prior*, así como el texto introductorio *Prolegomena Iuris naturalis*, tal como se desprende de la referencia ofrecida por la *Erl.* 7357 y del antes mencionado *Naturrecht-Feyerabend*; pero no se ha conservado el ejemplar de aquel primer tomo, que incluía ambos textos, ni, por consiguiente, los apuntes de Kant sobre ellos. V. al respecto C. Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, 68-70; J. Hruschka, "Die Konkurrenz...", pp. 949-950; y W. Busch, *Die Entstehung...*, p. 2.

tratamos de delimitar periodos aproximados en función de destacables hitos en el curso de desarrollo de las doctrinas jurídicas de Kant y en consonancia con la evolución conjunta de su pensamiento filosófico en general¹⁴⁴.

¹⁴⁴ El planteamiento metodológico de C. Ritter, *Der Rechtsgedanke...* no es adecuado -a mi entender- para valorar la evolución del pensamiento jurídico de Kant y menos aún para comprender la sucesión o simultaneidad de hallazgos críticos en el ensamblaje reflexivo de problemas e intentos de solución. En primer lugar, la *periodización* de Ritter (1764-68; 1769-1771; 1772-75) no responde a criterios racionales sino más bien arbitrarios y asistemáticos; es -como él mismo reconoce- un mero instrumento o forma de ordenación en el difuso y disperso material de fuentes, basada casi por entero en la distribución cronológica de los apuntes manuscritos de Kant (*Erläuterungen y Reflexionen*) hecha por Adickes (cf. *Der Rechtsgedanke...*, 68ss.). La fecha de 1769, tomada en principio como auténtico punto de referencia esencial (*o.c.*, p.71), es posteriormente desautorizada ante el desacuerdo en la historiografía kantiana acerca de su relevancia para el criticismo teórico (*o.c.*, p.220), y, sin embargo, sigue admitiéndose como momento decisivo cuando se refrenda desde la perspectiva genética la tesis neokantiana del carácter 'pre-crítico' de la filosofía del derecho, diciendo que la doctrina jurídica de Kant hacia 1769-1771 no es resultado de una "nueva posición metódica con respecto al periodo anterior" (*o.c.*, p. 235ss.; cf. pp. 71-72). Ritter incurre aquí en el mismo error hermenéutico que buena parte de la historiografía sobre la época precrítica de Kant: creer que hay fechas señaladas, en las cuales se produce de súbito y sin precedentes una revolución integral de los planteamientos y las soluciones, en vez de contemplar sin reservas el lento acarreo de materiales innovadores, que culminan con la construcción de un edificio de aspecto y dimensiones completamente nuevas. En segundo lugar, la agrupación *temática* en el tratamiento de cada periodo con el fin de brindar una "imagen completa" del pensar jurídico de Kant en su evolución (*o.c.*, p.71), es útil como documento informativo, pero no deja de ser arbitraria y filosóficamente poco fructífera, puesto que se adopta como un esquema general que se aplica indistintamente a cada fase, pasando por alto o dejando sin explicar por qué ciertos temas u orientaciones doctrinales pasan a un primer plano en determinado momento. En tercer lugar, la exposición de Ritter apenas tiene en cuenta el desarrollo *conjunto* de la filosofía kantiana, sin el cual -según creo- difícilmente cabe bosquejar un panorama evolutivo coherente y atinado de la teoría jurídica.

En este sentido me parece un mérito metodológico indudable del trabajo de W. Busch, *Die Entstehung...*, el haber sabido articular el devenir del pensamiento jurídico kantiano dentro del marco general de la evolución de toda su filosofía. En líneas generales mi planteamiento se ajusta más a la propuesta metodológica de W. Busch salvo en dos puntos cruciales: (i) en mi opinión, el carácter privado de los *apuntes manuscritos* de Kant no los desautoriza como fuente de interpretación válida; al contrario, los acredita precisamente por ello, porque su privacidad certifica su transparencia, y es fácil discernir entre los que son mero comentario aclaratorio para sus lecciones y los que expresan una posición propia (de Kant). Tampoco la datación de Adickes debe rechazarse como punto de referencia general, por más que se parta siempre de testimonios y documentos fechados con seguridad. (ii) La *periodización* de Busch podría aceptarse (1762-1765; 1766-68; 1769-1771; a partir de 1772) pero no el criterio *metódico* al que obedece: la reconstrucción del "punto de vista supremo desde el que Kant critica" (*Die Entstehung...*, p.2), citado por Busch en la determinación 'forense' del concepto trascendental de libertad en 1772 (*Die Entstehung...*, p. 72ss.). Este planteamiento adolece del mismo error hermenéutico reprochado antes a Ritter: la idolatría de las fechas revolucionarias en la confección de las ideas (kantianas). Pero en cualquier caso la presunta noción de libertad descubierta en 1772 no pudo ser rigurosamente la de KRV A 554ss./B 582ss., pues si bien es cierto que ya a finales de los años sesenta -¡no en 1772!- se formula el concepto 'trascendental' de libertad (v. nuestro cap.5, nota 62), hasta muy poco antes de la primera redacción de KRV Kant no llegó a la concepción *negativa* del 'númeno' (v. nuestro cap.5, pp.458-459), que proporciona su sólido *sentido* 'crítico' (no-metafísico) a aquel texto de la solución de la Tercera Antinomia.

De acuerdo con estos criterios metodológicos aventuramos tres momentos decisivos en la formación del criticismo jurídico:

1. Entre 1762 y 1765 Kant, insatisfecho por el insuficiente esclarecimiento del concepto de 'obligación', inicia un despegue de la tradición *voluntarista y racionalista* del Derecho Natural, que se plasma en el escrito premiado sobre la claridad de los principios, y llega a descubrir en la regla 'formal' de la *voluntad común* el fundamento de los actos obligatorios. Su comprensión teórica del criterio moral está, no obstante, impregnada todavía de supuestos antropológicos del iusnaturalismo de Rousseau y de los empiristas ingleses (Hume especialmente).
2. La distinción en *Träume* entre mundo del intelecto y mundo de los sentidos y el estudio del *Ius naturae* de Achenwall con motivo de las clases de Derecho Natural suministran los datos iniciales para una reflexión más concienzuda sobre materias estrictamente jurídicas, que entre 1766 y 1768 aproximadamente da sus primeros frutos 'críticos': la *idealización* de la regla formal del derecho y su comprensión política en términos de 'contrato civil', así como la advertencia de la peculiaridad de la obligación específicamente *jurídica*: la necesidad de un *poder irresistible* y de un *juicio competente* sobre lo justo.
3. Para brindar un sólido soporte sistemático a este original solapamiento de Hobbes y Rousseau, matizado y enriquecido a lo largo de la década de los setenta, sólo faltaba la noción de 'númeno', que Kant descubre en 1769 y con ella toda una serie de 'axiomas subrepticios' también en la filosofía práctica. En la época de preparación de la *Dissertatio* Kant tenía, pues, ya perfilada en sus trazos esenciales la doctrina del *Derecho Público* y disponía, por tanto, del instrumental teórico necesario para emprender una crítica aguda de la concepción iusnaturalista del *Estado del bienestar*,

doctrina 'dialéctica' por antonomasia, cuyo exponente más riguroso a la sazón en Alemania acaso fuera el manual de Achenwall. La teoría del Derecho Privado, especialmente la de la propiedad, y, por tanto, la definitiva articulación crítica de la filosofía kantiana del derecho será, sin embargo, obra, meticulosa y expectante, de los años noventa. En este capítulo nos limitamos, empero, a reconstruir la formación del Derecho Político (Staatsrecht) durante la década de los sesenta y primera mitad de los setenta, periodo en el que se forjan las piezas 'críticas' imprescindibles para la denuncia del absolutismo ilustrado y la superación final de toda la herencia iusnaturalista que representaba el wolffismo.

I

(1762-65: Hacia la determinación del concepto de obligación y de su fundamento formal)

El último párrafo de la *Deutlichkeit* comienza atribuyendo la falta de nitidez y evidencia en la filosofía moral al escaso conocimiento del "concepto básico de obligación (Verbindlichkeit)" [*Deutlichkeit* 4, &2, A 96). El referente histórico de esta constatación era tanto la tradición voluntarista (Thomasius, Crusius) como especialmente la 'racionalista' (Wolff y su escuela) de la filosofía práctica y del Derecho Natural. En *Herder-Nachschrift* y algunas *Erläuterungen* de los *Initia* de Baumgarten Kant se apartaba de la determinación teológico-voluntarista de las nociones morales de 'bondad' y 'obligación' aduciendo que "Dios no es el fundamento de todas las cosas por arbitrio sino el fundamento de la posibilidad" y, por consiguiente, el "fundamento material (pues todos los data están en él) de las verdades geométricas y de la moralidad" misma (AA XXVII.1, pp. 9-10). La nueva doctrina teológico-natural de

Beweisgrund permitía desmentir que la bondad y obligación morales de un acto se derivasen de una voluntad divina, que para ser perfecta -objetaba Kant- debe presuponer esos conceptos (cf. AA XXVII.1, p.9; y *Erl.* 6499), y se fundamentaran -tal como pretendía Crusius- en el impulso de obediencia a Dios¹⁶⁷. Muy al contrario, "la potestad obligatoria de Dios se funda en el derecho" (*Erl.* 6499 [1764-66], AA XIX, p.35), puesto que su voluntad "contiene ciertamente los mayores motivos de obligación" [en cuanto sustrato material de todas las cosas] "pero no el fundamento de la forma de las leyes morales" (*Erl.* 6500 [1763-64], AA XIX, p.35).

Con esta denuncia del 'voluntarismo' moral y de su fundamentación teológica Kant estaba exigiendo que se comprendiese la praxis humana como una realidad autónoma y se determinasen las nociones de 'bondad' y 'obligación' desde criterios racionales propios. Ello afectaba lógicamente a la concepción del derecho, el cual ya no podía basarse -tal como admitiera desde Pufendorf el pensamiento iusnaturalista del absolutismo político- en el arbitrio del legislador, si éste no se ajustaba a determinados principios de razón que fundamentasen la obligatoriedad de sus decisiones¹⁶⁸. Pero igualmente hacía inevitable la confrontación con Christian Wolff, uno de los pocos

¹⁶⁷ Cf. Henrich, "Früheste Ethik...", p.418. "¿Acaso porque Dios quiere algo" -se pregunta en *Herder-Nachschrift*- "debo yo obedecer?" Si se obedece por el castigo -prosigue el texto-, la acción ya no es en sí moral sino política, y en cualquier caso cabría preguntar: ¿por qué Dios quiere o castiga algo? Ciertamente "no porque tenga poder para castigar", sino porque yo estoy obligado a ello" (AA XXVII.1, p.9). De ahí que el argumento de *Herder-Nachschrift* concluya con esta indiscutible declaración del primado de la moral sobre la religión: "la cultura del sentimiento moral precede a la cultura de la obediencia" (AA XXVII.1, p.11).

¹⁶⁸ La distinción kantiana entre autor legis y legislator (cf. *RL* AB 28), pieza clave en su rechazo de la doctrina absolutista de la voluntad del legislador, se remonta ya a la época de 1762-65, tal como se desprende de la *Erl.* 6513, referida al § 100 de los *Initia*, en el que no se distingue entre el que enuncia la ley y el autor de la obligación misma de la ley: "Obligamos universalmente según una ley dicta esta ley. Edicto. Sanciona la ley, no crea la obligación, sino que la impone" (AA XIX, p.48).

pensadores que había tomado en serio la idea de la 'moralidad natural' del hombre y le había prestado un soporte racional. La distinción de Kant en *Deutlichkeit* entre 'necesidad problemática' y 'necesidad legal' marca el primer punto de alejamiento del insigne profesor de Halle y constituye la primera forma de aproximación decisiva al concepto moral de 'obligación':

"Todo *deber* (Sollen) expresa una necesidad (Notwendigkeit) de la acción y es susceptible de dos acepciones distintas. O bien *debo* hacer algo (como un medio) si quiero otra cosa (como un fin), o bien *debo* hacer inmediatamente algo (como un fin), y hacerlo de veras. La primera podría llamarse la *necesidad de los medios* (*necessitas problematica*); la segunda, la *necesidad de los fines* (*necessitas legalis*). La primera clase de necesidad *no indica obligación* (Verbindlichkeit) alguna sino sólo la prescripción, a modo de solución de un problema, de los medios que he de utilizar si quiero lograr cierto fin" (*Deutlichkeit* 4, § 2, A 96).

Kant descarta aquí que la *obligación moral* haya de entenderse como una 'necesidad de los medios', puesto que "todas las acciones" que se prescriben "bajo la condición de ciertos fines son contingentes" (*Deutlichkeit* A 96), y, en cambio, el concepto de obligación contiene en sí la idea de la prescripción de "un acto *inmediatamente necesario* y no bajo la condición de cierto fin" (*idem* A 97), cual mera "instrucción de la conducta apropiada" para obtenerlo (*idem* A 96). Ahora bien, esta 'necesidad de los fines', en cuanto necesidad inmediata de una acción, no puede derivarse de un concepto o cosa previa, que como tal aquí no cabe presuponer, y, por tanto, "la regla suprema de toda obligación ha de ser absolutamente *indemostrable*"¹⁶⁹.

¹⁶⁹ *Deutlichkeit* 4, § 2, A 97. D. Henrich, "Früheste Ethik...", 415-17 saca a relucir las reminiscencias crusianas de la distinción entre *necesidad de los medios* y *necesidad de los fines*, así como del carácter 'indemostrable' de la regla suprema de la obligación, que Henrich asocia con la naturaleza irreductible de la 'voluntad' al entendimiento en la filosofía de Crusius, si bien reconoce asimismo que la 'necesidad problemática' de Kant no se identifica intensional y extensionalmente con la denominada por Crusius 'obligación de prudencia', una necesidad de los medios para el logro de la *felicidad*.

Esta estructura de la distinción entre ámbito de la 'habilidad' y ámbito de la 'moralidad' es desde entonces una constante del pensamiento práctico de Kant, que se reproduce con nuevos matices y desde diversas perspectivas a lo largo de la década de los sesenta. Así *Herder-Nachschrift* (AA XXVII.1, p.4) y algunas *Erläuterungen* de los *Initia* en torno a 1762-64 (cf. *ErI.* 6478 y 6484) introducen la distinción entre 'bondad física' (en función de las consecuencias) y 'bondad moral' (en función del propósito libre) de las acciones, que en las *Bemerkungen* (A 92, AA XX, pp. 149-50; cf. A 90, p.148; A 96, p.155) se transforma en la diferencia

Con esta doble observación crítica Kant se pronunciaba contra la concepción wolffiana de la obligación como un tipo de necesidad *causal* relativa al cumplimiento de determinados fines naturales¹⁷⁰, y ponía en cuestión de este modo los supuestos ontológicos del iusnaturalismo y de toda la filosofía práctica del célebre profesor de Halle. La enseñanza 'empirista' de *Beweisgrund* sobre la tradicional prueba onto-teológica de la existencia de Dios traía consigo el resquebrajamiento del monismo naturalista wolffiano, en virtud del cual el mundo, en cuanto creación divina, constituye un *orden de fines naturales* y la acción moral del hombre en él es sólo un *medio* de subvenir a la finalidad de la naturaleza, que no admite un modelo explicativo distinto del principio de razón suficiente, que rige en todo lo creado. Al no considerarse ya la existencia del mundo como una

entre la "bondad de la acción en cuanto a los medios" y la "bondad de la acción en cuanto a los fines", distinción conforme a la cual se confecciona el cuadro de las reglas prácticas tal como aparece en *GMSAR* 43: necesidad 'problemática', necesidad de 'prudencia' (apodictica) y necesidad 'categórica' (obligación). De manera análoga en *Herder-Nachschrift* (AA XXVII.1, pp. 6-7) y en las *Erläuterungen* de los *Initia* de la misma época (cf. *ErI.* 6463, 6459, 6465), y especialmente en las datadas a partir de 1764-65 (*ErI.* 6467, 6489, 6494, 6496), la *coacción práctica* objetiva se subdivide según la índole de sus motivos en 'condicional' (motivos pragmáticos), que sólo impele, y 'categórica' (motivos morales), que es fuente de la obligación. Por último, aquella distinción alcanza naturalmente a la *filosofía práctica* misma, que ya la *ErI.* 6457 (datada hacia 1764-65), marcando la distancia con Wolff, divide en 'doctrina de la prudencia' y 'doctrina de la obligación' (cf. nuestro cap.1, nota 38), división que las *Reflexionen zur Moralphilosophie* de 1764-68 (cf. *RR* 6577-78, *R* 6581) mantienen aún con la distinción entre 'ciencia de los medios' (prudencia o habilidad o pragmática), que presuponen una peculiar relación del entendimiento, y 'ciencias de los fines' (sabiduría o moral), cuyas reglas tienen a su base un sentimiento especial. Esta clasificación de las ciencias prácticas se matiza y enriquece en las *Reflexionen* de la fase 'K' (nacida 1769), en las cuales se distingue (cf. *RR* 6618 y 6613) entre 1. *doctrina de la habilidad*, que manda problemáticamente; 2. *doctrina de la prudencia*, que manda apodicticamente (estas dos primeras son mero 'entendimiento' práctico); 3. *doctrina de la moralidad*, que manda categóricamente; y 4. *doctrina de la sabiduría*, que es una moralidad apoyada por la prudencia (cf. *AA* XIX, p.112).

¹⁷⁰ En la *Philosophia practica universalis* (1738) de Ch. Wolff la 'obligación' no se definía expresamente como una relación *medio-fin*, pero tampoco la denominada 'obligación de virtud' ('necesidad de los fines') se distinguía nitidamente de aquel tipo de relación mediata. Aquí, como en la confusa noción de 'perfección', la oscuridad se disipaba en el contexto de su doctrina general, en la que la obligación se deducía de la necesidad racional de una regla para obtener cierto fin natural. Así lo entendieron sus discípulos y lo expuso p.e. J.J. Kuriamaqui en sus *Principes du droit naturel* (1747), obra que Kant poseía personalmente. Sobre este punto v. W. Busch, *Die Entstehung...*, pp. 4-8.

consecuencia (onto)lógica de la existencia de Dios, tampoco podía comprenderse el suceder natural como un orden moralmente bueno y perfecto en sí, ni, por consiguiente, la obligación práctica explicarse según el modelo de la *causalidad* de la naturaleza. Kant rompía así con la unidad metafísica entre lo 'teorético' y lo 'práctico', y reivindicaba un esclarecimiento conceptual más profundo de lo específico de la 'obligación', convencido de que ésta es irreductible a la necesidad de los medios para conseguir cierto fin natural y, por ende, no es teoréticamente derivable de este último.

A pesar del abandono de la fundamentación naturalista del concepto moral de obligación Kant hacia suyos aún en 1763 los *principios formales* de identidad (acción) y contradicción (omisión) prácticas formulados por Wolff. Con todo, el sentido de ambas proposiciones no era el específicamente wolffiano, porque Kant ya no concebía la 'perfección' práctica en su significado trascendental, ontológico, como estructura objetiva independiente de la 'buena voluntad'¹⁷¹. Acaso ello explique la variante que de esos principios formales de la obligación ofrece la *Er1. 6483*, en la cual el concepto de perfección es sustituido por el de bondad:

"Regla. 'Haz la acción buena en sí', es proposición idéntica. 'Omite la acción mala en sí'; en el

¹⁷¹ En *Herder-Nachschrift* se afirma que "la perfección en la moral nunca es la trascendental, la perteneciente al ser", ya que no puede considerarse perfecto lo que concuerda con nuestra naturaleza en general, pues podríamos tener una mejor (*AA XXVII.1, p.5*). D.Henrich, "Früheste Ethik...", pp. 411-14 ha mostrado cómo Kant hacia 1762 ya no entendía la 'perfección' (ni la 'bondad') como una estructura ontológica de los objetos sino como la realización de fines de la *voluntad* humana, en función de la cual se determina ahora lo 'bueno' y lo 'perfecto', y no a la inversa. Sobre la insuficientemente esclarecida noción wolffiana de 'perfección', que se mueve entre la mera conveniencia 'formal' para un fin y la concordancia (material) con la naturaleza, v. también Henrich, *o.c.*, p.425 ss. En esta línea Kant, siguiendo a Crusius, subrayaba ya en *über den Optimismus* (1759) A 4 nota, la diferencia entre "la perfección en sentido respectivo" ("unidad de lo diverso con respecto a cierta regla, cualquiera que ésta sea") y "la perfección en sentido absoluto" (grado de realidad de una cosa). Una crítica más radical y pormenorizada del concepto wolffiano aparece en las *Reflexionen zur Moralphilosophie* de la fase 'K' (1769), y a ella nos referiremos en el tercer apartado.

predicado está contenido el principio de contradicción" (*Er1. 6483* [hacia 1763-66], *AA XIX, p.23*).

La *bondad*, a la que se asimilaba la 'perfección', tampoco era una dimensión objetiva de las cosas como tales sino algo "relativo a un ser sensible" (*Deutlichkeit 4, & 2, A 97*), un "sentimiento de placer que acompaña a la representación" de una acción de manera inmediata (*Deutlichkeit A 98*). El alejamiento de Wolff estaba consumándose: Kant no sólo llevaba a cabo una subjetivación del concepto de 'bien'; siguiendo a los empiristas ingleses (Hutcheson y Hume) introducía una facultad radicalmente nueva, la facultad de sentir lo bueno, el *sentimiento moral*, fuente de "obligaciones especialmente determinadas" (cf. *AA XXVII.1, p.4*), que no podían derivarse de las reglas formales de lo bueno pero sí de 'principios materiales indemostrables' (*Deutlichkeit A 97*), a los que debía llegarse por análisis de sensaciones. Sin duda con la incorporación de la sensibilidad Kant elaboraba frente a Wolff una filosofía práctica para hombres; su esfuerzo, sin embargo, por remitir el concepto de 'obligación' al orden vivo del sentimiento moral llevaba aparejado toda una serie de dificultades, que sellaron el titubeante final de la *Deutlichkeit*, corroída aún por la perplejidad de saber si "sólo la facultad de conocer o el sentimiento decide los primeros principios" de la moralidad (*Deutlichkeit A 99*).

Dos cuestiones, en efecto, quedaban pendientes tras la propuesta de relación -no suficientemente aclarada en *Deutlichkeit*- de las nociones de 'bondad' y 'obligación' con la facultad de sentir. (1) ¿Hasta qué punto el *sentimiento* inanalizable de lo bueno podía ser un criterio o fundamento de la necesidad inmediata u *obligatoriedad* de una acción? Kant se había limitado a decir en el escrito premiado de 1763 que "la representación de

una acción como buena de modo inmediato" indica que tal acción es necesaria y, por ende, obligatoria (*Deutlichkeit* A 98). Pero esta función de reconocimiento de los actos obligatorios apenas lograba eludir la pregunta por el fundamento de la obligación, que parecía más bien invocar la presencia de ciertos criterios racionales. (2) ¿Por qué definir lo bueno inanalizable en función del sentimiento y no del principio práctico de identidad formal, bajo el que se subsume de manera inmediata (cf. *Deutlichkeit* A 98)? La ocupación de Kant con estos problemas a la salida de la *Deutlichkeit* debió conducirlo a la determinación 'formal' de las nociones de obligación y bondad morales¹⁷². El camino en esta dirección había sido allanado por el propio escrito de 1763 gracias al segundo principio material práctico: "obra conforme a la voluntad de Dios" (*Deutlichkeit* A 98); pues partiendo de él bastaba con sustituir la idea de la conformidad con la voluntad divina por la exigencia de concordancia con una voluntad común, formalmente buena.

Este planteamiento, sin embargo, no aparece hasta las *Bemerkungen* de 1764-65, pero va fraguándose en las *Beobachtungen* (1764) y *Herder-Nachschrift* a través del análisis del 'sentimiento del honor' y de la 'simpatía natural', concebidos como medios de ponerse en el lugar de otro.

Las *Beobachtungen* vinculan la auténtica virtud con la sublimidad de 'principios generales', que se retrotraen, empero, al "sentimiento de belleza y dignidad de la naturaleza humana" (*Beobachtungen* A 23); y al mismo tiempo, para garantizar su eficacia en un corazón tan débil como el

del hombre, hacen entrar en escena los sentimientos de 'honor' y 'simpatía natural' en calidad de "análogos de la virtud" o "instintos morales" (*Beobachtungen* A 24; cf. *Erl.* 6560, 6583), es decir, como impulsos suplementarios, que sin determinar acciones en sí mismas virtuosas contribuyen a que éstas coincidan contingentemente en sus resultados con la virtud (*Beobachtungen* A 19-20). Esta doctrina de los 'análogos de la virtud' no sólo responde al deseo de construir una moral a la altura del hombre sensible; ilustra también la convicción de que es una regla de la moralidad la adopción de puntos de vista fuera de uno mismo:

"...forma parte de la moralidad hacer *stationes*, [1.] primero en el juicio de otros sobre el acto (de ahí surge, si se trata de un instinto, el deseo de honor -Ehrgeburde-, que lleva a determinar la legalidad -Rechtmässigkeit- sólo en el medio); [2.] en segundo lugar, en la sensación de los otros, para que uno sienta su necesidad o su felicidad (de ahí surge como un instinto la simpatía moral). El origen del amor al honor se encuentra en el malentendido de convertir falsamente un 'medio' de dirigir la propia moralidad en un 'fin'" (*Bemerkungen* A 99, AA XX, p. 162).

La 'simpatía natural' y el sentimiento del 'honor' son, pues, los dos instrumentos auxiliares de la naturaleza para formar las aptitudes virtuosas; aquélla como fundamento de la belleza moral de las acciones (cf. *Beobachtungen* A 24), por cuanto implica un generoso desplazamiento a la perspectiva del 'sentir' de otros; éste, como instinto de apariencia o "resplandor de la virtud" (*Beobachtungen* A 25-26), que presupone un secreto impulso a situarse en un punto de vista fuera de uno mismo para "juzgar la decencia del propio comportamiento tal como lo parece o salta a la vista de un espectador" (*Beobachtungen* A 47).

Esta disposición a actuar por el juicio valorativo de otro convierte al honor en el análogo por excelencia de lo virtuoso, y concretamente en 'medio moral' de lo justo¹⁷³, puesto que ambos, justicia y honor, surgen del

¹⁷³ La ubicación del honor en el cuadro de los sentimientos morales como 'brillo de la virtud', que brindan las *Beobachtungen*, y su caracterización como impulso a medir nuestro carácter moral por el juicio valorativo de otros permiten adivinar en él tres aspectos de indudable importancia en la formación del pensamiento jurídico de Kant. En primer lugar, el sentimiento del honor podía ser visto como el punto de equilibrio ilusorio o tercero en una hipotética 'oposición real' entre la 'virtud' sublime y la 'bondad' bella, puesto que no es un sentimiento de benevolencia ni de moralidad (cf. *Beobachtungen* A 25, A 38) sino más bien de lo 'magnífico' que resulta de ello, a saber, la sensación de lo sublime (pues obedece a principios) revestido de la belleza de lo aparente "de un plan elevado" (*Beobachtungen* A 5). No en balde el temperamento colérico, que corresponde a los hombres de honor, está poseído por el sentimiento de lo 'magnífico' (cf. *Beobachtungen* A 38), y la perspectiva externa y superior de la Providencia constituye esa tercera posición, desde la que cabe contemplar el conjunto de la naturaleza humana como un "gran cuadro", un cuadro 'magnífico' de distribución de los diversos impulsos e inclinaciones hasta configurar un todo unitario de belleza y dignidad morales (*Beobachtungen* A 45, A 47). Precisamente el honor, en cuanto impulso común a todos los hombres, consistente en adoptar un punto de vista fuera de uno mismo, se erige en paladín garante de la moralidad a través de la apariencia. Esta estimación de lo aparente como 'instrumento' de la razón será una constante de la filosofía kantiana, perceptible tanto en la dialéctica del conocimiento como en la dialéctica

¹⁷² W. Busch, *Die Entstehung...* p. 95s. ha sostenido que después de la *Deutlichkeit* Kant -siguiendo a Hume- trató de desarrollar en el seno del 'sentimiento moral' una parte racional, la 'justicia' reflexiva, pero consciente de que a partir del mero placer inmediato por la reflexión sobre la utilidad general difícilmente podía fundarse una obligación categórica, se dispuso a matizar esa noción humeana de justicia con el concepto hobbesiano de 'obligación absoluta', basado en el principio formal de no-contradicción consigo mismas de las partes comprometidas en un contrato privado. Este presunto acercamiento a Hobbes antes de 1766 no puede, sin embargo, documentarse. Cf. nuestra nota 173, p. 237.

mismo deseo o sensación de igualdad que está a la base de la sociedad humana. Matices de enfoque aparte¹⁷⁴, tanto *Herder-Nachschrift* como las *Bemerkungen* presentan el honor como un instinto de 'sociabilidad', que por lo mismo que presupone el estado de coexistencia social entre los hombres (cf. *Bemerkungen* A 27, AA XX, p.55), lo favorece promoviendo la igualdad a través del reconocimiento otorgado por los otros y fomentando de esta manera la autoconservación de sí y de la especie (cf. AA XXVII.1, p.63; *Bemerkungen* A 100, AA XX, pp. 163-64; A 102, p.165; A 61, p.107). Y es esta promoción de la igualdad para mantenerse a sí mismo la que habilita al honor como 'instrumento' de la justicia, ese dechado racional de los deseos igualitarios erigido en escudo moral del impulso autoconservador del hombre¹⁷⁵. Aquí tiene su sitio también la *simpatía natural*, que no es un

moral de la historia. En segundo lugar, esa tercera posibilidad en una 'oposición real' representa jurídicamente la posición del juez como espectador imparcial de una disputa. Este aspecto será tratado en el cap.7b, pero lo menciono aquí para ilustrar en qué sentido el sentimiento del honor podría ser considerado también como un 'análogo de la justicia'. Por último, es obvio que la dependencia del enjuiciamiento de los otros y la capacidad de estimarse según la opinión ajena presuponen la coexistencia social y al mismo tiempo la fortalecen. De ahí que, en tercer lugar, no sólo la 'sociedad' sino sobre todo el impulso de *sociabilidad* misma esté a la base del sentimiento del honor. Sobre la relación de esta concepción kantiana del 'honor' con la doctrina de Thomasius sobre el *decorum* como medio positivo de la 'paz externa', v. C.Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, p.127.

¹⁷⁴ Mientras que en *Herder-Nachschrift* el sentimiento del honor es considerado como una *inclinación natural* que surge del deseo o impulso de igualdad, especialmente en la fuerza física, para (i) conservarse a sí mismo y no ser esclavo de otro, y (ii) conservar a su vez la especie agradando a la mujer (cf. AA XXVII.1, p.63), en las *Bemerkungen* es criticado como subrección o *ilusión* adquirida en el 'estado social' de la abundancia, la cual consiste en convertir un simple medio de la moralidad (la estimación comparativa u opinión de los otros) en un fin de la misma (A 55, AA XX, pp.95 y 97; A 27, p.55; A 4, p.17), de manera que no puede ser tenido por un "impulso fundamental" (*Bemerkungen* A 98, AA XX, p.160), característico de la simplicidad de la naturaleza (A 60, p.105). Sin embargo, algunas *Bemerkungen* fundamentan el honor en el 'impulso de igualdad' y unidad (cf. A 102, AA XX, p.165; A 61, p.107) y llegan a distinguir claramente entre el honor *inmediato*, que es motivo de ilusión en la sociedad depravada, y el honor *mediato*, que es objeto de placer, simple medio para conservarse a sí mismo y conseguir de los otros una opinión de igualdad, "para que nuestra libertad no sufra" (*Bemerkungen* A 100, AA XX, p.163) y los demás no se apoderen de nosotros (cf. AA XXVII.1, p.63).

¹⁷⁵ Cf. AA XXVII.1, pp. 65-66; *Bemerkungen* A 16, AA XX, pp. 35-37. En *Herder-Nachschrift* y algunas *Bemerkungen* Kant es deudor todavía de Leibniz en su concepción de la *justicia* como verdadero 'amor de la naturaleza', basado en la elevada sensación de la igualdad y en la *simpatía natural*, su soporte sensible (cf. AA XXVII.1, pp. 65-66). Las obligaciones jurídicas que de ahí surgen tienen por objeto restablecer la igualdad (cf. AA XXVII.1, p.72) y garantizar la conservación de la especie. Esta visión 'ética' de la justicia como *amor justo* explica que la benevolencia y el altruismo aparezcan como sus complementos necesarios, por más que la justicia tenga prioridad moral sobre ellos (cf. AA XXVII.1, pp. 65-66). Estamos todavía muy lejos de la concepción 'crítica', en la cual la justicia y el derecho no se fundan en sentimiento alguno ni responden a ninguna inclinación natural, ni siquiera a la de autoconservación, y tampoco tienen el cariz ético y positivo de un amor que repara las desigualdades entre los hombres. Como ha observado Ritter, *Der Rechtsgedanke...* 134-35, después de las *Bemerkungen* Kant nunca volverá a hacerse eco de esta propuesta leibniziana de una justicia viva.

sentimiento de benevolencia sino de autoconservación de la especie humana (cf. AA XXVII.1, p.66), y como tal constituye el arraigo impulsivo de la igualdad y el *auxilio sensible* de la justicia. Al menos eso da a entender un fragmento esclarecedor de las *Bemerkungen*:

"Del sentimiento de la igualdad surge la idea de la justicia, tanto de la obligada (genotigt) como de la obligante (notigend). Aquella es la obligación (Schuldigkeit) para con otros; ésta la obligación que los otros sienten con relación a mí. Para que tenga una guía del entendimiento, podemos pensarlos en el lugar de otro, y para que no falten aquí *impulsos*, somos movidos por la *simpatía* (sympathie) ante la desgracia y el peligro tanto de otro como de nosotros mismos. Esta obligación se reconoce como algo cuya carencia me haría tener al otro por mi enemigo y hacer que lo odiase. Jamás algo molesta más que la injusticia. Cualquiera otro mal que soportemos nada es comparado con ella. La obligación (Schuldigkeit) concierne a la *necesaria conservación de sí mismo*, en tanto que coexiste con la conservación de la especie. Todo lo restante son protecciones y favores" (*Bemerkungen* A 16, AA XX, pp.35-36).

Este texto no sólo proclama el primado del derecho sobre la ética, de los *officia debiti* sobre los *officia beneplaciti* en virtud de la relación de los primeros con el instinto de autoconservación¹⁷⁶; muestra igualmente la orientación jurídica de la filosofía práctica de Kant en esta época, en la cual todos sus esfuerzos parecen destinados a fijar la noción y regla de la justicia y de los sentimientos suplementarios: la *simpatía moral*, su *auxilio sensible*, y el *honor*, su medio aparente. Ambos análogos de lo

¹⁷⁶ Haciéndose eco de una doctrina común en la filosofía moral de la época (presente también en Hutcheson y Rousseau) desde que Thomasius hiciera de la 'paz externa' -cometido de los deberes jurídicos- el presupuesto o condición necesaria para la 'paz interna' del perfeccionamiento ético, Kant justifica ya hacia 1763-65 la prioridad práctica del derecho sobre la ética, de los deberes de 'obligación' (*Schuldigkeit*) sobre los deberes de 'bondad' (recuérdese que la distinción kantiana entre ambos territorios de la razón práctica se basaba aún en los tipos de *deberes* y no en los *motivos* de la acción (cf. cap.1, nota 38)), aduciendo que lo jurídico concierne al *mínimo moral* exigible para la realización comunitaria de los hombres (de ahí el nexo establecido entonces entre 'justicia' e 'instinto de conservación'; en la etapa crítica, en cambio, el mínimo moral es la coexistencia universal de las libertades particulares según leyes), mientras que lo ético atañe -por así decirlo- al *exceso moral* que define a lo 'meritorio'. Sirviéndose de su teoría de las 'magnitudes negativas' Kant ilustra esta idea mostrando que las relaciones jurídicas configuran 'oposiciones reales', en las que la omisión o la acción injusta constituyen una *privación moral* (*meritum negativum* [cf. *Negativen Grossen* A 265s.]) intolerable. Los siguientes textos pueden documentar esta doctrina. "El amor *justo* se diferencia del *benévolo* en que de aquél se ha de odiar su omisión, y del amor *benévolo* la omisión sólo hace que uno no merezca ser elogiado en un grado mayor" (AA XXVII.1, p.66). "Acciones de justicia son aquellas cuya omisión nos moverá de modo natural a odiar. Acciones de amor, aquellas cuya omisión no será fundamento de amor por nuestra parte con relación a otros" (*Bemerkungen* A 3, AA XX, p.15). "Todos los deberes [*officia*, 'Pflichten'] son o de obligación [*debiti*, 'schuldige'] o meritorios [*meriti*]. Derecho: la relación es aquí obligación. La relación de los segundos es benevolencia [*Gütigkeit*]- necesidad .ética. La fuerza obligante de la primera es perfecta, porque es absoluta; la de la segunda es imperfecta, porque es hipotética bajo la *condición de la garantía de los deberes de obligación*. Pero la bondad moral de las acciones en el primer caso es *negativa*, o sea, *mínimo moral*; en el segundo caso es afirmativa, *pleroforia moral*" (ErI, 6498 [1764-1772?], AA XX, pp. 30-31; cf. R6585). Sobre este punto v. Ritter, *Der Rechtsgedanke...* 93-95 y nuestro cap.1, nota 38.

virtuoso jalonan la formación moral del hombre como momentos prácticos de la regla del juicio (*sensus communis*) de 'ponerse en el lugar de otro', a saber, los momentos del *sentimiento* y la *estimación* de los demás respectivamente, estadios mediadores que subviene a la regla *intelectual* de la justicia de 'pensarse en el lugar de otro' (cf. *Bemerkungen A 10, AA XX, p.26*)¹⁷⁷.

Semejante especificación de la norma de lo justo por la vía del *analogon rationis*, del sano entendimiento del hombre en sentido práctico, suministraba un expediente útil, ilustrativo incluso de las acciones moralmente obligatorias, pero no podía fundamentar la obligación misma ni exponerse como criterio genuino de la razón práctica¹⁷⁸. Para ello se requería, además de

¹⁷⁷ C.Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, pp. 81-83 ha recalcado que la *regla heurística* de 'ponerse en el lugar de otro', asimilada por él no sin razón a la 'regla de oro', experimenta una evolución que va de su interpretación antropológico-empírica en *Herder-Nachschrift* y la mayoría de las *Bemerkungen* -siguiendo a los sensualistas ingleses y a Rousseau- como un asunto del *sentimiento*: 'sentir en el lugar de otro', a una consideración de la misma en las últimas *Bemerkungen* y en *Traume* como una máxima racional de la reflexión moral y un principio (jurídico)-práctico del *entendimiento*, que anticipa aquella máxima del '*sensus communis logicus*' de *KU & 40*: "pensarse en el lugar de otro".

¹⁷⁸ W.Busch sostiene la tesis de que en *Bemerkungen* Kant determina el principio formal de obligación (de origen hobbesiano, según él) mediante la regla de adoptar un punto de vista fuera de uno mismo, y de este modo en su afán por sustraer la filosofía práctica a cualquier fundamento especulativo recurre al *analogon rationis*, al '*sensus communis*' en sentido práctico como criterio moral de las acciones (*Die Entstehung...*, pp.17-19). En virtud de ello la noción kantiana de *voluntad común* hasta 1765 no expondría más que lo expresado por ese sano entendimiento humano, a saber, el conjunto de los "objetivos básicos comunes" a todos los hombres en cuanto seres racionales (*o.c.*, p.20), y la regla del derecho contendría sólo el deber de actuar sin contradecir tales objetivos comunes (*o.c.*, 20-21). De esta manera Busch pretende, por un lado, negar el influjo de Rousseau en la concepción moral de Kant en esta época y atribuir todo el peso a la concepción utilitarista de Hume, corregida por la exigencia formal -según Busch- hobbesiana de ausencia de contradicción en las acciones, y, por otro lado, desautorizar así la interpretación al respecto de C.Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, 79-80, alegando que la adscripción por parte de éste de aquella noción kantiana al concepto (jurídico-estatal) rousseauiano de 'voluntad general' es la consecuencia de su equivocado planteamiento metodológico: considerar que las *Reflexionen zur Moralphilosophie* de la fase 'n' (1764-68), en las cuales la 'voluntad común' si tiene ya el sentido jurídicopolítico de la *volonté générale* (cf. Busch, *o.c.*, p.53), pertenecen al mismo periodo de evolución en el pensamiento jurídico de Kant que las *Bemerkungen* y *Herder-Nachschrift* (cf. Busch, *o.c.*, p.19).

Esta tesis de Busch referida al periodo de 1762-65 podría aceptarse en sus intenciones generales, si no fuese porque no permite discernir bien entre el problema de la determinación del *criterio formal* del derecho y del fundamento de la obligación, y el problema del *marco filosófico* desde el que se comprende e interpreta. Entiendo que antes de 1765 Kant no se percató aún de la incompatibilidad entre la nueva regla formal de la razón práctica y su cosmovisión *antropológico-naturalista* de las cuestiones éticas, jurídicas y sociales, y en virtud de ello tiende a interpretar empíricamente aquel principio racional como una regla del '*sensus communis*'. De ahí la peculiar comprensión (humeana) de la norma de la justicia como equilibrio prudencial de libertades (o egoísmos) naturales (cf. *Bemerkungen A 99, AA XX, p.160*). La advertencia, e incluso, de que aque-

intelectualizar la regla de la adopción de un punto de vista fuera de uno mismo, formalizarla, convertirla en principio de la *mera universalidad posible* de un acto. Esta solución se vislumbra ya en muchas *Bemerkungen* y algunas *Erläuterungen* de los *Initia* datadas con posterioridad a 1764, pero en ellas la *libertad* reemplaza al '*sentimiento*' como origen de la obligación y fundamento interno de la facultad de apetecer (cf. Henrich, "Früheste Ethik...", 420). Este cambio, decisivo en el curso de determinación de la regla formal del derecho, puede constatarse mediante un examen minucioso de las nociones de 'buena voluntad' y de 'voluntad común', así como del tránsito de la una a la otra en los susodichos apuntes de 1764-65.

Acaso el mayor avance de las *Bemerkungen* con respecto a la *Deutlichkeit* haya consistido en la advertencia de que el sentimiento de lo bueno no es sino el placer por la *libertad*, y que, por tanto, la necesidad categórica de una acción buena en sí se sigue inmediatamente de las leyes libres de una *voluntad común*. Veinte años antes de la publicación de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kant aparta ya las consideraciones sobre lo 'útil' de la moralidad de los actos, que se circunscribe a la *buena voluntad* de querer "todo lo que contribuye a la perfección" propia y al mismo tiempo de los demás (*Bemerkungen A 83, AA XX,*

planteamiento antropológico-naturalista de los temas morales no podía suministrar un expediente teórico explicativo de la 'obligación' práctica y de su regla formal, determinó el 'giro' filosófico en el pensar jurídico kantiano que muy acertadamente Busch data en el momento de la redacción de los *Traume*. En este sentido comparto la crítica de Busch a la periodización de Ritter y a su tratamiento metodológico de las fuentes de esos años, pero considero que la doctrina moral de Rousseau jugó en ese cambio de paradigma filosófico un papel decisivo, que puede rastrearse ya en algunas *Bemerkungen* (v. al respecto J.L. Villacañas, *La formación de la Crítica de la razón pura*, Universidad de Valencia 1980, p. 50ss.). Por lo demás Busch nunca prueba documentalmente un *efectivo* influjo de Hobbes en la determinación kantiana de la 'obligación' según el principio formal de no-contradicción, ni su discurso está exento de cierta circularidad argumentativa al presentar, por un lado, la asunción del concepto de obligación de Hobbes como criterio correctivo de la 'justicia racional' de Hume y desarrollar, por otro lado, esta doctrina humeana precisamente como complemento material del formalismo de aquel concepto hobbesiano.

p.138). Mas como no hay mayor perfección (ni placer) que la de "subordinar todo al libre arbitrio como una causa de la posibilidad" (*Bemerkungen* A 87, pp. 144-45), 'buena' o 'perfecta' es sólo aquella voluntad que constituye "el fundamento supremo del bien en general según leyes de la libertad" (*Bemerkungen* A 82, p.137). Ello repercute sobre la noción misma de 'sentimiento moral', que ahora se identifica con el placer de sentirse "como un principio activo por libertad ante el bien o el mal" (A 88, p.145; cf. A 82, p.137 y AA XXVII.1, p.5).

La distinción de la 'buena voluntad' por la determinación de su querer según leyes libres conlleva su necesaria concordancia con una *voluntad universal legisladora* (cf. *Bemerkungen* A 88, p.145), y la obligación de cierto tipo de acciones viene a ser, por tanto, una coacción moral que se basa en reglas del arbitrio común o en el consenso de la voluntad general¹⁷⁹. De este modo Kant podía establecer como regla del arbitrio bueno no ya la conformidad con la 'voluntad divina' sino con esa 'voluntad común', que cae directamente bajo el principio formal de no-contradicción:

"Debe ser buena aquella voluntad que al tomarla universal y reciprocamente no se suprime"
(*Bemerkungen* A 37, AA XX, p.67).

¹⁷⁹ Cf. *Erl.* 6467, 6496 y R 6580. En todas estas *Erläuterungen* de los *Initia*, datadas por Adickes con posterioridad a 1764, se cifra así mismo la conexión entre 'bondad moral' y 'obligación' de los actos en el supuesto de cierta regla o consenso común que nace de la libertad. Así la *Erl.* 6466 considera obligación moral sólo la coacción que surge de la *libertad*, y la *Erl.* 6474 pone como fundamento general de las acciones obligatorias una *ley común*. Por su parte, la *Erl.* 6493 afirma que la obligación sólo es posible por la bondad moral del hombre y de sus actos, y esto parece entrañar cierto consenso de una voluntad común, que obliga a todos. Tal es el contenido de la siguiente observación kantiana: "El acto obligatorio consiste meramente en la concordancia voluntaria de la acción libre del otro con la existencia de los motivos, que de este modo coacciona (*necessitirt*) moralmente. Nadie ejerce un acto obligatorio más que por medio de una voluntad de hacer algo bueno a otro; pues esto es un motivo de *acciones libres según reglas comunes concordes con las mismas*. Cualquier hombre quiere que lo bueno se ofrezca bajo la condición de sus acciones libres. Las amenazas no pueden constituir un acto obligatorio sino pragmático, pues el acto obligatorio "es siempre relación de arbitrio con arbitrio" (*Erl.* 6469 [1764-68?], AA XIX, pp. 16-17). La R 6597 [hacia 1764-68] aclara aún más esta idea al sostener que hay "coacción lícita" "cuando coaccionado [*coagendo*] a otro a conformar su acción con las reglas universales del arbitrio, nace concordar al arbitrio con estas reglas generales" (AA XX, p.102).

He aquí la primitiva, elemental formulación del 'imperativo categórico', que en la época de las *Bemerkungen* se considera estrictamente como una *regla del derecho* o de la 'iustitia moralis', puesto que el núcleo de lo ético seguía siendo entonces un principio 'material', el *sentimiento* de benevolencia, frente a la necesidad racional (y formal) de la *obligación jurídica* (*Schuldigkeit*):

"Habitudo actionis e voluntate singulari est solipsismus moralis
Habitudo actionis e voluntate commune est iustitia moralis" (*Bemerkungen* A 87, AA XX, p.145)¹⁸⁰.

Esta determinación crítica de la obligación práctica (*Verbindlichkeit*), asimilada, empero, a la obligación jurídica (*Schuldigkeit*), respondía a un criterio formal que apenas se aclimataba a la *volonté générale* de Rousseau, propuesta como un principio 'material', y menos aún podía explicarse desde los supuestos utilitaristas de la razón astuta de Hume y de su concepto de justicia. Pero Kant no disponía todavía hacia 1764-1765 del instrumental teórico indispensable para fundamentar y comprender en su alcance filosófico el principio de moralidad recién descubierto, y probablemente por este motivo tendió a interpretarlo empíricamente -a la manera de los moralistas británicos- desde los supuestos antropológico-naturalistas de su pensamiento, que eran incompatibles con aquel principio. En muchas de las *Bemerkungen* se especifica por ello la norma de la 'voluntad común', la justicia moral, como regla del *equilibrio de las libertades* innatas, de las esferas jurídico-naturales de los individuos egoístas, que resulta del respeto recíproco o

¹⁸⁰ En una significativa *Reflexion zur Moralphilosophie* de la fase 'n' (1764-68) Kant mantenía aún esa distinción de origen wolffiano, matizada y fortalecida por los moralistas británicos, entre *ética* y *derecho*, por la cual la regla formal de la 'voluntad común' seguía entendiéndose como un principio jurídico. "En las reglas del derecho" -anota Kant- "el arbitrio privado de cada uno concuerda consigo mismo al ser tomado en general; en las de la ética concuerda el arbitrio según el objeto" (R 6497, AA XIX, p.102). Sobre este tema v. Ritter, *Der Rechtsgedanke...* 90ss.

cumplimiento del deber de 'dejar a cada uno lo Suyo', respeto realmente posible gracias a la capacidad natural de 'ponerse en el lugar de otro' inscrita en los sentimientos de 'simpatía' y 'honor'. Así lo expone, cual sentencia lapidaria, la siguiente anotación:

"La obligación jurídica (*Schuldigkeit*) es el *egoísmo común en equilibrio*" (*Bemerkungen A 99, AA XX, p.160*).

Esta armonía de lo justo acontece sobre todo como realización *individual* del concepto de derecho, como igualdad social producida por el efecto atractivo de las múltiples acciones morales, que contrarrestan las tendencias repulsivas de lo Suyo de cada uno (cf. *Bemerkungen A 102, p.165*):

"La obligación (*Schuldigkeit*) natural (para con los hombres) tiene una medida determinada; el deber de amor, ninguna. Aquella consiste en que no sucede más que lo que he querido dejar a otro, y en que sólo *le doy lo suyo*; por tanto, todo es igual según una acción semejante" (*Bemerkungen A 97, AA XI, p.157*).

Por tanto, la justicia común adviene y se restablece de manera natural mediante el ejercicio de la *justicia privada* (cf. Busch, *Die Entstehung...*, 30-31) y la sociedad civil es el escenario por excelencia de la razón práctica. De este modo la noción de derecho se inscribe y desdibuja en el horizonte 'iusnaturalista', moral, del 'estado de naturaleza'.

Para despedir de su concepto formal de obligación esta doctrina *prudencial* y (ius)naturalista del derecho, Kant necesitaba una construcción filosófica en la que la libertad, fuente rousseauiana de la moralidad del hombre, pudiera comprenderse sin los supuestos espiritualistas de Rousseau y del racionalismo metafísico, intolerables para la nueva teoría del conocimiento sensible (cf. Villacañas, *La formación...*, 56), pero también sin el recurso a la antropología de los instintos y sentimientos morales, que, cual fuerza gravitatoria de las acciones humanas, establecían la *dependencia* de las voluntades

libres del mismo orden natural, al que se quería sustraer desde la *Deutlichkeit* el concepto de obligación¹⁸¹, y que ahora se acreditaba -siguiendo a Hume- como el mundo empírico de la sensibilidad. Este planteamiento figura por primera vez en los *Sueños de un visionario* (1766), donde el 'sentimiento moral' aparece ya como mero *fenómeno* o efecto empírico de un hipotético mundo de seres pensantes unido por la regla de la 'voluntad general' (*Träume A 42-43*)¹⁸², que escapa al orden cognoscitivo de la naturaleza sensible. Esta vinculación del criterio de moralidad con un orden extraño al de la experiencia de las cosas materiales fue el presupuesto de partida para consumir la *idealización* de aquel principio, fundamentarlo en la razón pura y concebir el derecho como un *fin en sí mismo*. De esta manera se iniciaba un nuevo periplo en el pensamiento jurídico-práctico de Kant.

¹⁸¹ El descubrimiento -gracias a Rousseau- de la libertad como condición moral, racional del hombre debía conjugarse con la crítica de la *Deutlichkeit* a las sustancias espirituales, a las que tanto Rousseau como los racionalistas y místicos recurrieron para fundamentar metafísicamente el libre arbitrio. Pero a falta de un marco filosófico apropiado para dar razón de aquel nuevo descubrimiento, en las *Bemerkungen* Kant concibió todavía la *libertad moral* del hombre en un sentido 'empírico-naturalista' (cf. nuestro cap.1, nota 81).

¹⁸² W. Busch, *Die Entstehung...*, 35-37 sostiene que en los *Träume* la analogía del sentimiento moral con la fuerza física de la atracción universal es una *parodia* del modelo naturalista que inspira la filosofía práctica de Herder-Nachschrift y *Bemerkungen*, basada en la 'fuerza gravitatoria' del 'analogon rationis'. Estimo que esta interpretación es bastante discutible. Primero, porque de la carta a M. Mendelssohn del 8.4.1766 -aducida por Busch- no se colige la presunta intención 'paródica' de la analogía entre "un efectivo influjo moral de las naturalezas espirituales y la gravitación universal" sino el carácter de *ficción metafísica* de toda doctrina que sobrepase los límites de la experiencia sensible. Segundo, porque en el relato ficticio de la analogía el sentimiento moral sigue desempeñando una función relevante, sólo que ya no es la fuente subjetiva de la regla de la voluntad común sino el *efecto* empírico de una 'ley inmaterial', de causas desconocidas, que trasciende el mundo de los sentidos. El abandono del 'modelo naturalista' de la filosofía práctica anterior no tiene, pues, tanto el cariz de una parodia cuanto el aspecto de un cambio en la comprensión del papel que corresponde al 'sentimiento moral'.

II

(1766-68: La necesidad de un juez competente. Jalones críticos en la formación de una teoría autónoma del derecho)

Antes de 1766 la meditación filosófica de Kant sobre cuestiones prácticas estuvo dirigida al descubrimiento de la "naturaleza permanente del hombre y su lugar en la creación" (*Nachricht* A 13). Los temas jurídicos, aun cuando con frecuencia centrasen el punto de mira de sus preocupaciones normativas y teóricas, eran tratados desde este interés *antropológico y moral*, que daba su peculiar impronta a las ideas del joven humanista y profesor de ética y Filosofía práctica general de Königsberg. El derecho como disciplina autónoma aún no se había convertido en materia de reflexión, de manera que no puede hablarse en rigor de una *filosofía* del derecho durante el período que va de la *Deutlichkeit* a las *Bemerkungen*, sino en todo caso de un *pensamiento* jurídico que se fragua episódicamente al hilo de las investigaciones antropológicas sobre la moral, la cultura y la civilización. En 1766, sin embargo, Kant anuncia su primer curso de Derecho Natural según el compendio de G.Achenwall y sus reflexiones sobre asuntos jurídicos experimentan un notable cambio de punto de vista con respecto a las de años anteriores. Por primera vez la mirada filosófica se vuelve sobre el derecho como ámbito epistemológico propio y delimitable, y lo aprehende en su especificidad práctica, claramente discernible de la ética y de una moral antropológica.

¿A qué se debe este sobrevenido interés de Kant por el Derecho Natural? No es fácil responder a esta pregunta con cierta verosimilitud ni creo que ello sea filosóficamente tan relevante como el *hecho* mismo de la nueva preocupación kantiana por las cuestiones jurídicas y el tratamiento metodológico autónomo de

ellas. W. Busch, *Die Entstehung...*, 50, 53 ha sostenido que el recurso al *Ius naturae* (1763)¹⁸³ de G. Achenwall estuvo probablemente motivado por el deseo de matizar la filosofía práctica de Hume separando aún más nitidamente entre 'derecho' y 'moral', pero sobre todo por la necesidad de disponer de un contrapeso sistemático de la *Ethica* y los *Initia* de Baumgarten, una vez probada la insuficiencia de la "fundamentación ética" del derecho en las *Bemerkungen*. No cabe duda de que el abandono del modelo 'antropológico-naturalista' de *Herder-Nachschrift* y *Bemerkungen* debió ir unido en la época de los *Träume* al convencimiento de que la *realidad* del derecho y de la obligación jurídica no podía explicarse tan sólo desde supuestos estrictamente *morales*, sin hacer que interviniese la *coacción* externa, así como a la certidumbre de que la justicia difícilmente podía asegurarse con independencia del *poder estatal*, a través de la armónica moralización de los individuos, de la adopción *ética* de la regla de 'ponerse en el lugar de otro'. Desde los planteamientos metodológicos indeterminados de la *Philosophia practica generalis* de los wolffianos y desde el horizonte estético-moralista de los ingleses y el Rousseau considerado hasta entonces no era posible un tratamiento riguroso de estas dimensiones de lo jurídico. Sólo un tratado de Derecho Natural como el de Achenwall afrontaba con primor el problema de la 'coacción jurídica', cuya fundamentación moral Kant valoraría más tarde, en su reseña del libro de Hufeland, como la tarea central de la reflexión iusnaturalista¹⁸³,

¹⁸³ En la "Rezension zu Gottlieb Hufeland, *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (1785)", *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* 92 (1786), A 114 Kant declaraba que la cuestión prioritaria del Derecho Natural era investigar "bajo qué condiciones puedo ejercer la *coacción* sin contradecir los principios generales del derecho". Precisamente en ese libro Hufeland hacía una historia del Derecho Natural, en la que situaba a Achenwall en la época -iniciada por Gundling- de determinación del derecho por medio de la 'coacción' y en el grupo que -siguiendo a Wolff- introducía ciertos motivos racionales (véase al respecto W. Busch, *Die Entstehung...*, pp.38-48, así como G. Hufeland, *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen*, Jena bey Christ. Heinr. Cuno's Erben 1790, pp.14-24). En este sentido C. Ritter,

amén de plantear abiertamente la cuestión del sentido y legitimidad del Estado, tema por antonomasia del iusnaturalismo moderno.

La ocupación de Kant con estos problemas y la advertencia del estrecho vínculo entre 'coacción' y 'Estado' en la configuración real del derecho trajo consigo una doctrina de singular relevancia en la formación de su pensamiento crítico, a saber, que el valor jurídico o la obligatoriedad de una acción externa no pueden determinarse sin un *poder irresistible* y un *juez competente*, que fije con fuerza legal lo que es justo en cada caso. En la confección de esta idea jugó un papel decisivo la teoría hobbesiana del Estado como fuente efectiva del derecho. Pero el recurso a Hobbes en este período tiene como contrapartida el compromiso con Rousseau en la concepción del 'contrato civil', al que Kant, empero, despoja de todo contenido material hasta reducirlo a mera Idea o 'principio regulativo' de la constitución civil. Esta *idealización* de los fundamentos del derecho y del Estado y aquel reconocimiento de la *coacción* y la *justicia públicas* como condiciones concretas y necesarias de lo jurídico son piezas 'críticas' esenciales de esta fase del pensamiento de Kant, que pasamos a exponer más en detalle.

En las *Reflexionen zur Moralphilosophie* de la fase 'n' (1764-68) se introduce por primera vez el concepto de *Ideal* para definir el 'sumo bien' como "máximo de la felicidad en el mínimo de las necesidades" y "de la virtud" (R 6584, AA XIX, p.95; cf. R 6583). Desde este contexto moral esa noción se generaliza (cf. RR 6577-

Der Rechtsgedanke..., 169-170 ha señalado que cuando Kant empezó a dictar lecciones de Derecho Natural según el tratado de Achenwall la 'coacción externa' se convirtió en el criterio distintivo del derecho frente a la ética, sustituyendo progresivamente al criterio de la diversidad de deberes manejado hasta entonces.

6578) y, acreditada como *maximum normativo*¹⁸⁴, se extiende también al ámbito jurídico para caracterizar al 'contrato civil' y al 'soberano'¹⁸⁵, pero ante todo para exponer la *regla del derecho* como un *ideal de la razón* referido a la relación recíproca de los arbitrios libres, con el que se postula la 'sociedad' como el "mejor estado del hombre" (R 6583, AA XIX, p.94):

"Toda acción del derecho es un *maximum* del arbitrio libre, si es tomada mutuamente" (R 6596, AA XIX, p.101).

El derecho queda así definitivamente adscrito al ámbito de la 'razón pura', sin mezcla alguna en su concepto de elementos empíricos de cualquier índole o de 'fines' de las acciones. Y su regla de la reciprocidad y universalidad posible de un acto, concebida como 'Ideal' práctico, recibe la fundamentación filosófica adecuada a su carácter formal. En las *Reflexionen zur Moralphilosophie* de la fase 'k' (hacia 1769) se describe de nuevo como 'principio formal' de la 'voluntad común' y como criterio más *jurídico* que ético, y se declara sin ambages que no es una regla de la 'felicidad' sino de las *condiciones generales* de la 'libertad' de cada uno para ser feliz como mejor le parezca. Los siguientes fragmentos ilustran lo dicho:

"Derecho (entre dos) es lo que es *posible* mediante su voluntad común. (Lo que es *necesario* mediante la misma, se llama obligación [*Schuldigkeit*]). Uno tiene un derecho (afirmativo) frente a otro si

¹⁸⁴ Es en la R 6611, de la fase 'k' [hacia 1769], donde se caracteriza con exactitud la noción de *Ideal* distinguiéndola del 'concepto' y de la 'Idea'. El *Ideal* -se dice allí- es "la representación de un objeto de los sentidos conforme a una Idea y a la perfección intelectual en ella" (AA XIX, p.108). En las *Reflexionen* de las fases 'n' (1764-68) y 'i' (1766-68) no figura todavía una definición tan precisa del *Ideal*, pero este término se usa ya en ellas en el sentido de la *concreción normativa* de una Idea de la razón. No cabe duda de que esta noción entra en escena precisamente en una época en la que en el ámbito de la filosofía 'teórica' Kant descubre la existencia de "conceptos *problemáticos*" en las 'síntesis de subordinación' (cf. R 3117; v. nuestro cap.5, nota 64), y que estos conceptos *problemáticos*, versión rudimentaria de las *Ideas* de la razón, brindan la cobertura filosófica (separación entre territorio de la 'experiencia' y del 'entendimiento puro') para que pueda hablarse después de los *Träume* no sólo de Ideas sino también de *Ideales* de la razón.

¹⁸⁵ En la R 6593 se caracteriza el *contrato civil* como "ideal del derecho político", y en la R 7535 y la Erl. 7416, ambas manuscritas sobre el *Ius naturae* de Achenwall, se dice que el acto de constitución del Estado o la república no es un "pacto *real* sino *ideal*", "algo regulativo" (AA XIX, p.368, p.448). Por su parte, la R 7540 considera que el *soberano* es "una persona ideal" (AA XIX, p.450).

puede ser considerada su voluntad privada como concordante con la común. [...] La regla que se adhiere de modo necesario a la voluntad común en general, se halla cuando se busca la condición de la voluntad que es necesaria, para que ésta sea *universalmente* válida" (R 6667 [1769], AA XIX, p.128).

Por eso se define el derecho o lo 'justo' como

"lo que es posible según la regla de la voluntad pura tomada universalmente" (R 6672 [1769], AA XIX, p.129);

y esta regla,

"la regla del derecho reza así: 'haz que lo que concuerda con la regla general de las acciones, cada uno lo haga mientras hace lo que le parece bueno'" (R 6670, AA XIX, p.129).

Esta idealización de la regla de la universalidad posible de una acción en los años posteriores a los *Träume* adquiere también un cariz *político* como postulado de la sociedad a través de la noción de *contrato civil*. Pero la representación ideal del derecho desde sus fuentes y fundamentos racionales puros es, no obstante, una *consideración abstracta* del mismo, que no tiene en cuenta la fragilidad de la naturaleza humana. Su consideración *in concreto*, que atiende a las condiciones del ejercicio *efectivo* del ideal del 'derecho público' de Rousseau, exige la puesta en juego del ideal hobbesiano de un *poder irresistible*. Así lo expresaba Kant en la larga y decisiva R 6593, de la que entresacamos este fragmento:

"5. En el estado externo. [El estado de naturaleza: un ideal de Hobbes. Se considera aquí el derecho y no el *factum*. Se probará que no es arbitrario salir del estado de naturaleza sino necesario según la regla del derecho...] El *contrato social* (vínculo civil) o el ideal del derecho público, considerado en abstracto según la regla de la *igualdad*, sin atender a la naturaleza especial del hombre. 6. *Leviatán*: el estado de la sociedad que es adecuado a la naturaleza del hombre. Según la regla de la *seguridad* (Puedo estar en el estado de igualdad y tener la libertad de ser injusto y de sufrirlo, o en el estado de *sometimiento* sin esta libertad). [...]

El contrato social o el derecho público como un fundamento del *poder supremo* (público). *Leviatán* o el poder supremo como un fundamento del *derecho público*" (AA XIX, p.99)¹⁸⁶.

¹⁸⁶ La R 6595 hacía un planteamiento similar. "Debe saberse" -añotaba Kant- "1. lo que sería el derecho si toda voluntad legítima fuese irresistible; [y] 2. a través de qué medios un poder irresistible está vinculado con un derecho y lo que está permitido hacer sólo bajo esta condición. El derecho *in abstracto* puede pensarse también sin el medio por el que puede ser ejercido. Pero *in concreto* ha de apuntar a la *seguridad*, mediante la cual las condiciones del derecho pueden ser ejercidas. [...] El *maximum in abstracto* está determinado en general, pero no siempre es posible *in concreto*. Todas las notas de un *maximum in abstracto* en cuanto tal no son sólo posibles en él sino también verdaderas; pero *in concreto* cabe que sean imposibles, si las determinaciones del *maximum* en cuanto tal contradicen las determinaciones de la especie" (AA XIX, pp. 100-

Aquí se pone de manifiesto la nueva comprensión kantiana del vivo enlace entre 'idea' y 'realidad' del derecho. Por un lado, el poder político no tiene otro fundamento racional que la regla jurídica del *contrato civil*. Mas, por otro lado, el derecho no puede acreditarse como efectiva capacidad de coacción en las relaciones sociales entre los hombres sin un *poder supremo*, que asegure y mande con fuerza irresistible. La obligación jurídica, que -como toda obligación moral (*Verbindlichkeit*)- emana de una 'voluntad común'¹⁸⁷, carece, empero, de validez empírica, si no existe un soberano absoluto que monopolice la coacción externa, obligue a todos excepto a sí mismo y no esté sujeto a un derecho de resistencia por parte de los súbditos. Kant pone así de relieve que lo *específico* de un acto jurídicamente obligatorio consiste en la sanción que le otorga el 'estado civil', en el cual la voluntad legítima de 'unión' es a la vez una voluntad de 'sometimiento':

"...Toda obligación (*obligatio*) válida se apoya en el *sometimiento*, naturalmente bajo leyes coactivas (*coactibus*); por tanto, el dominador supremo no se obliga ni puede delinquir contra el súbdito ni éste se exime en modo alguno por el delito del dominador. *Pacto de unión civil es pacto de sometimiento*, en el cual se realiza el estado civil" (R 7521 [1766-68], AA XIX, p.445)¹⁸⁸.

La consideración *in concreto* del derecho no se agota con la exigencia hobbesiana de un poder irresistible. En las *Reflexionen*

101). W. Busch, *Die Entstehung...*, p.56 ha insistido en que durante el periodo de 1766-68 Kant está preocupado principalmente por resolver el problema de cómo la teoría abstracta del derecho puede convertirse en realidad jurídica, derecho *in concreto*.

¹⁸⁷ La idea de una 'voluntad común' sigue siendo en el periodo de 1766-68 el fundamento *racional* de toda obligación, sólo que ahora tiene un sentido eminentemente 'político', es la voluntad jurídica de una comunidad de derecho, en la que existe un juez competente y un poder efectivo (cf. W. Busch, *Die Entstehung...*, p.53). Véanse al respecto las *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* de la fase 'i' (1766-68), especialmente las RR 7526, 7528, que se refieren ya al *Ius naturae* de Achenwall.

¹⁸⁸ Al igual que esta *Reflexion zur Rechtsphilosophie* de la fase 'i' (1766-68), toda una serie de *Erläuterungen* sobre el *Ius naturae* de Achenwall de la misma época o años posteriores documentan ya la doctrina de la negación kantiana del 'derecho de resistencia' del pueblo, escudándose en esta idea del 'sometimiento' a un poder irresistible, que asegura el derecho, y a un juez competente, que determina lo que es justo en cada caso. Cf. *Erl.* 7417, 7418, 7494, 7496-97.

zur Rechtsphilosophie de la fase 'i' (1766-68), las primeras manuscritas directamente sobre el *Ius naturae* de G.Achenwall, la vinculación del concepto de derecho con el 'estado civil' se presenta ante todo como la posibilidad de un *juicio competente y válido* sobre lo que es justo en cada caso particular, puesto que en el 'estado de naturaleza' todo juicio sobre lo Suyo de cada uno es privado, mera opinión, y como tal carece de efecto jurídico y fuerza obligatoria (cf. Busch, o.c., 34-35). Con el postulado de un juez competente sobre el derecho Kant anticipaba tres décadas antes de la publicación de *Metaphysik der Sitten* su convicción 'crítica' de que el estado jurídico efectivo se caracteriza primordialmente por el dominio de la *justicia distributiva* y la existencia de tribunales públicos. El Estado público de derecho quedaba así prefigurado de algún modo en las dos *Reflexionen* siguientes:

"Juicio obligatorio acerca del derecho de cualquier otro es *juicio competente*; competente [y] suficiente para el efecto jurídico es *válido*. Puesto que en propia causa (*re*) no es competente el juicio de alguien frente a otro, ni es suficiente el juicio verdadero para realizar de modo *necesario* el efecto jurídico, *todo derecho en el estado natural carece de efecto [effectu vacua]*. Un juicio carece, pues, de efecto jurídico, aunque esté acompañado de fuerza" [física] "suficiente pero no *obligatoria*. Por tanto, todos los juicios en ese estado son ideales" (R 7521 [1766-68], AA XIX, p.445).

"El estado natural de los iguales se opone obviamente al social. En efecto, el estado natural puede ser o de la soledad o de la sociedad, con tal que las acciones de todos no tengan *juez competente*, a no ser el juicio privado" (R 7523 [1766-68], AA XIX, p.446).

La superación 'crítica' del programa de Herder-Nachschrift y *Bemerkungen* se anuncia aquí como la singular certeza de que la presunta construcción de la justicia común a través de la reciprocidad moral de los arbitrios privados expone indudablemente el orden 'abstracto' de relaciones ideales en el 'estado de naturaleza', pero de ninguna manera funda obligaciones jurídicas *efectivas* entre los hombres, las cuales no se basan sino en la existencia de un 'juicio público' válido sobre lo justo y lo injusto, y, por tanto, no constituye un modelo de

comprensión suficiente del derecho y de sus condiciones de realización. Dado que en la sentencia del juez, en cuanto determinación de lo que es de derecho en cada caso según la ley con fuerza irresistible, tiene lugar en cierto modo la *síntesis concreta* entre poder 'legislativo' y 'ejecutivo', Kant podía ya entrever en ella a finales de los sesenta la *ratio cognoscendi* del 'estado civil'. Reveladora de su serio esfuerzo por profundizar en este punto es la *Erläuterung* de los *Initia* n° 6567 así como la *Er1.* 6565, que distingue con lucidez entre 'árbitro' y 'juez':

"El *forum* debe juzgar [urtheilen] correctamente [y] 2. tener poder [Macht]. El *forum* es el medio de unión del poder legislativo y ejecutivo" (*Er1.* 6567 [1772-75?], AA XIX, p.82).

"Aquél al que se le ha otorgado de manera arbitraria un derecho de juzgar [urtheilen] en un asunto polémico especial sobre los derechos de las dos [partes], es *arbiter*. El que en general tiene con respecto a otros el derecho de sentenciar [richten], es *judex*. *Judex* presupone siempre *leges communiter obligantes*" (*Er1.* 6565 [¿1768-69?], AA XIX, pp. 81-82).

La idea de que el poder irresistible y el juez competente definen las condiciones de *realización* del derecho y su concreción público-coactiva, se proyecta sobre el pensamiento 'político' kantiano de la década siguiente como un supuesto indiscutible, cada vez más perfilado con los matices de su evolución doctrinal hasta la definitiva Metafísica de las Costumbres. Así en algunas *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* de la fase 'k' (hacia 1769) se insiste en que el 'estado de naturaleza' es un estado de guerra, porque cada uno es su propio juez y falta un poder y un juicio seguro sobre el derecho, que sólo se dan en el 'estado civil' de justicia externa (cf. *RR* 7645-47, 7650-51). Con más nitidez todavía las *Reflexionen* de la fase 'o' (hacia 1772) acentúan este doble requisito del derecho externo y lo justifican apelando a la maldad de la naturaleza humana:

"En tanto que la sociedad atañe solamente al derecho (al buscar cada uno lo suyo propio en lo concerniente a la utilidad), el fundamento de la misma es la institución de un *juicio competente* según la voluntad común y de un *poder (Gewalt)* suficiente para realizarlo.

La fundación de un foro externo de justicia y de una potestad ejecutiva. La *civitas* es la sociedad en la que [...] la justicia externa está ligada a un poder (v) suficiente. Por tanto, poder legislativo. *Forum*. Y poder ejecutivo. La justicia externa, en tanto que concierne a todos, es la justicia pública" (R 7682, AA XIX, pp. 488-89).

"Debe existir derecho y justicia en el mundo. Si los hombres fuesen buenos por naturaleza, el estado natural sería el estado de justicia pública; [pero] como son malos, es decir, como debido a ello no hay seguridad alguna con respecto al derecho, existe un estado de justicia pública coactiva..." (R 7683, AA XIX, p.489)¹⁸⁹.

La determinación concreta del derecho en función de la posibilidad de un juicio competente sobre lo justo e injusto es así mismo el supuesto filosófico de la crítica kantiana del *Estado del bienestar*, que se inicia a finales de los sesenta con el rechazo de la 'utilidad' y 'felicidad' comunes como metas de la constitución civil y la defensa de la 'justicia pública', de la preservación de los derechos de cada uno como único fundamento de la misma. Los fines naturales dejan de ser un ingrediente constitutivo de lo jurídico, que arraiga ya decididamente en el ámbito de la razón pura y se determina en la mera relación de los arbitrios libres.

"Las leyes de la república son de derecho, no de ética. No debe ser apoyada la *felicidad común* sino cualquier *derecho* particular frente a otro" (R 7540 [1766-68], AA XIX, p.450).

"El derecho no lo determina la *utilidad* sino la *voluntad* particular de cada uno. Puesto que según la regla de la libertad cada uno debe determinar la utilidad según su propio parecer, el otro no tiene facultad para juzgar sobre la utilidad sino sobre la voluntad de otro" (R 6594 [1764-68], AA XIX, p.100).

"La *utilidad propia* no es el fundamento de un derecho. La utilidad de muchos no les da derecho frente a uno. El derecho no se funda en motivos de bondad" (R 6586 [1764-68], AA XIX, p.97).

Más contundente en este aspecto es la *Er1. 7413*, manuscrita probablemente hacia 1766-69, en la cual Kant sustituye la idea

¹⁸⁹ W. Busch, *Die Entstehung...*, pp. 51-52 ha recalcado que Kant fue más allá de Hobbes al atribuir al 'juez' una función absoluta en el 'estado civil': la de procurar *de facto* el derecho, y que al mismo tiempo se alejó del autor de *Leviatán* al concebir el sometimiento al 'poder irresistible' y al juicio de un tribunal público como un *mandato jurídico*. Acerca de la estrecha conexión entre el papel central de la justicia pública en el 'estado civil' y del imperativo categórico de abandonar el 'estado de naturaleza' en cuanto deber de asegurar a cada uno lo suyo (*suum cuiusque tribue*), pueden verse las *Reflexionen zur Moralphilosophie* núm. 7074-75, 7077-78, posteriores a 1776, así como las siguientes *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, posteriores a 1773: SR 7714, 7717, 7703, 7703, 7739, 7761.

de la *salus publica*, propuesta en el *Iuris naturalis pars posterior* & 89 de Achenwall como fin de la comunidad política, por la *iustitia publica* inherente a un Estado formal de derecho (cf. AA XIX, p.366). El abandono de la concepción iusnaturalista del absolutismo monárquico de la Ilustración tiene lugar precisamente a través de la discusión polémica con el jurista de Göttingen en las *Erläuterungen y Reflexionen* relativas a la segunda parte del compendio de Derecho Natural de este último. Pieza clave en ese alejamiento del iusnaturalismo wolffiano es sin duda la doctrina del 'juicio competente' y de la 'justicia distributiva' como elementos esenciales del 'estado civil'. Pero en la denuncia radicalmente crítica del *eudemonismo político* interviene de manera determinante el descubrimiento de la noción de '*axioma subrepticio*' de la razón práctica en 1769. Gracias a este hallazgo Kant podía concebir el principio de la felicidad como *ilusión dialéctica* del 'Estado del bienestar común', lo cual constituía a su vez el presupuesto filosófico necesario para construir sólidamente el orden político sobre la idea de la justicia pública. Por ello antes de exponer la polémica de Kant con la teoría iusnaturalista del Estado de Achenwall, conviene completar el cuadro histórico de los instrumentos 'críticos' que se despliegan en el curso de la misma.

III

(Hacia 1769: sobre el hallazgo de la dialéctica de la razón práctica)

"Así, pues, la filosofía moral, en cuanto que suministra los primeros principios del juicio (*principia diiudicandi*), no es conocida sino por el *intellecto puro* y pertenece a la filosofía primera como tal; por eso Epicuro, que redujo los criterios de la *misma* a la sensación de *placer* o repugnancia, con suma razón es censurado, juntamente con algunos neotéricos, seguidores suyos en cierto modo de lejos, como Shaftesbury y sus secuaces" (*Dissertatio* & 9, A 11).

El único texto que la *Dissertatio* de 1770 dedicaba a temas morales, sacaba a relucir la procedencia *racional* pura de los

principios de la filosofía práctica en cuanto doctrina de la "perfección numérica" posible por libertad, y la definitiva recusación de la *moral del sentimiento*, propugnada por los sensualistas ingleses y el propio Kant hasta 1764-65. La relevancia filosófica de este claro desplazamiento de la moral al 'mundo inteligible' en detrimento de la sensibilidad es mayor, si tenemos en cuenta que el breve fragmento citado constituye tan sólo el precipitado de una detenida ocupación de Kant con el problema de los fundamentos y fuentes de la racionalidad práctica en las *Reflexionen zur Moralphilosophie* de la fase 'k' (hacia 1769). Allí, en el marco de una clasificación exhaustiva de las ciencias prácticas (cf. RR 6618, 6613), se distingue dentro de la 'doctrina de la moralidad' o teoría de "las auténticas leyes de la voluntad libre" (R 6613) entre una parte teórica, objetiva, que versa sobre los *principios del enjuiciamiento moral*, y una parte práctica, subjetiva, que atiende a las condiciones de la *ejecución* de los principios racionales puros¹⁹⁰. Preocupado ante todo por resolver el problema del 'principio supremo del juicio moral', Kant elabora un cuadro sistemático de la historia de la

¹⁹⁰ Cf. las RR 6608, 6613. No en vano la R 6628 planteaba como cometido de la filosofía moral una triple investigación: "1. ¿Cuáles son los primeros principios del enjuiciamiento moral (reglas teóricas del juicio), o sea, cuáles son las máximas supremas de la moralidad y su ley suprema? 2. ¿Cuál es la regla de la aplicación a un objeto del enjuiciamiento? (Simpatía de otros y un espectador imparcial) 3. ¿Cómo se convierten las condiciones morales en motivos, o sea, en qué descansa su fuerza motora y, por tanto, su aplicación al sujeto? Los últimos son ante todo el motivo vinculado esencialmente con la moralidad o dignidad de ser feliz" (R 6628, AA XIX, p.117). Sobre este tema v. C. Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, 221-24.

Nuestra reconstrucción de esta fase de 1769-1770 está orientada exclusivamente a poner de manifiesto los hallazgos de Kant que, innovadores con respecto a su pensamiento jurídico-práctico en años precedentes, contribuyen con más firmeza a la ubicación crítico-sistemática de su filosofía moral y sobre todo a resolver con éxito la denuncia de la teoría iusnaturalista del 'eudemonismo político'. No diremos, pues, un estudio completo de la concepción kantiana sobre el derecho y la ética en este periodo, tarea que sobrepasaría con mucho los límites y objetivos de este trabajo. No obstante, en el cap.5 trataremos con más detalle el conocido problema de la "gran luz" de 1769 y sus implicaciones filosóficas, en cualquier caso, y por lo que atañe al pensamiento jurídico-práctico de Kant por esas fechas, puede encontrarse una información más amplia en W. Busch, *Die Entstehung...*, pp. 59-67, y especialmente en C. Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, pp. 217-271, quien expone tenáticamente las convicciones kantianas de este periodo.

filosofía práctica, en el que diferencia básicamente entre las teorías que deducen la regla o criterio de la moralidad de *fundamentos subjetivos*, empíricos (el 'sentimiento moral', el 'amor propio' o la inclinación, la costumbre y la autoridad), y las que lo derivan de *fundamentos objetivos* de la razón, tanto internos ('verdad' y 'perfección') como externos (voluntad divina)¹⁹¹.

Tal distinción genérica entre sistemas 'empíricos' e 'intelectuales' de lo moral sirve, sin embargo, al propósito común de poner de relieve la *dialéctica* a la que ha estado sometida la tradición filosófica de la razón práctica. El descubrimiento de la noción de 'númeno' en el año 1769 (v. nuestro cap.5, nota 45) hacía plausible la comprensión de la historia (moderna, sobre todo) de la Moral de Occidente como una historia de los *principios morales subrepticios*:

"Todos los sistemas de la moral tratan de encontrar primero el fundamento supremo (teórico) del enjuiciamiento moral [...] y lo derivan no de los principios generales de la razón, [sino que] buscan más un fundamento de lo que ocurre y es juzgado, que de lo que *debe* ser juzgado; consideran, pues, el principio moral como subrepticio (subrepticium) y como ley de los fenómenos (legem phaenomenorum)" (R 6635, AA XIX, p.121; cf. RR 241, 243, 250).

Aunque Kant tenía aquí especialmente a la vista las diversas corrientes del empirismo moral, el concepto de 'axioma subrepticio' de la razón práctica alcanzaba también a aquellos filósofos morales que -como Wolff- no habían separado sus principios intelectuales del orden fenoménico de la naturaleza¹⁹². De manera análoga a como en la *Dissertatio* & 25 y en las *Reflexionen*

¹⁹¹ Cf. especialmente las RR 6624, 6631, 6637 pero también la R 6635.

¹⁹² De los múltiples principios morales recogidos en su esquema general Kant nada objeta contra la *verdad* como criterio de enjuiciamiento, puesto que por ella entiende sobre todo el principio de veracidad. "Pues aquello" -argumenta- "cuya máxima puede ser confesada abiertamente, es bueno. Por eso todo lo moralmente malo está contra la verdad, porque tácitamente se acepta una máxima diferente de la que se confiesa" (R 6642, AA XIX, pp.122-23). En cambio, el principio de *perfección*, tal como Wolff lo presenta, queda sujeto a una dura crítica, entre otros motivos, por su conexión con los 'fines naturales' del hombre.

zur Metaphysik de la fase 'k' los 'axiomas subrepticios' del conocimiento metafísico se reducen a proposiciones meramente subjetivas¹⁹³, en las *Reflexionen zur Moralphilosophie* se formula así mismo una especie de regla de reducción a 'principio subjetivo' de la moral de todos los principios dialécticos de la filosofía práctica:

"El principio subjetivo de la moral es la subordinación de todos los fines al juicio (aprobación) de la razón pura" (R 6636, AA XIX, p.121).

Y lo que Kant entiende ahí por 'juicio de la razón pura' se colige inmediatamente a partir de una reflexión comparativa de la R 6690, que aplica la doctrina de la idealidad de los 'fenómenos' a la división de los juicios (prácticos), con la *Dissertatio* &4, que relaciona el orden 'objetivo' con los 'conceptos intelectuales':

"El juicio por inclinación es un fenómeno (Erscheinung) y vale sólo para el sujeto; el [juicio] por razón, un concepto y vale para el objeto" (R 6690 [hacia 1770-71], AA XIX, p.134).

"Puesto que todo lo que hay de sensible en el conocimiento depende de la índole especial del sujeto [...]; [y] por el contrario, todo conocimiento que está exento de tal condición subjetiva, mira sólo al objeto, se sigue de ello que lo pensado sensiblemente es representación de las cosas como aparecen, lo pensado intelectualmente, de las cosas como ellas son" (*Dissertatio* & 4, A 7-8).

La 'reducción' consiste, por tanto, en predicar la validez moral tan sólo de aquel fin o principio que la razón considere determinante del orden de los 'númenos' por libertad, y es bien sabido que el único principio de las acciones que cumple esta condición, es la regla "formal de identidad" de la máxima de los actos, que se expresa en la "idea de una voluntad universalmente válida en virtud del consentimiento y no de la fuerza (Macht)" [R 6631, AA XIX, p.119]. La regla reductiva de los principios prácticos al ámbito puro de la razón trae consigo, pues, la conversión de la mera forma de universalidad posible de un acto,

¹⁹³ Sobre los conceptos de 'axioma subrepticio' y 'principio de reducción' v. *Dissertatio* & 24-25 y nuestro cap.5, p.476ss.

abstracción hecha de los fines materiales del mismo, en criterio supremo del enjuiciamiento moral¹⁹⁴.

Con la regla de 'reducción' al ámbito 'numérico' sale a relucir especialmente el carácter subrepticio, dialéctico, tanto del principio de 'perfección' de Wolff como del 'sentimiento moral' de los sensualistas británicos, doctrinas contra las que Kant arremete ahora con dureza precisamente para desdecirse de lo que fueron convicciones suyas en los años cincuenta y primera mitad de los sesenta respectivamente. Kant, en efecto, no sólo plantea toda una serie de objeciones lógicas¹⁹⁵ contra la idea wolffiana de perfección; niega además que ésta pueda convertirse en fundamento de la obligatoriedad de los actos morales (cf. R 6657), cuya fuerza coactiva o necesidad categórica descansa únicamente en el consentimiento y unanimidad de las voluntades libres (cf. RR 6645, 6638-6639), y vislumbra al mismo tiempo en su regla 'material' de 'vivir conforme a la naturaleza' la fórmula promotora del fin de la felicidad, por la que la ley moral se expide entonces como una ley de los fenómenos naturales (cf. R 6658).

Esta indistinción entre orden 'fenoménico' y 'numérico' es también el núcleo filosófico de la crítica del sentimiento moral, que ya no se entiende como "un sentimiento originario", sino como lo que resulta de "la relación universalmente válida" de la libertad "con el sentimiento en general" (R 6598, AA XIX, p.103). Más que fundamento de las "máximas y primeros principios" de lo bueno, "que valen objetivamente", hay que considerarlo, pues, como "una hipótesis para explicar el fenómeno (phaenomenon) de la aprobación que damos a algunas clases de acciones" (R

¹⁹⁴ "Los principios supremos del enjuiciamiento moral son racionales, pero sólo principios formales. No determinan un fin sino sólo la forma moral de cualquier fin; de ahí que se den en concreto primeros principios materiales según esta forma" (R 6633, AA XIX, p.120). Kant define así la moralidad de un acto en función del mero "consenso del arbitrio con la regla común a todos" (R 6651, p.124), a través del cual se subordina la voluntad a "motivos de la razón" (R 6610, p.107) o "leves generales de la libertad" (R 6605, pp. 105-06). Pues la "bondad" y "perfección" del hombre como persona sólo puede encontrarse en la libertad, entendida ya en sentido trascendental (cf. RR 6598, 6605).

¹⁹⁵ Las objeciones lógicas contra el principio wolffiano de 'perfección' como presunto fundamento de la moral son básicamente tres. En primer lugar, el concepto de perfección es *derivado*, ya que se predica en relación con el placer, y, por tanto, no puede ser criterio de "enjuiciamiento práctico" alguno (cf. R 6624, AA XIX, p.116). En segundo lugar, es un concepto *vacio*, porque no incluye "las condiciones bajo las cuales las acciones y los fines son buenos y merecen el nombre de perfección" (R 6625, p.11). Por último, Wolff incurra con él en una *petición de principio*, puesto que hace pasar lo abstracto de lo buscado por fundamento cognoscitivo de ello, "como si uno quisiese buscar el fundamento del hombre en el deseo de felicidad" (R 6634, p.120).

6696, pp. 116-17), y en todo caso como el *motivo* de excitación subjetiva de la inclinación, pero jamás como principio de enjuiciamiento moral (cf. R 6696). Por eso si precede a la máxima de la acción, surge un "juicio falso" (R 6677, p.131), en el cual *los fundamentos subjetivos* (sensibles) *de ejecución se toman por fundamentos objetivos del juicio* de la razón pura práctica. En esto consiste precisamente la 'subrepción' moral, en la que han incurrido tanto Hutcheson, Shaftesbury o Hume como el mismo Epicuro al retrotraer a las leyes de la sensibilidad la fuente y criterio de lo moralmente bueno y obligatorio (cf. RR 6634, 6617, 6619) en su afán por explicar el *factum* del placer moral, absoluto, que escapa a la comprensión del entendimiento (cf. R 6705 [1770-71]).

Con la noción de 'principio práctico subrepticio' y la 'reducción' de la moral al ámbito inteligible de la razón pura, Kant no podía ya asumir la fundamentación empírico-naturalista del derecho y del Estado propia del absolutismo político, y se hallaba en condiciones de emprender una crítica radical del iusnaturalismo wolffiano, que era el soporte ideológico de la concepción ilustrado-absolutista de Federico II. En algunas de las *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* de la fase 'k' (1769) se perfila ya a propósito de la idea de *contrato social* esa denuncia filosófica del 'Estado del bienestar' así como el intento, relacionado con ella, de traducir al territorio de la teoría política la distinción idealista-trascendental entre 'fenómenos' y 'númenos' en términos de delimitación *procesal* entre *cuestiones de hecho* y *cuestiones de derecho*. Kant, en efecto, descarta, por un lado, que el 'fin' del contrato social sea la fundación de una 'comunidad de bienes' o la promoción de la 'felicidad común', porque el soberano, so pena de convertirse en déspota, no puede ser el propietario del Estado y de sus súbditos sino sólo "el espíritu protector de las propiedades de todos" (R 7559, AA XIX, p.454), y tampoco está facultado para determinar lo que pueda hacer feliz a cada uno, sino únicamente para *asegurar* a todos los

ciudadanos *sus derechos* dentro de un marco general de condiciones legales que garanticen al individuo la persecución de los fines privados que le plazcan¹⁹⁴.

Mas, por otro lado, esta orientación del contrato civil hacia lo puramente 'jurídico' de la sociedad explica su concepción ideal como principio del derecho público o *norma de la legitimidad* del Estado, y no como el *hecho* (histórico) de la fundación de éste. La comprensión racional, 'numérica' del derecho exigía depurar de elementos empíricos conceptos claves del iusnaturalismo moderno y tratarlos procedimentalmente como momentos esenciales de la *quid iuris* del Estado:

"Sociedad igual es aquella que no *nace* tanto del arbitrio común, sino aquella en la que todos los actos proceden *según el arbitrio común*" (R 7550, AA XIX, p.452).

"Por consiguiente, la obligación civil y pública no es la de los pactos sino aquella por la que el Estado (*civitas*) ha surgido y el dominio es necesariamente indisoluble, aunque pueda hacerse mudable para mejor.

Si el Estado ha surgido por pacto o por la fuerza, nada importa a la *cuestión de derecho (quaestiones iuris)*" (R 7534 [1766-68], p.448).

Este tratamiento del 'contrato civil' en el sentido procesal de la 'cuestión de derecho' era reivindicado años más tarde por Kant en *Über den Gemeinspruch* no sólo para acreditar aquella idea como "principio racional de enjuiciamiento de toda constitución jurídica pública en general" (*Über den Gemeinspruch* A 261-62) frente a la versión de la misma hecha por el iusnaturalismo

¹⁹⁴ Véanse al respecto las siguientes *Reflexionen*. "El contrato social no da a alguien un derecho sobre lo que pertenece a lo suyo de otro, sino que *asegura a cada uno su derecho*; por eso no puede surgir una comunidad [de bienes]. Por eso no son los bienes del privado bienes del soberano" (R 7656, AA XIX, p.478), sino que en virtud de la voluntad común "todos los bienes privados permanecen" (R 7653, p.455). "El Jefe del Estado no está facultado para coaccionar (*zwingen*) a los ciudadanos (*Bürger*) a acciones que se ajustan al *bien común*, sino para aplicar el poder comunitario, para que no se obstaculice el fin privado de cada uno" (R 7542, p.451). "...Nadie debe tener autoridad para decidir la felicidad de otro. Cada uno se hace tan feliz como pueda, y no tiene en ello obligación (*Verbindlichkeit*) alguna con otros" (R 7654, p.478). Cf. RR 7543, 7660, 7854 [1775-1777]. Pero aunque el derecho no se fundamenta en la *felicidad*, si tiene una "relación general" con ella, "en tanto que cada uno por medio de él mismo la produce, de tal modo que las reglas del propósito privado no se contradigan entre sí según leyes generales" (R 6603, p.105).

moderno en el sentido del *quid facti* del Estado¹⁹⁷; con él pretendía así mismo -tal como sugiere la R 7534 citada- desmentir el derecho de resistencia del pueblo y proclamar la obediencia incondicionada de los súbditos como un imperativo de la razón jurídico-práctica, con independencia de si realmente se verificó o no -o cabe suponer- un acto social semejante de fundación de la comunidad política existente.

Esta separación metodológica de planos en la doctrina política incipiente de Kant contenía al mismo tiempo un alegato crítico de la arriesgada derivación hobbesiana del 'derecho' a partir del *factum* del poder. En las *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* de comienzos de la década de los setenta Kant denunciaba esta confusión absolutista (cf. R 7667) y subrayaba que si bien el derecho efectivo requiere que el poder (*Gewalt*) esté siempre ocupado, la legitimidad y capacidad jurídica de éste descansan por entero en la autolegislación del pueblo (cf. R 7671), a la

¹⁹⁷ Tras presentar el despotismo y la sublevación como los dos males del 'derecho político' derivados de la 'ilusión jurídica' del principio de felicidad, escribe Kant -a manera de explicación contrafáctica de esto- lo siguiente: "Si se hubiese preguntado ante todo *qué es de derecho* (*was Rechts ist*) (planteamiento en el que los principios están fijados a priori y ningún empirico puede hacer chapucerías), la idea del contrato social mantendría su indiscutible crédito, pero no como *Faktum* [...], sino sólo como principio racional de enjuiciamiento de toda constitución jurídica pública en general" (*Über den Gemeinspruch* § 271-92). En una *Reflexion* de mediados de los setenta Kant habla ya claramente esta aplicación de la *quaestio iuris* procesal al problema del Estado: "La *quaestio iuris* es esta: ¿cómo está constituido un estado en el que el egoísmo ('*Eigennutz*') de cada hombre ocurra según una regla que también valga para el egoísmo de los otros y sea así justa? ¿Es la fundación del Estado meramente arbitraria, o es (*juridicamente*) necesaria una fundación del Estado? ¿Es la constitución del Estado la única legítima? Por consiguiente, es un fundamento del derecho (*ein Grund des Rechts*) el que hace necesaria la fundación del Estado, y es un fundamento del derecho el que hace legítima ('*rechtmässig*') solamente a una única constitución estatal" (R 7708 [1773-75], AA XIX, p.497).

A esta consideración del 'contrato civil' ya en los años setenta como principio de legitimidad y criterio de enjuiciamiento del Estado vigente, y no como acto de constitución del dominio político, se ha referido en detalle W.Busch, *Die Entstehung...*, 106ss., quien presenta además la separación entre 'fundación del Estado' y 'forma de administración' del mismo caso como una distinción metódico-procesal entre '*quaestio facti*' y '*quaestio iuris*' del derecho político. Sobre la idealidad regulativa del 'contrato civil' en el Kant precritico a partir de 1769 y su relación con la protección judicial de los derechos v. también C.Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, 239ss., quien, sin embargo, interpreta el rechazo kantiano del 'Estado del bienestar' en estos años como opción por un liberalismo racional de corte lockeano.

que se refiere la Idea de 'contrato originario' (cf. R 7664). Con más firmeza que en el periodo de 1766-68 Kant exigía hacia 1772 someter el *poder irresistible* de Hobbes al criterio correctivo de la *voluntad general*, entendida -más allá de Rousseau- como principio regulativo del derecho público. Anticipo de lo que sería luego una posición crítica definitiva, el postulado de la *división de poderes* (cf. R 7673) y la garantía de la *libertad de pensamiento y expresión* se dibujaban entonces ante los ojos del filósofo de Königsberg como requisitos imprescindibles de *juridicidad* de una constitución civil, como medios indispensables para que un gobierno se condujese "según la mejor voluntad del soberano, tal como debería ser"¹⁹⁸.

Con la regla formal del derecho, la idealidad regulativa del 'contrato civil', la exigencia de un poder irresistible y de un juicio competente sobre lo justo, y la noción de dialéctica de la razón jurídico-práctica Kant a mediados de los setenta tenía, en suma, ya delineadas las líneas maestras de su teoría 'crítica' del Estado. La doctrina jurídica-privada de *Metaphysik der Sitten*, especialmente la teoría de la propiedad, no estaba, empero, ni siquiera entrevista. Kant se debatía entonces entre la negación de un auténtico derecho antes del 'poder irresistible' de la

¹⁹⁸ R 7672 (hacia 1772), AA XIX, p. 494, W.Busch, *Die Entstehung...*, p. 116ss. ha expuesto ordenadamente hasta qué punto y en qué sentido la 'libertad de expresión' y la 'división de poderes' fueron en el Kant de los años setenta medios ineludibles para la mejora de un Estado, sujeto a la exigencia de legitimidad de su dominio. El propio W.Busch, *o.c.*, p. 104ss. ha recalcado cómo a partir de 1772 Kant hace de la libertad de opinión, en cuanto condición básica del uso de la razón en general, un derecho inalienable, que se sustrae por completo al poder de decisión del Estado, y ha visto en ello un punto de firme alejamiento de Wolff y sus discípulos, para quienes en último término el juicio sobre la tolerancia de opiniones quedaba a merced de las necesidades de seguridad y felicidad públicas. Este alejamiento -que lo es también en cierto modo de la doctrina al respecto de *Merder-Nachschrift* (cf. Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, pp. 198-200) - marca de alguna manera así mismo la distancia de Kant con respecto a los legisladores prusianos, para quienes la censura no tenía como límite la 'libertad innata' de la humanidad en nuestra propia persona (RL AB 45) sino más bien la 'libertad civil' del súbdito, expuesta a las posibles restricciones del dominio ilimitado del Estado.

sociedad civil (cf. R 7665) y el reconocimiento de la existencia de "fundamentos jurídicos" en el 'estado de naturaleza' (cf. R 7665, 7681), que trataba de comprender no sin cierta perplejidad como una especie de 'derecho de necesidad' (cf. R 7665, Erl. 7473). Hasta la década de los noventa, cuando Kant formule el 'postulado jurídico de la razón práctica' y descubra la 'ley permisiva' como ampliación del concepto formal de derecho, no se completa el criticismo jurídico de la *Rechtslehre*¹⁹⁹. La ausencia de una concepción trascendental del derecho privado y de la propiedad no afectaba, sin embargo, a la crítica de la fundamentación iusnaturalista del Estado del bienestar, cuyas armas conceptuales procedían enteramente de la teoría, ya lograda, del derecho público.

IV

(La polémica con Achenwall: sobre la fundamentación iusnaturalista del 'Estado del bienestar')

La distancia filosófica e histórica del criticismo jurídico con respecto a la teoría iusnaturalista de los autores del *ALR* puede recorrerse por la vía directa de la comparación sistemática de las doctrinas correspondientes de Kant y los legisladores prusianos -tal como hicimos en el capítulo anterior-, o bien por el camino indirecto de la reconstrucción genética de la concepción kantiana del derecho a través de su polémica desde finales de los años sesenta con el pensamiento político del *Ius naturae* (1763) de G. Achenwall en las *Erläuterungen* y algunas *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, a sabiendas de que este discípulo de Wolff es un expositor riguroso y fehaciente del mismo

¹⁹⁹ Acerca de las dificultades de comprensión y fundamentación del derecho de propiedad en la década de los setenta y de su definitiva resolución en los años noventa puede consultarse el conocido libro de W. Busch, *Die Entstehung...*, pp. 150-60.

planteamiento juridicofilosófico que secunda el eudemonismo político sancionado por Klein y Svarez en el Código Territorial de 1794. Nuestro punto de partida en el relato de la discusión con el iusnaturalismo del 'Estado del bienestar' será, pues, siempre la propia doctrina de Achenwall, con la que iremos entrelazando las pertinentes observaciones críticas del filósofo de Königsberg a cada paso. De ello podrá obtenerse un cuadro suficientemente ilustrativo de la novedad de las propuestas jurídico-políticas de Kant con respecto a la concepción predominante del derecho y del Estado, que promovía esa especie de síntesis entre sociedad tradicional y absolutismo moderno, tan característica de la Prusia federiciana.

Achenwall hacía suyo el planteamiento antropológico del pensamiento político de la época moderna sin aceptar, empero, la tesis del individualismo de la naturaleza humana, que en él se desdibujaba en medio de la doctrina aristotélico-escolástica de las 'sociedades naturales', tan extendida en los círculos iusnaturalistas alemanes y particularmente wolffianos. Para el autor del *Ius naturae* (1763), en efecto, el impulso primario y supremo a la *felicidad*, especialmente a la felicidad externa (*prosperitas*), es el motor de las asociaciones humanas, de manera que el Estado apenas se diferencia de cualquier otra *sociedad natural*, salvo en que resulta ser la más adecuada para el logro de aquel fin común a todos los hombres:

"El deseo de felicidad externa agrupa a hombres particulares, tanto de cara a fines subordinados como a los medios, primero en sociedades simples, luego en familias, posteriormente en varias sociedades mayores; por último, con las fuerzas únicas empezaron a tender de modo directo hacia la felicidad externa y se unieron en esas sociedades que se designan con el nombre de Estados (*civitates*). Esta sociedad se ha de considerar aquí como tal, porque, comparadas las restantes sociedades mayores de cara a la obtención de cierto bien exterior, se revela por la experiencia misma como aparentemente más perfecta" (*Iuris naturalis pars posterior* & 85, AA XIX, pp. 363-64).

La definición de la *civitas* como "sociedad desigual de muchas familias para perseguir la felicidad externa" (*Pars posterior...*,

& 86, p.364) -casi coincidente con la que Klein ofrecería luego en sus *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft* & 473- respondía a esta concepción iusnaturalista, que afrontaba el Derecho Político como "derecho natural aplicado al Estado", como ciencia encargada de "deducir los derechos y obligaciones que competen a los hombres en el estado civil y, por ende, a los ciudadanos y a los Estados" (*Pars posterior...*, & 86, p. 364). Achenwall podía tratar así -y de hecho trataba- el *Ius civitatis universale* a continuación del *Ius sociale universale*, precisamente porque para él la teoría del Estado no era más que la culminación de la teoría de las sociedades (naturales) y sólo en el marco de esta última cabía comprenderla. Por ello antepone también nosotros en las páginas siguientes una sucinta exposición -junto a la crítica kantiana de la misma- de la *teoría general de las sociedades* según el *Ius naturae* de Achenwall para hacer patente hasta qué punto su pensamiento político se deriva de ella.

[Teoría general de las sociedades naturales] Según Achenwall, los hombres se agrupan de manera natural en sociedades para "obtener cierto *fin común* no transitorio" (*Pars posterior...*, & 1, AA XIX, p.332), y justamente en esta unión de las fuerzas de varios para perseguir ese fin común estriba la esencia de toda sociedad (*idem*, && 1-2, pp. 332-33). Más aún: los *derechos y obligaciones* mutuas de los socios conciernen ante todo a la promoción de semejante fin o bien común (cf. && 6-7, &10), que así mismo preside el pacto entre ellos (cf. &&9-10), y que en cualquier caso lo han de determinar en un *consenso común*, en el cual consiste "la voluntad de la sociedad en cuanto persona única" (& 24, p.340), y del que surgen las '*leyes convencionales*' como "medios necesarios" e imprescindibles "para alcanzar el fin social" (& 29, p.342). Ahora bien, esta estructura de relaciones, predicada de una *sociedad desigual*, se traduce en la obligación de obediencia al mandatario por parte del súbdito (cf. &32) y en la correlativa obligación del mandatario (*imperans*) de "perseguir el fin de la sociedad", de "servirse de su mandato para la *salus societatis* y de acomodar las leyes que dicte al bien común" (& 35, p.344). El fin social establece, pues, los límites de la acción del mandatario al fijarle

'derechos' y 'deberes' (& 39), pero restringe asimismo la libertad natural de los súbditos a los actos no comprometidos en la persecución social de aquel fin (cf. *Pars posterior...*, && 11, 33, 38).

[Observaciones críticas de Kant] Las *Erläuterungen y Reflexionen* de Kant sobre algunos de los párrafos aludidos del *Ius naturae* de Achenwall tienden a poner de relieve los aspectos netamente *jurídicos* de toda sociedad, determinados por la *forma* de la relación entre las voluntades constituidas como 'voluntad común', en contraste con el presunto 'fin natural' que las reúne empíricamente. La polémica con Achenwall se inicia, no obstante, con la desarticulación, en primer lugar, del presupuesto epistemológico sobre el que descansa su construcción iusnaturalista del derecho político: la creencia en que la teoría del Estado puede considerarse como una mera extensión de la teoría de las sociedades naturales. Esta convicción se desvanece tan pronto como deja de admitirse que al *estado natural* de "hombres aislados" se opone el *estado social* de los mismos reunidos en comunidades de toda índole (cf. *Pars posterior...*, & 1). Casi treinta años antes de *RL AB 52* Kant ya reprochaba a Achenwall no haber comprendido la diferencia *cuantitativa* que comporta el *estado civil* con respecto a cualquier otra situación del hombre, sea la soledad o la sociedad, y no haberse percatado de que el 'estado natural' no es intrínsecamente el del aislamiento, puesto que pueden darse en él relaciones sociales, ni de que el mero 'estado social' no garantiza lo que define a la comunidad política del Estado frente a toda asociación de individuos naturales: la posibilidad de un 'juicio competente' sobre el derecho (cf. *RR* 7524, 7522, 7939 [1780ss.]). Con su distinción tajante entre 'estado civil' y 'estado natural' Kant desautorizaba, pues, a los wolffianos en su pretensión iusnaturalista (aristotélico-escolástica) de expedir la teoría general de las *sociedades* como marco explicativo de la teoría *política*²⁰⁰.

Ello no obsta, en cambio, para que Kant, en segundo lugar, se pronuncie contra la presunta configuración *teleológica* de las 'sociedades naturales', y distinga en este aspecto entre la consideración *material* de una sociedad como "el todo de los socios", "unidos por una razón común, que es el fin", y la consideración *formal* de la misma relativa al "nexo" o a la "forma de la unión" (*R* 7528, AA XIX, p.447; cf. *R* 7522, *R* 7858 [1776-78]). Pues

²⁰⁰ K. Barthlein, "Die Vordereitung...", pp.230-31 ha hecho hincapié al respecto en que las diferencias esenciales de Kant con Achenwall comienzan por el problema de la fundamentación del 'estado civil' y de la ubicación del 'estado social', que el jurista de Göttingen sitúa a continuación del 'estado natural', considerado por él como el estado de aislamiento por excelencia.

mientras que lo *jurídico* de la sociedad y la *salus societatis* radica en la "perfección formal del vínculo, independientemente del fin" social (Erl. 7323 [1780ss.], AA XIX, p.333), que "ha de ser constituido por el arbitrio de los socios" (Erl. 7324 [1780ss.], p.333), la "materia" o *bien común* de una sociedad "es lo esencialmente *pragmático*" (Erl. 7335 [1766-68?], p.335), y puede lograrse incluso a costa de que algunos miembros se empobrezcan (cf. Erl. 7326 [1780ss.]). Kant emprendía así su particular alegato crítico de la confusión (ius)naturalista del orden de las relaciones *jurídicas* con el orden de los *finés* o intereses empíricos que puedan haber motivado una asociación. Ni en toda sociedad -argumentaba casi apagógicamente el filósofo de Königsberg- existe "comunidad de algunos bienes" (Erl. 7328 [1773-75?], p.334) ni está claro que los individuos se obliguen a preferir el 'bien común' (cf. Erl. 7329 [1773-75?]), ya que la *salus societatis* no es en modo alguno la ley suprema de "los socios particulares" (Erl. 7330 [1780ss.], p.335). De esta manera Kant trataba de hacer ver que si realmente el nexo de asociación entre los hombres dependiera de ciertos fines naturales, en ningún caso cabría esperar que el fundamento de la unión fuese el bien común en vez de los intereses privados de los individuos²⁰¹, y que, por consiguiente, el presunto fin constitutivo de una sociedad no podría ser más que el resultado de un consenso material de los intereses empíricos "de los socios" (Erl. 7338 [1773-78?], p.336), siendo así que, sin embargo, el pacto y fin de la sociedad misma como un todo jamás pueden constituirlo los 'socios' particulares (cf. Erl. 7337 [1773-78?]) sino "la *voluntad común de derecho* válida y el derecho de cada uno igual en todos a través de esa voluntad común y del juicio competente de la sociedad" (R 7526 [1766-68], p.446).

De este rechazo de la constitución de una sociedad por el consenso efectivo de los socios iguales "con respecto a un fin común" (cf. *Pars posterior...*, & 24) y de la subsiguiente puesta en juego de la 'voluntad común' como fundamento último se desprende, en tercer lugar, la *igualdad* de los socios en sus derechos y en los medios jurídicos de perseguirlos (cf. R 7523), aun cuando existan desigualdades en "las ventajas" socioeconómicas (Erl. 7346 [1766-1771?], AA XIX, p.339). Frente a la pretensión de Achenwall (cf. *Pars posterior...*, & 23) de hacer compatible la igualdad 'natural' de los socios con la diversidad en el reparto de los

²⁰¹ Aquí se alude a relucir un supuesto antropológico, que obviamente para Achenwall -apegado a la tradición aristotélico-escolástica rehabilitada por el wolffismo- era impensable. Me refiero a la idea kantiana de la *insociabilidad* del hombre, que de ningún modo podía ser un fundamento de la sociedad, aun cuando sirviese como instrumento de ella (cf. *Idee A 392ss.*).

derechos y obligaciones derivadas de su unión social y del fin de la misma, Kant niega que pueda seguirse cierta desigualdad jurídica de la 'voluntad común' de derecho, por la que una sociedad se acredita como persona moral (cf. R 7524), y sólo admite diferencias sociales determinadas por el mérito o la fortuna²⁰².

Aquella concepción teleológico-natural de las sociedades humanas y el correspondiente cuestionamiento crítico de ella por parte de Kant se proyectan paralelamente sobre la teoría del *derecho político*, que Achenwall define como "Derecho Natural aplicado al soberano y a los súbditos civiles en sus relaciones entre sí" (*Pars posterior...*, & 88, AA XIX, p.365). En lo que sigue, nos limitaremos a desarrollar el pensamiento de Achenwall y la correlativa crítica de Kant en relación con los dos temas centrales de la fundamentación iusnaturalista del absolutismo político del bienestar: la *comprensión eudemonista del Estado* y la teoría del *doble pacto civil*.

Achenwall comenzaba caracterizando la *civitas* como una "pluralidad de familias unidas en una sociedad desigual para conseguir la felicidad externa" (*Pars posterior...*, & 89, p.366), y establecía como condiciones constitutivas del Estado, además de las familias (sin excluir a personas particulares como miembros de la 'república'), dos requisitos, que de algún modo debían ser satisfechos por el pacto de 'unión civil' y el de 'sometimiento' respectivamente, a saber: la *felicidad pública*

²⁰² Colazando para más acentuante la exposición de la denuncia kantiana del concepto de 'sociedad desigual' y sus implicaciones jurídicas, puesto que con ella Achenwall estaba pensando principalmente en el Estado, o al menos las observaciones críticas de Kant sólo tienen sentido bajo ese presupuesto. Y en cuanto a la proscripción kantiana de la idea del *resto de libertad natural* tras la unión social pueden consultarse las Erl. 7340-41 y 7532, ya comentadas en el capítulo anterior, pp.203-204. Añadiremos aquí simplemente que Kant admite también -ya sea en las relaciones sociales del 'estado de naturaleza' o en el 'estado civil'- un residuo de 'libertad natural', al que no alcanza jurídicamente la acción del mandatario, pero con ello alude sobre todo a la esfera de la *intimidad privada* del individuo (religión, matrimonio o elección de modo de vida) (cf. Erl. 7372, 7438), que -se supone- no está en contradicción con lo externo o esfera de la legislación pública.

como fin de la comunidad política y la *soberanía civil* como medio de lograrla:

"2) Se requiere la *felicidad externa*, como fin común y bien común a todos los miembros de la república. La *felicidad externa*, en cuanto común a todos (universis) los ciudadanos, se llama *felicidad pública*; por eso el progreso no obstaculizado para obtenerla, se denomina *salus publica* (&3), y el bien que se refiere a todos los ciudadanos, *bien público*. [...]

3) Se requiere la *soberanía* (*imperium*), como medio determinado con el que se ha de perseguir el fin del Estado; por eso se llama *soberanía civil* (*potestas civilis, imperium publicum*). Y en esto se distingue el Estado de las sociedades mayores iguales, constituidas para perseguir la seguridad o *felicidad externa*" (*Pars posterior*, ..., & 89, pp. 366-67).

Al presentar como nota distintiva de la civitas con respecto a cualquier otra 'sociedad mayor' la *desigualdad* jurídico-política entre el *soberano* (*imperans*) y el 'pueblo' sometido, Achenwall cifraba la peculiaridad del 'estado civil' frente al 'estado (de naturaleza) social' únicamente en los *medios* de perseguir el mismo fin que supuestamente aglutina a los hombres en sociedades naturales. Por ello el pacto de constitución del Estado, el denominado *pactum unionis civilis*, no podía ser concebido -a la manera del anciano Kant- como "la unión de personas que es *fin en sí misma* (fin que cada uno **debe tener**), sino -a la manera de cualquier contrato social, de índole (en rigor) *jurídico-privada*- como "la unión de muchos" (que es medio) "para un fin (común, que todos **tienen**)" [*Über den Gemeinspruch* A 233]. La concepción del pacto civil, como la del Estado mismo, pendía, pues, de la idea de un *fin común*, universal, que no definía, empero, esencial o cualitativamente ni al uno ni al otro, porque era en realidad un fin de la naturaleza sensible del hombre.

"El Estado se constituye naturalmente mediante un pacto, que se llama *pacto de unión civil*. Por este pacto los particulares se *obligan* con el todo (*universis*) a promover el bien público y la totalidad (*universi*) con los particulares a velar por la seguridad y suficiencia de la vida de éstos. De ahí que (...) el bien privado se haya de posponer al bien público; (pues) *salus publica suprema civitatis lex dicitur*, &7" (*Pars posterior*, ..., & 91, p.367).

Las 'obligaciones' contraídas a raíz del contrato, tanto por los particulares como por el Estado, conciernen, pues, a esa

felicidad pública que se erige en ley suprema de la civitas. Asimismo el "sometimiento de los particulares al todo", a la *soberanía política* resultante del *pactum unionis civilis* (cf. & 94, p.368), es el imperativo de obediencia a cualesquiera disposiciones necesarias para proteger y promover el bienestar general de los súbditos.

No cabe duda de que Kant ya no podía identificarse con esta concepción del 'pacto social' y del Estado como un simple *medio* -ciertamente el más perfecto- de alcanzar una meta empírica de la naturaleza humana, y que en virtud de su doctrina del contrato y del 'estado civil' como fines categóricos de la razón jurídico-práctica debía rechazar que la ley suprema de la civitas fuese la *felicidad pública* y no la libertad o el derecho. Un buen número de *Erläuterungen y Reflexionen zur Rechtsphilosophie* de la década de los setenta y de los ochenta, empezando por la *Er1. 7412* [¿1766-69?] y especialmente la *Er1. 7413* [¿1766-69?], manuscritas ambas junto al citado & 89 del manual de Achenwall, tratan de desmentir el conocido proverbio, piedra angular del eudemonismo político, aduciendo como principio y meta del Estado la *iustitia publica* en vez de la *salus publica*. De todas ellas entresacamos aquí las más representativas:

"La ley principal no es la *salus publica* sino la *iustitia publica*, pero para conservar ésta debe fundarse cierto poder público. El bienestar privado, es decir, el de los ciudadanos, no es objeto del derecho sino el bienestar del Estado, sin perjudicar, no obstante, el derecho privado de los ciudadanos a procurar su propia felicidad" (R 7623 [nacía 1772], AA XIX, p.469; cf. AA 772b [1772-1775], 7954 [1775-77]).

"No el principio de la felicidad general sino la *libertad* según leyes universales constituye el principio de fundación del Estado y la idea del mismo" (R 7955 [1760-64?], AA XIX, p.564).

"El fin jurídico y legislativo de la fundación de un estado civil no es la *felicidad pública* sino un *orden público*" (R 7938 [1780-84?], AA XIX, p.555; cf. R 7940 [1780-81]).

"En el derecho político (*Staatsrecht*) no es la felicidad de los ciudadanos (pues ésta pueden procurársela ellos mismos) sino sus derechos lo que constituye el principio de la constitución. El bienestar del todo se sólo el *modo* de asegurarse el derecho y de ponerlos así en disposición de hacerse a sí mismos felices de múltiples modos" (R 7938 [1785-88?], AA XIX, p.560; cf. R 7919 [esque]).

del 13.10.1788)).

Kant parece entender aquí el bienestar general no como fin de la 'república' sino más bien como *medio* (socioeconómico) de garantizar la libertad jurídica, y en este sentido esgrime contra quienes confunden la *salus civitatis* con la *salus populi*⁸⁰³, que una constitución "orientada a la utilidad" no puede ser más que un "cuerpo *político*" surgido según reglas de prudencia, mientras que un orden público consagrado a "la fijación del derecho" configura "un cuerpo *moral*" según leyes de la razón pura práctica (R 7681 [hacia 1772], AA XIX, p.488; cf. R 6594 [1764-68]). La célebre sentencia de la teoría eudemonista del Estado puede aceptarse únicamente si -como en *Über den Gemeinspruch* A 252- se hace consistir "la *salus publica* en la conservación y administración de los derechos de todos los ciudadanos frente a cualquiera tanto interna como externamente" (R 7964 [1780ss.], p.566); si, por consiguiente, se cifra la existencia del 'estado civil' en la necesidad de un orden de leyes generales para todos (*universi*) y de justicia distributiva para cada uno (*singuli*) [cf. R 7940, p.561].

Ello repercute sobre la concepción del *contrato civil*, que Kant diferencia cualitativamente por "el principio de su institución" de todos los pactos sociales, "orientados a promover colectivamente un fin cualquiera", (*Über den Gemeinspruch* A 232-233). Pues, en efecto, aquél no es un medio sino el fin en sí mismo de unirse en una constitución política bajo leyes públicas coactivas, que asegure y administre el derecho, y, por tanto, no puede entenderse -a la manera *juridicoprivada*- como una mera

⁸⁰³ "La *salus del Estado* es algo completamente distinto de la del *pueblo*. Aquella concierne al todo en relación con su subordinación bajo leyes y con la administración de la *justicia*; ésta a la *felicitad privada* de cada uno; preocuparse de lo último forma parte de los méritos de un príncipe" (ErI. 7430 [1773-77?], AA XIX, p.372).

reunión de arbitrios particulares sino como el acto de integración de un "pueblo" entero en una voluntad general (cf. ErI. 7415 [1771-1780ss.?]; y ni siquiera cabe suponerlo como un "principio de *fundación* del Estado sino del *derecho público* (*Staatsrecht*)" [ErI. 7421 [1773-77?], AA XIX, p.370], como una idea regulativa de la forma de legitimidad jurídica de toda república (cf. ErI. 7416 [1766-69]). Con el *pactum unionis civilis* se constituye ciertamente la 'voluntad general' como *soberano*, el cual en calidad de única fuente legítima de la ley "no puede delinquir" (ErI. 7417 [1766-69], p.568) ni tampoco contraer obligación alguna con los 'súbditos' (ErI. 7362 [1766-1768]; cf. ErI. 7435), cuyo sometimiento, empero, no es más que la subordinación de "cada uno al todo" en cuanto "(co) perteneciente a la unidad del mismo" (R 7357 [1766-69], p.449).

Mas en virtud de esta consideración del pueblo no sólo como 'súbdito' del 'Estado' sino al mismo tiempo como fuente de soberanía (cf. R 7536 [1766-69]) Kant se apartaba radicalmente de Achenwall, quien tras señalar que "por su origen la soberanía civil está en poder del pueblo como un derecho propio" (*Pars posterior...*, & 94, p.368), admite, sin embargo, su *transferencia* a una persona del mismo (el dominador, *imperans*) mediante un *pactum subiectionis*, por el que el (nuevo) soberano se obliga a cuidar "de la felicidad pública" y a proteger y asegurar a "los particulares y al todo contra la violencia de cualquiera"⁸⁰⁴, a

⁸⁰⁴ V. Barthlein, "Die Vorbereitung...", 232-33 ha señalado la inconsecuencia de Achenwall, consistente en reconocer "derechos innatos" y defender, no obstante, que la seguridad de los mismos es asunto propio de la autoridad estatal, de la que quedan excluidos por el *pactum subiectionis* todos los miembros del pueblo (*singuli*). Achenwall, empero, distingue entre la 'soberanía plena' y absoluta, en poder el pueblo, y la 'soberanía transferida' al dominador, que más o menos plena, puede ser absoluta o bien estar limitada por las *obligaciones* contraídas en el pacto de sometimiento (cf. *Pars posterior...*, & 100, AA XIX, p.371). Kant a este respecto observa que "la soberanía de la sociedad entera sobre sí misma es ilimitada (*illimitatum*). Mas no por ello "geodética" (ErI. 7357 [1769-1770?, 1773-77?], p.345), porque está restringida (*restrictum*) por "condiciones lícitas" (ErI. 737- [1776-77?], p.347), que no son otras que las de la 'voluntad común'. Pues

cambio del deber de obediencia del pueblo "en todas las cosas que le prescribe el soberano para la salud pública" (*Pars posterior...*, & 105, p.374). De sendas 'obligaciones' derivaba asimismo Achenwall los respectivos 'derechos': el derecho del soberano a "administrar la república por propio arbitrio" (& 104, p.374), y el derecho de los súbditos a que "se procure la salud pública, no se abuse del gobierno para un fin contrario al bien público", ni "se les deniegue el auxilio" o se les reparen los daños que sufran" (*Pars posterior...*, & 103, pp. 373-74).

"En el pacto de sometimiento, por el que se efectúa la traslación, el pueblo, o sea, los ciudadanos sometidos entre sí a cada particular y al todo, prometen obediencia al soberano en lo relativo a ese fin, para que cuide de la salud pública, y al mismo tiempo el soberano civil, al aceptar la soberanía, se obliga a sí mismo a cuidar de la salud pública mediante su gobierno, y en virtud de esta obligación que él contrae, el pueblo le transfiere el dominio (*imperium*) y se impone a sí mismo la obediencia con respecto a él. Por tanto, es la obligación del soberano civil de cuidar de la salud pública se deriva su derecho de soberanía, la obligación de su pueblo de obedecer" (*Pars posterior...*, & 101, p.372).

Kant se expresa en las *Erläuterungen y Reflexionen zur Rechtsphilosophie* contra esta idea de un pacto de sometimiento y sus corolarios jurídicos, aduciendo, en primer lugar, que "la soberanía suprema no puede transferirse" (R 7538 [1766-69], AA XIX, p.449); "el dominador es siempre representante del pueblo" y su "dominio se extiende tanto como el pueblo pueda decidir sobre sí mismo" (*ErI.* 7436 [1773-78?], p.374). Pero, en segundo lugar, esa hipotética "transferencia de la soberanía" a la manera de Hobbes (cf. *ErI.* 7426 [1773-78]) de ningún modo podría tener

-contra la enajenación de los derechos naturales por el *pactum subiectionis*- "la soberanía no difiere de la tiranía si no está en poder del súbdito la voluntad que limita el arbitrio del soberano" (*ErI.* 7375 [1769-1770?], p.347). Por lo mismo que el soberano, en cuanto fuente de la legislación y de los derechos públicos carece de obligaciones para con los súbditos (cf. *ErI.* 7435 [1772-75], p.374), el peligro despótico queda idealmente apartado en virtud de las condiciones jurídico-racionales de la constitución de la 'soberanía política'. Sobre el doble significado, *ideal* y *empírico*, del concepto de 'soberano' en Kant v. Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, 249ss. La tesis de este autor acerca de la supuesta transferencia de la soberanía no por 'contrato de sometimiento' sino por *cesión* de sus derechos por parte del pueblo al dominador (monarca) (cf. Ritter, *o.c.*, pp.295-92), me parece muy discutible, incluso referida al Kant de la década de los setenta.

lugar "por medio de un pacto" del pueblo "con su supremo soberano", porque para ello se requeriría igualdad jurídica de las partes, y aquí "una parte" [el pueblo] "no está facultada para imponer coactivamente (*zwingen*) sus condiciones y tampoco para juzgar al respecto" (*ErI.* 7419 [1773-77?], p.369), ya que se considera -contra el derecho de humanidad en la propia persona- cesada en su libertad externa y, por tanto, como parte meramente pasiva (cf. R 7851 [1775-77], p.534). Por eso el pacto de sometimiento es la idea absurda de una enajenación de derechos que, sin embargo, ha de ir acompañada de una reserva jurídica y de un "poder de coaccionar al soberano", que debe suponerse al pueblo en cuanto parte contractual (*ErI.* 7420 [1773-77?], p.369; cf. *ErI.* 7426 [1773-78]), de manera que en caso de disputa se necesitaría un (tercer) "dominador aún superior" (*ErI.* 7425 [1776-79?], p.371). De ahí que Kant lo califique de "cuasi-contrato" (*ErI.* 7419 [1773-77?], p.369; cf. R 7851 [1775-77], pp. 534-35), lo niegue como pacto específico de constitución del 'dominio' y lo reduzca a la idea del sometimiento inherente a la representación del pueblo convertido en Estado por el pacto. Único, de 'unión civil' (cf. *ErI.* 7419).

Por último, Kant dejaba entrever que la doctrina del *pactum subiectionis* respondía a la creencia en que el soberano es ante todo el *gubernante* del pueblo, siendo así que, sin embargo, le compete únicamente el derecho a legislar. De este modo el filósofo de Königsberg hacía valer su teoría de la *división de poderes* a propósito de una concepción contractual que consagraba la concentración de tales poderes políticos en el monarca absoluto:

"El soberano es quien da las leyes; el *gubernante*, el que las ejecuta; en poder del primero está la voluntad irreprensible; en poder del último, la fuerza irresistible. El *gubernante* no tiene el poder supremo sino la parte del mismo que le consiente el soberano. *Legislador, gubernante y juez*; potestades

legislativa, rectora y judicial" (R 7538 [1766-69], AA XIX, p.449).

El abandono de la teoría iusnaturalista del eudemonismo político y de su doctrina del doble pacto a través de la polémica con el *Ius naturae* de Achenwall apuntaba, pues, a una fundamentación del *Estado de derecho*, en la que el requisito de la división de poderes, formulado por Montesquieu, ocupaba un lugar destacable. En este tema, sin embargo, no entramos aquí, porque le dedicaremos el tercer apartado del próximo capítulo.

3. Crítica, procedimiento y juez. Historia y concepción de la imagen procesal

Jean-François Lyotard ha sostenido que lo 'crítico' es análogo a lo (histórico)'político' más que a lo 'jurídico', o al menos, dentro de lo jurídico, concierne más a "lo 'político' que a lo judicial"²⁰⁵. Su argumento cifra la similitud en que ambos, lo crítico y lo político, "deben juzgar sin poseer la regla del juicio a diferencia de lo jurídico[político], que en principio posee la regla del derecho" (*El entusiasmo...*, 11). Reconoce, no obstante, que lo crítico se caracteriza por someter a examen y dictaminar sobre las pretensiones de validez "de las diversas familias de proposiciones (familia cognoscitiva, ética, jurídica, etc.)" [*o.c.*, 12, 19], y por eso "Kant simboliza a menudo la actividad crítica como la actividad de un tribunal o de un juez" (*o.c.*, 19). Ahora bien -prosigue Lyotard-, "ese juez no puede ser un magistrado, pues no dispone de un código judicial, criminal o civil [...], no juzga las pretensiones con la vara de una ley establecida e incontestable"; se encuentra más bien "en la condición de una instancia que debe declarar: 'esto hace al caso', esta proposición es correcta", "antes que en la condición de una instancia [...] que tuviera tan sólo que aplicar, sin otra forma de proceso, una regla de evaluación ya establecida a un hecho nuevo" (*o.c.*, 19-20). La evaluación de la crítica no carece, sin embargo, de criterio; sólo que éste no es un concepto determinado o regla de presentación directa de un objeto, sino una idea para la 'reflexión' del Juicio, que admite solamente una

²⁰⁵ J-F. Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona 1987, p.21.

presentación indirecta o analógica de su objeto. Lo crítico -viene a concluir Lyotard- es afín a lo político en el desarraigo de lo doctrinalmente indeterminado, que lleva la impronta de una "casi facultad o facultad 'como si'": la facultad de juzgar, el sentimiento, la fuerza de la reflexión (o.c., 12).

El argumento de Lyotard para exponer lo 'crítico' kantiano es -en mi opinión- rigurosamente exacto. Pero su pretensión de asimilarlo a lo político en detrimento de lo 'jurídico' y 'judicial' es bastante discutible desde el punto de vista histórico. Sin entrar en lo que Lyotard entienda por 'lo político' -cuestión que rehusa decidir, si bien parece tener a la vista la actividad de legitimación (cf. o.c., 17-18)-, no cabe duda de que su concepción de lo 'jurídico' y de lo 'judicial' responde a categorías actuales, o en todo caso impregnadas del 'positivismo' que dejó tras sí la Ilustración, y desde luego desconocidas en la jurisprudencia práctica del siglo XVIII. El mismo déficit de historia se percibe en su concepción de lo crítico, que más bien eludió desde sus orígenes el contagio de lo 'político' y sólo desde la estructura procesal y finalmente judicial de su génesis histórica aspiró a lo político pero en la forma de la suplantación y el ocultamiento.

Por lo que a lo 'jurídico-judicial' se refiere, en el siglo XVIII no existían códigos de leyes claras y uniformes para un territorio nacional que suministrasen de antemano la regla del juicio, sino una amalgama de disposiciones, costumbres y dictámenes judiciales discrecionalmente normativos, que en muchos casos, y particularmente en el mundo anglosajón, hicieron valer en la praxis la jurisprudencia de los 'antecedentes', una forma de juzgar o hacer justicia en cierto modo por analogía. Fue precisamente cometido de la Ilustración, apoyada en el mundo

germánico por el poder absolutista, poner fin al maremágnum de la interpretatio jurídica promoviendo códigos nacionales de leyes nítidas y comprensibles para todos, que redujesen el arbitrio del juez al mero ejercicio automático de aplicar la norma establecida (cf. cap.6a). Y por lo que concierne a la 'crítica', ésta se desarrolló a finales del siglo XVII a la sombra de las monarquías absolutas como quehacer resuelto en la privacidad apolítica de lo literario, y desde esta distancia de su retraimiento moral se erige a lo largo del XVIII en tribunal de legitimación, en juez que decide sobre lo político y sobre su propia causa, pretendiente secreta del Estado desde la neutralidad aparente e inmune, apolítica, de su autoproclamada condición judicial. En su enjuiciamiento, empero, la crítica carecía de una regla previamente dada, regla que sólo podía encontrarse en la voluntad positiva del soberano, a la que se había sustraído desde su atalaya moral; debía tomarla, extraerla, pues, de los modelos del arte, de esos modos de presentación indirecta o simbólica de un objeto adecuado a la Idea, que negaba la realidad política.

Por su decantación *estético-literaria* la 'crítica' podía, por tanto, erigirse en tribunal sólo según el modelo de la jurisprudencia de la interpretatio o de los 'antecedentes', puesto que debía juzgar la validez de las diversas pretensiones sin una regla de evaluación ya establecida. Esto es especialmente cierto en el caso de lo 'crítico' kantiano. Tendremos ocasión de ver cómo el filósofo de Königsberg extiende a la razón pura una 'crítica' casi monopolizada hasta entonces por el juicio de gusto, y cómo este origen estético de lo crítico abona su analogía con lo 'judicial' en el sentido de la jurisprudencia de los 'antecedentes' y desmiente la pretendida afinidad con lo 'político', que deja de ser la fuente de legitimidad para

convertirse en lo que resulta legitimado desde (la idea de) lo jurídico abierto por el orden moral como instancia única de legitimación. Previamente conviene, no obstante, asistir al desenvolvimiento histórico del concepto de 'crítica' bajo los auspicios del absolutismo monárquico para comprender su configuración jurídico-procesal y judicial frente a lo 'político', así como su ocupación del espacio estético-literario de la sociedad. En este recorrido la 'République des Lettres' de P. Bayle y el artículo 'critique' de Marmontel en la Enciclopedia de Diderot y D'Alembert marcarán los jalones decisivos de una evolución que se cierra aquí con la idea kantiana de una 'crítica de la razón pura'. A ello seguirá en el segundo apartado un breve relato de la reforma procesal prusiana como documento de la lucha (baldía) por el arraigo jurídico-político de lo crítico dentro de la jurisprudencia misma en el marco del Estado absoluto y como horizonte concreto de confrontación y medida del alcance histórico de la analogía en el caso de Kant. Finalmente, ésta no podrá desplegarse con rigor y completud sin el esclarecimiento del 'análogo' dentro de la propia filosofía kantiana, sin la doctrina de la configuración 'institucional' de lo jurídico-judicial que corresponde a la crítica, ya rotundamente volcada sobre lo político en la forma indirecta de su moralización. Con ese último apartado sobre la concepción del proceso civil y del poder judicial en el pensamiento kantiano daremos por concluida la primera parte del desarrollo de nuestra analogía, la que atañe a los presupuestos históricos y filosóficos de la presentación jurídica de lo crítico.

a) De la 'République des Lettres' a la 'Kritik der reinen Vernunft'

En 1733 el *Grosses vollständiges Universal-Lexikon* de J.H. Zedler recogía tres acepciones de la palabra 'crítica', que delimitaban el amplio espectro de su uso en Alemania -pero también en el resto de la cultura europea del XVIII- y exponían lo que denominaremos concepto 'lógico', 'estético-literario' y 'filológico':

"Crítica [Critic]. Bajo esta palabra se comprende en el sentido más amplio todo enjuiciamiento; en sentido estricto concierne sólo al enjuiciamiento de los escritos propios de la erudición [Gelehrsamkeit], y en sentido más estricto no abarca más que [el ejercicio de] corregir los lugares deteriorados de los escritores y subsanar las faltas cometidas por los copistas de los autores antiguos. A esto último es a lo que se llama crítica en cierto modo de manera preferente" (J.H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bisshero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*, Leipzig und Halle 1733, Bd.6, p.1661).

Con este sentido filológico de "reconstrucción de la autenticidad del texto o de la fuente trastocada por la historia"²⁰⁴ se había introducido, procedente del latín, en Francia e Inglaterra -en ambos países entretelado con su significado 'estético'- el término 'critique' y 'criticism' ('criticks') en torno al año 1600 y en Alemania la expresión 'Kritik' ('critic') a comienzos del siglo XVIII²⁰⁷ para designar la labor restauradora de los clásicos grecolatinos por parte de los humanistas, que heredaban de este modo el antiguo arte del 'kritikós' griego o 'criticus' latino, del 'grammaticus'

²⁰⁴ K. Röttgers, *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1975, p.20.

²⁰⁷ Sobre el doble sentido, 'filológico' (= 'grammaticus') y 'estético' (= juez en materia de arte y literatura), con el que se acuñaron en sus correlativas lenguas vernáculas en Francia e Inglaterra los vocablos 'critique' y 'criticism' ('criticks') respectivamente, véase K. Röttgers, *Kritik und Praxis...*, p.20 y R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Stw, Frankfurt am Main 1973, pp. 87, 198-99. En alemán aparece por primera vez el término 'Critic' en 1718 en la acepción estrictamente 'filológica' que le asignaba G. Stolle, *Kurtze Anleitung zur Historie der Gelahrtheit* (1718): "se llama crítica generalmente al arte de comprender (o hacer comprensibles) a los autores antiguos en lo que han escrito, de distinguirlo de lo que se les ha falsificado o atribuido erróneamente, y de corregir y enmendar lo corrupto" (cit. por AA XVI, pp.170-71). Cf. Röttgers, *o.c.*, p.21 y Koselleck, *o.c.*, p.199.

estudioso y juzgador de los textos originales y de su lengua. Este método de examen y cotejo erudito de las fuentes se extendió a mediados del siglo XVII al análisis de las Sagradas Escrituras (L. Capelle, R. Simon...), y acabó convirtiéndose en un instrumento de emancipación del intelectual con respecto a la tradición de las iglesias, que vino a resucitar el viejo conflicto entre Razón y Revelación, verdad y fe. La crítica filológica se incorporaba así, en calidad de *crítica de la religión*, al frente de lucha de los políticos contra las confesiones eclesiásticas, enfrentadas entre sí, y adquiría de este modo, como enemigo común de todas ellas, un sentido eminentemente polémico (cf. Koselleck, *Kritik und Krise...*, 87-88).

Con todo, aunque durante la primera mitad del siglo XVIII seguía calificándose de 'crítico' al filólogo erudito, tal como consta en el *Universal-Lexikon* de Zedler e incluso en l' *Encyclopédie*²⁰⁸, ese ideal de erudición y memoria del sabio renacentista había entrado por entonces en decadencia, la crítica filológica no se consideraba ya tan necesaria y hasta era a veces objeto de desprecio, y los intelectuales de la Ilustración se tenían -como declarara Bayle ya hacia 1700- por "moins savants"

²⁰⁸ Bajo la voz 'crítico' (*critique*) la Enciclopedia francesa englobaba a todos los "autores que han escrito de *filología*" o "han trabajado sobre autores antiguos para examinarlos, corregirlos, explicarlos, ponerlos al día; los que han abarcado esta literatura universal que se extiende sobre todas las clases de ciencias y autores" (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1765), nouvelle impression en Fr. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, IV, p.490). Y al referirse a la 'crítica' (*critique*), señalaba que uno de los dos puntos de vista bajo los cuales podía considerarse esa expresión, era el filológico: "aquella clase de estudio a la que debemos la restitución de la literatura antigua" (*idem*). De la misma época que estos artículos (primera mitad de la década de los cincuenta) es la *Reflexion zur Logik* Nr. 1956, en la cual Kant emplea el término 'Critick' por primera vez y en sentido igualmente filológico, pero ya con la connotación despectiva característica de la primera mitad del siglo XVIII: "La pobreza cognoscitiva surge de dos modos. 1. Cuando no se tiene un conocimiento erudito [gelehrte] de cosa alguna. 2. Cuando se tiene un conocimiento erudito de un objeto insignificante. P.e. la *crítica* [Critick] de la lengua latina" (AA XVI, p.170).

pero "plus raisonnables"²⁰⁹. Lo característico de la crítica ya no estaba tanto en la cultura virtuosa y minoritaria de las palabras griegas o latinas, cuanto en un "esprit philosophique" o "sana filosofía" que alcanzaba a toda la sociedad y destruía los "prejuicios" sociales al servicio del Estado²¹⁰. El nuevo estilo se había desarrollado principalmente en los escenarios teatrales, las viejas academias literarias o las reuniones de salón, y sus representantes eran hombres de 'buen gusto' y 'capacidad de juicio' en las cuestiones de arte y en el trato humano. Esta orientación *estético-literaria* hacia de la 'crítica' un arte de enjuiciamiento, que sometía todo a su examen y lanzaba su veredicto contra las costumbres sociales o incluso el poder estatal a través de la crítica de libros y de las 'arts libéraux' o 'beaux arts'. En este contexto se forja y se difunde la asociación de la *crítica* con la idea del juez, tal como llega hasta Kant, quien por su parte transforma aquel ejercicio estético de la crítica "de los libros y los sistemas" en el

²⁰⁹ V. arts. "Acontius", 66d y "Alegambe", 156d, en: P. Bayle, *Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique, (Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires, I,1, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York 1982, p.15 y p.34 respectivamente). Cf. R. Koselleck, o.c., 89, 201. En su artículo 'critique' ('crítica') de la Enciclopedia francesa Marmontel, refiriéndose a la actividad filológica, constataba este hecho sociológico: "nosotros tratamos a esta clase de crítica con demasiado menosprecio y a los que la han ejercido tan laboriosamente para ellos y tan útilmente para nosotros, con demasiada ingratitud. [...] Aun siendo verdad que el mérito de una profesión está en función de su utilidad y de su dificultad conjuntamente, la del erudito ha debido perder su consideración en la medida en que se ha vuelto más fácil y menos importante" (*Encyclopédie...*, Tome IV, p.490). Por eso en 1769 Voltaire renunciaba ya a hablar de "la crítica de los escoliastas, que interpretan mal una palabra de un autor antiguo que antes se entendía muy bien", y prefería hablar sólo de "esa verdadera crítica que ha aclarado lo que puede aclararse de la historia y de la filosofía" ("Crítica", en: Voltaire, *Diccionario filosófico*, Akal, Madrid 1985, p.207). Pero ya en 1718 G. Stolle negaba la presunta identificación humanista de la 'crítica' filológica con la sabiduría: "...Se equivocan ciertamente aquéllos que o bien rechazan la Crítica [Critick], o bien la consideran como una cosa fácil y menor, dado que para ella se requiere un buen ingenio, un trabajo inusual, gran erudición [Belesenheit] y un entendimiento agudo. Sin embargo, se equivocan también quienes la elevan por encima de la sabiduría misma, o creen encontrar ésta en aquélla, pues la crítica es sólo una, aunque honorable servidora de ella" (*Kurtze Anleitung...*, AA XVI, p.171).*

²¹⁰ Cf. Voltaire, "Gens de lettres", en: *Encyclopédie...*, Tome VII, pp.599-600.

trabajo lógico-filosófico de una crítica "de la facultad de la razón en general" (KRV A XII, B 27). De este modo el 'crítico' volvía a ser de alguna manera lo que fue en sus orígenes griegos: el 'juez' o *tribunal en sentido jurídico*, que separa y sopesa el 'pro y contra' de los litigantes y dicta una sentencia sobre la disputa²¹¹.

Certeramente R. Koselleck ha sostenido que la crítica, tal como llegó a entenderse en el siglo XVIII, a saber, "como arte del enjuiciamiento y de la separación vinculada a él", se hallaba "en conexión originaria con la imagen dualista del mundo dominante entonces" (*Kritik und Krise...*, 86-87). La escisión entre Política y Moral, provocada por el absolutismo en el siglo XVII, fue el caldo de cultivo apropiado para el despliegue de todas las polaridades conceptuales inherentes a la crítica ('verdadero'/'falso', 'justo'/'injusto', 'hermoso'/'feo'...), con

²¹¹ R. Koselleck, *Kritik und Krise...*, p. 196ss. ha recordado que el vocablo 'crítica' comparte con la palabra 'crisis' su procedencia común del verbo griego 'krinein' [de la misma raíz es el latín 'cerno'], que significa separar, juzgar o decidir, pero también luchar, combatir. Ambas expresiones, 'krinein' y 'krisis', se empleaban en el mundo griego dentro del ámbito de la *jurisprudencia* y de la *práctica judicial* para señalar no sólo la pugna o 'lucha' sino también la 'decisión', la sentencia y el enjuiciamiento en cuanto creadores de orden. Fue así como 'krisis' tenía en el uso forense el significado de "juicio, proceso y en general *tribunal*". De ahí se formó el adjetivo 'kritikós', que se refería a la capacidad y arte de juzgar, de emitir un veredicto, y luego de manera general a la ponderación del 'pro y contra', a la actividad 'crítica' del juicio. En la traducción griega del Nuevo Testamento la palabra 'krisis' mantiene aquel sentido jurídico originario, al quedar asociada con la idea escatológica del 'Juicio Final', pero en la Edad Media se impone el significado 'médico' que había tenido en latín, y según el cual la 'crisis' era el período decisivo en el transcurso de una dolencia sobre el que recaería luego el juicio acerca de la curación o muerte del enfermo. Ahora bien, en el siglo XVIII la unidad etimológica e histórica entre 'crítica' y 'crisis' se rompe. Por un lado, "desaparece el término crisis como orden jurídico en sentido griego o como Juicio Final en sentido cristiano" (Koselleck, o.c., 197) y sólo pervive como expresión del lenguaje médico (cf. artículo "crise" de la *Encyclopédie...*, Tome IV, pp.471ss.). Por otro lado, la 'crítica', alejada de la 'crisis', se limita al "arte de juzgar y enjuiciar, sin que con ello se piense en lo grave de una decisión, tal como corresponde al sentido teológico, jurídico o médico de la crisis" (Koselleck, o.c., 198). Koselleck interpreta esta disociación como el precipitado semántico de la crisis política oculta en el proceso de la 'crítica' literaria, que se pone de manifiesto cuando a finales del siglo XVIII se hace inevitable la acción concreta, la 'decisión' que aún no había recaído y más bien se había velado a través de la autocomprensión 'apolítica' de la 'République des Lettres', y que finalmente se intenta aplazar y con ello agudizar en la filosofía idealista de la historia.

las que ésta a su vez encarecía, ahondaba la escisión (cf. o.c., 85-86). Sobre el horizonte de esta fractura histórica la crítica surgía en la retirada del dominio del Estado, a merced del monarca absoluto, hacia la privacidad literaria y artística de lo moral, para erigirse luego desde ahí, desde el distanciamiento de su configuración imparcial, 'apolítica', en instancia enjuiciadora, en *tribunal*, que extendía de manera aparentemente neutral su veredicto también a la política, y la condenaba moralmente como lugar del vicio y la injusticia. Mas "en el momento en el que la política dominante, segregada de manera dualista, es sometida a este dictamen moral, el juicio moral se transforma en un politicum" y la *crítica literaria* en "*crítica política*" (Koselleck, o.c., 84). La toma indirecta del poder tiene lugar, por tanto, en la République des Lettres gracias a la estructura *polémico-procesal* de la 'crítica', servida por el dualismo entre Política y Moral, así como sobre todo gracias a su autocomprensión *judicial*, propiciada también por ese dualismo, que la facultaba para dirigirse de modo creciente contra el Estado sin reconocer, empero, sus intereses políticos, su parcialidad real. En las páginas siguientes se relatan dos episodios fundamentales en este proceso de politización de la crítica y se registra asimismo la evolución semántica de este concepto antes de recibir su cuño peculiar y definitivo en la *Kritik der reinen Vernunft*.

I

La figura de Pierre Bayle representa en el tránsito del siglo XVII al XVIII la conversión de la 'crítica' en actividad inseparable de la razón y su retirada hacia la République des Lettres, escindida y delimitada frente al Estado. El horizonte

histórico de Bayle había sido todavía la guerra de las confesiones religiosas entre sí, que conmovió al siglo XVII. Su objetivo intelectual fue por ello la lucha contra las iglesias fanáticas, y en este sentido su transformación del método filológico de la crítica en método del pensamiento racional sellaba la ruptura, ya entonces incoada, entre Razón y Revelación (cf. Röttgers, *Kritik und Praxis...*, 21; Koselleck, *Kritik und Krise...*, 89), gracias a la cual la crítica establecería su predominio sometiendo la religión a la moral (cf. Koselleck, *o.c.*, 92). En su persecución de las iglesias confluía así con el Estado absolutista, que se alzaba sobre las cenizas del bellum omnium contra omnes religioso; sin embargo, la alianza de la crítica con la política se fraguaba desde la reticencia del alejamiento, consistía en principio en la separación radical entre 'règne de la critique' y soberanía del Estado.

P. Bayle, en efecto, se sacude la limitación de la crítica al campo histórico-filológico de la erudición humanista del pasado y la proyecta sobre la razón, que se disuelve de este modo en una "permanente ejecución de la crítica" (Koselleck, *o.c.*, 89), en un proceso infatigable de disputa, del 'pro' y el 'contra', mediante el cual se aspira, no obstante, a lograr la verdad²¹². Pero esta verdad que ha de alcanzarse a través del incesante fluir de la contradicción y la polémica, es sólo un horizonte, inaccesible, de futuro; o mejor, se postula y consume en su perenne aplazamiento, en el "progreso" infinito como "modus

²¹² La asociación usual en el siglo XVIII entre 'crítico' y 'razonable' o 'racional' tiene en buena medida sus raíces en esta conversión de la crítica en actividad de la razón por parte de Bayle. Asimismo la idea de que la crítica, en cuanto procedimiento de la razón, es un medio de perseguir la verdad, trajo consigo su extensión a la Lógica y su comprensión *lógica* como *ars diiudicandi*, frente a la Tópica o arte de las oraciones elocuentes (no verdaderas), según la formulación de G.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), pp.28-30 (cf. Koselleck, *o.c.*, 89-90, 201; Röttgers, *o.c.*, 23).

vivendi de la crítica" (Koselleck, *o.c.*, 91), mientras a su paso únicamente se perciben las huellas del mal, el sentimiento insatisfecho de una "misérable raison" víctima de su propio impulso de (auto)destrucción de la apariencia (cf. Röttgers, *o.c.*, 21):

"La razón humana [...] es un principio de destrucción, y no de edificación: no está ahí propiamente más que para generar dudas y dar vueltas a la derecha y a la izquierda con el fin de eternizar una disputa..." ("Manichéens", 306d, *Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*, I.2, p.705).

Con razón se ha querido ver en esta representación escéptica de la République des Lettres un modelo "anarquista" del saber, que se resuelve en la mera disputa (Röttgers, *o.c.*, 33-34), y que - en contraste con lo 'crítico' kantiano- carece de un veredicto de paz definitivo. El crítico, el intelectual es por ahora solamente el "abogado de la razón" (Koselleck, *o.c.*, 90), que consciente de la estructura 'polémico-procesal' de la crítica, asume "sucesivamente el papel del abogado acusador y del abogado defensor" ("Archelaus", 290b, *Choix d'articles...*, 84). Aún no ha llegado a reconocerse capaz de erigirse en juez universal de todas las cosas, incluido el affaire politique, y sólo advierte en sí la contra-imagen del orden absolutista. La crítica en Bayle no responde, pues, todavía al modelo del tribunal; ella aspira de momento únicamente a fijar su identidad en la delimitación negativa frente al ámbito de lo religioso y especialmente frente al dominio del poder político.

Es indudable que el proceso crítico de búsqueda de la verdad a través de la inagotable sucesión de las opiniones enfrentadas podía desencadenarse sólo en un espacio de libertad absoluta y, por consiguiente, sólo bajo el supuesto de la 'negación' del orden político, basado en el sometimiento absoluto a la autoridad del monarca. La crítica debía, por tanto, fundarse a sí misma en

el reconocimiento de una frontera frente al Estado, para garantizar su autonomía normativa dentro de la République des Lettres y reproducir allí, legalizar como disputa puramente espiritual, interna, "la guerra civil", la situación de 'naturaleza' eliminada por el Estado (Koselleck, *o.c.*, 91). En una larga nota a pie de página de su artículo "Caius" Bayle ilustraba la formación *apolítica* de la crítica con un lenguaje manifiestamente político:

"Esta República" [la 'République des Lettres'] "es un estado extremadamente libre. En él no se reconoce más que el imperio de la Verdad y de la Razón, y bajo sus auspicios se hace la guerra inocentemente a cualquiera. Allí los amigos deben mantenerse en guardia contra sus amigos, los padres contra los hijos, los suegros contra sus yernos: es como en un siglo de hierro [...]"

Todos y cada uno son allí *Soberanos* y responsables de todos. Las Leyes de la Sociedad no causan perjuicio a la independencia del *estado de Naturaleza* en relación con el error y la ignorancia; todos los particulares tienen a este respecto el derecho de espada y pueden ejercerlo sin solicitar permiso a los que gobiernan. Es fácil saber por qué el Poder Soberano ha debido dejar a cada uno el derecho a escribir contra los Autores que se equivocan, pero no el de publicar *Sátiras*. Y es que las *Sátiras* tienden a despojar a un hombre de su honor, lo cual es una especie de homicidio civil y, por consiguiente, una pena, que no debe ser infligida más que por el Soberano; pero la *Crítica de un Libro* no tiende más que a mostrar que un Autor carece de tal o cual grado de luz; ahora bien, como él puede con esta falta de ciencia disfrutar de todos los derechos y de todos los privilegios de la Sociedad, sin que su reputación de hombre honesto y de buen súbdito de la República reciba el mínimo daño, *no se usurpa nada de lo que depende de la Majestad del Estado* dando a conocer al público los errores que hay en un Libro. [...] Es, pues, de justicia natural que cada miembro de la República conserve su independencia con respecto a la Refutación de los Autores, sin que la relación de padre, suegro, marido, hermano, etc. pueda causar allí perjuicio" ("Caius", *Dictionnaire historique et critique*, 5^a édition revue, corr. et augm. avec la vie de l'auteur par P. Brunel, Amsterdam 1740, Tom. II, p.102 nota d).

Aquí sale a relucir la escisión entre Moral y Política a través de la delimitación de competencias entre la crítica y el poder estatal. La 'República de intelectuales' es un 'estado de naturaleza' entre los hombres, en el que no imperan las leyes de la sociedad civil sino la inocencia de la "lucha apolítica por la verdad" (Koselleck, *o.c.*, 93). Todos los roles, privilegios y diferencias sociales se ponen entre paréntesis ante el ejercicio crítico de la razón, que se desarrolla en la libertad e igualdad de derechos a juzgar y ser juzgado, y no admite otro principio de soberanía que la luz de las pruebas y refutaciones,

del "testimonio" y la "acusación" ("Caius", *Dictionnaire...*, 102d), la justicia natural del saber. La acción corrosiva de la crítica literaria y su progreso no afectan, sin embargo, a la autoridad irresistible del monarca ni a los derechos y privilegios civiles de los súbditos; en la medida en que sólo es soberana en el ámbito *teórico*, interior, de la 'ciencia', "la razón guarda en el exterior su fidelidad" *práctica* "al Estado" y recomienda -como en Hobbes- la sumisión²¹². Bayle trata de esclarecer esta separación radical entre 'saber' y 'poder', teoría y praxis, distinguiendo tajantemente entre la "crítica de libros", que en nombre de la verdad da a conocer públicamente el error, y la "sátira" o el 'libelo difamatorio', que atenta contra la condición civil del súbdito y elude la responsabilidad política del mal causado, escondiéndose para sustraerse a la transparencia de la prueba, característica de la razón (cf. "Caius", 102d). De este modo, al amparo de semejante dualismo Bayle creía hacer plausible "la pretensión total de la crítica de someter a su juicio todos los ámbitos accesibles a la razón", subrayando al mismo tiempo la modestia de su jurisdicción puramente espiritual y "su renuncia a entrar en contacto con el ámbito político del Estado" (Koselleck, *o.c.*, 94).

Esta profunda escisión era, sin embargo, el presupuesto necesario para la *politización* de la crítica. Desdibujando la distinción de Bayle, Voltaire en 1769 incluía entre los 'críticos' también a los "que tienden a la sátira" ("Crítica",

²¹² Koselleck, *o.c.*, 92-93. Este autor ha recordado que Bayle -como Hobbes y Spinoza- "veía todavía en el Estado una manifestación de la razón, sin considerar por ello la 'política' como algo 'razonable' (*o.c.*, 202). Ahora bien, testigo de la 'guerra civil' de religiones, se había convencido de que la razón filosófica en su "búsqueda progresista de objetividad y neutralidad" a través de la polémica no podía "trasladarse sin el menor reparo al mundo hostil de la política", so pena de caer en el "mal de una guerra civil" irreparable (*o.c.*, 93).

Diccionario filosófico, 207), y varios lustros antes Marmontel, enmendando así mismo a Bayle, consideraba ya indiscutible que la crítica "decide des actions publiques" ("Critique", *Encyclopédie...*, IV, p.494). Obtenida la victoria sobre el enemigo común, la Religión revelada, el pacto de silencio no-agresivo entre la 'crítica' y la 'política' que el escéptico francés había sellado, se rompe cuando la crítica lo invoca precisamente para "sobrepasar de forma del todo 'apolítica' y puramente 'espiritual' los límites del territorio de lo político" (Koselleck, *o.c.*, 94), para extender desde la inocencia de su neutralidad sus veredictos morales también al Estado. Se abría así, en el transcurso del siglo XVIII, el proceso del *règne de la critique* contra la soberanía del Estado absoluto, en el cual el crítico, parte acusadora, se arrogará, no obstante, la dignidad del *tribunal supremo*; sucumbiendo de este modo a la falsa apariencia de su imparcialidad. Esta autoproclamación de la crítica como instancia universal enjuiciadora, engañándose acerca de una soberanía que de facto le estaba negada, haciendo caso omiso, suprimiendo incluso las diferencias y oposiciones dualistas sobre las que descansaba la máscara de su neutralidad, su configuración apolítica, es lo que Koselleck ha calificado de *hipocresía* (*Kritik und Krise...*, 98ss.), momento cuyos trazos generales se perfilan ya en el artículo "critique" de la Enciclopedia de Diderot y D'Alembert.

"...Sin embargo, no sería deseable que el crítico en Moral estuviera exento de pasiones y debilidades. Es preciso juzgar a los hombres como hombres virtuosos, pero como hombres; conocerse, conocer a sus semejantes y saber lo que ellos pueden antes de examinar lo que ellos deben; ponerse en el lugar de un padre, de un hijo, de un amigo, de un ciudadano, de un súbdito, de un rey mismo, y en la balanza de sus deberes sopesar los vicios y las virtudes de su estado; *conciliar la naturaleza con la sociedad*, medir sus derechos y señalar sus límites, aproximar el interés personal al bien general, ser, en fin, *el juez*, no el tirano de la humanidad. Tal sería el papel de un crítico superior en este asunto, papel difícil e importante, sobre todo en el examen de la Historia.

Sería por ello deseable que un filósofo tan firme como ilustrado se atreviera a llevar ante *el tribunal de la verdad* los juicios que la adulación y el interés han pronunciado en todos los siglos. [...] [Pues] "la Historia, en su parte moral, es una especie de laberinto en el que la opinión del

lector no cesa de extraviarse; le hace falta un guía. Ahora bien, *ese guía sería un crítico capaz de distinguir la verdad de la opinión, el derecho de la autoridad, el deber del interés, la virtud de la gloria misma; en una palabra, de reducir el hombre, cualquiera que fuese, a la condición de ciudadano*, condición que es la base de las leyes, la regla de las costumbres, y de la que ningún hombre en sociedad tuvo jamás derecho a liberarse" ("Critique", *Encyclopédie...*, IV, p.494).

Los paralelismos terminológicos de este texto con el fragmento antes citado del artículo "Cadius" de Bayle ponen de manifiesto el cambio operado en la concepción de la crítica. La condición civil de cualquier individuo, sus derechos y privilegios sociales, su lugar político en la sociedad ya no quedan fuera de la competencia del crítico; el dualismo entre el *règne de la critique* y la soberanía del Estado desaparece tan pronto como el *hombre* se erige en criterio universal del juicio y la 'crítica' en *tribunal de la humanidad*, que lejos de mantenerlas separadas, aspira a la reconciliación de 'naturaleza' y 'sociedad'. En medio de esta igualación moral de las diferencias, por lo mismo que el 'hombre' fraguado en la privacidad de la cultura literaria adquiere la dignidad pública de 'juez', toma conciencia de su condición de *ciudadano* como un destino, al que no puede sustraerse ni siquiera en la République des Lettres. Es así como, por un lado, la crítica se extiende sobre la política, que, sometida a la jurisdicción moral de aquélla, pierde la aureola absolutista de su majestad irreprochable, y el monarca, reducido a la condición de 'hombre', aparece como "un déspota cruel, un tirano" (Koselleck, *o.c.*, 99); mas, por otro lado, la autoproclamación del crítico como juez universal, que se arroga hasta el derecho de juzgar la Historia en su propia causa, desde un punto de vista moral, se funda en la aparente neutralidad de sus pretensiones apolíticas de verdad en los juicios, los cuales, sin embargo, ya no son meros juicios de saber sino al mismo tiempo juicios sobre el derecho y la autoridad.

De esta politización 'hipócrita', autodeslumbrada, de la crítica se seguían lógicamente dos consecuencias, que Marmontel también sacaba en su artículo de 1754: el *cosmopolitismo del juez* y la *parcialidad solapada* de su sentencia. Lo primero resultaba de la elevación del 'hombre' a criterio supremo de todo juicio²¹⁴; lo segundo, de la suplantación que suponía hacer pasar por instancia enjuiciadora, suprapolítica, la pretensión jurídica de verdad, justicia y razón, que la crítica defendía de hecho como parte interesada.

"El crítico debe ir más lejos contra los prejuicios, debe considerar no solamente a cada hombre en particular, sino incluso a *cada república como ciudadana de la tierra* y ligada a las otras partes de ese gran cuerpo político por los mismos deberes por los que se vinculan a ella los miembros de los que está formada; él no debe ver la sociedad en general más que como un árbol inmenso, del cual cada hombre es una ramificación, cada república una rama, y la humanidad su tronco. De ahí el derecho particular y el derecho público, que la sola ambición ha distinguido, y que no son el uno y el otro sino el *derecho natural* más o menos extendido pero sujeto a los mismos principios. Así el crítico juzgará no solamente a cada hombre en particular siguiendo las costumbres de su siglo y las leyes de su país, sino también las leyes y costumbres de todos los países y de todos los siglos, siguiendo *los principios invariables de la equidad natural*.

[...] Desgraciadamente los filósofos no conocen bastante su ascendiente sobre los espíritus: divididos, nada pueden; reunidos, pueden todo a la larga; ellos *tienen para sí la verdad, la justicia, la razón* y, lo que es más fuerte todavía, *el interés de la humanidad*, del que ellos defienden la causa" ("Critique", *Encyclopédie...*, IV, p.494).

Es fácil adivinar aquí las raíces de la propuesta kantiana de una sociedad cosmopolita y de una razón filosófica que toma aspecto judicial para defender el interés práctico de la humanidad en nuestra propia persona. En el punto culminante de la Ilustración la crítica renunciaba así a la posibilidad de "desenmascarar su apariencia" (Koselleck, *o.c.*, 102) y se entregaba al delirio de su propia fascinación: ser ella la *soberana del universo* en la forma supuestamente 'apolítica' del

²¹⁴ Tal como ha sugerido R.Koselleck, *o.c.*, 205, Rousseau supo sacar las consecuencias políticas de esta supresión de las diferencias por parte de una 'crítica' erigida en tribunal. Si el monarca es un hombre -he aquí el presumible razonamiento cultural- y cualquier hombre puede juzgarlo, entonces el soberano no es el rey sino todos los hombres, el pueblo entero, que se convierte así en "órgano de la verdad, de la virtud y de la Humanidad" (Koselleck, *o.c.*, 100).

derecho natural.

Pero su soberanía era *de hecho* ilusoria, su ocupación del Estado meramente conceptual. Tenía que seguir ocultándose en las 'sociedades secretas' o aplazándose en la filosofía de la historia²¹⁵. ¿De dónde podía extraer, por tanto, la regla para su dictamen, el modelo concreto para el juicio entusiasta a su favor y la condena del Estado absolutista? Dado que ninguna institución empírica del orden establecido podía valorarse como presentación directa del objeto correspondiente a aquella Idea de Humanidad, sólo cabía una forma indirecta, simbólica, de reconocerla y presentarla como objeto posible: *la obra artística, los modelos de la ficción literaria*. La crítica se refugiaba así en el arte y la literatura, se servía del rodeo de la *Estética* para legitimar sus pretensiones judiciales y alcanzar al Estado.

El artículo "critique" de la Enciclopedia era consciente de esta circunstancia histórica. En él la 'crítica', caracterizada en un sentido general como "examen aclaratorio y juicio equitativo de todas las producciones humanas" (*Encyclopédie...*, IV, p.490), parece concernir también a las 'ciencias'²¹⁶, pero fundamentalmente se refiere a las 'artes liberales' o 'bellas artes', en las cuales -declara Marmontel- no existen reglas para el juicio que no hayan de sacarse de las propias creaciones

²¹⁵ Sobre la toma indirecta del poder político a través de las 'sociedades secretas' y sobre el ocultamiento de la crisis política, aplazada en la filosofía de la historia, v. R.Koselleck, *o.c.*, cap.2.II-IV y cap.3 respectivamente.

²¹⁶ Dentro de las 'ciencias' Marmontel trata de la crítica en la 'Historia revelada', en la 'Historia profana' y especialmente en la 'Historia natural', donde viene a ser una especie de metodología de la investigación, que establece los límites del conocimiento posible de la naturaleza e impone silencio allí donde se traspan con la imaginación o la especulación. En este sentido se plantea ya la exigencia de una 'crítica de la metafísica', pero todavía no como '(auto)crítica de la razón' sino simplemente como crítica purgante de tantas obras especulativas. "El empleo de la crítica en esta parte" -señala Marmontel- "sería, por tanto, hacer volver las ideas a las cosas, la Metafísica y la Geometría a la Moral y a la Física; impedir que se extiendan en el vacío de la abstracción, y, si está permitido decirlo, eliminar su superficie para añadirla a su solidez" (*Encyclopédie...*, IV, p.492).

humanas, y el espíritu, por tanto, debe formarse a partir de los múltiples modelos dispersos un "ideal" de belleza que los reúna a todos, un "modelo intelectual por encima de todas las producciones existentes, con el que se relacionen las obras de las que el crítico sea juez" (*Encyclopédie...*, IV, 492). Ahora bien, el "modelo intelectual" de la crítica de la Moral es "esencialmente" el mismo que "el modelo al que debe remitirse la Poesía" (*o.c.*, 494). Marmontel alude a este respecto a la comedia, pero su atención se dirige sobre todo a la tragedia y a la parte dramática de la *epopeya*. Ello no es gratuito y menos para el concepto de "crítica" allí manejado. Pues a diferencia del cómico, cuyos originales están en la naturaleza, es decir, en la variopinta diversidad de los caracteres y comportamientos sociales, el héroe trágico o el poeta épico no pueden encontrar en el "cours tranquille de la société" o en la historia de la cultura antigua un modelo de inspiración; "todo acontecimiento, toda situación, todo personaje heroico no puede tener más que un carácter de belleza que le es propio, y que no se sabría aplicar a lo que no es él" (*o.c.*, 495).

Sin embargo, la presentación de estos modelos tiene sentido únicamente si el espectador puede reconocerlos de algún modo. ¿Cómo? ¿De dónde procede el modelo, en qué estriba su validez artística? Marmontel lo indicaba así:

"...Por eso es preciso tomar el modelo, no de las bellezas de la naturaleza ni de las producciones del arte, sino de uno y otro sabiamente profundizados, y sobre todo de un *alma vivamente penetrada de lo bello, de una imaginación bastante activa y audaz* para seguir la carrera de los posibles en el arte de gustar y tocar" (*Encyclopédie...*, IV, p.495).

La fuente del modelo no es algo real; es sólo un *sentimiento*, el sentimiento común de belleza (de lo sublime propiamente) que comparten actores y espectadores, artistas y críticos al contemplar el destino extraordinario de un personaje o la

grandeza de un acto que escapa a los límites del mundo existente, y que la imaginación propone como posible en forma de placer. "¿Quién se atrevería a seguirle en su entusiasmo" -se pregunta Marmontel refiriéndose al héroe de la *epopeya*- "si no es el que lo aprueba?" "Le sentiment seul peut juger le sentiment" (*o.c.*, 495); he aquí el principio de una crítica comprometida. El "crítico" de arte ha de tener ya dentro de sí el mismo germen que impulsa al "genio" a la creación de modelos únicos de belleza, ha de ser, por tanto, él mismo en cierto modo un genio²¹⁷, un alma audaz, que se reconoce en la producción de lo que no existe y de ello extrae el ideal normativo de su juicio. Las palabras finales de Marmontel no dejan lugar a dudas sobre este espíritu "romántico" que embarga desde sus raíces a la crítica ilustrada:

"Prescribid al soneto y al madrigal reglas incómodas, pero dejad a la *epopeya* un curso sin límites; el genio no los conoce. Si es en grande como se deben criticar las cosas grandes, es preciso, pues, concebirlas en su grandeza, es decir, con la misma fuerza, la misma elevación, el mismo calor con el que han sido producidas" (*Encyclopédie...*, IV, p.495).

---.---.---.---.---.---.---.---.---

En medio de esta evolución histórica, ¿cuál era el lugar *sociológico* de la "crítica" en la reflexión de Kant? Para decidir adecuadamente esta cuestión es necesario atender a la peculiaridad de la situación política de Brandenburgo-Prusén, país convertido en Estado independiente a comienzos del siglo

²¹⁷ Marmontel distingue tres niveles de la crítica "estético-literaria", que plasma en tres figuras: el "crítico superior", el cual tiene en su imaginación "tantos modelos diferentes como géneros hay" (*Encyclopédie...*, IV, p.492), y, por tanto, capacitado para formarse estos modelos intelectuales, "deja al genio toda su libertad, no le pide más que grandes cosas y lo anima a producirlas" (*o.c.*, 496); el "crítico subalterno", en cambio, al carecer de esos modelos trascendentes, basa siempre sus juicios "en las producciones existentes" (*o.c.*, 492), y, guiado por el juego de las reglas establecidas desde antiguo, "no exige más que la exactitud y la servil imitación" (*o.c.*, 496); por último, el "crítico ignorante", que no dispone de modelos ni conoce bien los objetos de comparación (cf. *o.c.*, 492), y, por tanto, todo lo refiere a él mismo, su mirada es para él la medida de los posibles" (*o.c.*, 496). Es obvio que es la primera figura, la del "crítico superior", la que caracteriza tanto al crítico de la Moral, erigido en juez cosmopolita de la Humanidad, como al crítico de arte, inbuido del sentimiento trágico de lo bello.

XVIII, y en el que el absolutismo alcanzaría su esplendor una centuria después que en Francia, si bien -paralajes irreversibles de la historia- en calidad de 'absolutismo ilustrado', es decir, haciendo suya la estructura del dualismo en el que descansaba la crítica, para afirmar su poder e inmunizarse contra ésta, varada, reconocida en su solo carácter 'apolítico'. El propio Federico II formalizaba la escisión en su persona separando entre al 'filósofo' y el 'político', el hombre y el príncipe²¹⁸. La asunción consciente y 'oficial' del dualismo no prevenía, empero, contra la politización de la crítica; al contrario, "cualquier posición dualista implicaba como tal ya la crítica" (Koselleck, *o.c.*, 97), y sellaba el cariz apolítico que la eximia y a la vez afianzaba en su pretensión de ocupar el Estado. Con todo, la solidez del absolutismo y de la sociedad estamental, que lo secundaba, impidieron que la crítica se desarrollase con el tono de arrogancia y deslumbramiento típicos de muchos ilustrados franceses. De ahí la ambigüedad que se percibe en el pensamiento kantiano.

Pues, por un lado, con Kant la 'crítica' extiende su pretensión de soberanía a lo político y en esta autoproclamación, de modo además *público y notorio*, como *tribunal supremo* está "tan segura de sí que es capaz de cargar su culpa de hipocresía al Estado", que parece ser ahora el que se oculta o sustrae -de consuno con la religión- a su dictamen definitivo²¹⁹. El veredicto

²¹⁸ En *Histoire de mon temps* (1742) afirmaba Federico el Grande: "Espero que la posteridad para la que escribo, distinga en mí al filósofo del príncipe y al hombre honesto del político" (cit. por Koselleck, *o.c.*, 98).

²¹⁹ Koselleck, *o.c.*, 101. El texto aquí decisivo es el de la célebre nota a pie de página del Prólogo de la primera edición de *KRV*: "Nuestra época es la verdadera época de la crítica, a la que debe someterse todo. La religión en virtud de su santidad y la legislación en virtud de su majestad quieren sustraerse de consuno a ella. Pero entonces despiertan contra sí mismas justas sospechas y no pueden pretender el respeto no disimulado que la razón sólo concede a lo que ha podido resistir su examen público y libre" (*KRV* A XI).

de aprobación y respeto racionales recaerá únicamente sobre aquella forma de gobierno, de gestión política que se atenga a los principios del *derecho público*, esto es, a la exigencia 'crítica' de posible o necesaria publicidad de su máxima (cf. ZEF A 93/B 99, A 103/B 110). Mas, por otro lado, la pretensión de soberanía parece circunscribirse al ámbito puramente *teórico* del 'uso público' de la razón, de la búsqueda de la verdad a través de la disputa políticamente inocente dentro de la 'República de los intelectuales', libres en la promoción del saber, pero en la *praxis* 'súbditos' fieles a la autoridad positiva, al mecanismo del Estado, ante el cual la razón exige - como en Bayle- la pasividad de un 'uso privado' consistente en la obediencia (cf. WA A 484-85; *Über den Gemeinspruch*-A 267):

"...las doctrinas y opiniones que bajo el nombre de los teóricos (Theoretiker) las Facultades han de decidir entre ellas, se dirigen a otra clase de público, a saber, a una *comunidad intelectual*, que se ocupa de las ciencias; el pueblo se resigna a no comprender nada de ello y el gobierno, por su parte, no considera honesto (anständig) para él dedicarse a las disputas intelectuales" (SFA 39-40; cf. A 28).

"...Por eso la Facultad filosófica, puesto que ella ha de responder de la *verdad* de las doctrinas que debe asumir o sólo reconocer, ha de ser pensada como libre y estando bajo la *legislación de la razón*, no de la *del gobierno*.

[...] Pues esta *falta de pretensiones*, salvo la de ser meramente libre y dejar también libre, de investigar sólo la verdad en beneficio de cualquier ciencia y ponerla a disposición de las Facultades superiores, debe hacerla recomendable para el gobierno mismo como no sospechosa e incluso como imprescindible" (SFA 25-26).

Por medio de la escisión entre orden 'teórico' de la *comunidad intelectual* y orden 'práctico' de la *comunidad civil* trataba Kant de mantener la separación de esferas que el propio Federico II había proclamado abiertamente: "räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!"²²⁰.

²²⁰ "Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!" (cit. en: WA A 493). Hasta los legisladores prusianos hacían suya esta proclama. "Aquí radica la diferencia esencial entre el legislador soberano y el déspota" -declaraba Svarez. "El déspota dice: 'no razones'. El soberano dice: 'puedes razonar, pero obedece'" (*Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez (1746-1798)*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1960, p.587).

Pero la defensa del dualismo ya no era -como en Bayle- la retirada escéptica del poder sino la forma solapada de ocuparlo. El carácter apolítico de la 'comunidad de doctos' resultaba tanto más aparente cuanto más se ponía de manifiesto que su pretensión de verdad alcanzaba así mismo a la 'sociedad verdadera' y que, por tanto, la inocencia de poder opinar e incluso denunciar públicamente la legislación vigente sin concitar la resistencia práctica contra ella (cf. WA A 492-93, *Über den Gemeinspruch A 264-65*, RL A 174/B 204), constituía solamente la nueva estrategia con la que la 'crítica' ocultaba sus aspiraciones de soberanía también sobre lo político: el *cinismo*. La falta de sospecha y hasta el cariz recomendable con el que se presentaba ante el gobierno establecido, certificaban la evidencia de su suplantación: la constitución 'republicana' debía sustituir al Estado absolutista. Kant mismo admitía la inevitabilidad de la disputa y hasta sancionaba su legalidad, por cuanto la crítica (filosófica) extendía su jurisdicción de verdad sobre todas las doctrinas (cf. SF A 36). El hecho de que el conflicto debiera ser tratado por ello también legalmente, es decir, como "proceso" civil, y ser resuelto, por tanto, mediante "el dictamen con fuerza jurídica de un juez (la razón)" [SF A 37], que representaba el interés de la crítica, ponía de relieve la contundencia irrenunciable del dominio que se prometía -más allá de la arrogancia 'hipócrita' o el cinismo, pero en consonancia con la escisión primitiva- desde la modestia del aplazamiento: incluso en el orden iusnaturalista pensado como futuro, como sentencia aún por recaer, la razón crítica se exige del poder para perpetuarse como su guía moral:

"De este modo podría llegar tal vez el día en el que los últimos fuesen los primeros (la Facultad inferior la superior), no en la detentación del poder [Machthabung] pero sí en el asesoramiento del que lo detente (del gobierno), el cual encontraría medios para lograr sus fines en la libertad de la Facultad filosófica y del conocimiento procedente de ella mejor que en su propia autoridad absoluta"

(SF A 42; cf. ZEF B 69-70)²²¹.

El aspecto político de la 'crítica' en Kant no se limita, sin embargo, a la función estrictamente *sociológica* que asume en la relación históricamente traumática entre *règne de la critique* y soberanía del Estado. Se cuaja así mismo a través de otra forma indirecta aún más solapada, supraempírica o 'metapolítica' -por así decir-, que resulta de la proyección de la crítica (y de sus estructuras duales) al territorio *especulativo* de la metafísica para autofundamentarse a priori como *Kritik der reinen Vernunft*. La analogía de la historia de la metafísica con la historia del poder político, que a manera de pórtico ilustra y justifica en el Prólogo de 1781 las pretensiones judiciales de la Crítica también en el ámbito del conocimiento racional puro, deja claro hasta qué punto la *crítica filosófica de la razón* formaba parte (cerraba incluso) del proceso general de 'politización' de la crítica a través del primado (moral) de lo *jurídico* sobre lo *político*. A esa extensión de la crítica al espacio del saber metafísico que había suministrado de alguna manera el soporte filosófico del absolutismo político, consagraremos nuestro discurso en las páginas siguientes.

²²¹ Una carta del mes de marzo de 1796 dirigida por Kant a A.L. Thérémín, predicador en Memel, a través del cual la diplomacia francesa trató de poner en contacto al filósofo de Königsberg con el revolucionario galo Sieyès, testimonia el arraigo que aún tenía en el anciano profesor la formación *dualista* de la 'crítica'. En esa carta Kant se niega a mantener con Sieyès una correspondencia que trascendiese de lo *literario* a lo *político*, y desmiente así mismo el rumor divulgado en febrero de 1796 por cierto periódico conservador, según el cual Sieyès quería implicar a Kant en la configuración constitucional de la nueva República. "...Ahora que ha habido ocasión de contradecir a través de un artículo insertado en la gaceta de Königsberg" -escribe Kant justificándose de su retraso en la respuesta a Thérémín- "el rumor difundido por la gaceta de Thorn acerca de que esta correspondencia debía tener un objeto *político*, puedo con seguridad pedirlos que comuniquéis al Sr. Sieyès mis ideas sobre la propuesta *puramente literaria* de dar a conocer mis obras en Francia" (Carta de Kant a A.L. Thérémín del 9.3.1796, en: A. Ruiz, "Neues über Kant und Sieyès. Ein unbekannter Brief des Philosophen an Anton Ludwig Thérémín (März 1796)", *Kant-Studien* 68 (1977), p.450).

Es moneda común entre ciertos autores la constatación de que las desavenencias y disputas, especialmente entre los filósofos, fueron el tema y el problema de las inquietudes intelectuales del joven Kant desde su primer escrito de 1746-47, y que en su empeño por salvar de algún modo el 'honor de la razón' humana trató de intervenir siempre en sus primeras obras como 'árbitro' mediador de algunas de las polémicas más representativas del siglo, y de esta suerte llegó a convertir en idea rectora de su pensamiento la implantación de un tribunal en la ciencia en general, que acabara con todas las controversias de escuela²²². Acaso fuera demasiado pretencioso y desde luego bastante artificial prometerse una línea de continuidad tan perfilada entre el Kant más joven y el maduro, en la que la imagen del juez acaparase ya todas y cada una de sus sucesivas propuestas doctrinales; sería tanto como querer confirmar la idea de una 'crítica de la razón pura' cuando ni siquiera estaba concebida. Sin embargo, es innegable la presencia de aspectos polémico-procesales en la metodología del pensar kantiano a lo largo de su trayectoria intelectual desde *Gedanken* hasta *KRV*. Pero tales elementos

²²² K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Heidelberg 1869^o, 3. Band, p. 136ss. fue uno de los primeros en poner de relieve el papel de 'árbitro' mediador que Kant pretende jugar en la polémica sobre las fuerzas vivas entre cartesianos y leibnizianos (*Gedanken* [1747]), en la disputa entre newtonianos y leibnizianos sobre el origen o creación del universo (*Naturgeschichte* [1755]) y sobre la divisibilidad del espacio (*Monadologia physica* [1756]) o entre Crusius y Wolff sobre el principio de razón suficiente (*Nova Dilucidatio* [1755]). Cien años después N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin 1970, p. 96ss. ha señalado que la preocupación de Kant por el desacuerdo entre los filósofos le llevó desde el principio a plantearse el problema del 'método de la metafísica' y a vislumbrar ya en 1746 una salida en el 'método irénico' de solución de las disputas, consistente en buscar una proposición intermedia que saque a relucir el supuesto erróneo o prejuicio común a las posiciones enfrentadas y procure así la conciliación. Más recientemente F. Ishikawa, *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1990, t. 2, p. 20ss. ha subrayado que los varios intentos de mediación de Kant en las controversias metafísicas, especialmente en la década de los cincuenta, son piezas diversas del modelo del tribunal, cuya fundación en el ámbito del saber en general guía su pensamiento desde 1746.

procesales no se derivan sólo del papel de mediación que Kant asume en las distintas controversias abordadas en sus opúsculos entre 1746 y 1756, tal como destacan los comentaristas; además de esta perspectiva 'interna' de la presumible estructura procesal de los escritos en sí²²³, está también, cual presupuesto 'externo' que se delata a menudo en los prólogos de las obras, la conciencia kantiana de hallarse en sus investigaciones filosóficas como en un 'proceso civil' llevado ante el "tribunal de las ciencias" (*Gedanken* A VII) o el público de los lectores (*Gedanken* A V, *Nova Dilucidatio*, "Ratio instituti"), que en calidad de "jueces [Richter]" (*Gedanken* A VI, *Naturgeschichte* A XLVIII) o "árbitros del saber" (*Gedanken* A VII, *Nova Dilucidatio*, "Ratio instituti") han de juzgar equitativamente las pretensiones

²²³ El escrito de 1747, *Gedanken*, vendría a exponer las actas del 'proceso' correspondiente a la disputa sobre la estimación de las fuerzas vivas entre el 'partido' ('Partei') de Descartes, que tiene a su favor los 'casos sencillos', y el partido de los leibnizianos, que tienen a su favor las 'experiencias comunes' (*Gedanken* & XIII, A XV). Ambas partes ('Teilen') defienden sus posiciones con plena 'convicción' y acusan al adversario de 'prejuicios' ante un árbitro o juez mediador, el propio Kant, que pretende 'poner término' ('beilegen') a esa división que domina actualmente entre los geómetras de Europa" (*Gedanken* & XIII, A XVI).

En el Prólogo de *Naturgeschichte* (1755) se deja constancia así mismo de que allí se afronta la disputa entre los "naturalistas" o "librepensadores" y los "defensores de la religión", en la que Kant interviene como mediador, cuyo dictamen muestra el error común a ambas partes y concretamente el "lado débil" en los argumentos de la 'mala defensa' de la religión (*Naturgeschichte* A XIII). Ahora bien, lo novedoso estriba en que este proceso civil se solapa con la representación por parte de Kant de un imaginario proceso penal dirigido contra él por los 'defensores de la religión', que le acusarían de ser un "negador de Dios" en virtud de su doctrina de la explicación mecánico-natural del universo (*Naturgeschichte* A X), y en el que Kant se vería entonces obligado, a defender o probar la inocencia de su sistema en relación con los "deberes de la religión" y su no "punibilidad [Sträflichkeit]" (A XI). De este modo el veredicto que Kant dictaría como juez mediador en el proceso civil entre 'naturalistas' y 'defensores de la religión', constituiría el grueso de los argumentos que él esgrimiría en su defensa como parte acusada en el proceso penal de la religión contra él, precisamente porque aquel veredicto servía en el fondo a una "buena defensa" de la religión contra el naturalismo. Todo el discurso del Prólogo de *Naturgeschichte* está estructurado procesalmente en este sentido y podría resumirse en los argumentos que Kant aduce en su defensa contra las sucesivas acusaciones del "abogado de la fe" (A XI).

Por su parte, en *Nova Dilucidatio* (1755), especialmente Prop. IX, se expone la controversia entre los impugnadores o adversarii del principio de 'razón determinante' (Crusius y Darjes) y los defensores o partidarios del mismo (Leibniz, Wolff y wolffianos). Contra lo que algunos autores han señalado (Fischer, Hinske), Kant interviene aquí no tanto como 'moderador' o juez, cuanto como parte a favor de la "buena causa", a saber, la de Leibniz y los defensores del principio de razón suficiente. En lo que concierne a la disputa sobre la divisibilidad del espacio entre newtonianos y leibnizianos expuesta en *Monadologia physica* (1756), tendremos ocasión de referirnos a ella en nuestro cap. 5.

cognoscitivas de sus proposiciones y doctrinas de acuerdo con los derechos de la 'verdad' o el mérito científico y no en función del 'prejuicio' o la autoridad de las escuelas (*Gedanken* A VI-VII, *Naturgeschichte* A L, *Nova Dilucidatio*, "Ratio instituti")²²⁴. El joven Kant se siente miembro o al menos partícipe de esa 'comunidad intelectual' o 'República de doctos' que se erigía en tribunal de la verdad y la ciencia a través de la *crítica de libros*. No ha llegado todavía a concebir la crítica, incluso cuando expone a su dictamen tratados específicamente metafísicos, como una actividad diferente del examen y enjuiciamiento de toda clase de obras literarias en el marco de la République des Lettres. El tránsito de esta 'crítica literaria' en general a la 'crítica de la metafísica' y, finalmente, de la razón pura en particular no se fragua en la mente del profesor de Königsberg hasta los años sesenta, y en ello debió ser decisiva la advertencia de que aquel tratamiento 'judicial' de las obras y los autores por parte de la comunidad de intelectuales o del público lector podía contribuir a resolver el problema de la incertidumbre e inseguridad de la metafísica con sólo someter la pluralidad de las opiniones especulativas al mismo procedimiento

²²⁴ En el Prólogo de *Gedanken*, §§I-IV es donde Kant con más insistencia solicita del público un enjuiciamiento equitativo y moderado de sus ideas, que se atreven a cuestionar las opiniones de hombres de tan probado prestigio como Leibniz, Newton o Bernoulli. Esta conciencia procesal del quehacer filosófico, expuesto al veredicto de la 'comunidad de intelectuales', queda reforzada en el §II del Prólogo por la referencia anecdótica al caso de Timoleón, conducido ante "los tribunales sin considerar los méritos que había contraído con respecto a la libertad de Siracusa" (*Gedanken* A VI). Kant quería así poner de relieve que a la libertad de pensamiento, tan necesaria para el saber y la verdad, es inherente la libertad de la crítica y, en último término, la de ser sometido al proceso de enjuiciamiento por parte del tribunal de los doctos. En *Naturgeschichte* A XLVIII ss. Kant pide así mismo a los lectores que sean "jueces equitativos" de su obra y que, por ende, tengan la "indulgencia de juzgarla ('beurteilen') no según la severidad geométrica y la infalibilidad matemática", sino que teniendo en cuenta la peculiaridad de sus pretensiones, a saber, que sólo busca el conocimiento probable basado en "analogías y concordancias", emitan su juicio "según las reglas de la credibilidad y de un modo de pensar correcto". Por último, en la 'Exposición del Plan' de *Nova Dilucidatio* Kant reitera su deseo de que los lectores actúen ante su libro como "árbitros equitativos" y juzguen la fuerza de sus argumentos según criterios "de equidad (aequa iudicandi ratione)".

escéptico-procesal que de algún modo imperaba en el campo de la publicidad literaria. Esa transformación del modelo 'judicial' de la 'crítica de libros' en *método escéptico-procesal* de la metafísica se anuncia ya en 1762 en un breve fragmento del prólogo de *Beweisgrund*, que reproducimos a continuación.

"...He evitado tanto como fuese posible meterme en refutaciones, incluso cuando mis proposiciones se apartaban de algunas otras. Esta contraposición es algo que dejó a la reflexión del lector que haya analizado ambas. Si diferentes personas pensantes examinasen los juicios de la razón no alterada (unverstellten) con la sinceridad de un *abogado insobornable* (unbestochenen Sachwalters), que *sopesara los fundamentos de las dos partes en litigio* (von zwei strittigen Teilen), de tal manera que se pusiese mentalmente en el lugar de quienes los presentan, para apreciarlos en la fuerza que siempre puedan tener, y decidir luego a qué parte quiere inclinarse, existiría mucha *menos desavenencia* (Uneinigkeit) en las opiniones de los filósofos, y una equidad no fingida (ungeheuchelte Billigkeit), la de asumir la causa del contrario en el grado que sea posible, uniría muy pronto en un mismo camino a las cabezas investigadoras" (*Beweisgrund*, Vorrede A 10-11).

Al igual que en escritos precedentes, Kant se dirige también aquí al público lector, que ha de juzgar su obra. La novedad radica en que el enjuiciamiento sopesado de las ideas y proposiciones a través de la contraposición de los argumentos, que cabe esperar del crítico literario, se considera ya como el método deseable para llegar a un acuerdo en el terreno de la especulación racional que permita a la metafísica moverse por el seguro camino de una ciencia. La imagen del 'abogado insobornable'²²⁵, que examina y valora equitativamente en toda su fuerza (mediante el experimento mental de asumir la causa de cada una de las partes) los fundamentos esgrimidos por los contendientes del hipotético proceso civil de la filosofía primera, incide en el tratamiento *judicial* de la razón pura y en la necesidad de formular un veredicto al respecto. El manejo de criterios esencialmente empíricos por parte de Kant en estos

²²⁵ Es obvio que la imagen del 'abogado' no es apropiada para expresar lo que en el texto se advierte que debe ser el comportamiento del juez o tribunal. El hecho de que se exija la *insobornabilidad* del abogado, testimonia que Kant está pensando en la conducta propiamente judicial, sobre todo si además se tiene en cuenta que en Prusia a mediados del siglo XVIII los abogados acaso pudieran ser dechado de otras virtudes, pero desde luego eran sobornables y hábiles embrolladores por profesión (cf. nuestro cap. 7a).

años, marcados por el influjo de Hume, determinó un dictamen desfavorable. El procedimiento escéptico que el profesor de Königsberg había adoptado simplemente como un método para investigar la verdad²²⁴, por cuanto parecía ser no sólo un medio sino el estado permanente de las especulaciones metafísicas, enredadas en disputas interminables, se revelaba a mediados de los sesenta como eficaz instrumento de una *sabiduría negativa* y orientada hacia el sujeto del conocer, a la que se reducía la metafísica en el texto de los *Träume* (1766): una ciencia metodológica "de los límites de la razón humana", dirigida básicamente a destruir "la ilusión y el saber fatuo que infla el entendimiento" (*Träume* A 116).

Pero esta nueva disciplina, que se servía del tratamiento escéptico de los enunciados especulativos como estrategia y medio de examen de los límites del conocimiento humano, ¿era ya concebida por Kant como 'crítica de la razón'? La idea de una 'crítica de la razón pura', en el sentido 'terapéutico' de la 'ciencia del sujeto del conocer' anunciada en los *Träume*, cuya utilidad era puramente negativa con respecto a la metafísica tradicional, no se formula expresamente hasta las *Reflexionen zur Metaphysik* de la fase 'k' (hacia 1769)²²⁷. Sin embargo, en el Informe sobre la organización de las lecciones del semestre de invierno de 1765-66 Kant empleaba ya el término 'Kritik' así como la expresión 'Kritik der Vernunft' para designar la tarea de la Lógica, entendida aún -conforme al uso predominante a la

²²⁴ Cf. Cartas de Kant a Lambert (31.12.1765) y a Herz (7.6.1771) y *Träume* A 74. El tratamiento escéptico de las proposiciones metafísicas por parte de Kant en la primera mitad de los sesenta no es necesariamente todavía su tratamiento *antidómico*; el descubrimiento de las antinomias presupone sin duda el 'método escéptico' de la razón especulativa, pero es probablemente posterior a los *Träume*. Sobre este tema v. nuestro cap.5, pp.462-63, especialmente nota 60.

²²⁷ Cf. RR 3964, 3970. En nuestro cap.5, pp.434-36 tratamos más detenidamente este punto.

sazón- como una especie de teoría o metodología del conocimiento.

"Lógica. De esta ciencia hay propiamente dos clases. La primera es una *crítica y precepto del sano entendimiento*, en tanto que éste limita, por un lado, con los conceptos rudos y la ignorancia y, por otro lado, con la ciencia y la erudición [Gelehrsamkeit]. La Lógica de este tipo es la que debe ponerse al comienzo de la enseñanza [Unterweisung] académica de toda filosofía, y constituye en cierto modo la cuarentena (si se le permite la expresión) que debe soportar el aprendiz que quiera *pasar del campo del prejuicio y del error al territorio de la razón ilustrada y de las ciencias*. La segunda clase de Lógica es la *crítica y precepto de la auténtica erudición*, y nunca puede ser tratada más que después de las ciencias -de las cuales debe ser su *Organon*-, para que pueda reglamentarse [regelmässiger werde] el procedimiento que se ha empleado en el ejercicio, y examinarse la naturaleza de la disciplina junto con los medios de su corrección. Por eso añadido al final de la *Metafísica* una consideración sobre su método propio, a manera de *Organon de esta ciencia*, cuyo lugar correcto no estaría al comienzo de la misma, al ser imposible el esclarecimiento de las reglas cuando no existen todavía *ejemplos en los que uno pueda mostrarlas 'in concreto'*. [...] La crítica y precepto de la sabiduría [Weltweisheit] entera como un todo, esta lógica completa, puede tener, por tanto, su lugar en la enseñanza sólo al final de la filosofía toda [...].

Expondré la Lógica del primer tipo siguiendo además el manual del Prof. Meier, porque éste tiene en cuenta los límites de los propósitos recién trazados, y al mismo tiempo da pie para concebir junto a la *cultura de la razón refinada y erudita* [gelehrte] *la formación* [Bildung] *del entendimiento* ciertamente común, pero también *sano y activo*; la primera de cara a la vida *contemplativa*, la segunda de cara a la *vida activa y civil*, siendo así que la estrecha familiaridad de las materias da pie al mismo tiempo a echar un vistazo en la *crítica de la razón a la crítica del gusto*, es decir, a la *Estética*, puesto que las reglas de una siempre sirven para aclarar las reglas de la otra, y su contraste es un medio para comprender mejor ambas" (*Nachricht* A 10-12).

La densidad de este fragmento requiere, en primer lugar, el esclarecimiento contextual del tono y orientación filosófica que predomina en la *Nachricht* de 1765-66. Kant se pronuncia allí contra el orden lógico-sistemático, 'deductivo', de la enseñanza universitaria impuesto por la escuela del racionalismo wolffiano, que iba del conocimiento abstracto o científico al conocimiento concreto o pragmático, y aboga por una organización de la enseñanza pública según el orden inverso, 'inductivo' o natural del conocimiento humano, que va de lo concreto a lo abstracto, es decir, de la formación del "entendimiento" mediante "juicios intuitivos y conceptos" de experiencia hasta la sistematización científica del saber como un todo ordenado a priori, pasando por la formación de la "razón" a base de relaciones conceptuales de "fundamento y consecuencia" (*Nachricht* A 3-4). Con este método pedagógico se evitaría el arraigo de los "prejuicios de escuela"

y la "ilusión de sabiduría" que trae consigo un aprendizaje, doctrinal y mecánico, de la ciencia cuando no se ha formado y ejercitado previamente el 'sentido común'²²⁰; al mismo tiempo se conseguiría que quienes no accedieran al nivel superior de la 'erudición científica', al menos fuesen hombres "inteligentes" y útiles para la 'vida civil'.

Kant proyectaba así mismo este orden 'natural' del conocimiento sobre la enseñanza de la filosofía propiamente dicha y señalaba que el "método apropiado para instruir en la Weltweisheit es **zetético**, es decir, **investigador**, y sólo en una razón ya ejercitada en diversos campos se vuelve **dogmático**, esto es, firme [entschieden]" (*Nachricht A 6*). De este modo pretendía que las obras y los autores no fuesen un "modelo del juicio" (*Nachricht A 7*), forjado en el aprendizaje de un conjunto de doctrinas extrañas (*o.c.*, A 5-6), sino "la ocasión" para "aprender a filosofar por uno mismo" (A 5), de ejercitarse en el propio entendimiento y llegar a "criterios propios" del saber (A7). De acuerdo con ello proponía para la enseñanza de la Metafísica seguir el "método analítico" (A 8), que va desde lo concreto (Psicología empírica) hasta lo más abstracto (Ontología y Teología racional), y anunciaba asimismo para la enseñanza de la Lógica una subdivisión en 'crítica del sano entendimiento', que debía preceder a toda ciencia, y 'crítica del saber erudito' (Lógica como tal), que cual *doctrina metodológica* de la

²²⁰ Cf. *Nachricht A 3-4*. La distinción de *Kritik der Urteilskraft* 440 entre 'sentido común estético' y 'sentido común lógico' no existía en el Kant de los años sesenta. Puesto que en esta década Kant partía de la división wolffiana del saber en conocimiento 'científico', claro o de 'razón' y conocimiento 'vulgar', confuso o de 'experiencia' (cf. G.F.Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* 44, 17-18, 415), bajo el concepto de *entendimiento común* o 'sana razón', en cuanto "facultad de juzgar según leyes de la experiencia" (R 1575, AA XVI, p.14) o "reglas in concreto" (R 1581, AA XVI, p.24), se incluía indistintamente tanto la actividad cognoscitiva de la vida cotidiana (*sensus communis logicus*) como el 'juicio de gusto' (*sensus communis aestheticus*). Sobre el concepto de 'sensus communis' v. nuestro cap.7a, pp.612-13.

Metafísica tenía que ser el broche de cierre en la enseñanza de la filosofía. Pero, ¿por qué la 'doctrina del método' de la Metafísica debía seguir y no preceder a la enseñanza de ésta? Las palabras finales del fragmento citado nos ilustran sobre lo que significaba para la concepción de la filosofía y, más concretamente, de la 'crítica' la exigencia kantiana de organizar el saber según el orden natural del conocimiento humano: la *inversión del primado racionalista de la Lógica sobre la Estética*²²¹.

En efecto, Kant afirma, en segundo lugar, que la 'crítica del gusto' ha de servir de guía a la 'crítica de la razón', y de este modo organiza la Lógica según la estructura del conocimiento estético, que es un "conocimiento de productos", en el cual el 'enjuiciamiento' precede a la ciencia, la "crítica" de las producciones a la "doctrina de las reglas" (R 626, AA XV.1, p.271). Pero precisamente porque la Estética obtiene sus principios a posteriori, jamás puede convertirse en ciencia ni

²²¹ K.Röttgers ha sostenido que el concepto de 'crítica' fue el catalizador de la inversión que se opera en la analogía entre la Lógica y la Estética de Baumgarten a Kant, inversión que consiste en que la Estética deja de tratarse como simple '*logica facultatis cognoscitivae inferioris*' para erigirse ella misma en "modelo de una parte de la Lógica" (*Kritik und Praxis...*, 29). Baumgarten había intentado convertir la Estética en una disciplina académica construyéndola a imitación de la Lógica como una teoría general de las reglas del juicio de gusto o '*iudicium sensitivum*', y había concebido la *crítica estética* como el arte de saber aplicar aquellas reglas o de "formar el gusto juzgando acerca de lo sensible" (*Metaphysica*, 'Psychologia empirica', 4607, AA XV.1, p.30; cf. Röttgers, *o.c.*, p.26). Esta noción de 'crítica' era -como la Estética misma- un concepto *derivado* de su caracterización originariamente *lógica*: "El que se complace en el *Juicio intelectual*" -afirmaba Baumgarten en 1757- "es crítico en el sentido más amplio, por lo cual la *crítica* en sentido general es la *ciencia de las reglas de juzgar distintamente* acerca de la perfección o imperfección" y en un "sentido amplísimo es" simplemente "el arte de juzgar" (*Metaphysica*, 'Psychologia empirica', 4607, AA XV.1, p.30). Ahora bien, a finales de la década de los cincuenta se empieza a cuestionar en Alemania que la Estética pudiese integrarse en el sistema de la Lógica escolar, y que la 'crítica' pudiese reducirse a mera "función de un arsenal de reglas" preestablecidas (Röttgers, *o.c.*, 26). Mas con la reivindicación de la autonomía para el ámbito de lo estético se impuso naturalmente el concepto 'estético' de crítica, y en medio de este esteticismo generalizado a comienzos de los sesenta (de ello da testimonio -y lamenta en lo que suponía de abandono del rigor filosófico- la correspondencia entre Kant y Lambert de mediados de esa década) el profesor de Königsberg propuso en su *Nachricht* que la enseñanza de la Lógica hiciera suya la estructura del conocimiento estético.

enseñarse como una disciplina escolar (cf. RR 626, 1585, 1588, 1618); se reduce exclusivamente a la crítica, es decir, al "conocimiento racional por conceptos empíricos" (R 3716, AA XVII, 255), a la adquisición de la regla a partir de ejemplos in concreto, de su aplicación en casos particulares (cf. RR 670, 1579, 1587, 1602). Ahora bien, es claro que esta concepción de la 'crítica' como "enjuiciamiento según reglas generales" (R 671, AA XV.1, p.297) tomadas de su uso en la experiencia es de origen estético, tiene por modelo la 'crítica del gusto', de esa "especie de instinto que juzga las reglas sin poseer ninguna" de antemano ("Critique", *Encyclopédie...*, IV, p.492), y que, por consiguiente, "toma sus principios de las distinciones in concreto y a posteriori"²³⁰.

Así, pues, al exigir Kant una 'crítica del sano entendimiento' a manera de pórtico de toda enseñanza de la filosofía, estaba proyectando sobre la Lógica el modelo de la 'crítica del gusto', ya que aquella no consistiría más que en una "crítica sensus communis" (R 1579), esto es, en un examen del uso

²³⁰ R 1579 [1760-70?], AA XVI, p.21. Numerosas *Reflexionen zur Logik* de los años sesenta documentan la permanente asociación kantiana de 'crítica' y 'estética' por oposición a la 'lógica', entendida como 'doctrina' a priori de las reglas u 'Organon'. Así, p.e. en la larguísima R 1579 se dice: "La estética sirve como crítica, porque los principios están tomados a posteriori; por tanto, no son genéticos; la Lógica como organon" (AA XVI, p.19; cf. RR 1585, 1588, 1602). Por su parte, algunas *Reflexionen zur Anthropologie* de la misma década consideran el 'gusto' como "fundamento del enjuiciamiento" o crítica (R 671 [1769-1770], AA XV.1, p.297), o señalan que en relación con lo bello "existe además del arte también la crítica, la observación y comparación de los objetos con el gusto por descomposición" (R 670 [1769-1771], AA XV.1, p.297). Decisivo en esta línea es un fragmento de la mucho más tardía *Logik Dohna-Wundlacken* [1792] en el que 'crítica' y 'estética' quedan asociadas como formas de conocimiento, en las cuales el producto precede a la regla: "La doctrina (es un conjunto de reglas en el que éstas deben preceder al producto [La crítica es el uso de la facultad de juzgar en el que el producto precede a la regla]) contiene el fundamento del enjuiciamiento sobre si algo es verdadero o falso. Puede tener un doble uso, uno como 'crítica', el otro como 'organon'. El primero, p.e. la doctrina del gusto, solamente crítica (sirve para juzgar algo, p.e. un poema), no nos enseña a hacer algo de gusto artístico. (La crítica exige que el producto exista ya, aun cuando las reglas técnicas puedan ser dadas de antemano)" (AA XXIV.2, pp.694-695). Me adhiero, pues, tanto a la opinión de M. Heidegger, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Orbis, Barcelona 1986, p.96, como a la mejor documentada de K. Röttgers, *o.c.*, 29 acerca de que la procedencia estética del concepto kantiano de 'crítica' puede darse por segura.

in concreto del "entendimiento y la razón" previo "al conocimiento de la regla" (R 1581, AA XVI, p.24), que estaría orientado al descubrimiento y fijación de la misma de cara a la formación de mentes ilustradas y útiles para la vida social y a la instrucción de la ciencia. Semejante crítica ha de preceder - al igual que en el conocimiento estético - a la doctrina del conocimiento a priori de las reglas o "Logica proprie dicta"²³¹, que Kant quiere concebir también en analogía con la Estética como una 'crítica de la razón erudita', consistente en el esclarecimiento de las reglas del saber a partir de su uso filosófico in concreto, crítica que debe constituir por eso el colofón de cierre metodológico de la metafísica. La forma de Ilustración del sensus communis, inspirada en la 'crítica del gusto', parecía ser la pauta de la Ilustración de la Gelehrsamkeit, entendida como una 'crítica de la razón' pura, en la que también el uso o el producto, aun cuando fuese puramente filosófico, debía preceder a (la fijación de) la regla.

Pero, en tercer lugar, ese cariz estético de la crítica, que la habilitaba como conocimiento racional por conceptos empíricos,

²³¹ R 1579, AA XVI, p.18. Son numerosas las *Reflexionen zur Logik* de la década de los sesenta que insisten en la distinción -señalada en *Nachricht*- entre las dos partes de la Lógica, sólo que en ellas se destaca especialmente la oposición entre crítica y doctrina de las reglas o Lógica 'sensu stricto'. "...La Lógica de la sana razón: crítica; de la erudita (gelehrte): doctrina. La ciencia de las reglas en (el uso de) la razón común es la crítica sensus communis. La ciencia de las reglas en el uso científico de la razón es la Logica proprie dicta, doctrina. (...) (Lógica a. del sensus communis; b. de las ciencias. Crítica (disciplina). Organon) (...) Ella tiene dos partes: la Lógica de la sana razón, que propiamente es una crítica de la aplicación in concreto; y la de la 'Gelehrsamkeit': organon" (R 1579 [1760-1770], AA XVI, pp. 18, 21, 23; cf. RR 1566, 1567, 1574, 1575, 1581, 1585, 1587, 1600).

Se comprende a partir de aquí que entendamos la inspiración 'estética' de la organización kantiana de la Lógica en un doble sentido: por un lado, como proyección de la 'crítica del gusto' sobre la idea de una 'crítica del sano entendimiento', que ha de preceder a todo conocimiento científico pero también a la doctrina de la Lógica en cuanto tal; y, por otro lado, como extensión del modelo de la 'crítica del gusto' a la concepción de la Lógica 'sensu stricto' en términos de crítica de la razón pura, una disciplina metodológica que ha de conocer in concreto las reglas del saber a partir de su aplicación en las teorías y proposiciones metafísicas.

hizo posible a mediados de los sesenta su asociación con la 'lógica del conocimiento probable' (R 3716), que era como definía la 'Dialéctica' -haciendo profesión de su aristotelismo- además de J.G. Darjes también G.Fr. Meier en su *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), &6, compendio utilizado por Kant para sus lecciones de Lógica. Ahora bien, esta asociación terminológica experimenta de inmediato un cambio de sentido con el avanzar de la década, que viene determinado por la transformación kantiana de la 'dialéctica' en una 'lógica de la ilusión'. En algunas *Reflexionen zur Logik* de la segunda mitad de los sesenta crítica y dialéctica no aparecen vinculadas ya por ser presuntas formas de un conocimiento 'probable', frente a la Analítica o Lógica (proprie dicta) del conocimiento 'cierto' (racional a priori); la relación se establece ahora en virtud de su *utilidad negativa*, por el hecho de que ambas funcionan como catártica del entendimiento, como 'disciplinas', encargadas de evitar el error o los prejuicios, ya sea en el conocimiento vulgar o en el filosófico. Tal servicio negativo o 'terapéutico' se deriva a su vez de la circunstancia de que en ambas se llega al conocimiento de la regla partiendo del uso o *aplicación práctica* de la misma, que no es siempre correcta sino frecuentemente falaz o ilusoria²³².

"(El uso artificial del entendimiento (según preceptos) es o como disciplina o como doctrina; el primer uso es *negativo* (evitar errores: *estética*); 2. positivo: producir conocimientos; aquella sirve como *crítica*, ésta como organon) [...] Ella" [la crítica] "es el *catarticon* del entendimiento común [...] (el análisis del entendimiento común sirve como *catarticon* y *crítica*) (La *dialéctica* es disciplina de la apariencia lógica) [...] Dialéctica es la doctrina de las leyes subjetivas del entendimiento, en tanto que son tomadas por objetivas. *Es o sofística o crítica*. [...]

La lógica práctica general es la lógica del tener por verdadero o de la *ilusión: dialéctica*; puesto que la aplicación no proporciona ninguna regla nueva, ella permite sólo la 'crítica'. Ella es sofística y escéptica. († La lógica práctica especial es la doctrina del método u organon)* [R 1579

²³² Tal como se desprende de la R 1579, Kant opera con respecto a Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, con un desplazamiento conceptual, según el cual la Dialéctica ya no es la lógica del conocimiento científico 'probable' sino la Lógica 'práctica' o aplicada, y la Analítica, por tanto, no sería exclusivamente la lógica del conocimiento 'cierto' sino a la vez la Lógica 'teorética'.

[1760-70?], AA XVI, pp. 19, 21, 23; cf. RR 1581, 1600).

Es, pues, esta decantación 'negativa' de la crítica, convertida en "cuarentena" del "error y del prejuicio" en virtud de su origen estético, de su cualificación como conocimiento a posteriori de las reglas, la que permite su asociación con la *dialéctica*, caracterizada ya por Kant como "disciplina de la apariencia lógica", y la que lleva también a concebir incluso en la *Nachricht* de 1765-66 en un sentido embrionalmente 'dialéctico' esa *crítica de la razón*, que al basarse en los "conocimientos filosóficos adquiridos y en la historia de las opiniones humanas", es capaz de "hacer observaciones sobre el origen de esos conocimientos tanto como de sus errores" (*Nachricht* A 11).

Será, no obstante, a finales de los sesenta (hacia 1769) cuando el vínculo recién bosquejado de la 'crítica' con la 'dialéctica' se consolide, pero ya no en el terreno de la Lógica sino en el de la *Metafísica*, aunque todavía (y para siempre) bajo la forma de una disciplina metodológica. En el acrisolamiento de esta nueva orientación de la crítica fue determinante la confluencia de una creciente oposición entre 'crítica' y 'lógica' (cf. RR 1581, 1585, 1587), inevitable tras el abandono por parte de la Estética de su suelo racionalista, con el desarrollo de una parte esencialmente 'negativa' en el seno de la *Metafísica*, que se afianzaba claramente después del descubrimiento de las antinomias y de la ilusión trascendental o *vitium subreptionis* de la razón humana, y que podía hacer suya aquella función terapéutica de la 'crítica' probada en el contexto estético (cf. Röttgers, o.c., 29-30). Las *Reflexionen zur Metaphysik* 3957, 3964 y 3970, correspondientes a la fase 'k' (1769), califican ya de "crítica de la razón pura" a aquella "ciencia de los límites de la razón humana" (*Träume* A 115) o "propedéutica de la

metafísica", que "enseña la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual" (*Dissertatio* &8, A 10-11). En la primera mitad de los setenta, sin embargo, el descubrimiento en el ejercicio de su trabajo negativo de destrucción de la apariencia, de reducción de los "axiomas subrepticios" de la metafísica dogmática a su validez meramente subjetiva (*Dissertatio* &25, A 30-31), el hallazgo -decía- de una serie de proposiciones intelectuales objetivamente válidas como condiciones de la experiencia traerá consigo la ampliación del concepto y utilidad de la 'crítica de la razón' también a la búsqueda y fundamentación de las reglas, a ese examen de la naturaleza de la razón humana y de las fuentes y posibilidad del conocimiento a priori, en el que consiste en *Kritik der reinen Vernunft* el plan de una "crítica de la razón pura"²³³.

Pero -cabría preguntarse- ¿hasta qué punto esta idea de una 'crítica de la razón pura' expuesta en 1781 puede considerarse deudora del peculiar origen y evolución del concepto de 'crítica' en el Kant de las décadas precedentes? Quisiera mostrar aquí a modo de recapitulación sintética de este apartado cómo en el plan definitivo de la 'crítica de la razón pura' se entreteje de manera sui generis la mencionada estructura estética de la génesis del concepto con su significado judicial, procedente del contexto de la 'crítica literaria'. Pues en *KRV* la 'crítica' sigue siendo, en primer lugar, un "ejercicio previo a la metafísica" (R 4466 [1772], AA XVII, p.562), una "propedéutica del sistema", que -en consonancia con su ascendiente 'estético'- no es "doctrina" u "organon" para la ampliación el conocimiento

²³³ *KRV* A 11-12/B 24-25. Acerca de la evolución de la noción de 'crítica de la razón pura' en los años setenta v. especialmente las cartas de Kant a M. Herz del 21.2.1772 y de finales de 1773, así como nuestro cap.5, pp.436-37.

sino "ciencia del mero enjuiciamiento [Beurtheilung] de la razón pura, de sus fuentes y límites", que sirve sólo para "clarificarla [Läuterung], mantenerla libre de errores" (*KRV* A 11/B 25) y "corregirla [Berichtigung]"²³⁴. Con todo, su labor no se agota en este servicio estrictamente terapéutico en relación con la metafísica tradicional; al enjuiciamiento 'negativo' es inherente también -conforme al modelo de la 'crítica del gusto'- el establecimiento de las reglas del uso correcto de la razón, la fijación de los criterios que suministran "la piedra de toque de la validez o invalidez de todos los conocimientos a priori" (*KRV* A 12/B 26). De esta suerte sale a relucir un aspecto de indudable importancia para nuestra específica interpretación jurídico-procesal de la *KRV* en la Segunda Parte de este trabajo. Me refiero a la doble dimensión de la Crítica como legislación y juicio de un tribunal, posible gracias a la orientación originaria de la misma según el modelo del conocimiento estético, en el cual el producto precede a la regla. Pues es precisamente el hecho de que el juicio de la Crítica haya de emitirse según reglas que deben extraerse de sus aplicaciones históricas concretas en la tradición metafísica occidental²³⁵, lo que explica

²³⁴ *KRV* A 12/B 26. H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1881, I, p.103ss. ha reconocido que la noción más fiel al concepto de 'crítica' en *KRV* es la de "enjuiciamiento y examen judicial", por cuanto lleva implícita la idea del autoconocimiento reflexivo de la razón pura.

²³⁵ Ya en 1769 Kant advierte nitidamente la dificultad que conllevaba el plan de una 'crítica de la razón' siguiendo la estructura del 'conocimiento de un producto': "Que la razón quiera tratar según sus leyes las leyes según las cuales debe pensar, hace que se sirva de las reglas que ante todo quiere encontrar" (R 3939 [1769], AA XVII, p.356). El hecho de que *KRV* esté estructurada según el 'método sintético' de exposición escolar, que va de los principios abstractos a las consecuencias concretas, del establecimiento de las reglas ((Estética y) Analítica) a su aplicación (Dialéctica), y no según el 'método analítico', más intuitivo y popular, contribuye en cierto modo a diluir y ensombrecer lo que había sido el curso evolutivo del pensamiento kantiano y el desarrollo de la 'crítica', e impide de esta manera captar genuinamente el sentido jurídico-procesal que preside la obra y salta a la vista tan pronto como se hace de la Dialéctica el punto de partida, el *factum* de la reflexión crítica (cf. cap.5, p.442ss.). Sobre el tema de los métodos 'sintético' y 'analítico' de exposición de la filosofía teórica de Kant y su significado procesal véase nuestro cap.4.

que en la sentencia del juez para el caso del conocimiento especulativo de la razón -sentencia desestimatoria de sus pretensiones en cuanto basadas en un uso o aplicación ilegítima de las reglas-, esté implicada la obra de legislación.

Ahora bien, el enjuiciamiento, en segundo lugar, no concierne a las obras o a los sistemas metafísicos (*Facta der Vernunft*), no es una crítica de libros sino "de la facultad misma de la razón", una crítica que fundamenta y legitima todo ejercicio crítico en general, por cuanto proporciona las pautas o criterios, la "segura piedra de toque para valorar (*schätzen*) el contenido filosófico de las obras antiguas y modernas" y discriminar sus errores, por cuanto, en suma, instaura (y se instaura como) el *tribunal competente*, ante el cual queda desautorizado cualquier "escritor" que pretenda "juzgar las afirmaciones infundadas de otros mediante las suyas propias, igualmente gratuitas" (*KRV B 27*). De esta manera Kant no sólo interiorizaba la *République des Lettres* de Bayle como *Kritik der reinen Vernunft* o convertía el modo 'intersubjetivo' de la discusión y la crítica literaria en una forma 'intrasubjetiva' del desarrollo del pensamiento (cf. Röttgers, *o.c.*, 31, 37); reemplazaba al mismo tiempo el "modelo anarquista de la república de los intelectuales" por el "modelo jurídico del tribunal" (Röttgers, *o.c.*, 34), persuadido de que era imposible producir la verdad a través del progreso infinito de una razón abandonada a su 'estado de naturaleza', sumida en una 'polémica' autodestructora, en la cual cada parte está igualmente justificada y cada acusado "se sitúa con el afirmador dogmático a un mismo nivel y lo ataca con los mismos derechos" (Röttgers, *o.c.*, 33). Era preciso criticar ese diálogo aparente, transformar el escepticismo de la autodefensa bélica incesante en un método

(o medio) *escéptico-procesal* para la fundación de la 'crítica' como estado civil, como tribunal por encima de las partes en litigio, habilitado para ofrecer una salida legal a la lucha en forma de veredicto definitivo (cf. Röttgers, *o.c.*, 34).

Pero ¿cómo podía dictaminar el juez e incluso cómo podía erigirse la crítica en autoridad judicial, si carecía de una ley o norma previamente dada, si su juicio debía ser simultáneamente la solución de una disputa y la formulación del código, según el cual se dirimía? En este punto es donde la estructura originariamente 'estética' de la 'crítica' viene en auxilio de su pretensión 'judicial' para acreditarla y perfilar su quehacer como una forma de *jurisprudencia de los antecedentes* (*Präjudizien, praeiudicata*). K. Röttgers lo ha expresado muy bien al decir que en *KRV* "el concepto kantiano de crítica es el de una *crítica radical*", porque ni toma o presupone normas, leyes o criterios previos establecidos (dogmáticos), conforme a los cuales criticar o hacer justicia, ni los crea abstractamente, sino que "la fijación de la norma ocurre en el proceso de la crítica", se "establece el derecho al administrar justicia, a la manera de la jurisprudencia anglosajona de los *Präjudizien*"²³⁶.

²³⁶ Röttgers, *o.c.*, 39-40. El modelo de la 'jurisprudencia de los antecedentes' era postulado por Kant en una *Reflexion zur Anthropologie* de los años ochenta como una consecuencia necesaria de la inevitable mediación entre 'legislación' e 'interpretación' judicial en la aplicación de la norma general y abstracta a la diversidad empírica de los casos concretos. "El derecho" -argüía Kant- "es de una naturaleza tan peculiar que resulta más fácil decidir lo que es justo sin fórmula legal en un caso dado, una vez averiguado el *factus*, que conforme a cualquier fórmula. Pues ésta [la fórmula legal] suele ser dada de modo tan artificial, incluso cuando debe ajustarse a la naturaleza de la cosa y no ser meramente arbitraria, que nunca puede determinarse de una manera tan exacta como para que no se encuentren casos que están bajo la condición de la ley, pero a los que la expresión [*Ausspruch*] de la ley no se adapta. De ahí que también sean siempre de gran importancia los juicios de muchos juristas. Por eso deberían considerarse los efectos de una misma ley en casos distintos como *ensayos*, conforme a los cuales se ha de examinar, rechazar o precisar aquélla" (*R 430, AA XV.1, p.175; cf. Metaphysik der Sitten-Vigilantius, AA XXVII.2/1, pp.534-35, cit. en cap.4, nota 365*).

No entramos aquí en el tema de las modulaciones que el concepto de 'crítica' experimenta en las obras posteriores de Kant, pues ello en cierto modo excede los propósitos de nuestra ulterior investigación, que se centra en la *KRV*. En cualquier caso, puede consultarse sobre este particular el libro de K. Röttgers, *Kritik und Praxis...*, p.38ss., donde se sostiene que el concepto 'radical' de crítica de 1781 va difuminándose en los

b) La reforma del proceso civil en Prusia durante el siglo XVIII

"Mi querido Gran Canciller. No puede ser desconocido que ya en el año 1746 y antes yo he estado preocupado por remediar en mi reino y Estados dentro de la administración de justicia los desórdenes y defectos advertidos, y he mandado especialmente:

- 1) que los colegios de justicia han de organizarse sobre mejor base y ser ocupados por hombres honestos y capaces;
- 2) que el orden procesal debe quedar limpio de formalidades inútiles, y ha de hacerse lo posible para que los procesos acaben en un año; y
- 3) que las leyes indeterminadas y ambiguas, aún dispersas, deben ser reunidas y determinadas con la máxima claridad y precisión posibles.

En lo que concierne al primer punto, no dudo en absoluto de que se ha logrado lo suficiente gracias a la buena subordinación introducida en los colegios mediante un orden más seguro en todos los asuntos, y especialmente gracias a la instrucción, según la cual los candidatos que se dediquen a la justicia, deben superar exámenes rigurosos, acreditarse para todo trabajo durante varios años como pasantes ('Referendarien') en los colegios y ser indagados con exactitud su conducta y modo de pensar. [...]

En lo que, en segundo lugar, atañe a los procesos, quiero creer que se han suprimido los graves abusos imperantes hasta entonces; sin embargo, en el fondo -como Vos debéis confesarme- es este ordenamiento procesal todavía la textura indecente del *derecho canónico* (des geistlichen Rechts), del que se ha quejado toda Alemania desde hace varios siglos. [...] Pero comoquiera que sea, es mi voluntad que en el futuro el juez mismo debe escuchar a las partes con su querrela y respuesta, comparar sus relatos y pruebas aportadas, y averiguar así la verdadera conexión del asunto que ha ocasionado la disputa jurídica; y después de esto debe hacerles propuestas de arreglo ('Vergleich') conforme a los derechos y la equidad. [...]

En lo que concierne finalmente a las leyes, considero muy indecente que éstas estén en su mayor parte escritas en una lengua que no comprenden aquéllos a quienes deben servir de pauta. Es asimismo absurdo que en un Estado que tiene su legislador indiscutible, se toleren leyes que por su *oscuridad y ambigüedad* han de provocar prolijas disputas de juristas o dar lugar a largos procesos sobre si tal ley o costumbre nunca ha existido o logrado fuerza jurídica. Debéis atender preferentemente a que todas las leyes para nuestros Estados y súbditos sean redactadas en su propia lengua, fijadas con exactitud y recopiladas por completo" (*Allerhöchste Königliche Cabinets-Ordre d. d. Potsdam, den 14. April 1780, die Verbesserung des Justiz-Wesens betreffend*, pp. III-IV, V, VII-VIII, X, recogida en el *Corpus Juris Fridericianum, Erstes Buch, Von der Prozessordnung*, Berlin, 26 de abril 1781).

*Quien observase atentamente los progresos que el espíritu de la Ilustración y de la filosofía práctica ha realizado en la mejor parte de la nación, especialmente desde hace unos veinte años, podía sin ser profeta fácilmente predecir, en especial bajo el gobierno de un rey sabio (eines gekrönten Weltweisen), que es imposible que perdure (von Bestand sein) un sistema cuyos principios eran tan poco adecuados a las primeras reglas de la sana razón, y cuyo modo de proceder (Verfahrungsart) apartaba en virtud del fin marcado del camino recto. El nuevo ordenamiento procesal está trazado según un plan totalmente distinto; su fin es poner al juez en disposición de descubrir completamente la verdad en cualquier asunto litigioso, descansa en principios que la razón ilustrada reconoce como correctos, y, tan lejos como las conjeturas humanas puedan llegar, cabe suponer que el nuevo ordenamiento durará mientras el sano entendimiento humano espue el tiado, mientras la verdad y la justicia sean la meta

años siguientes en dos direcciones paralelas: por un lado, la crítica como 'procedimiento' se transforma progresivamente en crítica como 'sistema' de la filosofía kantiana; por otro lado, el concepto 'estético-literario' de la crítica va cediendo terreno a la noción 'filológica' de la misma, a la idea de la reconstrucción de las fuentes de la razón pura.

hacia la que debe orientarse todo esfuerzo del juez en el ejercicio de su profesión. [...] Pues la regla: 'busca la verdad por el camino más corto y seguro!', esta regla, que con razón puede caracterizar al conjunto de nuestra orden procesal entera, deberá seguir siendo siempre el principio básico (Grund-Prinzipium) de cualquier forma procesal que merezca ser prescrita por *gobiernos ilustrados* (aufgeklärten Regenten) y seguida por *jueces racionales*" (*Brief-Wechsel über die gegenwärtige Justiz-Reform in den Preussischen Staaten*, 3. Heft (1784), pp. 96-97 [citado por A. Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez. Ein Zeitbild aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts*, Berlin 1885, pp. 201-02]).

Los sucesivos procesos desde 1773 entre el molinero Christian Arnold y el conde de Schmettau, en los cuales estuvo también implicado el consejero territorial von Gersdorf, y a los que puso término la intervención personal del rey Federico II el 1 de enero de 1780²³⁷, habían mostrado cuán insuficientes habían sido las mejoras introducidas en la administración de justicia de Brandenburg-Preussen a mediados del siglo XVIII y cuán urgente era una reforma profunda del ordenamiento procesal. Con este fin el rey nombra el 25 de diciembre de 1779 como sustituto del Canciller von Fürst -cuya dimisión había sido provocada en gran parte por el caso Arnold- al en aquel momento ministro de Estado y Justicia en Silesia, Johann Heinrich Casimir von Carmer, el hombre que en 1774 ya había presentado un plan alternativo de reforma procesal y no había obtenido el favor del monarca, partidario entonces de completar los trabajos de revisión del *Codex Fridericianus Marchicus* (1748) [CFM], tal como proponían el propio von Fürst y el presidente del Kammergericht de Berlin C.L. von Rebur. La Cabinets-Ordre del 14 de abril de 1780 -de la cual entre otros fragmentos hemos reproducido el comienzo- es el texto

²³⁷ De los procesos del molinero Arnold informa brevemente J. Fr. H. Abegg, *Versuch einer Geschichte der Preussischen Civil-Prozess-Gesetzgebung*, Breslau, im Verlag von Friedrich Aderholz, 1848, & 21, pp. 96-99. Una documentada exposición monográfica sobre este polémico caso ofrece Karl Dickel, *Beiträge zum preussischen Rechte für Studierende und Referendare*, 1. Heft: *Friedrich der Grosse und die Prozesse des Müllers Arnold*, Verlag von Oscar Ehrhardts Universitäts-Buchhandlung, Marburg an der Lahn 1891. La trascendencia pública de este asunto y del consiguiente 'Machtspruch' de Federico II, que le puso término, fue tal que el propio Kant menciona esa historia en una Reflexión tardía como ejemplo negativo del poder ilimitado de una monarquía absoluta (R B077 [1795-1799], AA IX, p. 607).

programático de la nueva voluntad reformadora, que por el lado del procedimiento civil conduce a la *Prozessordnung* [PO] del 26 de abril de 1781 y a su transformación definitiva en la *Allgemeine Gerichtsordnung für die Preussischen Staaten* [AGO] de 1793²³⁸, y por el lado de la legislación civil culmina en el *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten* de 1794.

El primer texto constituye la exposición más nítida de los tres objetivos que articularon la reforma federiciana de la justicia y fueron realizándose en cierto modo sucesivamente en el tiempo: la reestructuración (político)administrativa de los tribunales y del personal judicial gracias al *CFM* (1748), la nueva configuración del procedimiento jurídico a raíz de la *PO* (1781) y la *AGO* (1793), y la codificación del derecho civil en el *ALR* (1794). El segundo fragmento está tomado de una carta fechada el 1.03.1784, supuestamente escrita por Carl Gottlieb Svarez, consejero de Estado, colaborador íntimo de Carmer y alma laboriosa de toda la empresa reformista, y pertenece al Tercer Cuaderno de la correspondencia fingida con la que desde finales de 1780 se intentó oficialmente crear un estado de opinión pública favorable a los nuevos cambios especialmente en los tribunales y colegios de justicia²³⁹. En dicho fragmento Svarez

²³⁸ La Patente de publicación de la *AGO* es del 6 de julio de 1793, pero la Primera Parte ("Prozessordnung") no sale a la luz ni entra en vigor hasta el 24 de diciembre de 1794, y las Partes Segunda ("Verfahren in nicht streitigen Angelegenheiten") y Tercera ("Pflichten der bei der Justiz angesetzten Personen") se demoran hasta julio de 1795.

²³⁹ El *Brief-Wechsel über die gegenwärtige Justiz-Reform in den Preussischen Staaten* fue encomendado al consejero de Justicia Otto Nathanael Baumgarten, quien, apartado por Carmer el 28.11.1783 de los trabajos legislativos por sus diferencias con él y C. Gottlieb Svarez, hubo de dejar en manos de este último la completud de aquella obra. El Primer Cuaderno del *Brief-Wechsel* se publicó ya el 12 de diciembre de 1780, y contiene cuatro cartas ficticias entre un hipotético jurista de Göttingen y otro de Berlin, en las que se plantean y responden una serie de cuestiones jurídicas desde el punto de vista de una supuesta introducción de la reforma procesal en el protectorado de Hannover, y a las que acompañan como documento ilustrativo un conjunto de actas judiciales, que ocupan las 3/4 partes del volumen. El Segundo Cuaderno es de 1781 y en la misma línea que el anterior recoge tres cartas entre ambos imaginarios juristas junto a multitud de actas (cf. Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, pp.193-94). El Tercer Cuaderno aparece en marzo de 1784 y ya no sigue

bosqueja los principios iusnaturalistas que acreditan la Ordenanza Procesal de 1781 como un ejercicio de Ilustración en el ámbito práctico del poder judicial, y cifra justamente en ello su carácter 'revolucionario'²⁴⁰ con respecto a la reforma iniciada por Samuel von Cocceji en 1746, cuyos logros administrativos consisten para él -igual que para Federico II según la *Cabinets-Ordre* de 1780- en haber liberado a los tribunales de "miembros indignos y abusos desorbitados", así como en haber introducido "orden y regularidad en el tratamiento de los asuntos jurídicos" (A.Stölzel, *o.c.*, 201), pero a la que reprocha -también el rey en el primer texto citado- la perpetuación de un procedimiento ajeno a la 'razón ilustrada', amasijo de formas diversas de los procesos sajón, canónico y germánico-imperial. Será por ello objeto de las próximas páginas el relato desglosado de la reorganización político-administrativa de los tribunales y personal jurídico y de las innovaciones en la estructura del procedimiento civil como los dos momentos diferenciales de la reforma federiciana de la justicia, que se desarrollan respectivamente en la época del Canciller Samuel von Cocceji y

la misma estrategia literaria; además de la citada carta de Svarez contiene dos suplementos en los que éste contesta a algunas objeciones publicadas contra la reforma procesal (cf. Stölzel, *o.c.*, 200-204).

²⁴⁰ C. Gottlieb Svarez en una carta a de Villeneuve, abogado en el 'Parlement' (tribunal superior) de Paris, fechada el 12.04.1785, ilustró el carácter pretendidamente 'revolucionario' de la nueva legislación procesal con una imagen de sorprendente parecido terminológico con expresiones empleadas por Kant para aludir al espíritu innovador de su crítica: la metáfora arquitectónica del "nuevo edificio" que se construye sobre las ruinas del heredado (cf. *KRV A 707/B 735*). "Aquí" -escribe Svarez refiriéndose a la Ordenanza de 1781 y tras recriminar la deuda romano-canónica del ordenamiento procesal vigente- "no hemos podido contentarnos simplemente con mejorar o apuntalar el viejo edificio; se ha derrumbado completamente y se ha puesto uno nuevo en su lugar" (A. Stölzel, *o.c.*, 159). Aunque no sería exacto -ni se pretende- establecer una relación de causa-efecto entre la reforma procesal y la 'revolución copernicana' de la *KRV*, tampoco parece lógico olvidar la cercanía de Kant a los círculos federicianos de pensamiento y desentenderse del ambiente común de agitación social e intelectual que se respira en los medios ilustrados de la etapa final de Federico El Grande. Ya tuvimos ocasión más arriba de referirnos a la relación de Kant con el ministro Zedlitz (cf. nota 181*) y a su correspondencia con Klein (cap. 1bc).

en la del Canciller J. H. C. von Carmer²⁴¹. A manera de pórtico repasaremos, no obstante, los esfuerzos reformadores apenas exitosos bajo el reinado de Federico Guillermo I, conscientes de que la *AGO* de 1793 es el precipitado último de un ansia de

²⁴¹ En esta sección dedicada a la 'reforma procesal' en sentido estricto dejamos a un lado la reforma legislativa, de la que nos ocuparemos en el capítulo 6a. No obstante, conviene subrayar aquí que la codificación del derecho civil fue planteada y exigida en el siglo XVIII como solución a la necesidad de reducir la confusa multitud y proliferación de disputas jurídicas y procesos a veces interminables, desencadenados por leyes ambiguas, oscuras e incluso contradictorias, y, por consiguiente, siempre se entendió como un episodio imprescindible de la reforma de la justicia en general. Además de la citada *Cabinets-Ordre* de 1780 innumerables fuentes dieciochescas documentan lo dicho. Así, por ejemplo, en la mencionada carta a de Villeneuve C.G. Svarez aclara que el plan de la nueva legislación consta de dos partes, "de las cuales una tiene por objeto el ordenamiento procesal y la otra el auténtico *derecho material*", y apostilla que si las reformas "han comenzado con la primera" ha sido "porque era la más necesaria" (v. A. Stölzel, *o.c.*, 158). Por su parte las "Vorschläge, wie am besten vorzubeugen, dass überhaupt weniger Prozesse im ganzen Staat entstehen" que el Canciller von Fürst había presentado al rey el 3 de enero de 1776, incluían entre sus puntos principales "la pronta elaboración de un código general alemán completo", ya que "la mayoría de los procesos surgen de la incertidumbre jurídica" (*Jahrbücher für die Preussische Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung* LVIII (1842), p.17). Fürst pretendía de este modo consumir aquella propuesta de S. von Cocceji el 9.05.1746 en su "Unvorgreiflicher Plan wegen Verbesserung der Justiz" que destacaba como decimotercer punto de la reforma de la justicia la sustitución del "derecho latino romano" por un "Landrecht alemán sobre suelo prusiano, que debe fundarse meramente en la razón natural y en las constituciones del país" (*Jahrbücher...* LIX (1842), p.77), "porque" -arguía Cocceji en su "Erläuterung des wegen Verbesserung der Justiz überreichten Plans" adjunta- "la causa primordial de muchos y largos procesos es que en los territorios de su majestad real no existe un derecho cierto" (*Jahrbücher...*, 83). Esta propuesta condujo al *Projekt des Corporis Juris Fridericiani* (1749-1751) gracias a la sanción del rey en la *Cabinets-Ordre* del 18.08.1747, 424: "...porque la gran demora de la justicia procede del derecho latino-romano incierto, el cual no sólo ha sido compilado sin orden, sino que en él leyes particulares son discutidas a favor o en contra, o extendidas o limitadas según el capricho de cada uno, mandamos a nuestro ministro de Estado v. Cocceji elaborar un Landrecht general germánico, que se fundamente sólo en la razón y constituciones del país, presentarlo a nuestra aprobación; sobre él solicitaremos observaciones (monita) de nuestros estamentos y colegios, también de las universidades, y queremos hacer acuñar adicionalmente los estatutos especiales de cada provincia en particular, para que de una vez pueda establecerse un derecho cierto en el país y queden derogados los numerosos edictos" (en: Abegg, *o.c.*, 64-65). El propio Federico II explicaba años después en su *Histoire de la guerre de sept ans* aquel primer plan de reforma de la justicia con palabras similares a las de su *Cabinets-Ordre* de 1780: "La justicia mal administrada durante el reinado precedente, y que se había vuelto muy injusta, merecía un cuidado y atención particular. Se estaba acostumbrado a eludir las leyes. Los procuradores practicaban un tráfico vergonzoso de la buena fe; bastaba ser rico para ganar su causa o ser pobre para perderla. Estos abusos, que resultaban cada vez más intolerables, exigían necesariamente una reforma, tanto de las personas de los jueces, abogados y procuradores como de las leyes mismas, que era preciso ilustrar; y sobre todo se requería suprimir esas formalidades que sin tocar el fondo de la causa prolongan los procesos" (citado en: Abegg, *o.c.*, 63). Pero esta idea de una legislación civil que acabase con las permanentes controversias jurídicas, había sido ya concebida en Mark Brandenburg a finales del siglo XVII (v. Abegg, 21-22) y estuvo presente en la *Allgemeine Ordnung, die Verbesserung des Justizwesens betreffend* del 21.06.1713, todavía en los limitados términos de una mera "recopilación" del derecho válido existente (cf. Abegg, 41), hasta adquirir consistencia durante el reinado de Federico Guillermo I a través de diversos rescriptos (del 21.09.1733 y del 26.02.1738) y disposiciones (p.e. la disposición del 1.03.1738) [cf. Abegg, 58].

renovación en el seno de la administración de justicia que alborea con el inicio del Siglo de las Luces²⁴².

La necesidad de una reforma de la justicia empezó a sentirse ya en la segunda mitad del siglo XVII²⁴³ ante las irregularidades

²⁴² El ansia renovadora en los territorios prusianos no era una excepción ni un caso aislado en la Europa moderna; formaba parte del espíritu de una época, que se expresaba distintamente según la diversidad sociopolítica, jurídica, cultural e incluso económica de cada país o región. Ciertamente en Francia -por citar un ejemplo- no hubo una reforma procesal ni del ordenamiento jurídico en su conjunto antes de la Revolución de 1789. Las *Ordonnances civiles* del Canciller d'Aguesseau en 1731, 1735 y 1741 no fueron más allá de las grandes ordenanzas en materia civil y criminal de Luis XIV en la segunda mitad del siglo XVII. No obstante, dentro de la escasa actividad legislativa en el ámbito del derecho privado francés durante el siglo XVIII los esfuerzos, apenas renovadores, se orientaron más bien a la clarificación del derecho y procedimiento penales, tal como muestran el *Code pénal* (1752, 1755^a) del fisiócrata C.Ch. François de Laverdy o el *Code criminel* de 1770 (cf. G.Tarello, *Le ideologie della codificazione nel secolo XVIII*, E.C.I.S., Genova 1974^a, pp.191-92). Tal estancamiento o pasividad legislativa por parte de la autoridad pública respondía en Francia indudablemente a la reacción (y consolidación jurídica y política) de la nobleza a comienzos de siglo, que dio al traste con la más mínima tentativa transformadora, pero que sirvió precisamente para crispar aún más el tono de las reivindicaciones reformistas por parte de los ilustrados, como Condorcet y sobre todo Voltaire, quien en sus *Idées républicaines* denunció con dureza la confusión e incertidumbre jurídica reinante debido a la pluralidad de leyes, tribunales e interpretaciones, y se pronunció especialmente contra la autonomía y extensión del derecho canónico y la jurisdicción eclesial (católica) [cf. M.A. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*, Edizioni di comunità, Milano 1966, p.35-36; Tarello, *o.c.*, 301-02], un punto en el que se concentró en general la crítica ilustrada con evidentes efectos legislativos, como pone de manifiesto la secularización del derecho matrimonial introducida en Austria bajo el emperador José II por la *Ehe-Patent* del 16 de enero de 1783.

Fue justamente en los territorios austriacos donde, simultáneamente a Prusia y casi con los mismos resultados, el deseo de renovación cuajó en una efectiva reforma procesal. Ya María Teresa había dispuesto en 1749 -cuando Samuel von Cocceji emprendía la reforma de la organización judicial prusiana- la separación entre justicia y administración creando un órgano central para todas las materias camorales y financieras, la 'Oberste Kanzlei', y unificando las dos Cancillerías superiores de justicia ('Hofkanzlei') de Austria y Bohemia en un único tribunal superior en asuntos judiciales, la 'Oberste Justizstelle', que no anulaba, sin embargo, las jurisdicciones concurrentes de los estamentos, la Iglesia, las corporaciones, etc. (cf. Tarello, *o.c.*, 236). Pero -al igual que en Prusia con la *Prozess-Ordnung* de 1781- la reforma del procedimiento civil se consiguió con la *Civilgerichtsordnung* del 1 de mayo de 1782, que introducía un curso procesal uniforme para toda la provincia de Austria (progresivamente extendido a las restantes provincias), el cual estuvo en vigor hasta la reforma de Franz Klein en 1895-98, y era -como el prusiano- un producto genuino del absolutismo jurídico de la Ilustración, ya que concedía amplios poderes al juez para actuar de oficio en diversos momentos, le confiaba en general la dirección del procedimiento y sólo se diferenciaba del prusiano en la instrucción *por escrito* de todas las acciones procesales (cf. Tarello, 338-341). Por lo demás la reforma procesal en los territorios austriacos discurrió también paralela a la reforma del 'derecho material' o codificación civil, paralelismo habitual y lógico en la medida en que la primera afectaba a la 'quaestio facti' y la segunda a la 'quaestio iuris', y que pone de relieve hasta qué punto ambos movimientos se integraron en un proyecto unitario de renovación de la administración de justicia en general. En este aspecto también los intentos, fallidos, de codificación del ministro Tanucci en el reino de Nápoles y de Pompeo Neri en la Toscana austriaca estuvieron precedidos de sendos ensayos de reforma judicial en 1734-1740 y a partir de 1737 respectivamente (cf. Tarello, 196-98).

²⁴³ Una información más minuciosa sobre la historia del derecho procesal civil germánico en la época moderna (siglos XVI-XVII) puede hallarse en Falk Bowsdorf, *Prozessmaximen und Rechtswirklichkeit*, Duncker &

y dilaciones de los procesos y la incertidumbre jurídica provocada por las opiniones discrepantes de los juristas, las sentencias contradictorias de los tribunales y los conflictos de competencia y de leyes de diversa índole, que imposibilitaban una práctica judicial segura y eficiente. Tan caótico estado era el reflejo de la dispersa complejidad del mundo jurídico que sigue a la recepción del derecho romano-canónico durante los siglos XV y XVI en los territorios alemanes, donde se había mezclado con leyes sajonas, antiguas costumbres germánico-imperiales y usos locales de cada señorío feudal²⁴⁴, de suerte que el así llamado "derecho común" y más en concreto la *legislación procesal* acuñada por él, además de su carácter meramente subsidiario o en todo caso de eficacia restringida a la actividad del Tribunal de Cámara del Imperio, no constituían un cuerpo único fácilmente delimitable sino una "estructura (Gebilde) que valía como unidad sólo en la literatura y en la doctrina procesal de las universidades" (Bomsdorf, *Prozessmaximen...*, 27), donde no era necesario ocuparse de ordenanzas particulares o de usos concretos, sino que bastaba con un tratamiento global de las

Humboldt, Berlin 1971, pp.24-30; Hermann Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II: "Neuzeit bis 1806", Verlag C.F. Müller, Karlsruhe 1966, pp.456-64; y especialmente en J.Fr.H. Abegg, *o.c.*, quien se circunscribe a los territorios de Mark-Brandenburg-Preussen y divide la historia de la legislación procesal prusiana en cuatro periodos: el primero, basado en el derecho común, se prolongaría hasta la *Neu-Märkische verbesserte Cammergerichtsordnung* del 11.12.1700, aún bajo el Príncipe Elector Federico III, y la *Neu verfasste Cammergerichtsordnung in der Chur- und Mark Brandenburg* del 1.5.1709; el segundo se abriría con la *Allgemeine Ordnung* de 1713, ya bajo el reinado de Federico Guillermo I, y concluiría con el *Codex Fridericianus Marchicus* de 1748 y sus trabajos de revisión en las tres décadas siguientes; el tercer periodo comenzaría con la *Prozess-Ordnung* de 1781 y la *Allgemeine Gerichtsordnung* de 1793 para cerrarse con las disposiciones de 1833 y 1846, que inaugurarían el cuarto periodo, en el cual se vuelve al "principio de deliberación" característico del proceso común (Cf. Abegg, 42, pp.8-10).

²⁴⁴ G. Tarello ha ilustrado bien esta situación caótica del derecho europeo moderno, que él atinadamente ha descrito como "particularismo jurídico" (*o.c.*, 21), diciendo que los "sistemas" jurídicos heredados del siglo XVII eran "complejos debido a la pluralidad de fuentes; complicados en virtud de la variedad de disciplinas, sujetos y bienes; antinómicos e incoherentes por la frecuencia de conflictos de normas y jurisdicciones; e inciertos a causa de todo esto" (*o.c.*, 40).

fuentes jurídicas recibidas. En este sentido podría decirse que el 'proceso común' era más una construcción teórica de la ciencia del derecho que una realidad empírica de la jurisprudencia práctica y de la legislación positiva²⁴⁵.

En esta urgencia de regulación y clarificación del procedimiento, planteada por la *praxis* real de la justicia, incidió desde el plano ideológico toda una corriente del iusnaturalismo que, descontenta con la disposición artificiosa y excesivamente formal del 'proceso ordinario' estipulado por el derecho común, abogaba por una simplificación del procedimiento jurídico hasta ajustarlo a los requisitos mínimos de la 'sana razón', y a tal efecto reivindicaba el antiguo proceso alemán como modelo de curso natural de las cosas. Esta línea (nostálgica) de protesta arrancó del prestigioso Hermann Conring, *Dissertatio de iudiciis republicae germanicae* (1647), pero tuvo sus

²⁴⁵ Suele considerarse el *Jüngster Reichsabschied* (JRA) de 1654 como "la regulación definitiva del 'proceso común' de cuño alemán" (H. Nagel, *Die Grundzüge des Beweisrechts im europäischen Zivilprozess. Eine rechtsvergleichende Studie*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1967, p.180). Con esta disposición el 'Reichstag' de Regensburg se propuso conferir unidad al desarrollo diferenciado del derecho procesal en una época en que el excesivo territorialismo de los príncipes había reducido el proceso cameral a un papel subordinado; pero al mismo tiempo debido a la pobreza material y espiritual del Imperio tras la Guerra de los Treinta Años, así como a la urgencia de dar sanción jurídica a una *praxis* que se basaba ya en el proceso sajón, perseguía la economía de medios judiciales que sólo la reforma del antiguo 'proceso cameral' a imitación del pensamiento jurídico sajón podía proporcionar (cf. Bomsdorf, *o.c.*, 26; H. Conrad, *o.c.*, 459).

Sin embargo, la normativa imperial nunca logró sobreponerse a las exigencias concretas de una *praxis* que ante los vacíos legales tenía que acudir a la creación jurídica sellada por las doctrinas de los procesalistas frecuentemente sajones. De ahí que el Derecho Procesal Común fuera el aquilatado producto de una confluencia de fuentes heterogéneas: el procedimiento *cameral*, vinculado desde 1495 a la esfera de acción del 'Reichskammergericht' y de sus sucesivas Ordenanzas, con las cuales fue introduciéndose el proceso 'romano-canónico' en tierras germánicas; el procedimiento *sajón*, renovado gracias a las *Saxonicae Constitutiones* de 1572 y a la *Berichtsordnung* de 1622; y la *praxis de tribunales*, que, asentada en el antiguo derecho alemán, recurría a los escritos de los procesalistas, consagrados como autoridades indiscutidas ante la falta de codificación, para salvar cuestiones espinosas. A ello hay que añadir la inevitable modulación experimentada por el 'proceso común' al fundirse con prescripciones judiciales y usos de carácter local, así como el reconocimiento oficial de una forma *sumaria* y generalmente oral del procedimiento civil, que se practicaba en los tribunales inferiores y era recomendada por su brevedad y simplicidad, junto al proceso *ordinario* y por escrito, que se administraba habitualmente en el 'Reichskammergericht', y al que concernía la mayor parte de la legislación (cf. H. Conrad, 459; Bomsdorf, 29-30; Abegg, 24-25).

momentos álgidos en la reflexión iusnaturalista de Justus Henning Boehmer o en la aversión de Christian Thomasius al peso del derecho canónico en la configuración procesal vigente en los territorios germánicos²⁴⁴. Entre las medidas de abreviación que se propusieron, figuraba el deber de comparecencia personal de las partes para examinar verbalmente el asunto, así como la prepotencia del juez en detrimento del papel de los abogados en la investigación de los hechos, medidas ambas que la legislación procesal del siglo XVIII se encargaría de hacer efectivas como preceptos jurídicos.

En efecto. Como consecuencia de los trabajos de reforma de la justicia encomendados en 1700 a von Wedell, se publicó el primero de marzo de 1709 la *Neu verfasste Cammergerichtsordnung in der Chur- und Mark Brandenburg*, que agudizaba las disposiciones provisionales de la *Neumärkische verbesserte Cammergerichtsordnung* del 11 de diciembre de 1700, al prescribir como medidas de aceleración, abreviación y simplificación de los procesos el tratamiento *sumarial* y la deliberación *oral* de todos los asuntos en primera instancia (Tit. XXIII, &1; Tit. XIX, &3), así como la comparecencia personal, con 'hechos' y 'pruebas', de las partes o sus valedores jurídicos ante el tribunal, y relegar el procedimiento 'ordinario' y por escrito a la condición de mera excepción aplicable sólo en casos complejos y tras un juicio

²⁴⁴ Así el capítulo "De iure imperantium circa iudicia" de J.H. Boehmer en su *Introductio in ius publicum universale ex genuinis iuris naturae principiis deductum, et in usum iuris publici particularis quarumcumque reipublicarum adornatum* (1710), y las dos disertaciones de 1717 de Ch. Thomasius, *Emendationes administrationis iustitiae neque facilem neque impossibilem, valde tamen difficile esse et caute suscipiendam* y *De caractere et circumspectione medici ad curandam taediositatem processus adhibendi* (cf. Knut Wolfgang Nörr, *Naturrecht und Zivilprozess*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1976, pp.11-12).

En esta dirección Abegg, *o.c.*, *bi* ha señalado en concreto que junto a la firme posesión y validez del 'derecho común' en los territorios prusianos existió siempre el deseo de liberarse de él y "conseguir -al menos formalmente- una nueva legislación, cuyo contenido debía corresponder a las necesidades del pueblo y del gobierno".

especial de los magistrados (Tit. XXX, &13) [cf. Bomsdorf, *Prozessmaximen...*, 66-67; Abegg, *Versuch einer Geschichte...*, 33-34]. El mismo espíritu de abreviación y eliminación de prolijas formalidades alienta en la *Allgemeine Ordnung, die Verbesserung des Justizwesens betreffend* (21.06.1713), en la cual el monarca Federico Guillermo I dibuja las líneas maestras de su política de reforma procesal, y toda la amplia legislación que sobre la administración de justicia se promulga bajo su reinado, insiste hasta la saciedad, incluso con amenazas penales, en disponer el *juicio sumario y oral como regla y el ordinario y escrito como excepción*²⁴⁷. Tal es así que el *Edikt wegen Verkürzung derer Prozesse und unterschiedener dahin gehöriger Punkten* del 19 de marzo de 1717 y las dos 'Constituciones', la *Constitution wegen Abkürzung derer Prozesse in der Chur-Mark* (7.9.1718) y la *Revidirte Constitution* (8.11.1718), llegan respectivamente a suprimir del todo el procedimiento escrito en Neumark y a extender la oralidad incluso a los 'juicios de apelación', extremos que la *Fernere Deklaration der Königlichen Constitution von Abkürzung der Prozesse in der Chur-Mark* (29.4.1721) anula dejando al libre arbitrio de los jueces la posibilidad de instruir procesos ordinarios (cf. Abegg, *o.c.*, 45-47).

Precisamente esa *Deklaration* comenzaba reconociendo el fracaso

²⁴⁷ Entre los numerosos edictos y disposiciones que imponen restricciones al procedimiento ordinario y escrito a favor del sumarial y oral o recomiendan otras fórmulas de aceleración y simplificación procesales, sobresalen además de los citados arriba en el texto los siguientes: el *Edikt von Abkürzung derer Prozesse, insonderheit durch Versuch der Güte* (13.3.1717), que propone el "arreglo amistoso" de las partes ante el juez para eludir los usuales abusos y enredos de los abogados; el *Allgemeines Edictum, worin die wegen derer Advokaten und Procuratoren vorhin emanirten Edicte und Verordnungen renoviret und geschärft werden* (24.3.1723), la *Verordnung, wonach bei dem Chur-Märkischen Hoff- und Cammergericht des Justizwesens eingerichtet und verfahren werden und selbige auf die kürzeste und schleunigste ausgewacht und zu Ende gebracht werden* (8.2.1734), el *Allgemeines Edikt wegen Abkürzung und Beschleunigung der Prozesse* (2.5.1736) y el *Edikt über Verfahren in Bagatellsachen* (24.2.1739), que por primera vez prescribía un procedimiento sin abogados. Sobre este punto v. Abegg, *o.c.*, 45-47.

de las 'Constituciones' de 1718 debido en gran medida a la falta de disposición del estamento judicial, acostumbrado al procedimiento ordinario, y especialmente de los abogados y procuradores, interesados por lucro en confundir a los jueces y prolongar los procesos en beneficio propio, así como de las partes y autoridades del fisco (cf. Abegg, 46-47; Bomsdorf, 68)²⁴⁸. Semejante fiasco en la normativa de aceleración y abreviación procesales bastó para convencerse de que jamás se consumaría una reforma de la justicia por el camino de la sola *legislación del procedimiento civil*, si no iba acompañada de un profundo saneamiento de la *administración* jurídica, si, en suma, no se buscaban fórmulas de reorganización de los tribunales o se arbitraban medios de selección, vigilancia y seguridad económica de jueces, consejeros y demás personal de justicia, que garantizaran la aplicación fiel y eficiente de la ley en todas las audiencias (cf. Abegg, 49-51). Esta remodelación (político)administrativa de las estructuras y personas judiciales, iniciada en la etapa final del reinado de Federico Guillermo I²⁴⁹, quedó, no obstante, reservada a su hijo y sucesor

²⁴⁸ Ya el *Rescriptum declaratorium wegen Abkürzung der Prozesse* (17.3.1719), sin eximir de culpa a los "Oficiales fisci", acusaba sobre todo a los abogados de no haber seguido las disposiciones, haber demorado los procesos y en lugar del 'protocolo oral' haber introducido juicios escritos y costosos (cf. Abegg, 46). Por su parte el *Allgemeines Edikt wegen Abkürzung und Beschleunigung der Prozesse* (2.5.1736) expresaba a su vez la convicción de que el infortunio de las intenciones reformistas del rey acaso no fuese achacable sólo al 'ordenamiento procesal' sino también al **absentismo y la negligencia** de los consejeros y servidores de la justicia (Art. IV; cf. Abegg, 56). B. Tarello ha subrayado en este sentido cómo en toda Europa el fracaso de los diversos intentos de renovación jurídica, especialmente durante la primera mitad del siglo XVIII, se debió en buena medida a la resistencia conservadora de los numerosísimos juristas prácticos y personal de justicia vinculados a tribunales inferiores (abogados, notarios, jueces, procuradores...), además de los estamentos privilegiados y detentadores de alguna jurisdicción, como el clero y la nobleza feudal, frente a los cuales aparecían los juristas de *escuela* y los altos funcionarios como los únicos y auténticos impulsores de las reformas (o.c., 25-26, 194-95).

²⁴⁹ En la década de los veinte Federico Guillermo I encomendó a Heinrich von Cocceji la tarea de organizar administrativamente los tribunales de tal manera que fuesen ocupados por personas honradas y capaces, y con este fin promulgó el 16 de abril de 1725 la antes citada *Verordnung, wonach bei dem Chur-Märkischen Hoff- und Cammergericht des Justizwesens eingerichtet und verfahren werden soll*. Como los logros fueron

Federico II, y fue la meta y el mérito principal de la reforma emprendida por Samuel von Cocceji en 1746.

No cabe duda de que tanto necesidades político-económicas del Estado²⁵⁰ como la ansiada unificación de la justicia en las cuatro provincias prusianas, que hasta entonces habían sufrido la dispersión e incertidumbre características del derecho común, concurrieron en la reforma federiciana de 1746-48 para generalizar un procedimiento seguro, sumario y predominantemente oral²⁵¹, así como para favorecer ante todo una centralización y

insuficientes y se multiplicaron las quejas, por el *Rescript* del 9.4.1740 -confirmado posteriormente por Federico II el 22.6.1741- decretó la revisión del ordenamiento del 'Kammergericht' y de la organización procesal de cada provincia, y nombró a Samuel von Cocceji presidente de la comisión de consejeros encargada de bosquejar una nueva constitución de la justicia (Abegg, 58-59).

²⁵⁰ D. Hintze, "Friedrich der Grosse und die preussischen Justizreformen des 18. Jahrhunderts. Zum 24. Januar 1912", *Recht und Wirtschaft* 1:5 (1912), 130 ha recalcado que la reforma federiciana de la justicia formaba parte de una política económica del bienestar al servicio del poder militarista del Estado: "una administración de justicia rápida, imparcial y no demasiado cara era la condición previa para una vida económica ascendente". De ahí que se acometiesen las innovaciones procesales al tiempo que se iniciaba el plan de industrialización. Los objetivos del CFM fueron por ello la brevedad y la economía de medios y costes. Sólo así podía hacerse también justicia a las capas socialmente débiles. En este sentido ya al final del reinado de Federico Guillermo I Cocceji se había propuesto con su *Edikt über Verfahren in Bagatellsachen* socorrer los derechos de los estamentos incapaces de solventar los gastos de procesos morosos y prolongados por el interés lucrativo de los abogados y procuradores, excluyendo a estos últimos de los procedimientos tasados por debajo de los 50 táleros (más de la mitad de los casos de la época) y concediendo en su lugar al juez la instrucción 'ex officio' de todo el proceso en una relación inmediata con las partes (cf. Bomsdorf, 69). Sin embargo, la *Declaration des Edicts von Bagatell-Sachen* (12.11.1740), fruto de las intrigas del gran enemigo de Cocceji, el ministro de Estado Armin von Boytzenburg, abolió prácticamente todas las innovaciones del edicto de 1739 (cf. Bomsdorf, 72). Pronto el joven rey se apercibió del mal estado de la justicia y bosquejó la reforma integral que a través de diferentes disposiciones culminó en la primera orden procesal unitaria en Brandenburg-Preussen.

²⁵¹ El CFM estipula como regla el juicio oral ante el juez competente y la abreviación sumarial (cf. Abegg, 71), sobre todo en asuntos de bagatelas, injurias o de implicación de campesinos; el procedimiento ordinario se permite sólo para casos de gran relevancia tras un dictamen judicial específico (CFM, 3, Tit. V, §§1-2; Tit. X), y debe cursarse por escrito únicamente lo relativo a la instrucción procesal o "Constitutioniren" -solicitud y aceptación de la querrela así como la presentación de documentos- (cf. Hans Neufeld, *Die Fridericianische Justizreform bis zum Jahre 1780*, Inaugural-Dissertation, Göttingen 1910, p.37). Se insiste en la reducción de formalidades ('memoriales', 'puntos de incidencia', etc...) y se encarece la relación inmediata entre las partes y el juez, quien podía auxiliar jurídicamente a la parte que compareciese sin abogado, o incluso rechazar al abogado de la otra parte e instruir 'ex officio' el proceso según "deber y conciencia" (CFM, 3, Tit. IV, §13) (cf. Neufeld, o.c., 38; Bomsdorf, 73-74; Abegg, 70). En este sentido se recomienda evitar el proceso mediante una breve instrucción judicial que dispusiera a las partes para un 'arreglo' satisfactorio ('Büteversuch') sin intervención de abogados (cf. Neufeld, 41; Abegg, 69). Esta

reducción considerable de la cantidad de tribunales competentes²⁵², y la cualificación profesional del estamento de los jueces, convertidos en funcionarios públicos bajo remuneración estatal. Los objetivos de esta reforma esencialmente administrativa los había fijado con claridad el ministro de Estado S. von Cocceji a comienzos de 1746, al ser exhortado por el rey a luchar contra la corrupción y los "abusos de la Chicane" trabajando a la vez por conseguir en el futuro una ejecución

exclusión de los representantes jurídicos de las partes en beneficio del papel preponderante del juez se prescribía particularmente a los tribunales inferiores ('Untergerrichte'), en los que ya la praxis del derecho común aplicaba el procedimiento sumarial, y adonde debían acudir en primera instancia según la nueva ley - espejo aún de la división estamental de la sociedad- burgueses (a los 'Stadtgerichte') y campesinos (a los 'Patrimonialgerichte') [cf. Hintze, *o.c.*, 131].

Aunque la actividad 'ex officio' de los jueces quedaba afianzada en su conjunto, no había, sin embargo, en el CFM un reconocimiento expreso del 'principio de investigación' que hará valer la PD de 1781; más bien se admite implícitamente amén del procedimiento y medios de prueba -excluido el 'juicio interlocutorio' (cf. Abegg, 72-73)- usuales en el derecho común, la libertad de disposición de las partes y los abogados sobre el curso del proceso ordinario (cf. Abegg, 70), y sólo se abunda en medidas de aceleración y simplificación procesales ya dictadas en la época de Federico Guillermo I. El CFM no supone, pues, un avance significativo en la legislación del curso del procedimiento civil. Entiendo, por tanto, que su gran logro -tal como indican la *Cabinets-Ordre* de 1780 y la carta del 1.3.1784 contenida en el Tercer Cuaderno del *Briefwechsel*- está en la reestructuración administrativa de los tribunales y personal de justicia, que se contempla en la Primera Parte del CFM, y no en las reglas sobre el curso procesal ordinario y los procedimientos especiales, prescritas en la Segunda y Tercera Parte del mismo (cf. Tarello, *o.c.*, 229-231).

²⁵² La concesión por el kaiser Carlos VII del 'privilegium de non appellando' a todos los territorios de Brandenburg-Preussen el 31.5.1746 permitía llevar a cabo una organización autónoma y estatalmente centralizada de la justicia. Inmediatamente se prohibió el envío de actas a las universidades extranjeras (edicto del 2.4.1746), que además de demorar y encarecer considerablemente los procesos, constituía en cierto modo una práctica humillante para los juristas del país y limitaba la independencia nacional de la justicia (cf. W. Dilthey, "Das Allgemeine Landrecht", en: *Gesammelte Schriften*, Bd. XII, Stuttgart 1960, p.139). El edicto del 20.6.1746 amplió la prohibición de envío a las propias Facultades de Derecho prusianas (cf. Neufeld, 12-13; Abegg, 74). Al mismo tiempo se redujo la vía judicial a tres instancias (primera instancia, apelación y revisión) [Abegg, 73; Neufeld, 34] y se trató -sin mucho éxito- de restringir la actividad de las diversas jurisdicciones concurrentes (Curias, justicia de gabinete, Cámaras territoriales, tribunales militares y consistorios eclesiásticos) preconizando la vía de los *tribunales ordinarios* (cf. Neufeld, 11-26). En consonancia con esta política de unificación centralista se fundó un tribunal supremo de apelación para todo el reino: el 'Generaljustizcollegium', con sede en Berlín (Neufeld, 29), y se rebajó a dos el número de tribunales superiores ordinarios: el 'Berliner Kammergericht' y el 'Königsberger Tribunal' (Hintze, *o.c.*, 131). En Prusia del Este, no obstante, la reforma afectó más a los tribunales inferiores ("Ämter") -los 28 existentes fueron reducidos a 8 'Justizcollegia' (Neufeld, 33)- que a los tribunales superiores ("Gerichtshöfe"), puesto que en Königsberg se mantuvieron como tribunales concurrentes de la justicia ordinaria entre otros el 'Ostpreussisches Hofgericht', el 'Konsistorium', el 'Pupillen-Kollegium' y el 'Hofhaltgericht' (Neufeld, 32).

sólida, breve y menos costosa de la justicia, sin dilaciones procesales, y organizada "según la razón, el derecho y la equidad, tal como lo exige el bien del país y de sus súbditos"²⁵³. Así en su informe del 26 de enero de 1746 Cocceji resumía su plan de reforma en dos puntos que luego incorporaba a su "Unvorgreiflicher Plan wegen Verbesserung der Justiz" (9.5.1746)²⁵⁴:

- I. dotar a los colegios [de justicia] de pocos consejeros y presidentes, pero doctos, experimentados y honestos, que puedan controlar a los abogados, y
- II. pagarles un sueldo suficiente para sus necesidades" ('Bericht des Etats-Ministers von Cocceji vom 26. Januar 1746', *Jahrbücher...* LIX (1842), p.74).

Estas propuestas no parecerían tan elementales si se tuviera presente que "antes de la reforma federiciana de la justicia no había en Prusia jueces en el sentido actual, que cuidaran de los derechos de las partes, sino sólo un estamento de abogados que trabajaba para su propia supervivencia" (Neufeld, *o.c.*, 56) y al servicio del propietario de una jurisdicción. Con el *Project des*

²⁵³ *Allerhöchste Cabinets-Ordre vom 12. Januarii 1746*, pp.72-73. La mayor parte de la documentación oficial relativa a la reforma federiciana en 1746-48 ha sido recopilada y publicada por C.A.Chr.H. von Kamptz en sus *Jahrbücher für die Preussische Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung* LIX (1842), p.67ss. bajo el título "Die Justiz-Reform in den Königlich Preussischen Staaten in den Jahren 1746-1748". El propio ministro von Kamptz ha reunido y editado buena parte del material de las discusiones sobre la reforma de la justicia en los años 1774-76 también en sus *Jahrbücher...* LVIII (1842), pp.3-60 bajo el rótulo "Verhandlungen über die Justiz-Reform in den preussischen Staaten in den Jahren 1774 bis 1776. Ein Beitrag zur Geschichte der preussischen Justiz-Verfassung". Estos materiales están además incluidos en A. Weessler, *Die Umbildung der Anwaltschaft unter Friedrich dem Grossen*, Königshütte 1891. Nuestro estudio, salvo indicación de lo contrario, se basará, no obstante, en las ediciones de Kamptz.

²⁵⁴ Los dos puntos primeros del "Unvorgreiflicher Plan wegen Verbesserung der Justiz" rezaban así: "1. Deben ser colocados en los colegios pocos presidentes, consejeros y secretarios, pero muy experimentados en la teoría y la praxis, los cuales han de trabajar solamente en un colegio, no recibir comisiones ni tener tampoco más tarifas. 2. Estos presidentes, consejeros y secretarios deben ser suficientemente remunerados con un sueldo" (*Jahrbücher...* LIX (1842), p.76). Este "Plan", que en sus once puntos restantes contemplaba propuestas como la de exigir mayor formación científica y práctica a los abogados o no fijarles las tarifas hasta el final del juicio, excluir a los procuradores de la dirección del proceso, suprimir el envío de actas fuera del país o elaborar un derecho territorial alemán, iba precedido por un informe en el que Cocceji reiteraba que los dos puntos principales de su programa de reforma eran que "1) se pusiese en los colegios a pocos consejeros pero experimentados, honestos y cultos, junto a un presidente eficaz, y 2) se les proporcionasen sueldos suficientes para sus necesidades" (*Jahrbücher...*, 75).

Codicis Fridericiani Marchici del 3 de abril de 1748, que extendía a las provincias de Marca (en 1751 se ampliaba a Prusia del Este) el programa reformador de Cocceji, introducido con éxito en Pomerania a través del *Project des Codicis Fridericiani Pomeranici* (6.7.1747)²⁵³, lograría el estamento judicial no sólo la independencia económica y la autonomía burocrática²⁵⁴, tan necesarias para responder de la imparcialidad e irreprochabilidad de la justicia, sino también gracias a una formación teórica y práctica seria y a un riguroso sistema de selección y exámenes esa capacitación profesional imprescindible para la solvencia y eficacia de su oficio (Hintze, *o.c.*, 132; Neufeld, *o.c.*, 61-62; Abegg, *o.c.*, 75-76).

Pero el Código Federiciano de Marca, a pesar de ser prescrito como ley para todos los tribunales del reino, tenía el carácter experimental de un simple *proyecto*, sobre el cual los colegios de justicia, los estamentos del país o incluso cualquier ciudadano podían hacer en el plazo de un año observaciones dignas de tener en cuenta en la elaboración de una futura Ordenanza

²⁵³ A raíz de la audiencia del rey a Cocceji el 15.9.1746 aparecieron la *Instruction vor Unsern Etats-Minister von Cocceji, wie er die Justiz in Pommern nach dem Plan, welchen wir ihm mündlich eröffnet, errichten sollte* (2.10.1746) y el *Rescript* del 4.10.1746, que ordenaban la aplicación de las reformas en Pomerania, y eran confirmados luego por la célebre *Constitution, wie die Prozesse in Pommern nach dem von Sr. Majestät vorgeschriebenen Plan in einem Jahre in allen Instanzen zu Ende gebracht werden sollen* (31.12.1746). Después de una serie de viajes de Cocceji a Pomerania a comienzos de 1747 se inicia la fase experimental de la reforma de la justicia con el *Project des Codicis Fridericiani Pomeranici* el 6.7.1747, y tras los éxitos cosechados a lo largo de ocho meses se promulga el 3.4.1748 el *Project des Codicis Fridericiani, oder eine, nach Sr. Königl. Majestät von Preussen Selbst vorgeschriebenen Plan entworfene Cammer-Gerichts-Ordnung, nach welcher alle Prozesse in einem Jahr durch drey Instanzen zu Ende gebracht werden sollen und müssen* (CFM), el cual, aunque dirigido primordialmente a Marca, se presenta como "modelo para todas las restantes provincias" ("Vorrede" del *Project des Codicis Fridericiani...*, p.4). Cf. Abegg, 65-66 y el recién citado "Vorrede".

²⁵⁴ Por un lado, se crean en los tribunales las 'Sportelkasse', controladas por el Estado, para sufragar las necesidades económicas de los jueces mediante sueldos módicos, y se limitan los privilegios de los nobles en el acaparamiento y compraventa de los puestos de funcionarios en los colegios de justicia (Neufeld, 56-57; 65-66; 69-70); por otro lado, se exige la dedicación exclusiva del juez a sus funciones y la residencia en el lugar de su oficio, a la vez que se prohíbe, como precaución contra la parcialidad, el establecimiento de jueces en su provincia de origen (Neufeld, 70-71; 77-78).

Procesal ("Vorrede" del *Project des Codicis Fridericiani...*, p.5). Con este propósito una comisión nombrada al respecto inició los trabajos de *revisión* en 1751, los cuales tras la muerte del Canciller von Cocceji en 1755 y debido a la Guerra de los Siete Años quedaron interrumpidos sine die, y sólo se publicaron dos apéndices en 1761 y 1769 (cf. Abegg, 76-78). El programa de reforma estaba inconcluso, y entretanto se sucedían las quejas por la lentitud de los procesos y los abusos en una administración de justicia que seguía sin responder a las expectativas del rey y a las exigencias del pueblo. Una visita de Federico II a Silesia el 4 de agosto de 1774 brindó la ocasión para que J.H.C. von Carmer, entonces ministro de Estado y Justicia en esa región, presentase un plan de reforma inspirado en la fructífera experiencia de resolución de los procesos de campesinos y entre súbditos y señores mediante la sola instrucción e investigación judicial ex officio de la verdad de los hechos, aplicada en Silesia por mandato real del 4.9.1770 (cf. Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, 137ss.; Abegg, 84). La idea de generalizar una fórmula de abreviación que había sido empleada provisionalmente en Silesia para agilizar cierto tipo de procesos, conllevaba una *transformación radical* del curso del *procedimiento civil*, y el propio Carmer en el "Immediat-Bericht" del 18 de agosto de 1774 que antepone a su *Plan*, dejaba claro que el origen de los males en la administración de justicia no estaba tanto en los abusos del personal judicial cuanto en "el orden antinatural del proceso", herencia aún del derecho romano-canónico, y que la solución pasaba por imprimir al modo de proceder la *naturalidad* de la investigación judicial de la "verdadera conexión de los hechos", sin prolijas formalidades,

Prozess-Ordnung (1781), p.XVI), y los jueces, excluidos por completo de la *quaestio facti*, tuvieran que atenerse en su juicio a las versiones interesadas y tergiversadoras del *factum* que aquéllos presentaban en sus 'escritos' (cf. *Jahrbücher...*, 49; "Vorbericht", p.XVII; *Cabinets-Ordre* (1780), p.VI), por su dependencia de los abogados no sólo se verían obstruidos para lo que Carmer consideraba más "natural": conocer la *verdad de los hechos* (*Jahrbücher...*, 6, 50), sino que en virtud de ello no estarían en condiciones de emitir una sentencia *justa*, y "el bien y mal de los ciudadanos" en lo relativo a sus derechos pendería de "la discreción" de unos representantes jurídicos que "por maldad, afán de lucro u otras intenciones igualmente punibles, o por negligencia, desconocimiento y ligereza [...] podían hacer fracasar la causa más justa" ("Vorbericht", p.XXI)²³⁹. Dado que "hasta ahora los abogados" -argüía Carmer en la sesión del día 4 de enero- "se esfuerzan al máximo por velar y oscurecer la verdad al juez", parece lógico exigir que "las partes en persona sean interrogadas por el juez, y se apliquen todos los medios, como en el *proceso de inquisición*, para averiguar con certeza la verdad del *factum*" (*Jahrbücher...*, 27). La propuesta incluía, pues, junto al deber de comparecencia personal de las partes y el cambio de función de los abogados, que pasarían a colaborar con los jueces en calidad de "consejeros asistentes" (pp.27-28), la *investigación judicial de los hechos y la instrucción ex officio* "por comisarios de justicia", "el punto principal del proyecto y más peligroso de todos" (p.31) en opinión de Fürst.

²³⁹ Una discusión detallada de la polémica y decisiva cuestión de los abogados en la reforma federiciana de la justicia se encuentra en nuestro cap.7a.

Sin menoscabar otros aspectos colaterales implicados²⁴⁰, de aquí precisamente manaba la fuente por excelencia de la discordia.

Para el Canciller von Fürst el ministro silesio de Justicia pretendía "ir demasiado lejos al reconocer al juez el poder y facultad de investigar inquisitorial y arbitrariamente [...], so pretexto de que aclararían más el hecho, circunstancias que el contrario no urge ni quiere por miramiento usar o descubrir" (p.29). Ya en su "Immediat-Bericht" del 10.12.1774 había prevenido contra el peligro de "dejar a las partes, casi siempre ingenuas, a la discreción de jueces y comisarios, humanos al fin y al cabo", y había hecho hincapié en que la seguridad de aquéllas depende de que "los abogados controlen al juez y el juez refrene a los abogados" (p.9). Fürst hizo así valer ante el monarca la idea de que con la propuesta de incorporar al quehacer judicial la indagación de la verdad de los hechos a costa de la libre abogacía Carmer aspiraba a "tratar todos los procesos como el de *inquisición*" ("Immediat-Bericht" del 10.1.1776, p.37), y que ello equivalía a "introducir el *despotismo en los tribunales* y a convertir el proceso civil en un *proceso criminal*" ("Immediatbericht" de Carmer del 14.1.1776, pp.50-51)²⁴¹. El

²⁴⁰ Fürst había objetado también que el plan de Carmer haría más costosos y largos los procesos, ya que se requeriría más personal de justicia en los tribunales si la instrucción debía correr a cargo de comisarios judiciales, y la facultad otorgada a las partes de aducir nuevos hechos y pruebas en cualquier momento del curso procesal impediría cumplir los plazos y despachar con rapidez la disputa (cf. *Jahrbücher...*, 9; 26). Fürst señalaba a su vez lo oneroso y molesto que era para las partes su comparecencia personal ante el juez y la habitual incapacidad de éstas para exponer debidamente el asunto (o.c., 27, 29), de modo que era imprescindible la labor del abogado como representante jurídico de ellas, y no como un "consejero asistente" que con dificultad podría ser indiferente a que la parte perdiera o ganase el litigio, en nombre de su obligación de colaborar con el juez en el hallazgo de la verdad (o.c., 27-28). Para el Canciller cabía la posibilidad de contener los abusos de los abogados con medidas penales y de control judicial, que les forzasen a ir "a la cosa misma" (p.25, 29).

²⁴¹ Aunque el Derecho Penal germánico mantenía desde la *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) la distinción entre "procedimiento de acusación" y "procedimiento de inquisición", el Estado absolutista tendió a restringir el primero a favor del segundo, de suerte que el 'proceso de acusación' moderno -a diferencia del medieval- venía a ser un 'proceso de inquisición' extraordinario, abierto naturalmente por un acusador particular y no por el juez, pero dirigido 'ex officio' por éste. El proceso penal del 'derecho común' era,

argumento sirvió para cautivar la voluntad del rey, reacio a "generalizar el método de inquisición e interrogación propuesto por el ministro de Estado" en Silesia ("Schreiben" de Rebeur a Fürst del 14.1.1776, p.48), aun cuando fuese la forma más natural de abreviación del procedimiento y se ajustara perfectamente a la concepción paternalista de Federico II sobre la relación entre súbditos y autoridad (Abegg, *o.c.*, 90); y fue también en el futuro la consigna crítica de todos los que se opusieron a la reforma procesal de Carmer-Svarez en los años ochenta, y particularmente de su gran enemigo C.L. von Rebeur²⁴². Sólo cuando el rey se convenció de que la propuesta de Carmer no hacía del proceso civil un proceso penal²⁴³, ni se sustraía a las partes la

por tanto, usualmente un *procedimiento de inquisición*, en el cual el juez asumía *de oficio* tanto la apertura y dirección del mismo como la investigación de la verdad de los hechos. Cf. H. Conrad, *o.c.*, 412-14, 429-433 y H. Planitz/K.A. Eckhardt, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Verlag Hermann Böhlau Nachf., Graz/Köln 1961, pp.305-07.

²⁴² Tanto en su *Observation sur la présente réforme de justice dans les états prussiens* (1785) como en *Über die neue preussische Justiz-Reform*, Hannover 1789 C.L. von Rebeur reiteró que la generalización de la "máxima de investigación" y la supresión de los abogados anulaban la libertad civil. El eco internacional de los escritos polémicos y a veces calumniosos del que fuera presidente del 'Berliner Kammergericht' hasta 1783, determinó el juicio desfavorable sobre la Orden Procesal difundido en la época (sobre la enrarecida historia del enfrentamiento personal y literario entre los reformadores y Rebeur, v. Stölzel, *o.c.*, 204-215). La posteridad no ha sido mucho más indulgente, pues se ha tendido a ver en la denominada 'máxima de inquisición' o 'instrucción' un ejemplo de "la tutela patriarcal del absolutismo ilustrado" y el modo como penetró el "Estado policial" de Prusia en la administración de justicia (O. Hintze, *o.c.*, 133). F. Bomsdorf, *o.c.*, 70, más benevolente, ha matizado esta opinión señalando que el 'principio de inquisición' introducido por la PO de 1781 fue más una consecuencia de la lucha contra la abogacía durante la segunda mitad del siglo XVIII en Prusia que un genuino producto del despotismo ilustrado. El cambio de posición del propio Federico II en relación con este tema en 1779-1780 puede hablar por sí solo de lo injustificado de aquel desmedido juicio.

²⁴³ Es obvio que la comparación con el "proceso de inquisición" hecha por Carmer en la audiencia concedida por el rey el 4 de enero de 1776 tenía un valor meramente ilustrativo, y el ministro no sólo en su "Immediatbericht" del 14.1.1776 calificó de "desafortunada" esa denominación de su propuesta (*Jahrbücher...*, p.50); tampoco en su proyecto definitivo de 1781 hay algo semejante al 'proceso penal' en los dos puntos claves que definen el 'principio de investigación' del nuevo procedimiento civil: (i) la facultad judicial de determinar *ex officio* los hechos relevantes y los necesitados de prueba sin mediación de un 'juicio interlocutorio' (cf. "Vorbericht", cláusulas I-II y XI), y (ii) la reducción de los abogados a meros ayudantes del juez en el hallazgo de la verdad y al mismo tiempo auxiliares jurídicos de las partes, encargados de controlar el proceder de aquél (cf. "Vorbericht", cláusulas VIII-X) [cf. Abegg, *o.c.*, 92]. Por último, parece evidente que el deber de colaboración de las partes con el juez en el esclarecimiento del 'factum' ("Vorbericht", cláusulas III-IV) era inconcebible en un proceso penal, en el cual, por otro lado, la

"libertad natural" por el hecho de que "el juez interrogara al demandante acerca de la verdadera naturaleza del factum y el fundamento de la querrela" ("Immediatbericht" de Carmer del 14.11.1776, p.51)²⁴⁴, sino que, muy al contrario, erradicaba las componendas y triquiñuelas de los abogados, propiciadas por el ordenamiento romano-canónico, y contribuía de esta manera a "la seguridad civil, paz interna y bienestar del país" ("Vorbericht", p.XV); sólo entonces confió a su ministro la realización del proyecto. El motivo ocasional del cambio de parecer fue -como apuntamos arriba- el polémico proceso del molinero Arnold. Así en la Nota Preliminar de la *Prozessordnung* de 1781 podía expresar Svarez el objetivo reformista de permitir la máxima libertad del juez en la investigación de los hechos dentro de los límites de seguridad de las partes con las siguientes palabras:

"...el fin final prioritario [de la nueva forma procesal] pretende:
1) poner al juez en disposición de averiguar la verdad de los hechos por sí mismo; pero frente a ello también
2) asegurar a las partes contra todo tratamiento arbitrario" ("Vorbericht", p.XXII);

y concluía su escueta presentación del curso del nuevo procedimiento civil recordando los mismos principios²⁴⁵:

instrucción se limitaba a la relación entre el acusado y el juez (=acusador) [cf. Abegg, *o.c.*, 136].

²⁴⁴ En esta línea Carmer ya había hecho hincapié en su "Immediatbericht" del 14.1.1776 en que el reproche de presunto despotismo judicial carece de sentido, puesto que según su plan "las partes y sus asistentes jurídicos controlan al juez en cada paso a lo largo de todo el proceso, y un colegio entero dirige el asunto y ante cualquier contradicción investiga y decide por sí mismo" (*Jahrbücher...*, 51-52). Y en el "Vorbericht" de 1781 Svarez añadía que la seguridad de los súbditos frente a todo proceder arbitrario o negligente de los tribunales descansa no sólo en el deber atribuido a los 'consejeros asistentes' de controlar las acciones del juez, sino también en el reparto de funciones entre diferentes personas judiciales del colegio de justicia: "un encargado (Deputirter) de la instrucción del asunto" [Instruent], "un jefe de negociado (Decernent), que expone al colegio reunido el modo de proceder observado por él y las dudas surgidas en su transcurso, un funcionario (Referent) que redacta el juicio conforme a la mayoría de los votos, y otro encargado (Deputirter)* de la instrucción en segunda instancia (cláusula XVI, p.XXIX).

²⁴⁵ No entraré aquí en el tema de los principios iusnaturalistas e ilustrados que animaron a la reforma procesal de 1781, porque este asunto está tratado ampliamente en el cap.7a. Baste con señalar que el método iusnaturalista de la disposición federiciana queda patente en la declaración de "principios" y representación de "metas, según las cuales ha de construirse el proceso civil" (K.W.Nörr, *Naturrecht...*, 25), y que su estilo ilustrado de legislar se expresa en la confección de un código "válido más para razonar y

convicción de que con el proceso civil se busca tan sólo "el provecho de las personas privadas" (Gaill, Berlich, Böhmer...) [Bomsdorf, 40], se dejaba a las partes y sus abogados la libertad de disponer sobre el curso del procedimiento y elegir el modo de presentar y establecer el *factum* al que debía atenerse el tribunal en su juicio. El contraste, agudizado y simplificado por los enemigos de la reforma, alcanzó a la teoría procesal misma, y fue por primera vez concebido por N. Th. von Gönner en términos de "principios" o "máximas" radicalmente heterogéneas²⁶⁷, que él,

²⁶⁷ Contra la tesis transmitida a la posteridad por N.Th.v.Gönner, *Handbuch des deutschen gemeinen Prozesses (1801)*, I, xi, pp.268-69 acerca de que el 'proceso común' y el 'proceso prusiano' se oponen radicalmente por basarse el uno en la "máxima de deliberación" y el otro en la "máxima de investigación", F.Bomsdorf ha probado que tal oposición es antes una construcción 'a priori' del método iusnaturalista de Gönner que una evidencia de la realidad histórica de ambos procedimientos civiles. Ni el 'proceso común' se ajustó del todo a la "máxima de deliberación" en el sentido decretado por Gönner: "Nichts von Amtswegen", ni el 'proceso prusiano' otorgó al juez el poder absoluto frente a las partes que insinúa la "máxima de investigación" en el sentido del "Alles von Amtswegen" (cf. Bomsdorf, *o.c.*, 96). Al igual que el procedimiento común concede cierto margen a la actividad judicial en la fijación y esclarecimiento de la verdad de los hechos, el proceso prusiano no puede negar sus raíces en el Derecho Común, al menos en lo que atañe a la sujeción del juez a las exposiciones de las partes y a la 'teoría legal de la prueba' con los juramentos de "completud" y de "purificación", que -como señalara H.Nagel, *o.c.*, 184- son incompatibles con una "máxima de investigación" radicalizada (cf. Bomsdorf, 92ss.). De ahí que Bomsdorf haya cifrado la diferencia de la *AGD* de 1793 -regulación definitiva del 'proceso prusiano'- con respecto al Derecho Común en haber prescrito un "proceso sumarial ampliado" y en haber consumado así la tendencia reformista prusiana que desde comienzos del siglo apostó por extender -contra la recomendación del *Jüngster Reichsabschied* (1654) de aplicar el proceso 'ordinario' de los tribunales superiores a los inferiores- el procedimiento de los tribunales inferiores a todos los tribunales del país (Bomsdorf, 96).

Por su parte J.Fr.H. Abegg, *Versuch einer Geschichte...* ya había indicado que la oposición entre los principios de 'deliberación' e 'investigación' es más teórica que real, dado que en la praxis se aplicaron corrigiéndose mutuamente (p.129, 133). Por un lado, en el 'proceso común' el juez no era meramente pasivo - y menos en el juicio sumarial-, puesto que entre otras tenía la facultad de interrogar 'ex officio' a las partes, cerrar la instrucción cuando estimase oportuno, o intervenir en el procedimiento de prueba exigiendo la restitución de documentos, la comparecencia y los informes de expertos, limitando el número de testigos, etc. Por otro lado, en el 'proceso prusiano' la investigación judicial de los hechos no llegaba a lesionar la libertad de disposición de las partes, que en ningún caso renunciaban a sus derechos particulares en nombre de la verdad (pp.133-35), al tiempo que no hubo una aplicación consecuente del 'principio de inquisición', por cuanto el quehacer judicial se dividía entre las personas del 'Instruent', 'Decernent' y 'Referent', que se controlaban entre sí y eran controlados a su vez por el 'collegium' y los 'comisarios de justicia' (pp.130-32), y el juez o tribunal emisor del *juicio* definitivo, que no entraba de hecho en una relación oral e inmediata con las partes durante la instrucción, sino que recibía en protocolos todas las declaraciones personales (pp.105-06). En realidad el principio de inquisición judicial sólo podía aplicarse de hecho en los tribunales inferiores, constituidos por un único juez, el cual, en contacto directo con las partes, debía asumir conjuntamente todas las funciones que se distribuían entre las diversas personas judiciales ('Deputirter', 'Instruent', 'Decernent', 'Referent', 'erkennender Richter') en los colegios de justicia o

sin embargo, no consideraba excluyentes sino concordantes con el *fin final* del procedimiento jurídico (*Handbuch*, I, xi, pp.262-63): la "protección judicial de los derechos garantizados a cada uno por el Estado" (*o.c.*, I, vi, p.91).

Obviamente la preferencia de una 'máxima' sobre otra se determinaba en función de lo que se estimase *fin primordial* del proceso civil²⁶⁸. A iusnaturalistas como Grolman y Gönner, quienes desde una concepción 'liberal' del Estado y del poder judicial cifraban el propósito último del procedimiento jurídico en la protección de "lo suyo de cualquier ciudadano que quiera considerarlo como tal"²⁶⁹, la *máxima de deliberación*²⁷⁰ se les

tribunales superiores, a los que, sin embargo, dirigía preferentemente sus preceptos la *AGD* de 1793 (cf. Abegg, 145).

²⁶⁸ N.Th. von Gönner fundamenta, sin embargo, su distinción de 'máximas' procesales en lo que él denomina "fin subordinado" del proceso: la "convicción judicial de los hechos", que concierne a la 'quaestio facti' (*Handbuch...*, I, xi, 259; cf. cap.7, nota 174), si bien el lenguaje y sentido de sus caracterizaciones se basa más bien en lo que él considera "fin supremo" de todo procedimiento judicial: la protección de los derechos civiles de las partes, incluida la libertad de disposición sobre las acciones procesales (cf. nota 270).

²⁶⁹ Karl Grolman, *Theorie des gerichtlichen Verfahrens in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten nach den gemeinen deutschen Gesetzen entworfen*, Gießen/Darmstadt 1800, &78. K.W.Mörr, *o.c.*, pp.43-44 ha hecho hincapié en el influjo de la doctrina kantiana de la libertad y arbitrio individuales en esta concepción 'liberal' del proceso civil en autores como T.Schmalz y K.Grolman, quienes vieron en ella la fundamentación filosófica del lema "donde no hay acusador, no hay juez", sobre el cual podía esgrimirse la 'máxima de deliberación' como connatural al curso del procedimiento. No cabe duda de que la defensa kantiana de la 'libertad innata' como un derecho inviolable en *RL AB* 46-47 sentaba las bases normativas del alegato liberal en favor de la 'máxima de deliberación' (cf. cap.4, nota 359), pero ello no significa que Kant pudiera aprobar una doctrina que, concebida posteriormente, se escapaba a su horizonte histórico. Tampoco hay que colegir de ahí que, dado el sello jurídicoestatal de las libertades civiles y la asimilación del proceso civil al estado público, reconocible por la existencia de un poder judicial, se sintiera más cerca de las convicciones procesales de los reformadores prusianos, por más que los escasos documentos disponibles al respecto (la *R* 3357, que comentaremos en el cap.4) mencionen el 'principio de investigación' judicial, mención que por lo demás tiene un valor meramente descriptivo e ilustrativo (v. cap.4, nota 359). En rigor la cuestión de la 'máxima procesal' por la que Kant abogaría (pues en ningún lugar propone algo semejante), no es en modo alguno pertinente, y ello por obvias razones de planteamiento histórico del tema (a comienzos del siglo XIX). En cualquier caso en nuestro cap.7a, notas 198 y 197 respectivamente pueden hallarse los puntos de conexión y divergencia de la concepción kantiana del proceso civil (sobre esto v. el apartado siguiente) con la ideología prusiana de la 'máxima de inquisición', así como el sentido en el que los principios procesales prusianos deben ser tomados en relación con la dialéctica cosmológica de la *KRV*.

antojaba principio inherente a la naturaleza jurídica privada del proceso, ya que no sólo promovía y se fundaba en la libertad de disposición de las partes sobre sus derechos, sino que en virtud

²⁷⁰ F. Bomsdorf, *o.c.*, 129-30 ha mostrado que la nomenclatura introducida por N.Th. v. Gönner, *Handbuch...*, I, xi, pp.261-62 no se corresponde con la vigente en el Derecho Procesal actual. En efecto, desde una concepción "liberal", que no contempla en el procedimiento civil más que la imposición de los derechos privados, Gönner fundamenta tanto su 'Verhandlungsmaxime' como su 'Untersuchungsmaxime' en el principio común de la libertad de disposición *inmediata* de cualquier ciudadano sobre sus propios derechos, principio que define a la hoy denominada "máxima de deliberación", esto es, la facultad de las partes de disponer sobre las acciones procesales que conciernen directamente a sus derechos (plantear querrela, reconocer o negar las objeciones del acusado, renunciar a sus propios derechos, etc.). En este aspecto el 'proceso prusiano', prototipo según Gönner de la "máxima de investigación", respetaría la actual "máxima de deliberación", al menos en lo que atañe a la libertad concedida a las partes de disponer sobre el objeto de la disputa, comparecer en el día de la fecha de la instrucción, confesar voluntariamente determinados hechos, etc. (cf. Bomsdorf, 92ss.). Ahora bien, si descartamos lo que de radical hay en esta posición, advertimos que lo novedoso de la reforma prusiana estriba precisamente en confiar al juez la *marcha* del procedimiento a costa de los abogados y procuradores, encargados de su instrucción en el 'proceso común'. Ello implica, como es obvio, la sustitución -en términos actuales- de la "máxima de deliberación" por la "máxima oficial" ('*Offizialmaxime*'), según la cual las partes no disponen sobre las acciones relativas al contenido y curso del procedimiento, porque el juez lo dirige 'ex officio'. Naturalmente Gönner observó notables diferencias entre el 'proceso prusiano' y el 'proceso común', en virtud de las cuales definió ambas máximas; sólo que la distinción no se hizo en función del fin *supremo* -y común, para él- de cada procedimiento, sino en función del fin *subordinado* -también común, según él- de uno y otro: la fijación de la *verdad de los hechos* (cf. Bomsdorf, 127-28). Pero esto equivale a decir que la diversidad de máximas no concernía a la libertad de disposición *inmediata* de las partes sobre sus derechos, sino a su libertad de disposición *mediata* sobre los mismos, o sea, a la disposición sobre los 'hechos' relevantes para el juicio de sus derechos. De este modo, mientras que la 'Verhandlungsmaxime' acogía en su seno -en términos contemporáneos- junto a la "máxima de deliberación" también a la "máxima de disposición" ('*Dispositionsmaxime*'), que transfiere a las partes la facultad de determinar la 'quaestio facti', la 'Untersuchungsmaxime' completaba la "máxima de deliberación" con la renuncia a la "máxima de disposición", que sería en este caso reemplazada por la "máxima de investigación" ('*Inquisitionsmaxime*'), según la cual no son las partes sino el juez quien investiga la verdad de los 'hechos' relevantes para la decisión.

De esta exposición se desprende que en sus caracterizaciones Gönner ha mezclado puntos de vista distintos y ha cometido infidelidades históricas como caro tributo a sus posiciones "liberales". Por un lado, su clave de distinción -(todo o nada) *ex officio*- responde a la perspectiva desde la cual justamente no cabe hacerla con propiedad, a saber, la relativa a la disposición 'inmediata' sobre los derechos. Al contrario, Gönner entiende la fórmula 'ex officio' básicamente en relación con el problema del establecimiento de los *hechos*. De ahí que paradójicamente su 'máxima de investigación' no incluya la '*Offizialmaxime*' y, sin embargo, la atribuya a un procedimiento como "el prusiano", que prescribía la instrucción 'ex officio'. A esta infidelidad histórica hay que añadir, por otro lado, la referente al fin 'supremo' del proceso civil. Como a continuación veremos, el objetivo último del 'proceso prusiano' no era exactamente la imposición de los derechos privados, sino el tenido por Gönner como 'subordinado': la investigación de la verdad de los hechos en cuanto condición indispensable de la justicia procesal.

Y en cuanto a la terminología empleada en nuestro discurso, -salvo indicación contraria- se basa en las propias denominaciones de Gönner, ampliamente difundidas en el siglo XIX, pero con un matiz adicional: bajo el rótulo 'máxima de deliberación' englobamos principalmente lo que hoy se califica como 'máxima de disposición', y al referirnos a la 'máxima de investigación' (o 'inquisición') presuponemos obviamente -conforme al proceso prusiano- el 'principio oficial'.

de ella limitaba además la decisión del juez a la verdad 'formal' de los hechos que los contendientes así fijasen como relevantes para el juicio (cf. Abegg, 120-21). La *máxima de inquisición*, desaprobada como extraña a la naturaleza de la cosa o destructora de la libertad civil²⁷¹, pertenecía, en cambio, a un momento histórico en el que, fusionada "la sociedad civil en el Estado tanto como el derecho natural en el derecho político [Staatsrecht]"²⁷², se hizo valer "el derecho público y el cuidado estatal" (Abegg, 121), y se buscó -cometido de las autoridades- a través del procedimiento judicial el *bien público* de la verdad y la justicia para todos los súbditos (cf. Abegg, 121, 123; Bomsdorf, 89-90). Los reformadores prusianos afrontaron este objetivo confiriendo al juez amplios poderes en la instrucción de la *quaestio facti*, hasta tal punto que llegaron a definir el proceso como una "deliberación forense, mediante la cual el juez debe ser puesto en condiciones de decidir la disputa según leyes"

²⁷¹ Es común entre los teóricos liberales del proceso civil la dificultad de comprender el 'principio de investigación' acuñado por la reforma federiciana de la justicia. Grolman se manifiesta abiertamente contra él, porque sustrae al individuo "la facultad de disponer de su propiedad", lo cual constituye el principio básico del proceso, y todos los derechos que dependen de su voluntad (citado en Gönner, *Handbuch...*, I, xi, pp.263-64), de suerte que, ajeno al derecho natural, sólo ha podido ser -según él- el fruto de una legislación positiva. El mismo Gönner, a pesar de su esfuerzo por entender ambas máximas como dos caminos diferentes de perseguir la protección estatal de los derechos privados, en su réplica a Grolman no deja de reconocer el carácter *juridicopositivo* del 'principio de investigación', y todo su afán estriba en probar que "no contradice a la naturaleza de la cosa y al fin del Estado" (*Handbuch...*, I, xi, 265). En general se advierte en ellos la confusión entre el *objeto* *juridicoprivado* del proceso civil (derechos particulares en litigio) y la *finalidad* también *juridicoprivada* (imposición del propio derecho frente a cualquier otro) que suuestamente debe cumplir. Grolman participa, por ejemplo, de esta confusa indistinción cuando afirma que "el objeto del procedimiento judicial en asuntos civiles" consiste en "hacer valer los derechos privados de un ciudadano frente a cualquier otro (lo mío y lo tuyo)" (*Theorie des gerichtlichen Verfahrens...*, 48; cf. Nörr, 45). El propio Abegg no escapa a esta inconsecuencia cuando subraya la *connaturalidad* del 'principio de deliberación' (*Versuch einer Geschichte...*, 126) y destaca la extrañeza del 'principio de inquisición' (*o.c.*, 92).

²⁷² R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Klett-Cotta im Deutschen Taschenbuch Verlag, München 1989, p.25. En el cap.Ia, p.113ss. nos hemos referido ya a la difícil distinción entre 'derecho privado' y 'derecho público' en el pensamiento iusnaturalista del absolutismo prusiano.

(AGO, I, Einl. &2)²⁷³. Partían de la certidumbre, generada en buena parte por los excesos formales del 'derecho común', de que todos "los procesos, incluso con el tratamiento más adecuado, son siempre un mal que hay que evitar en lo posible dentro de la sociedad civil" (AGO, I, Einl. &22)²⁷⁴, y por ello además de propuestas para abreviarlos o eludirlos a toda costa, como el tan encarecido intento de 'arreglo amistoso' (AGO, I, && 22-24) [cf. cap.7, p.569ss.], avistaron en el 'principio de investigación' judicial a través del trato directo con las partes una fórmula simplificadora del procedimiento ordinario que de alguna manera restablecía la naturalidad de los antiguos 'tribunales de arbitraje'²⁷⁵ y favorecía la aproximación asintótica del derecho

²⁷³ En las *Kronprinzenvorträge* de 1791-92 C.G.Svarez reproduce casi literalmente esta definición del 'proceso civil', a la cual precede, no obstante, el reconocimiento -como en la AGO, I, Einl. &1 y el ALR II, Tit. 17, &4- de su naturaleza juridicoprivada: "Es un principio de la sociedad civil" -así comienza el texto- "que todas las disputas de sus miembros que puedan constituir un objeto de *propiedad privada*, deben ser decididas no mediante la violencia privada sino por el juez según leyes del Estado". Y prosigue: "La deliberación judicial, mediante la cual el juez debe ser puesto en disposición de decidir una disputa según las leyes, se denomina proceso" [en H.Conrad/G.Kleinheyer (Hrsg.), *Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez (1746-1798)*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1960, p.432].

²⁷⁴ También las *Kronprinzenvorträge* recogen 'ad pedem litterae' esta concepción con los mismos argumentos éticos y sociales que la AGO &22: "Incluso con el tratamiento más adecuado los procesos, debido al influjo pernicioso que pueden tener no sólo en las condiciones de bienestar (*Glücksumstände*) sino también en el carácter moral de las partes, permanecen siempre como un mal en la sociedad civil, que debe ser evitado a toda costa" (*Vorträge...*, 434). Sobre lo mismo cf. *CD* del 14.4.1780, p.XII. Atinadamente Abegg, *o.c.*, 139-140 ha vislumbrado aquí el repudio de los reformadores al 'derecho formal', así como el reconocimiento de que hasta en el caso de un curso procesal muy ajustado a las exigencias naturales de la sana razón el juicio definitivo no respondería en último término al tan anhelado 'derecho material' (sobre la polémica 'derecho formal'/'derecho material' v. cap.7a, p.604ss.).

Tal concepción formaba parte en cualquier caso de la doctrina ilustrada del "retorno a la naturaleza", que si bien se esgrimía contra la corrupción del orden existente, no expresaba tanto una negación de la sociedad como tal -y aquí del proceso civil mismo-, cuanto una instancia crítica para reconstruir el Estado y el ordenamiento jurídico según los principios naturales de libertad, igualdad y simplicidad (cf. Cattaneo, *Illuminismo...*, 91). En este aspecto el 'principio de investigación' -me parece- se presentaba a los reformadores prusianos como la única salida procesal capaz de introducir en el procedimiento ordinario la tan anhelada 'naturalización'.

²⁷⁵ En la tradición iusnaturalista moderna el procedimiento ante el *árbitro* fue considerado como un modo de resolver conflictos en el 'estado de naturaleza', guiándose por la razón común, y Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium (1672)*, &&3-8 había insistido al respecto en la ausencia de formalidades y de regulación normativa del mismo (cf. Mörr, *o.c.*, 3-4). En esta misma línea de reivindicación de la naturalidad o ausencia de formalidades, incluida la del proceso como tal, Voltaire había elogiado en su *Fragments d'une*

formal al derecho *material*. Los reformadores daban así cumplida cuenta de las aspiraciones iusnaturalistas que desde finales del siglo XVII habían abogado por la aceleración y simplificación del 'proceso común', y reivindicado el primitivo proceso alemán como modelo de resolución natural de las disputas.

c) Proceso y poder judicial en el pensamiento kantiano

La concepción procesal de Kant está estrechamente ligada a su doctrina del poder judicial. La convicción de que sólo en el 'estado civil' puede darse la 'justicia distributiva', porque únicamente allí existen tribunales públicos, es su raíz juridicofilosófica común. En este apartado trataremos de mostrar la unidad de este pensamiento desplegándola en dos secciones. En la primera nos ocupamos del problema de la concepción kantiana del proceso civil, mientras que la segunda está consagrada más específicamente a la teoría del poder judicial, inseparable a su vez de la doctrina general de los poderes del Estado.

I

H. Kiefner ha hecho hincapié en el curioso contraste entre la asiduidad con la que Kant toma prestada terminología procedente del espacio jurídico de los procesos civiles, y la exigua información que sobre ellos puede encontrarse en sus

lettre sur un usage très utile établi en Hollande (1739) la institución holandesa e inglesa de los 'conciliadores' o pacificadores (cf. Tarello, *o.c.*, 311), una idea que la legislación procesal prusiana del siglo XVIII trató de llevar a cabo a través del tal encarecido 'intento de arreglo', que evitase la instrucción o al menos la prosecución de las acciones procesales en determinados momentos del curso judicial (cf. cap.7, p.569ss.). En cualquier caso la nostalgia de los 'tribunales de arbitraje' formaba parte del espíritu ilustrado de hostilidad hacia la ciencia jurídica y la jurisprudencia culta, entrelazadas con el derecho 'romano-común' y fuente inagotable de confusión jurídica y procesal (cf. cap.6a, p.496ss., espec. nota 91).

escritos de filosofía del derecho²⁷⁶. Amparándose en las *Reflexionen* 3345 y 3357, ha puesto de relieve asimismo los conocimientos que Kant tenía sobre procedimientos judiciales de la época, así como su enorme capacidad de representación procesal, adquiridos ambos -según Kiefner- a través de la experiencia de casos concretos más que gracias a una formación teórica mínima y consistente (cf. "Ius praetensum...", 317-18). No cabe duda de que las disputas gremiales entre talabarteros y artesanos de cinturones, vividas por Kant durante su infancia²⁷⁷, la amistad con juristas prácticos y representantes del gobierno en Königsberg (Wlömer, Vigilantius, Jensch, Scheffner, Th. G. von Hippel...) ²⁷⁸ y la propia intervención como parte demandada en una querrela civil abierta contra él por Carl Georg Burckhardt, secretario del colegio de médicos de aquella ciudad²⁷⁹, pudieron ser algunas de las fuentes reales de familiarización con cuestiones jurídico-prácticas y de sus conocimientos intuitivos del mundo procesal.

²⁷⁶ H.Kiefner, "Ius praetensum. Preussisches Zivil- und Zivilprozessrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexion Kants zur Logik", en: F.Kaulbach/W.Krawietz (Hrsg.), *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelesky zum 65.Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1978, pp.287-88. En nuestra Introducción de la Primera Parte, nota 17 recopilamos ya los escasos lugares de sus obras juridicofilosóficas en los que Kant alude -sin tratarlo específicamente- al 'proceso', siempre en marcado contraste con la 'guerra' como medio 'licito' de perseguir lo Suyo en el 'estado natural', y curiosamente en párrafos o capítulos dedicados al derecho de gentes y no al derecho político como tal. Cf. *RL* 456, A 220/B 250; 461, A 228/B 250; *ZEF* AB 13-14, 34.

²⁷⁷ Cf. Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977^e, p.19.

²⁷⁸ Cf. R.B. Jachmann, *Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund*, en: L.E.Borowski/R.B. Jachmann/E.A.Ch.Wasianski, *Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1974, pp.141, 185-86.

²⁷⁹ Hacia 1784-86 Carl Georg Burckhardt, antiguo oyente de las clases de Kant, le demanda por incumplimiento de un supuesto contrato de alquiler de terrenos correspondientes a la casa adquirida por Kant en 1784. En un borrador de lo que pudo ser la defensa de Kant, consta que éste negó que tal contrato hubiera tenido lugar y que hubiese llegado a un acuerdo con Burckhardt acerca de los presuntos detalles del mismo (cf. *AA* XII, pp. 375-380). Importante para nuestro tema es el dato significativo de que el filósofo de Königsberg delimita expresamente con la fórmula '*species facti*' los hechos jurídicamente relevantes para el juicio en cuestión: "*Species facti*. Su pretensión" [la de Burckhardt] "de que yo hubiese dicho finalmente que estamos de acuerdo" (*AA* XII, p.380).

No sería justo, sin embargo, admitir tan sólo ese origen empírico de sus conocimientos procesales y descartar de antemano la posible comprensión *teórica* que pudiera haber adquirido en los tratados iusnaturalistas o de filosofía práctica de algunos de los discípulos de Wolff, tan presentes en la docencia de Kant. En efecto, tanto Baumgarten en los *Initia philosophiae practicae primae* (1760) como Achenwall en su *Ius naturae* (1763) dedicaban a temas procesales algún párrafo o capítulo, aunque de limitado alcance y siempre desde un enfoque abstracto, extrínseco y general. Nos topamos aquí sin duda con una de las tantas limitaciones que la historia impone al horizonte intelectual y humano de los que la hacen, y que naturalmente explica hasta cierto punto el desinterés y la carencia de una reflexión consciente y rigurosa sobre el proceso civil por parte de Kant. En el siglo XVIII aún no se había desarrollado la teoría procesal como un saber autónomo, con un objeto específicamente constituido, al que pudiera dedicarse monográficamente una disciplina de la Jurisprudencia. Hasta los grandes tratados de Karl Grolman y N.Th. von Gönner en torno al año 1800²⁸⁰ el proceso civil sólo había merecido capítulos particulares y esporádicos en voluminosas obras sobre derecho natural o reflexiones dispersas de limitación empírica vinculadas a la praxis de determinados tribunales, pero jamás había sido materia de estudio específico y sistemático por parte de los teóricos del derecho y los juristas prácticos (cf. cap.7, pp.559-560). Sería, pues, excesivo e incluso anacrónico exigir de Kant una *teoría procesal* sólida y exhaustiva, por más que pudiese haber profundizado en el libro que tenía a su disposición, del gran pionero de la ciencia

²⁸⁰ Karl Grolman, *Theorie des gerichtlichen Verfahrens...*(1800) y N.Th. von Gönner, *Handbuch des deutschen gemeinen Prozesses...*(1801-03).

procesal alemana, el wolffiano heterodoxo Daniel Nettelblatt, *Anfangsgründe der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit* (1779)²⁰¹. Pero ello no obsta para que Kant hubiera podido dedicarse con la seriedad y penetración filosóficas acostumbradas en él a los temas procesales, y hacer de ellos objeto de ocupación sistemática de su pensar.

Sin embargo, nada parecido a una investigación específica y minuciosa de esta índole, que demuestre cierto interés científico por el asunto, se encuentra siquiera en los manuscritos de su obra póstuma, de suerte que todo parece indicar que el proceso

²⁰¹ En la relación de libros de la biblioteca personal de Kant que ofrece Arthur Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin 1922, p.41, figura la obra de Daniel Nettelblatt, *Anfangsgründe der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit*, Halle 1779, que es una versión alemana, reducida y anotada por Joh. Christ. Gottlieb Heineccius, de la magna obra *Systema elementare universae jurisprudentiae naturalis in usum praelectionum academicarum adornatum* (1748). En ninguna de estas dos obras D. Nettelblatt trata el tema del proceso civil con el detenimiento con el que lo hacía en *Abhandlung von der practischen Rechtsgelehrtheit überhaupt, deren Theilen, Quellen und Hilfsmitteln wie auch der Art und Weise, dieselbe zu lehren und lernen*, Halle 1764 y especialmente en *Versuch einer Anleitung zu der ganzen practischen Rechtsgelehrtheit*, Halle 1767, en las cuales introducía el concepto de 'acción procesal' o 'asuntos pertenecientes al proceso' como noción articuladora de la diversidad de piezas que intervienen en un proceso civil, y la consiguiente distinción conceptual entre 'asuntos pertenecientes al proceso civil' (zum Zivilprozess gehörige Geschäfte, actus in processu obvenientes) y 'proceso civil mismo' (Zivilprozess selbst, processus iudiciarius civilis) como un todo sistemático (cf. K.W. Nörr, *Naturrecht und Zivilprozess...*, p.18). Con todo, en los escasos párrafos consagrados al tema en la traducción de Heineccius (§§ 1039-1051) se mantenía -sin definir- la noción de 'asuntos procesales' y sus diferentes clases (§1047), y estaba presente así mismo la distinción entre 'arte de discutir actas (*theoria artis expediendi negotia iudicialia principalia*) y arte de tratar con actas' (*Anfangsgründe...*, §1044, p.438). Más significativo era el hecho de que Nettelblatt en esa obra brindase una interpretación juridicofilosófica del proceso civil que venía a coincidir a grandes rasgos con la que Kant defendía por la misma época (finales de los setenta/comienzos de los ochenta). El jurista de Halle planteaba, en efecto, su concepción procesal en el marco de la doctrina iusnaturalista de la *sociedad civil* y la entendía como capítulo *práctico* del *derecho privado*. De esta manera no sólo vinculaba el 'proceso' al 'estado civil' y lo relacionaba con la existencia de tribunales públicos de justicia; también reconocía la naturaleza jurídica privada de los asuntos litigiosos que se despachan judicialmente por la vía civil.

Pero estas coincidencias doctrinales parecen ser fruto del azar o de un sentir comúnmente anticipado en la época. Es muy probable que la concepción procesal de Kant se forjara al margen del pensamiento de Nettelblatt y de su libro de 1779. Pues, en primer lugar, que Kant poseyera una obra o escrito en su biblioteca personal no entraña necesariamente que la leyese o estudiase con exhaustividad. Y, en segundo lugar, la concepción kantiana del 'proceso' como único modo lícito de perseguir cada uno lo suyo y resolver disputas en el 'estado civil' es casi con seguridad cronológicamente anterior a 1779, fecha de la publicación de la obra de Nettelblatt (v. las *Reflexionen* 7846 [1775-77] y 7695 [1772]), y fue más bien una consecuencia de su comprensión juridicofilosófica del 'estado civil' (y de su necesidad categórica) como estado de justicia distributiva.

civil estuvo más en el punto de mira de la reflexión cotidiana del hombre que del tratamiento académico del filósofo. Ahora bien, ello no significa que Kant carezca por completo de una *concepción procesal*, por incipiente y rudimentaria que sea, y menos aún de conocimientos teóricos sobre cuestiones procesales. Sólo que éstos y aquélla son casi tan limitados como las fuentes wolffianas en las que bebió, y han de reconstruirse a partir de un grupo disperso de apuntes esporádicos y ocasionales con motivo de sus lecciones basadas en los manuales de Achenwall y Baumgarten. Por eso a continuación trataré de exponer la doctrina fundamental de Kant sobre el proceso (civil) tomando como punto de referencia los textos conservados de sus clases de Derecho Natural y de Filosofía práctica, así como las correspondientes *Reflexionen zur Moral- und Rechtsphilosophie*. A manera de prólogo para preparar contextualmente la definición kantiana del proceso civil y su descripción de los momentos metodológicos implicados en él, desarrollaré primero las tres ideas generales siguientes: la ausencia de un tratamiento propiamente *iusnaturalista* del procedimiento civil, el enfoque predominantemente *moral* del mismo y la absorción del horizonte empírico de comprensión procesal por los *asuntos penales* más que por los estrictamente civiles.

Sorprende que un tema esencialmente jurídico como el del proceso civil apenas haya sido abordado por el profesor de Königsberg en sus lecciones de Derecho Natural y en sus *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*. Cabría, no obstante, alegar que esta circunstancia es una contingencia resultante del infortunio histórico más que una evidencia del pensamiento de Kant en sí mismo. Puesto que no se ha conservado el ejemplar kantiano del primer libro del *Ius naturae* de Achenwall, en el que existía un capítulo consagrado al *ius litigiosum*, no podemos disponer de las

presumibles observaciones juridicofilosóficas de Kant sobre sus márgenes y, por ende, ignoramos si en ellas se trataban -y hasta qué punto- los problemas procesales. Afortunadamente está a nuestro alcance, sin embargo, un manuscrito de aquellas lecciones inspiradas en el manual integro del jurista wolffiano, el así conocido *Naturrecht-Feyerabend* (1784), y por las escasas reflexiones propias allí contenidas al respecto podemos afirmar casi sin reticente certeza que Kant *no* se ocupó con interés y frescura filosófica de asuntos procesales al hilo de sus clases de Derecho Natural. Dado que en otros lugares ajenos al contexto iusnaturalista sí hay constancia de una dedicación intelectual más firme a estas cuestiones, parece, con todo, pertinente formularse la siguiente pregunta: ¿por qué Kant no afronta el tema del proceso civil en el marco epistemológico en el que la tradición venía haciéndolo y era más adecuado plantearlo?

En mi opinión, existían al menos dos razones que podrían explicar este hecho. En el libro de Achenwall no había propiamente una *teoría del proceso civil* sino más bien un relato abstracto y racional, a base de meros conceptos y definiciones, de los modos de resolver disputas naturales, en el que se recurría ciertamente a términos, o se tocaban aspectos de la praxis procesal, pero en ningún caso se ofrecía una caracterización del 'proceso' mismo ni se le trataba como materia específica de la Jurisprudencia. Kant además no podía asumir la *interpretación filosófica* del procedimiento jurídico que se colegía de aquella *Iuris naturalis pars prior*, por más que hiciese suyas casi todas las doctrinas allí expuestas en relación con determinadas acciones procesales²⁰². Achenwall efectivamente, de

²⁰² En la exposición-comentario del *Naturrecht-Feyerabend* [AA XXVII.2/2, pp. 1376-77] correspondiente al título "De modis lites finiendi" de la *Iuris naturalis pars prior* de Achenwall Kant se limita a transcribir las ideas de este sobre la distinción entre 'probatio facti' y 'probatio iuris', sobre la 'prueba del hecho'

manera análoga a Wolff, introducía dentro de la sección del Derecho Natural Hipotético (= 'adquirido') titulada *Ius Naturale Belli* un capítulo sobre los modos de decidir conflictos en el estado de naturaleza ("De modis lites finiendi" §§ 286-304), en el cual junto a la vía normal del procedimiento con probatio facti y probatio iuris (§ 292) se señalaban también como formas apacibles de poner fin a un litigio el 'arreglo amistoso (compositio amicabile)' u 'oneroso (transactio)' [§ 298], el arbitraje (§ 299), la suerte (§ 300) y la mediación (§ 301). Tal ubicación sistemática de los asuntos procesales entrañaba desde el punto de vista filosófico la concepción del 'proceso' como una simple estrategia del *estado de naturaleza* para atajar las disputas entre particulares y su subsiguiente equiparación a otras fórmulas pre-civiles de eludir el recurso a la violencia natural, como el arbitraje o la transacción amistosa. Kant debió entender que el 'Derecho Natural de Guerra' no era metodológicamente el lugar apropiado para tratar el procedimiento jurídico, que para él constituía ante todo una institución *civil* y un medio -el único- de perseguir y defender los derechos -y de dirimir controversias- en el estado de justicia pública, no en el estado de naturaleza, y precisamente por ello no podía concebirse sin la figura del *juez*, ni siquiera mencionada por Achenwall en los susodichos párrafos²⁰³. Los únicos fragmentos

(por inspección ocular, testigos, documentos y juramento) y sobre las restantes formas apacibles de resolver litigios ('arreglo amistoso', dictamen de un árbitro, la suerte...), así como su doctrina de que el 'derecho innato' no necesita probarse, y que en el 'derecho adquirido' la prueba corresponde a quien afirma el 'factus' dudoso y al que niega la justicia del mismo. Tan sólo una observación crítica puede encontrarse en aquel texto: Kant considera inadecuado hablar de litigio cuando el derecho de uno de los supuestos litigantes es cierto -contra *Iuris naturalis pars prior* §287-, y declara que hay disputa jurídica sólo cuando el derecho es incierto o dudoso (cf. AA XXVII.2/2, p.1376).

²⁰³ En la *Iuris naturalis pars posterior* Achenwall consagraba, no obstante, unos breves párrafos (§§ 126-28) al poder *judicial*, al que se refería ahí exclusivamente como un *derecho de majestad* del soberano para mantener la seguridad y tranquilidad pública en el interior del Estado frente a toda violencia, a saber,

juridicofilosóficos sobre este punto que se conservan, tienden a poner el énfasis justamente en esta convicción teórica, subrayando la diferencia radical entre la 'guerra' y el 'proceso' en cuanto modos de perseguir cada uno lo Suyo:

"...Pero en el estado civil (*statu civili*) no hay otra manera de perseguir su derecho más que mediante el proceso (*processum*). Y aquí [en el estado natural] no hay juez alguno. El éxito constituye aquí un nuevo derecho" (R 7846 [1775-77], AA XIX, p.533).

"El acto por el cual uso de mi derecho contra el que me lesiona, se llama acto de perseguir su derecho. En el estado civil (*Statu civili*) ocurre esto a través del proceso (*Prozess*), en el estado natural bélico por medio de la guerra (*Krieg*)" (*Naturrecht-Feyerabend* [1784], AA XXVII.2/2, p.1372).

Esta adscripción del proceso al estado civil y su cuño decididamente judicial son también recalcados por Kant en sus indagaciones aclaratorias (*Vorlesungen y Reflexionen zur Moralphilosophie*) de los *Initia philosophiae practicae primae* de A.G. Baumgarten. Ahí se advierte ya una ocupación reflexiva más sólida y persistente con algunas cuestiones procesales o relacionadas con ellas, si bien se echa en falta todavía una conciencia filosófica del proceso como fenómeno específico del derecho formal, puesto que la manera de abordarlo es -como en Baumgarten- extrínseca y episódica, dentro del contexto filosófico del

el derecho a conocer y decidir las luchas o causas controvertidas de los súbditos entre sí, atribuyendo a cada uno su derecho (cf. & 126). "A los derechos de majestad" -señala Achenwall- "pertenece también el derecho a decidir los litigios de súbditos particulares, & 296, I, lo cual se llama generalmente *jurisdicción*, y por cuanto compete a la majestad, se llama *suprema* o *potestad judicial*. Y como aquél a quien compete la jurisdicción, se dice *juez*, el soberano civil es el juez supremo de los súbditos particulares. Puesto que sin conocimiento de la causa no se puede tomar la decisión, & 296, I, y, en cambio, en la decisión es necesario que a cada uno se le atribuya lo suyo, en la potestad judicial está contenido el derecho a conocer las causas controvertidas de los súbditos particulares, a dar sentencias, en las que se decidan, y a ejecutar las mismas y a constreñir en su caso por la fuerza a la parte vencida, si espontáneamente no quiere, a que realice lo que debe realizar conforme a la sentencia dictada" (*Juris naturalis pars posterior*, & 127, AA XIX, p.387). La justificación de este *ius majestatis* remitiendo al & 296 de la *Juris naturalis pars prior*, que versa sobre la decisión jurídica de los litigios entre particulares en el estado de naturaleza, parece no dejar dudas acerca de la conexión entre poder judicial y proceso civil. Sin embargo, el procedimiento jurídico en ningún momento está tratado y ni siquiera mencionado en el título que Achenwall consagra al 'poder judicial'. Al no reconocer una diferencia *juridicamente* relevante entre el 'estado (social) de naturaleza' y el 'estado civil' -tal como Kant sostiene (v. nuestro cap.2, p.263)-, tampoco podía comprender el 'proceso' como un instrumento de índole radicalmente distinta desde el punto de vista jurídico de las formas de resolver disputas en el estado de naturaleza, donde no existe un juez competente.

problema moral de la imputación. A ello se suma el significativo dato de que los ejemplos que suelen traerse a colación para ilustrar determinados puntos o acciones procesales, proceden casi siempre del ámbito penal, y de hecho Kant, aunque no desde la perspectiva procesal, se dedicó con más intensidad y profusión a cuestiones jurídicopenales, aprovechando la sección del *Ius naturae* de Achenwall que versaba sobre los 'modos de perseguir lo Suyo en el Estado'²⁸⁴. Ello no afecta, empero, a la noción misma de 'proceso', que Kant caracteriza teniendo más bien como referencia el tratamiento de las disputas civiles. De esa caracterización nos ocupamos en las páginas siguientes de nuestro discurso partiendo de dos textos fundamentales para el tema, entresacados de sus lecciones de Filosofía práctica, que comentaremos cotejándolos con la definición de Baumgarten y con las ofrecidas por Nettelbladt y los reformadores prusianos.

"El proceso es una *imputatio legis* metodológica, en la que intento conseguir sólo mi derecho *per actionem civilem* ante el foro externo. La suma de todas las imputaciones son las actas. La sentencia es el juicio (*Urtheil*)" (*Moralphilosophie Collins* [1784-85]²⁸⁵, AA XXVII.1, p.298).

"Ahora bien, el foro externo tiene una *imputación metodológica* (*imputationem methodicam*), consistente en preparar los hechos (*facta*) para la sentencia (*sentenz*) según ciertas preceptos; sería bueno que se hubiese cultivado la sublime ciencia que proporciona una guía para determinar los grados de imputación en función de la intención del actuante, siguiendo la analogía del conocimiento forense" (*Metaphysik der Sitten Vigliantius* [1793-94], AA XXVII.2/1, p.573).

Al margen de este piadoso deseo de aplicar de alguna manera el proceder riguroso del conocimiento forense a la imputación

²⁸⁴ En el *Naturrecht-Feyerabend* se llega incluso a afirmar que la existencia de leyes penales distingue sustancialmente al 'estado civil' del 'estado natural' (AA XXVII.2/2, p.1390; cf. R 8036). Para el tema del derecho penal en Kant pueden consultarse además de RL A 195ss./B 225ss. las siguientes *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*: RR 7693-99, R 7856, RR 7912-18, RR 8023-8031, RR 8033-8042. En relación con la índole penal de los ejemplos de acciones imputables v. RR 7158, 7296-98.

²⁸⁵ Acerca del problema de la datación de las lecciones de filosofía moral y ética de Kant conservadas a través de los manuscritos de diferentes alumnos puede consultarse R. Rodríguez Aramayo, "Introducción: la cara oculta del formalismo kantiano", en: I. Kant, *Lecciones de ética*, Ed. Crítica, Barcelona 1988, especialmente pp. 16-17, donde sostiene la hipótesis de que las diversas versiones existentes son transcripciones realizadas por sus alumnos durante la década de los ochenta de una fuente originaria común.

ética, interna de los actos, los dos textos coinciden en definir el 'proceso' como una *imputatio legis metodológica*, que, por un lado, tiene por objeto la consecución o salvaguarda de los *derechos privados* a través de la vía *judicial* característica del 'estado civil' y, por otro lado, se presenta en sí misma como un conjunto de reglas procedimentales destinadas a examinar y disponer los 'hechos' para la sentencia en cuestión. Kant parece estar pensando aquí principalmente en el proceso para *asuntos civiles* litigiosos, que solía tenerse a la vista casi siempre que se trataba de dar una caracterización teórica del procedimiento jurídico. Su definición, por lo demás, sigue bastante fielmente la de Baumgarten, salvo en algunos matices de indudable importancia:

"Methodica imputatio legis in foro externo est processus. [...] La conclusión última del proceso, o sea, del episilogismo imputatorio, formulada por quien tiene derecho a imputar válida y externamente, es la sentencia (decisiva). La colección metódica de todo aquello que es o parece necesario para que el jurisconsulto formule rectamente la sentencia, se denomina acta. La sentencia (decisiva) puede formularse rectamente sólo con actas completas" (Initia philosophiae practicae primaae & 191, AA XIX, p.86).

Además de las fluctuaciones -aquí irrelevantes- en el concepto de 'acta' judicial, Kant subraya frente a Baumgarten la índole *civil* del proceso en cuanto expediente legalmente instruido en una comunidad política ante un tribunal público, asume, no obstante, -como veremos- la concepción de la 'sentencia' como (epi)silogismo práctico, pero en el fragmento anteriormente citado de *Metaphysik der Sitten-Vigilantius* introduce -sin desarrollar ni advertir su alcance epistemológico- un aspecto nuevo, el de la *instrucción procesal* "según ciertos preceptos"²⁰⁶, que apunta a una consideración autónoma, 'científica' del procedimiento jurídico como asunto propio del *derecho formal*. En

²⁰⁶ Sobre el concepto de 'instrucción procesal' v. nuestro cap.4, nota 353.

esta dirección D.Nettelblatt había avanzado ya con paso más firme al conferir al procedimiento judicial la unidad de sentido por la que era posible entenderlo como *orden* de elementos diversos (las 'acciones' o 'asuntos procesales') enlazados en la idea de un todo, el 'proceso civil' mismo, perfectamente discernible como tal de cada una de sus partes constitutivas:

"El proceso civil (Civilgerichtsprozess) es el orden en el que se siguen unas tras otras o se ponen unas junto a otras las acciones particulares correspondientes a la deliberación (Verhandlung) de un asunto de jurisdicción disputada" (Anfangsgründe der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit (1779), §1049, p.440).

No cabe duda de que Kant -y menos Baumgarten- no había llegado a esta comprensión específica del proceso civil como unidad ordenada de reglas jurídicoformales, susceptible de un tratamiento epistemológico independiente, y lo seguía concibiendo -al igual que Baumgarten- como el tipo de *imputación moral* de leyes jurídicas que se efectúa conforme a un método. Se encontraba asimismo bastante lejos del planteamiento puramente 'jurídico' de los reformadores prusianos, quienes se lo representaban ya como una "deliberación *forense*" encaminada a poner al juez "en disposición de decidir una disputa según leyes"²⁰⁷, si bien compartía con ellos la idea de la naturaleza *juridicoprivada* del mismo por su objeto y su carácter de estrategia *pública y judicial* por su forma, aun cuando de ningún modo lo desaprobaba institucionalmente como un *mal* de la sociedad política (cf. nuestra p.340), sino que, muy al contrario, lo reclamaba racionalmente como instrumento igual de necesario para la justicia que el 'estado civil' en cuanto tal.

Hechas estas apreciaciones contextuales y reconocido el enfoque 'moral' kantiano del problema, ¿qué quería decirse cuando se caracterizaba el 'proceso' como un *método de imputación de la*

²⁰⁷ C.G.Svarex, *Vorträge...*, p.432; cf. AGO I. Einl. §2. V. nuestras pp.339-340 y nota 273.

ley? Para responder a esta cuestión es preciso referirse brevemente al concepto de 'imputación' y profundizar en la diferencia entre la imputatio facti y la imputatio legis, con la que Kant se hacía eco de los dos momentos metodológicos esenciales de todo procedimiento jurídico: la quaestio facti y la quaestio iuris respectivamente.

Por imputación se entiende el juicio de subsunción de un acto libre bajo leyes prácticas universales, por el cual aquél se reconoce como 'efecto' de una ley con todas sus consecuencias morales⁸⁹⁸. En cuanto tal, la 'imputación' (Zurechnung, imputatio) se distingue de la 'atribución' (Zuschreibung) de un acto (factum) a un individuo, que es la mera adscripción del hecho (That) a su autor como causa libre del mismo, sin hacerle todavía moralmente responsable de él, sin atribuirle además las consecuencias legales de haberlo realizado⁸⁹⁹. De ahí que la 'atribución' pueda considerarse como simple 'imputatio practica', esto es, asignación del hecho, frente a la 'imputación' en sentido estricto o 'imputatio moralis', que conlleva la adjudicación de la ley y no concierne tanto a la acción misma cuanto a su efecto legal⁹⁰⁰.

Esta aclaración terminológica incide sobre la manera de recibir Kant la distinción de Baumgarten entre imputatio facti

e imputatio legis, y señala el punto decisivo de alejamiento de la doctrina del wolffiano en este tema. Pues mientras que para Baumgarten la 'atribución' de los hechos a un autor libre sigue siendo una auténtica 'imputación'⁸⁹¹, para Kant la denominada imputatio facti "no es" realmente "imputación alguna", porque en ella no se atiende a "las consecuencias jurídicas" (R 7160 [1776-78], AA XIX, p.260) sino sólo a la "naturaleza del acto" en relación con un posible autor libre del mismo⁸⁹², y, por consiguiente, sólo cabe esperar de ella la determinación del "fundamento de la imputación" en sí (AA XXVII.1, p.288). De este modo, al despojarla de todo residuo de moralidad, Kant reducía la imputatio facti a quaestio facti, a mero procedimiento investigador de los hechos relevantes para el juicio imputatorio de la ley. Y como para dejar constancia de su exhaustivo conocimiento del proceder procesal en la 'cuestión de hecho', en las lecciones de *Metaphysik der Sitten-Vigilantius* se expresaba de la manera que expone el siguiente texto:

[En la 'imputatio facti'] "debe determinarse si el caso de la ley existe; de ahí la *quaestio facti*, que se llama *quaestio facti*, en la cual se examina

1. si existe una acción que hay de considerarse como un evento de causa libre.
2. Si, en caso de que tal acción exista, es un *factum* o tiene causalidad.
3. Si esta persona es el autor del hecho (facti).

De ello se desprende que de cara a la imputación merecen ser consideradas aquellas circunstancias que, sea como causa principal o acompañante y como efecto de causa libre, están vinculadas con la acción. Se trata de la pluralidad que ha de tenerse en cuenta en el hecho, y que se denomina *quaestio facti*. Pues de lo contrario cualquier efecto está unido a determinaciones contingentes, que están

⁸⁹⁸ Cf. *Moralphilosophie Collins*, AA XXVII.1, p.288; RR 7131 [1776-78], 7297 [1780-89]; RL AB 29. Kant suele emplear la palabra *factum* (o 'facta'), que se refiere ciertamente a una 'acción libre' pero "en tanto que puede subsumirse bajo una ley moral" (R 7131 [1776-78], AA XIX, p.255), es decir, en tanto que es "considerada como caso posible de alguna ley" (R 7142 [1776-78], AA XIX, p.257; cf. RL AB 22,29; *Metaphysik der Sitten-Vigilantius*, AA XXVII.2/1, p.561). A partir de ahora usaremos ese término latino en esta acepción rigurosamente kantiana.

⁸⁹⁹ "Atribuir (tribuens) el factum no es imputar (imputans). Atribuir (Zuschreiben) - e imputar (zurechnen). Cuando considero algo como un acto de muerte (todschlag), lo atribuyo. Cuando considero algo como asesinato (sub lege), le imputo al mismo tiempo la ley" (R 7296 [1780-89], AA XIX, p.305). Cf. RR 7152 [1776-1778], 7137 [1776-78], 7298 [1780-89].

⁹⁰⁰ Cf. RR 7146 [1776-78], 7137 [1776-78], 7158 [1776-78], 7298 [1780-89].

⁸⁹¹ Cf. *Initia...* §125, AA XIX, p.61. En este mismo párrafo define Baumgarten con más propiedad la 'imputatio facti' como el "juicio en el que se juzga que alguien es el autor de los hechos ciertos". La insistencia del filósofo wolffiano en la determinación del autor de los actos como aspecto constitutivo de la 'imputatio facti' hace plausible la hipótesis de que el modelo judicial en el que se inspira, sea el del 'procedimiento de inquisición' en asuntos penales, característico de la praxis del derecho común (alemán), en el cual la primera parte, la 'Generalinquisition', tenía por objeto fijar el 'hecho' y el 'autor' (cf. H.Planitz/K.A.Erckhardt, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Hermann Böhlau Verlag, Graz/Köln 1961, p.306).

⁸⁹² *Metaphysik der Sitten-Vigilantius*, AA XXVII.2/1, p.562. Cf. *Erl.* 6555 [1765ss.?): "La determinación o fijación del hecho es distinta de la imputación" (AA XIX, p.72); y R 7134 [1776-78]: "La subsunción de una acción bajo la ley general de un arbitrio libre es la *imputatio facti*" (AA XIX, p.255); por eso concierne sólo "al grado de libertad en una acción" (R 7298 [1780-89], AA XIX, p.305).

conectadas según el espacio y el tiempo; pero no por ello contribuyen todavía de manera tal que puedan ser consideradas como causas de una acción imputable. Por consiguiente, la *quaestio facti* estriba en la indagación de los *momenta in facti*. Ésta sería también esencial, así como el error o ignorancia con respecto a los mismos, y concerniría a los *essentialemomenta facti* y los *momenta in facti* son lo mismo, y lo contrario o los *extraesentialemomenta facti* conciernen a todo lo que no interesa a la *quaestio in facti* misma y por ello no puede ser considerado como *momentum*.

Ahora bien, de ahí surge la *species facti* o la enumeración de todos los momentos *in facti*, así como en los delitos el cuerpo del delito [...]. Sin embargo, el concepto de *species facti* es más amplio que el de cuerpo del delito.

En la investigación de las circunstancias del hecho para encontrar los *momenta in facti*, es ya necesario considerar la ley, puesto que, si bien aquí la ley todavía no se imputa, contribuye, no obstante, a la determinación plena del hecho mismo" (AA XXVII.2/1, pp.562-63)²⁹³.

[* En la traducción de este texto reproduzco en letra de 'línea roja' todas los términos y expresiones que Kant transcribe en latín]

Kant trata de plasmar aquí tres ideas básicas sobre el método procesal de averiguación y establecimiento de los 'hechos'. En primer lugar, con la así denominada *quaestio facti* se aspira a esclarecer si un evento o una serie de eventos constituyen acciones libres sujetas a leyes (*facta*) y pueden ser atribuidas

²⁹³ En las lecciones de Filosofía práctica se encuentra un texto similar pero más breve: "En la *imputatio facti* figuran los *momenta facti*, esto es, lo diverso en el acto que constituye el fundamento de la imputación. Los *momenta* son elementos del fundamento [...], por consiguiente, son en el hecho (*in facti*) los *momenta* de la imputación. Los *momenta* son, o bien *essentialemomenta*, o bien *extraesentialemomenta*. Los *momenta essentialia* deben ser previamente compilados; cuando se enuncian todos los *momenta essentialia in facti*, estamos ante la *species facti*, que pertenece expresamente al acto (*facti*). Los *extraesentialemomenta facti* no son *momenta facti* y no pertenecen por eso a la *species facti*. En la *imputatio facti* no debe darse a la vez la *imputatio legis*; p.e., alguien puede haber matado a otro pero no haberlo asesinado. La cuestión es ante todo si la acción ha sido realizada por él" (*Moralphilosophie Collins*, AA XXVII.1, pp. 288-89). Este fragmento así como el de *Metaphysik der Sitten-Vigilantius* son a su vez un comentario crítico del siguiente párrafo de Baumgarten: "La pluralidad interna y externa o relativa del hecho (*facti*) que se ha de tener en cuenta en la imputación del mismo, son los *momenta in facti* (circunstancias impropriadamente dichas) [...]. La ignorancia o error total o parcial acerca de la pluralidad de cualquier hecho (*varia facti quaecumque*) es ignorancia y error sobre el hecho, que si conciernen a la diversidad del hecho que no se ha de tener en cuenta en la imputación, son *extraesentialemomenta*; pero si es acerca de los *momenta in facti*, son *essentialemomenta*. Las indagaciones de la diversidad del hecho son *quaestiones facti*; *extraesentialemomenta*, si se refieren a la diversidad que no se ha de tener en cuenta en la *imputatio facti*; *essentialemomenta*, si se refieren a los *momenta in facti*. La enumeración de los *momenta in facti* es la *species facti* (*factum*). Por eso la *species facti*, que no se extiende a las cuestiones *extraesentialemomenta* del hecho, es útil para lo que se ha de imputar" (*Initia...*, §128, AA XIX, p.62).

Una interpretación tanto de la '*quaestio facti*' como de la '*quaestio iuris*' de acuerdo con la metodología del conocimiento racional se encuentra en la R 3357, que analizaremos en el próximo capítulo, y en la cual se pone de manifiesto no sólo la comprensión tan minuciosa que Kant tenía de la actividad procesal, sino también la actualidad de su información al respecto, puesto que allí sale a relucir la 'máxima de inquisición' introducida por la *Prozess-Ordnung* de 1781, y desde luego el ejemplo de *ius controversum* que se menciona, la 'mascopey', deja claro que el referente jurídico-práctico es el procedimiento judicial en asuntos civiles.

a determinado individuo o grupo de individuos, y si, por consiguiente, realmente se da el caso contemplado en la ley general²⁹⁴. En segundo lugar, en la fijación del *casus datae legis* no es preciso atender a la pluralidad empírica de todas las circunstancias implicadas en el evento; basta con indagar los momentos *in facti*, los datos o elementos esenciales, jurídica (o moralmente) relevantes para el caso de que se trata, y que reunidos configuran la *species facti*, sobre la que se fundamenta la imputación. Pero ello significa, en tercer lugar, que la selección de los hechos jurídicamente significativos de entre la infinita diversidad de acontecimientos no se hace sin tener en cuenta ya la ley bajo la que deben ser subsumidos, aun cuando en la *quaestio facti* no se determinen todavía como 'efectos' jurídicos de ella. Esto último forma parte ya de la *imputatio legis*, a la que se orienta esencialmente -según Kant- esa estrategia metodológica que es el procedimiento jurídico.

Para Kant la *imputatio legis* viene a ser la 'imputación' en sentido estricto y consiste en *subsumir* el 'hecho' "bajo la ley moral de un arbitrio libre" (R 7134 [1776-78], AA XIX, p.255; cf. AA XXVII.2/1, p.572) o, si se prefiere, en *aplicar* la ley al *factum* sometido a ella hasta determinarlo como una *consecuencia jurídica* suya²⁹⁵. Su núcleo es sin duda la *sentencia*, y en este

²⁹⁴ A este respecto el *Naturrecht-Feyerabend* (1784) habla de la caracterización de la *probatio facti* por parte de Achenwall como "prueba de la existencia o no existencia del hecho", así como la de la *probatio iuris* como "prueba de la justicia o injusticia" del mismo (*Juris naturalis pars prior* § 292, p.262). Cf. AA XXVII.2/2, p.1376.

²⁹⁵ Cf. *Metaphysik der Sitten-Vigilantius*, AA XXVII.2/1, p.562; *Moralphilosophie Collins*, AA XXVII.1, p.289; y R 7158 [1776-78]. La misma caracterización se encuentra en Baumgarten, *Initia...*, § 125: la *imputatio legis* es "la aplicación de la ley al hecho o subsunción del hecho bajo la ley" (AA XIX, p.61).

Aquí, como en el caso de la '*imputatio facti*' o '*quaestio facti*', precisamente porque la doctrina kantiana se refiere en *general* a todo tipo de acciones prácticas o morales, vale en *particular* para los actos 'jurídicos' y podemos, por ende, presentarla al mismo tiempo específicamente como exponente de su concepción procesal. En ello nos consideramos avalados por una doble circunstancia. El lenguaje y el conocimiento que Kant exhibe en sus exposiciones de la '*imputatio facti*' y de la '*imputatio legis*' proceden fundamentalmente del

sentido puede considerarse como fruto de un 'silogismo' (o episilogismo) práctico, en el que la premisa 'mayor' está constituida por los detalles de la ley (gesetzliche Tatbestände), la 'menor' por el factum sometido a ella y fijado por la imputatio facti²⁹⁶, y finalmente la 'conclusión' recoge las consecuencias jurídicas que se derivan de la aplicación de la ley al hecho juzgado:

"La sentencia misma consiste en la *conclusión de un episilogismo imputatorio*. El juicio [Erkenntnis] contiene dos silogismos, en los cuales la ley constituye la [premisa] mayor, el factum la menor, y la forma del juicio la conclusión. Primer silogismo: la ley, la subsunción del hecho [factil] y la conclusión relativa a si el factum se encuentra bajo la ley como cumplimiento o transgresión de ella. Segundo silogismo: la ley, el factum y las consecuencias que se han de aplicar o derivar de la ley aplicada y las determinaciones contenidas en ella" (*Metaphysik der Sitten-Vigilantius*, AA XXVII.2/1, p.573).

Esta visión silogística de la sentencia y de la imputatio legis está ya presente en Baumgarten, *Initia...*, & 171, quien asimismo presenta la quaestio legis (iuris) como "el conjunto de consideraciones acerca de las leyes o premisas mayores de los silogismos imputatorios" (*Initia...*, & 171, AA XIX, p.79) y la cifra en lo que llama 'quaestiones essentielles', es decir, en la indagación de los elementos ingredientes de la ley que se han de tener en cuenta en la imputación legal. Puesto que ello no ocurre sin prestar atención a los correspondientes momentos esenciales del factum concreto, Kant -en consonancia con la época- vislumbra

mundo procesal. Pero a su vez los referentes concretos de sus afirmaciones generales son igualmente jurídico-prácticos, tal como muestran las RR 7158 y 7298, en las cuales se habla expresamente de *imputatio iuridica* y de *quaestio iuris* dentro del contexto doctrinal de la 'imputatio legis', así como RL AB 29, donde se perfila la 'imputatio iudiciaria' como 'imputatio' verdaderamente válida frente a la mera 'imputatio diiudicatoria'. A ello habría que añadir el decisivo dato de que el *forum*, la persona moral o física a la que compete la imputación de la ley, es por antonomasia siempre el 'tribunal' de la justicia *externa*, y sólo de manera traslaticia puede hablarse del 'forum' de la 'conciencia moral' o del 'forum divinum' (cf. RR 7181, 7182, 7184).

²⁹⁶ Tanto en *Metaphysik der Sitten-Vigilantius*, AA XXVII.2/1, p.562, como en la R 7301 [1780-89] se concibe siempre la 'imputatio facti' como la proposición menor de una fórmula silogística que conduce a la 'imputatio legis'.

en esta pesquisa jurídica orientada a la aplicación de la ley, el instante en el que interviene el arte de la interpretación judicial (cf. *Metaphysik der Sitten-Vigilantius*, AA XXVII.2/1, p.572).

Precisamente el juez, o más en general, el forum es la figura a la que incumbe el ejercicio de una imputatio legis que haya de erigirse en imputatio valida, en determinación del factum como efecto de la ley con fuerza jurídica (rechtskräftig)²⁹⁷, esto es, en *sentencia sensu stricto*. Porque 'sentenciar' (richten) no es meramente 'juzgar' (urteilen) sobre toda clase de acciones subsumiéndolas bajo ciertas reglas o principios generales. Esta "facultad especulativa [...] descansa en nuestro arbitrio" (AA XXVII.1, p.297) y es patrimonio común de todos los hombres. Pero para sentenciar se requiere además de la facultad de juicio un poder (Gewalt) coactivo (y legítimo) para "realizar las consecuencias que ha determinado la ley"²⁹⁸. Por consiguiente, el oficio del juez

"tiene dos partes: la facultad (Befugniss) de juzgar (urtheilen) con fuerza jurídica según la ley si existe un *factum certum casus datae legis*; pero también debe poder aplicar válidamente una ley al *factum*, es decir, tener el poder (Macht) de ejecutar la ley" (*Moralphilosophie Collins*, AA XXVII.1, p.296).

De esta aquilatada concepción de la tarea judicial se siguen inmediatamente dos consecuencias. Primera: si "el forum debe

²⁹⁷ Cf. *Moralphilosophie Collins*, AA XXVII.1, p.295; *Metaphysik der Sitten-Vigilantius*, AA XXVII.2/1, p.572; *ErI*, 6571 [1764-68?]. La asociación de la 'imputación válida' o del 'juicio legítimo' con el poder judicial está tomada literalmente de Baumgarten. "Imputación válida" -escribe el wolffiano- "es aquella de la que dependen suficientemente los efectos determinados por la ley; de la que no dependen suficientemente es inválida. El estado de la persona, en el cual ciertos hechos y leyes pueden imputarse válidamente, es el *forum* (tribunal)" (*Initia...*, & 180, AA XIX, pp. 81-82). El matiz diferencial que Kant introduce a este respecto, estriba no sólo en la mayor insistencia en la figura y papel del juez sino sobre todo en el reconocimiento del poder coactivo que es inherente a sus dictámenes jurídicos.

²⁹⁸ *Moralphilosophie Collins*, AA XXVII.1, p.296. Estrechamente vinculada a la distinción entre 'juzgar' y 'sentenciar' se halla la diferencia que Kant establece entre 'árbitro' y 'juez' (cf. *ErI*, 6565 y nuestro cap.2, p.249).

ejercer coacción" (AA XXVII.1, p.296), entonces ningún hombre puede ser juez competente de sí mismo y de sus propias acciones (cf. R 7181 [1776-78]), de manera que "propiamente *no hay más tribunal que el externo*" (R 7182 [1776-78], AA XIX, p.266) o jurídico, *forum humanum*, y las restantes fuentes de enjuiciamiento moral (la 'conciencia' o Dios) han de admitirse sólo como formas traslaticias, como 'tribunales vicarios'²⁹⁹. Segunda: dado que al *forum* corresponde la estimación de la 'ley' en relación con el *factum* al que se aplica, así como el 'poder' de realizarla con fuerza jurídica, su quehacer representa de algún modo la *síntesis concreta* de 'poder legislativo' y 'ejecutivo' (cf. *Erl.* 6567). El procedimiento jurídico, en cuanto método característico del *foro externo*, viene a ser, por consiguiente, la estrategia civil de persecución y reconocimiento de los derechos privados, por la que éstos reciben la seguridad de su sanción coactiva como consecuencias particulares de la ley pública. El alcance filosófico de la concepción procesal de Kant es, pues, indisoluble de su doctrina de la 'división de poderes' y de su específica teoría del poder judicial.

II

La concepción kantiana de la división de poderes constituye uno de los capítulos aún por esclarecer de su filosofía jurídica. La tradición historiográfica apenas ha arrojado alguna luz al respecto; los comentaristas no suelen ocuparse del tema o lo abordan con brevedad y premura desde la superficie de los textos, o cuando profundizan en su contenido, acaban a veces

²⁹⁹ Cf. R 7184 [1776-78]. Kant suele distinguir entre el *forum internum* o *forum conscientiae*, estrechamente vinculado al *forum divinum*, y el *forum externum* o *forum humanum*, en el cual, en vez de las 'intenciones', se juzgan las 'acciones externas' según leyes jurídicas (cf. *Moralphilosophie Collins*, AA XXVII.1, pp. 296-97; *Metaphysik der Sitten-Vigilantius*, AA XXVII.2/1, pp.572-73; RR 7186, 7187; y *Erl.* 6570).

desfigurándolo, como ocurre con la tan denostada analogía de los tres poderes estatales con las proposiciones de un silogismo práctico (cf. *RL* & 45; y nota 328). Este desinterés e incompreensión responden en buena medida a las dificultades que plantea el tratamiento tardío y oscuro del asunto por parte del propio Kant. En los opúsculos de filosofía política de los años noventa esa doctrina no está siquiera formulada (*Über den Gemeinspruch*, 1793) o lo está de manera incompleta y ocasional (*Zum ewigen Frieden*, 1795)³⁰⁰, y sólo y por primera vez aparece expresa y sistemáticamente expuesta en *Metaphysik der Sitten* (1797). Mas en esta obra la redacción de los pasajes dedicados al problema (*RL* &&45, 47-49) no es muy afortunada: el texto oscila en ocasiones entre lo inconcluso y lo ininteligible (&& 48-49), las distinciones terminológicas que se acuñan, p.e. entre 'soberano' (*Beherrscher*) legislador y 'mandatario' (*Oberbefehlshaber*) ejecutivo, no se respetan o se diluyen en las páginas posteriores, y, sellando la confusión que ya de por sí producen estas diferencias formales, el curso de las ideas no se desarrolla siguiendo una línea única de enfoque, sino que parece ser más bien el precipitado de la combinación indiferenciada de dos perspectivas metodológicas muy dispares. En efecto, en la exposición de *Rechtslehre* sobre este particular se solapan el discurso *normativo*, puramente racional, del relato y fundamentación 'iusnaturalista' de la división de poderes y el discurso *descriptivo*, empírico en su raíz, de la organización 'juridicopositiva' del poder político en la monarquía absoluta

³⁰⁰ Sobre este particular v. Peter Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, pp. 185-87, 191-93. En cuanto a *Zum ewigen Frieden* AB 255s., es claro que allí la división de poderes se trae a colación del tema de la *forma de gobierno* republicana, y en cualquier caso sólo se mencionan el poder 'legislativo' y el 'ejecutivo' pero no el 'judicial', ni se determinan sus funciones y relaciones entre sí, de manera que no puede hablarse con rigor de *doctrina* de la separación de poderes.

del siglo XVIII³⁰¹. La alusión en RL &49 a instituciones de la vida pública prusiana vigentes desde la época de Federico Guillermo I, como el Direktorium, la magistratura o el propio rey, por más que pretendiera hacer intuitiva o reconocer en el entorno sociopolítico aspectos de la teoría de la separación de poderes, incorporaba a la formulación 'iusnaturalista' de esta doctrina en los párrafos precedentes una limitación histórica que, si no la cuestionaba, al menos introducía en ella cierta perplejidad.

Este halo de oscuridad alcanza especialmente a la concepción kantiana del *poder judicial*, que se mueve entre el reconocimiento iusnaturalista de su consistencia y autonomía propias (RL &45) y su reducción a simple tarea 'administrativa' (la 'magistratura'), dependiente del poder ejecutivo del Estado (RL &49), tal como se colegía de la praxis jurídico-política del absolutismo monárquico. Este debilitamiento empírico-funcional de la figura del juez casi hasta su anulación política contrasta con el papel preponderante que Kant atribuye a la *justicia pública* en la constitución del 'estado civil' ya desde finales de los años sesenta (v. nuestro cap. anterior). Tal contraste refleja simplemente el solapamiento del punto de vista 'normativo' del Estado de derecho, que promovía la independencia jurídica y funcional de los tribunales, con el tratamiento 'descriptivo' del Estado absolutista, en el cual 'justicia' y

³⁰¹ Considero atinada la apreciación sobre la ambivalencia de los textos de *Metaphysik der Sitten* hecha por P. Burg, *Kant und die Französische Revolution*, pp. 186-87, quien tras hacerse eco de la concepción 'iusnaturalista' de la división de poderes de los §§ 45ss., valora la concentración de los mismos en el mandatario supremo, que se colige de la Observación General B y E, como "contrapartida lógica del concepto absolutista de soberanía". El carácter y alcance jurídico-positivo de las doctrinas expuestas en esa Observación General se desprende de las declaraciones metodológicas de Kant en el Prólogo de la obra: "...ofreceremos en el texto el derecho que pertenece al sistema bosquejado a priori; en cambio, los derechos que se refieren a casos particulares de la experiencia, en observaciones a veces prolijas", a fin de que "pueda distinguirse bien lo que aquí es metafísica, de lo que es praxis empírica del derecho" (MdS AB IV).

'administración' aún no estaban separadas, porque la jurisdicción se entendía fundamentalmente como un ejercicio de *aplicación* o ejecución de la ley que junto al quehacer legislativo formaba parte de los 'derechos de majestad' del monarca soberano³⁰².

Ese problemático entrelazamiento de los enfoques 'iusnaturalista' y 'jurídico-positivo' marca así mismo la *historia* de la confección kantiana de la doctrina de la división de poderes y concretamente del 'poder judicial'. A ello consagraremos nuestro discurso en las próximas páginas, antes de

³⁰² G. Tarello, *Le ideologie della codificazione nel secolo XVIII*, E.C.I.G., Genova 1974³ ha afirmado a este respecto que al considerarse el monarca absoluto como "titular de un poder directo, inmediato y tendencialmente ilimitado", que integraba las "funciones de legislación, administración y jurisdicción" (p.42), el ejercicio de la justicia apenas se diferenciaba de cualquiera de los servicios *administrativos* que el soberano (o alguien en su nombre) prestaba a sus súbditos (cf. *o.c.*, p.48). Esta conciencia político-absolutista, según la cual la 'producción' de la ley y la 'aplicación' del derecho legislado son las dos actividades básicas del monarca como soberano, condicionó históricamente la teoría de la división de poderes, reducida en sus inicios a la exigencia de separar *legislativo* y *ejecutivo* como los únicos poderes que se reconocían consustanciales al Estado, separación que formalmente se remonta, no obstante, a Marsilio de Padua en las postrimerías de la Edad Media (s. XIV-XV). Así J. Locke en su Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil proclamaba de hecho y de derecho la separación entre el 'poder legislativo' y el 'ejecutivo' (cf. *An Essay Concerning The True Original, Extent, and End of Civil-Government* (1690), §144), no mencionaba en ningún caso el poder judicial y, aunque se refería a un tercer poder, al que llamaba "federativo" (cf. *o.c.*, §146), no lo concebía como un poder distinto del ejecutivo sino como una parte de éste, la concerniente a la seguridad e intereses del Estado en el 'exterior' (*o.c.*, §147). Precisamente a esta idea del poder federativo o de gestión de los asuntos relacionados con el 'derecho de gentes' parece reducir su concepción del 'poder ejecutivo' sensu stricto, claramente delimitado también del 'legislativo', Montesquieu, autor que por lo demás comprende todavía el 'poder judicial' como mero poder ejecutivo de los asuntos "que dependen del derecho civil" (delitos y diferencias entre particulares) [*Del espíritu de las Leyes*, XI, 6, p.143].

En el ámbito germánico, donde no se veía con buenos ojos la doctrina de la separación de poderes, estaba, no obstante, ampliamente difundida la concepción del *poder judicial como parte del poder ejecutivo*. En su *Deutsche Politik* (1736) Ch. Wolff consideraba a los jueces autoridades de 'gobierno', que ejercen el poder soberano no como suyo sino como "prestado por la autoridad suprema" del monarca (*Vernünftige Gedanken...* (4: 'Deutsche Politik'), en: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New-York 1975, §469, pp. 511-12) y, aprovechando la nomenclatura vigente en los territorios prusianos, señalaba que precisamente por ello se llama a los 'tribunales' de cada región "Landes-Regierungen" (cf. *o.c.*, §469, p.512). De manera análoga un autor tan próximo -incluso espacialmente- a Kant pero más adepto que él a la doctrina oficial del absolutismo federacionista, como era Theodor von Schmalz, seguía afirmando a finales del siglo XVIII que "el poder judicial es una parte del poder ejecutivo" (*Das natürliche Staatsrecht*, Königsberg 1804³, §86, p.59; cf. *Das reine Naturrecht*, Königsberg 1795, §171, p.112). Por las mismas fechas un defensor tan contrastado del sistema monárquico de Prusia como E.F. Klein sostenía lo siguiente: "A estos objetos [los derechos de majestad] "se refieren las siguientes partes del poder estatal, a saber, 1) el poder legislativo y 2) el poder ejecutivo. Éste se divide en poder judicial y en poder ejecutivo en sentido estricto" (*Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft* (1797), §500, p.238; cf. §411, pp.207-08).

pasar al análisis de la concepción propiamente 'normativa' y del sentido procesal que fluye de la analogía con el silogismo práctico.

1. Kant afronta por primera vez el tema de la división de poderes a finales de la década de los sesenta inducido probablemente por el convencimiento de que entre las condiciones de realización del derecho figura la exigencia de un poder irresistible y de un juez competente (cf. cap.2.II). De esta época data precisamente la primera formulación iusnaturalista de la doctrina de los tres poderes estatales y de su separación (cf. R 7538 [1766-68], cit. en cap.2.IV), si bien no existe todavía una exposición completa y matizada de sus relaciones y funciones respectivas, que suelen determinarse más por diadas separadas (ejecutivo/legislativo, legislativo/judicial...) que conjuntamente³⁰³. En cualquier caso el poder 'judicial' no queda con suficiente nitidez diferenciado del 'ejecutivo', puesto que tanto el ejercicio del "gobierno" como la "imputación válida" del juez son *actos singulares*, "decretos" o aplicaciones de la voluntad general a los individuos (RR 7547, 7551, 7553), sujetas a las leyes universales del soberano (cf. R 7660), y al mismo tiempo ambos aparecen como dos funciones de la *administración pública*, que desempeñan respectivamente los 'ministros' y los 'magistrados':

"La administración es o gubernativa (*rectoria*) o judicial (*iudicatoria*); las causas instrumentales inmediatas de la primera se llaman ministros; la posición mediata, magistrado" (R 7539 [1766-69], AA XIX, p.449; cf. *ErI*. 7443 [1766-1770?]).

³⁰³ P.Burg, *o.c.*, p.188 sostiene que de este tratamiento por diadas separadas no se sigue aún el "teorema de la división" de los tres poderes, y que, por consiguiente, cabe hablar entonces de una distinción terminológica de los mismos pero no de una *doctrina completa* de la separación como tal. Entiendo que la R 7538 es ya el reconocimiento de esa doctrina y que su desarrollo por diadas parciales responde más a la índole de las *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* -casi siempre referidas a algún párrafo o expresión del *Ius naturae* de Achenwall- que a la ausencia de una convicción firme de la necesaria división de los tres poderes formalmente considerada.

La atribución del oficio judicial a los *magistrados*, personajes locales de la administración prusiana subordinados al gobierno central³⁰⁴, pone de manifiesto en qué medida la mirada histórica podía desdibujar la doctrina racional de los tres poderes divididos hasta diluir el judicial en el seno del poder ejecutivo³⁰⁵. Este condicionamiento empírico no impedía, sin embargo, postular claramente la separación de funciones entre el 'legislador' y el 'juez', cuya tarea, en cuanto sometida a la ley, se antojaba ya cometido del *súbdito* (cf. R 7547):

"1. El legislador no debe ser juez, pues el juez debe estar bajo la ley para que su juicio concuerde con la ley, o sea, él mismo no puede ser el legislador; además el soberano siempre es el todo y el juez una parte" (R 7653 [1769], AA XIX, p.477)³⁰⁶.

³⁰⁴ Cf. R 7538 [1769], 7745 [1773-75]. Esta subordinación se entiende también en el sentido de que al 'gobernante', o al soberano en calidad de gobernante (Regent), le asiste la facultad (Befugnis) de nombrar y destituir a los magistrados (cf. RR 7781, 7907, 7984, 8014; y RL 849, A 170/B 200, A 171/B 201), puesto que son meros 'funcionarios que al mismo tiempo juzgan (richten)' (R 8020 [1780-89], AA XIX, p.584).

C.Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971, pp.256-57 ha puesto de relieve el origen empírico de la figura kantiana del *magistrado*, una autoridad local ya en decadencia en Prusia durante la segunda mitad del siglo XVIII, que abarcaba a la vez el ámbito de la 'justicia' (especialmente los tribunales inferiores) y de la 'administración' municipal, y que se hallaba bajo las órdenes y el control del gobierno central de Berlín, si bien podía considerarse como un representante de la burguesía de cada ciudad. De la misma opinión es P.Burg, *o.c.*, p.190. W.Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp.117-18, escudándose en el sentido general con el que Montesquieu usa el término 'magistrado' para referirse a los jueces, niega que Kant tenga a la vista exclusivamente la figura del magistrado de Königsberg, y trata de integrarlo en la doctrina racional del derecho político, al igual que otros términos empleados por Kant que designan instituciones de Prusia (p.e. el 'Directorium'), aduciendo que a pesar de su conexión con la praxis prusiana Kant los maneja fundamentalmente como conceptos iusnaturalistas. Esta tesis de Busch no me parece muy convincente, ya que no permite explicar las ambigüedades y oscilaciones que surgen en la teoría de la división de poderes, cuando Kant hace entrar en juego en la primera mitad de los setenta toda una serie de conceptos que tienen referentes históricos bien identificables.

³⁰⁵ C.Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, 254-55 afirma que la concepción kantiana del poder judicial como una clase de poder ejecutivo 'sensu lato' procede de Locke y Montesquieu. A este respecto algunos autores tienden a hacer hincapié en la deuda de Kant con el escritor francés en lo que atañe a la doctrina del poder 'judicial', mientras que suelen sugerir el influjo de Rousseau en la caracterización funcional que Kant hace tanto del poder 'legislativo' como del 'ejecutivo' (cf. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 284, 265, 267, 270; K.Borries, *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1928, pp.187-188).

³⁰⁶ A nadie se le escapa -y así lo ha recalcado W.Busch, *Die Entstehung...*, p.110- el parecido de este texto con el de Montesquieu: "Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador" (*Del espíritu de las Leyes*, XI, 6, p.144).

2. En la década de los setenta (1772-1778) se afianza la comprensión 'iusnaturalista' de las funciones y división de los poderes (cf. RR 7673, 7728, 7752), revestidos ya de los atributos consignados ulteriormente en RL &48: majestad e 'irreprochabilidad' del soberano legislador, 'irresistibilidad' del poder ejecutivo e 'inapelabilidad' de la autoridad judicial (cf. RR 7725, 7728); al mismo tiempo se derivan o fundamentan de acuerdo con las determinaciones esenciales de la razón práctica (leyes de la libertad, fines particulares, concordancia de los fines con las leyes universales) [RR 7673, 7845] y en analogía con las facultades de conocer (R 6815). Sin embargo, interviene ya decisivamente en estos años la comprensión 'juridicopositiva' de la organización del poder político en el Estado prusiano, en el cual el monarca absoluto asumía no sólo la legislación en calidad de soberano sino también el gobierno e inspección general de los órganos públicos, aunque no se ocupaba -como es obvio- de la aplicación de la ley a los casos particulares³⁰⁷. Tal evidencia

³⁰⁷ En el *Ius naturae* de Achenwall quedaba recogida -como era usual- la idea de la concentración de todos los poderes en el monarca absoluto a través de los llamados 'derechos de majestad': "De los derechos de majestad forman parte, por consiguiente, 1) el derecho a dictar leyes a sus súbditos, potestad legislativa (*ius summae legum ferendarum*); 2) el derecho a hacer que los súbditos cumplan con su obligación, potestad ejecutiva (*ius summae executionis*); 3) el derecho a conseguir el conocimiento de todo lo que pueda concernir a la salud pública del Estado, potestad inspectiva (*ius summae inspectionis*)" [*Iuris naturalis pars posterior*, §113, AA XIX, p.379]. El derecho a la jurisdicción suprema o 'potestad judicial', no contemplado en este parágrafo expresamente, lo presentaba Achenwall también como un 'ius maiestatis' en el §127 (cf. nuestra nota 283).

Los legisladores prusianos C.G. Svarez y E.F. Klein, representantes de la ideología ilustrada del absolutismo federiciano, eran asimismo partidarios de la unidad indivisa de los poderes estatales en la persona del rey, pero consideraban que la administración de los mismos debía correr a cargo de determinadas instituciones o cuerpos especiales, porque la complejidad de las sociedades modernas había multiplicado de tal forma las tareas de gobierno que al Jefe del Estado le resultaba ya imposible dedicarse a todas ellas con el debido esmero (cf. *Vorträge...*, pp.18, 481; lo mismo había argüido ya C.Wolff, *Vernünftige Gedanken...*(4), §469, p.511). Con este argumento pragmático propugnaban de alguna manera la separación *de facto* (no *de iure*, como Kant) entre la actividad 'gubernativa' y la actividad 'administrativa', pero se acogían al derecho de inspección como 'ius maiestatis' para otorgar al monarca la facultad de nombramiento y destitución de los funcionarios y de control de todas las instituciones públicas y corporaciones sociales (cf. *Vorträge...* 19-20, 483-84; y *ALR II*, Tit. 13, §13). A este respecto Kant, quien reconocía igualmente al 'gobernante' la facultad de investir con dignidades públicas y el derecho de inspección general, establecía, no obstante, ciertos límites tanto a la destitución de los funcionarios (cf. *ErI*. 7463, RR 7787, 7781, 7983, 7998, 8014;

empírica obligaba a separar tajantemente entre *gobierno* y *administración*, y a proponer una división de poderes en la que el 'poder judicial' desaparecía confundido con las autoridades administrativas y a su vez el 'gobierno' se resolvía en un puro ejercicio de nombramiento de cargos y de supervisión de la observancia de las leyes, que nada tenía que ver con la labor 'ejecutiva', bajo la que Kant, no obstante, seguía considerándolo desde el punto de vista normativo de la razón pura³⁰⁸. Al menos

RL A 191/B 221) como al control inquisitorial del gobierno (*ErI*. 7444, 7455, RL A 186/B 216). Así frente a la ausencia de garantía alguna contra la destitución arbitraria de un cargo público (cf. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", p.326) o la incursión investigadora en el espacio privado de los súbditos, Kant aparecía como un defensor del *derecho de los funcionarios* y los jueces (C.Ritter, *Der Rechtsgedanke...*, 316), además de restringir las competencias del Estado al ámbito de las acciones externas.

³⁰⁸ Kant emplea en los años setenta la noción de 'gobierno' (*Regierung*, *regieren*, *Regent*) con casi indescribible ambigüedad. Por un lado, parece aludir al *poder ejecutivo* en su función de aplicar la ley, y en este sentido originario, 'iusnaturalista', se dice que el soberano no puede gobernar, porque el gobernante está sujeto a leyes (cf. R 7725) y aplica la voluntad general a lo particular (R 7752) por medio de 'decretos' (R 7753), mientras que la voluntad del soberano es universal y sólo dicta leyes (cf. RR 7752-53). Mas, por otro lado, se afirma no sólo que el soberano 'gobierna' a través de sus ministros (RR 7745, 7751, 7760, 7781, 7804), los cuales al fin y al cabo realizarían las tareas ejecutivas, sino también que él mismo gobierna al velar por la observancia de las leyes (R 7750) y nombrar a los magistrados y al 'gouvernement' (R 7781). A este respecto la R 7907 [1776-78] es bastante clara: "el gobierno consiste en el nombramiento del ministerio, del 'gouvernement' y de los magistrados y en la inspección de los mismos" (AA XIX, p.550). No cabe duda de que este sentido restrictivo de la actividad gubernativa obedecía a la experiencia histórica de un monarca que como soberano absoluto y legislador no debía asumir -ni asumía normalmente de hecho- las tareas propiamente administrativas, singulares, del poder ejecutivo.

Considero por ello atinado el juicio de W.Kersting que se refiere en general a las dos versiones, una 'fuerte' y otra 'débil', de la doctrina kantiana de la división de poderes, dependiendo de "si el poder legislativo es ejercido por una representación popular o por un monarca; en el primer caso el legislador y el gobernante son dos personas distintas; en el segundo caso el legislador y el ejecutivo se encuentran en las manos de una única persona", pero entonces la esfera ejecutiva, "delimitada del campo de actividad del monarca", constituido por las funciones de control y nombramiento de funcionarios y ministros, "se reduce al ámbito de la administración", separada obviamente del gobierno como tal (*Wahlgeordnete Freiheit...*, 274). Una *Reflexion zur Rechtsphilosophie* de los años noventa avala claramente esta hipótesis; en ella se afirma que "sólo en un República" el gobernante (poder ejecutivo) "puede ser diferente del soberano" (R 8079 [1790-1804], AA XIX, p.613). La división de poderes en su versión 'fuerte' es una teoría -como la de la constitución republicana- eminentemente *iusnaturalista*. Por eso cuando sostenemos que en la concepción kantiana de la separación de poderes tiene lugar un solapamiento del horizonte 'juridicopositivo' de la realidad política prusiana con las exigencias 'normativas' de la razón pura, queremos decir únicamente que sin este supuesto resulta difícil comprender algunos puntos oscuros de su doctrina (y de su evolución), como el que atañe a las relaciones entre 'legislativo' y 'ejecutivo' y, más concretamente, la ambigüedad señalada en el concepto de 'gobierno'. No muy lejos de esta posición se halla W.Kersting cuando reconoce que la exposición kantiana del 'poder ejecutivo' se inspira en la estructura administrativa del Estado absolutista del bienestar propia de la Prusia dieciochesca (*o.c.*, pp.267-68).

así los recogían algunas *Reflexionen*:

"La *administración* estatal y el *gobierno* [Regirung] no son lo mismo. El príncipe gobierna cuando vela por sus asuntos; administra cuando él mismo los dirige. La cosa funciona mejor cuando él sólo gobierna, es decir, cuida de que cada uno cumpla con su deber, participa en la legislación y deja la administración a otros..." (R 7780 [1773-75], AA XIX, p.515; cf. Erl. 7429, R 7731).

"En el Estado existen tres poderes [Mächte]: la *soberanía suprema*, el *gobierno* [Regirung] y la *administración* estatal. él [¿el monarca?] "es por sí mismo soberano [Souverain], gobernante [Regent] por medio del ministro y se abstiene de la administración, de la cual no es más que juez o inspector. La administración está vinculada al Estado y el pueblo debe poder buscar su derecho contra ella. Él gobierna por medio de los ministros para poder cuidarse de que en la administración todo ocurra conforme a leyes [...]. La administración tiene bajo sí al ministerio [Gouvernement]. Éste a los magistrados y los tribunales" (R 7745 [1773-75], AA XIX, p.505; cf. R 7751).

La separación entre 'gobierno' y 'administración' pretendía plasmar la diferencia jurídica entre una *acción general*, no sujeta a leyes, como el nombramiento (o destitución) del personal administrativo o la inspección y control de sus tareas (cf. RR 7781, 7907, Erl. 7431) -además de la legislación misma-, y un *acto singular*, sometido a la ley en cuanto aplicación de la misma a los casos concretos y expuesto por ello a la injusticia, "que sólo puede darse en la subsunción" bajo leyes (R 7781 [1773-75], AA XIX, p.515; cf. Erl. 7428, 7432 y R 7805), por lo que debe estar sujeto a posible apelación o coacción por parte de los súbditos (cf. R 7791). De este modo el gobierno podía corresponder al príncipe (cf. R 7775) o al soberano a través de sus ministros (cf. RR 7751, 7760, 7804), puesto que se limitaría a llevar "los asuntos del soberano frente al súbdito" (R 7905), mientras que la administración quedaba a merced de las instituciones encargadas de dictar decretos o mandatos (Directorium, Gouvernement, Magistraete, Gerichtshöfe), políticamente adscritas al Estado y subordinadas a la autoridad del gobierno, pero jurídicamente concebidas como 'representantes' o portavoces del pueblo (RR 7750, 7751, 7760, 7781), por cuanto estaban formadas por 'súbditos' y gestionaban los asuntos y derechos particulares de los súbditos entre sí aplicando la ley

(RR 7905, 7855, 7905). No cabe duda de que con esta delimitación tajante en el seno de la organización del Estado entre actividad 'gubernativa' y actividad 'administrativa' Kant tenía presente la realidad institucional del absolutismo monárquico de Prusia, en la que el rey acaparaba el espacio entero de la 'soberanía' con sus iura maiestatis³⁰⁹ y el resto de los ciudadanos, incluso en el estricto desempeño de servicios estatales, constituía la gran masa de los 'súbditos'. Asimismo cabe preguntarse hasta qué punto tiene sentido entonces hablar de 'división de poderes' y no más bien de reparto en la *ejecución* de los mismos, tal como luego defendiera polémicamente E.F. Klein contra el fragmento de *Zum ewigen Frieden* AB 25ss. en nombre de la unidad indisoluble de la autoridad estatal en la persona única del rey³¹⁰. Pues desde el instante en el que se abandona la posición iusnaturalista y el pensamiento condesciende a describir y examinar el orden jurídico-positivo, acaso pueda éste seguir estableciendo una distinción de funciones, pero es más difícil que llegue a reconocer ahí su postulada separación de poderes. Ello se pone de manifiesto especialmente a través de la interpretación que Kant hace del Generaldirectorium prusiano³¹¹, así como de su

³⁰⁹ La R 7804 [1773-75] ilustra bien cuál era el marco histórico de referencia del pensamiento kantiano en este punto: "el *monarca* es el soberano supremo [summus imperans] 1. porque no está sometido a coacción civil alguna. 2. Porque otros están sometidos a su poder" (AA XIX, p.521). A este monarca, ya sea absoluto, ya sea limitado, competen los siguientes 'derechos de majestad': "la legislación, la protección y gobierno, la inspección. Pero no la administración" (Erl. 7431 [1772-75?], AA XIX, p.373). Como puede colegirse fácilmente, se trata casi de los mismos 'derechos de majestad' que reconocía Achenwall al 'summus imperans' en el anteriormente citado §113 de su libro de Derecho Natural.

³¹⁰ Cf. E.F. Klein, "Ueber das Verhältnis der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt", *Deutschland* 2 (1796), p.327 y *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft* (1797), §411, pp.207-208.

³¹¹ El *Generaldirectorium*, creado en 1723 por Federico Guillermo I, era el órgano unificador supremo de toda la administración financiera (tanto de la hacienda pública de los 'Domanenkammern' como de la recaudación de los impuestos por parte de los 'Kriegskammern') y de la sección económica del ejército. Se había formado como institución centralizadora, que sustraía parte de sus competencias al órgano colegiado de expresión política de los estamentos, el *Geheimer Rat*, y dependía directamente del Canciller y a través de éste del propio monarca gracias a su Gobierno de Gabinete. Cf. Jarellio, *Le ideologie...* 218ss. y nuestro cap.6.

concepción puramente 'administrativa' del oficio judicial.

Como ha señalado W. Busch, *Die Entstehung...*, p.116, Kant, decidido a medir el índice de legitimidad de algunas constituciones e instituciones de su época, quiso reconocer en el Directorium prusiano una especie de Parlamento, en el que la supuesta representación popular trataba de contener el despotismo del soberano, no tanto haciendo oír sus propias propuestas cuanto oponiéndole resistencia 'negativa', es decir, rechazando las decisiones provisionales del monarca que fuesen arbitrarias o perjudiciales para el pueblo (cf. *RL A 181/B 211*).

"El *directorium* es una especie de Parlamento, por el cual deben pasar todos los edictos antes de convertirse en leyes. Los edictos son disposiciones especialmente favorables o represivas, que gravan a una parte en beneficio de otras. P.e. los impuestos agrarios. El 'directorium' debe jurar su cargo como representante del pueblo pero ser nombrado por el soberano. Él puede únicamente negarse a aceptar ['registriren'] y debe presentar su dimisión; de este modo la voluntad del soberano es limitada ['limitirt'], de suerte que puede ser una voluntad soberana del Estado y duradera para el futuro" (*R 7760 [1773-75], AA XIX, p.509*).

"Por consiguiente, el soberano nunca es absoluto, sino que él se restringe ['restringirt'] a sí mismo al someter su voluntad no a un poder ['Gewalt'] pero sí a las representaciones del Directorio. El *directorium* representa los derechos de los particulares frente a lo general y censura la administración" (*R 7855 [1775-77], AA XIX, pp.535-36*).

Independientemente de si el parlamentarismo como forma de 'constitución estatal moderada' encubre (o no) el despotismo de una monarquía absoluta (Kant pensaba siempre en el caso de Inglaterra) [*RL A 175-76/B 205-06; SF A 153-54*], es indudable que el símil del Directorium con el Parlamento es del todo inadecuado, puesto que aquella institución prusiana carecía de poder legislativo y cumplía únicamente funciones administrativas -tal como el propio Kant admite-, amén de estar sujeta políticamente al monarca a través de su Gobierno de Gabinete. No representaba, pues, ningún poder estatal de iure, ni siquiera el 'ejecutivo', de manera que desde una perspectiva estrictamente jurídica (no fáctica) su papel apenas iba más allá del de cualquier órgano consultivo, y sólo podía decirse entonces que limitaba el poder absoluto del rey en el sentido en el que los legisladores Klein y Svarez declaraban, por ejemplo, que la *Gesetzkommission* -un órgano cuya función jurídica era en buena parte el asesoramiento del monarca como 'legislador'- limitaba externamente la actividad del soberano, aun cuando no tuviese voz definitiva²¹². Tampoco puede afirmarse que el Directorium

nota 109.

²¹² Cf. Svarez, *Vorträge...*, pp. 478-480; Klein, "Ueber das Verhältnis...", p.326. De la 'Gesetzkommission' trataremos más por extenso en el próximo capítulo, nota 367.

fuese (de hecho o de derecho) una institución representativa del pueblo o que actuase en su nombre (cf. *R 7751*); muy al contrario, constituía más bien un instrumento burocrático de afirmación política del rey frente a los estamentos, que se había forjado arrancando a éstos algunas de las competencias tradicionalmente asignadas a su órgano de expresión política, el Geheimer Rat. La interpretación filosófica de Kant no corresponde, pues, a la realidad histórica y precisamente por ello saca a relucir la distancia entre su ideal jurídicopúblico de 'división de poderes' y la experiencia política del Estado prusiano, que lo refutaba rotundamente.

Mas si en el caso del Directorium prusiano Kant trata de comprender y justificar desde categorías racionales una realidad empírica esquiva a ellas, hasta el extremo de llegar a identificarlo con la idea del 'poder ejecutivo' (*RL 849, A 170/B 200; cf. R 7949 [1780-89]*), en el caso del poder judicial es más bien la realidad empírica la que en cierto modo se instala en el orden discursivo a priori de los conceptos jurídicofilosóficos. La concepción administrativa de la labor de los jueces que muestran las *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* de los años setenta, equivale a negarlos como poder estatal, a convertirlos en un capítulo de la historia del poder ejecutivo en la Prusia dieciochesca²¹³. Tal es así que el magistrado no tenía facultad para juzgar válidamente (*richten*) sobre el gobierno (*R 7725*), de manera que en los conflictos entre estos dos poderes no separados institucionalmente, el 'ejecutivo' y el 'judicial', correspondía la decisión última al soberano (cf. *ErI. 7657*), erigido de este modo en juez supremo de las relaciones del gobernante con el pueblo (*R 7905*). En cuanto actividad administrativa que se resuelve en 'actos singulares' (cf. *R 7781*), el quehacer judicial es un asunto de los súbditos, que concierne además a las relaciones y derechos de éstos entre sí (*R 7904*) y, por consiguiente, debe ser gestionado por el pueblo a través de sus representantes, los 'magistrados', elegidos en cada caso para ello:

"El oficio judicial es siempre un asunto de los súbditos, pues el juez está obligado a juzgar conforme

²¹³ Aunque Kant llega incluso a identificar 'justicia' (*richten*) y 'administración' (*verwalten, administrieren*) [*R 7783*], identificación por lo demás habitual en las *Reflexionen* de los años ochenta, normalmente suele considerar ahora la actividad judicial como un aspecto de la administración del Estado (*R 7763, 7781*) y a los 'magistrados' como un cuerpo funcional dependiente del gobierno y de las autoridades administrativas superiores (*ErI. 7457; RR 7745, 7781*). Por su parte la *R 7753* sitúa al magistrado dentro del grupo de autoridades ejecutivas: "Todo poder del Estado" -anota Kant- "es o legislativo o ejecutivo. El soberano tiene el primero; el segundo, el príncipe, el magistrado, el 'Gouvernement' [...]. Los actos del primero son leyes; los del segundo, decretos" (*AA XIX, pp.507-08*). P. Burg, *Kant und die Französische Revolution*, pp.188-89 ha afirmado con razón que en los años setenta se incoa la confusión terminológica entre ejecutivo y judicial, que se prolonga en los años ochenta y pervive aún en *Metaphysik der Sitten* a través del uso equivoco de la figura del 'magistrado' como autoridad judicial y administrativa a la vez.

a la ley y puede cometer injusticia; de ahí que él también deba ser sometido a coacción (y mientras esto no ocurra, surge el absurdo de que uno puede hacer injusticia a alguien sin que a éste le esté permitido resistirle)" (R 7791 [1773-75], AA XIX, p.518).

"La voluntad del soberano supremo es universal, pero debe ser aplicada a cada particular, o bien en tanto que éste es un miembro del Estado, para ir de lo particular (besondere) a lo general; o bien está en relación con lo privado (en las relaciones privadas). El gobernante (Regent) aplica [actuiert] la voluntad general a lo particular (Besondern). Pero el juez debe juzgar en el caso litigioso si ello es conforme a lo general" (R 7752 [1773-75], AA XIX, p.507; cf. RR 6905, 7845).

"Todo sentenciar (richten) debe ser público (öffentlich). Los miembros del tribunal deben ser nombrados por los magistrados, que representan al público (publicum)" (R 7781 [1773-75], AA XIX, p.516).

Con esta exigencia de 'publicidad' en los juicios, completamente extraña al entorno procesal y a los reformadores prusianos (cf. cap.7a, p. 671), y la decidida decantación del cometido judicial hacia el tratamiento de los conflictos *jurídicoprivados* de los ciudadanos particulares Kant proyectaba sobre la precedente semblanza administrativa del lugar político de los jueces -conforme al orden jurídico positivo prusiano- una acentuada visión iusnaturalista de su *oficio*, la misma que seguía incluyendo la autoridad del *forum* entre los 'poderes' estatales (cf. RR 7728, 7716), si bien es cierto que la clara orientación de éste hacia los 'asuntos civiles' era ya un producto de la historia, tenía como trasfondo la realidad empírica del monarca absoluto, que asumía no sólo la jurisdicción suprema sino también su ejercicio en 'asuntos penales', y ni él ni su gobierno estaban sujetos de iure a la sentencia coactiva de juez competente alguno³¹⁴. Asimismo con el principio de la *representación* y elección popular de los miembros de los tribunales Kant parecía apartarse de la tendencia impuesta por la reforma procesal prusiana a la formación técnica y a la selección burocrática de los jueces y demás personal de justicia como funcionarios públicos del Estado, desvinculados personal y profesionalmente de la región o ciudad donde debieran ejercer su oficio (cf. nota 256). Tal propuesta, aun cuando se antojase contraria al curso de los tiempos, se inspiraba, no obstante, en motivos de irreversible modernidad, cuales eran entre otros el imperativo de independencia de la justicia.

3. El solapamiento de los enfoques 'iusnaturalista' y 'jurídico positivo' se prolonga en las *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* de los años ochenta (1780-1789) y afecta

³¹⁴ Con razón ha escrito Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, p.271 que la intangibilidad del poder legislativo, en el sentido de que sus leyes no pueden estar sujetas al examen jurídico del poder judicial, es en Kant un residuo de la concepción absolutista de la soberanía, tan presente en Hobbes como en Rousseau.

naturalmente a la imagen del poder judicial, del que Kant ahora se ocupa con más detenimiento, pero sin abandonar, no obstante, aquella concepción 'administrativa', cada vez más entrelazada con la doctrina de la 'representatividad popular' de los tribunales y de la orientación del oficio judicial hacia los asuntos civiles³¹⁵. Así, mientras, por un lado, se afianza la teoría normativa de la división de poderes incluso en el sentido de RL & 45, esto es, como voluntad universal unida en una triple persona³¹⁶, y hasta se intenta una deducción de la misma conforme a las categorías de relación (cf. R 7986), persiste, por otro lado, la distribución 'descriptiva' de los poderes en 'legislativo', 'gubernativo' y 'administrativo' (RR 7968, 7975), si bien la frontera de demarcación entre los dos últimos es quizás más borrosa que en la década anterior³¹⁷, y, por más que

³¹⁵ Así, junto a la consideración jurídico positiva de los 'magistrados' y los 'jueces' como autoridades de la administración estatal (RR 7968, 7983, 7988, 7999, 8020), Kant no sólo reitera la convicción 'iusnaturalista' de que el 'estado civil' viene determinado por la existencia de un poder judicial, que decide los casos dudosos (R 7996); se ratifica también en la idea de que el oficio judicial concierne a la determinación de los *derechos particulares* conforme a las leyes (RR 7940, 7986, 8002), y precisamente por eso debe estar en manos de "quienes buscan sus derechos entre sí, es decir, el pueblo" (R 7958, AA XIX, p.565), si bien éste ejerce tal competencia a través de sus representantes capacitados para ella (R 7942). Es curioso a este respecto la justificación teológica que Kant ofrece en la R 7958 de ese carácter 'popular' del ejercicio de la justicia pública. Puesto que el poder judicial supremo -se argumenta allí- es un *ius personalissimum* de Dios, ningún hombre puede sentenciar de manera inapelable sobre el derecho de otro. Ello significa que el soberano, en cuanto irreprochable e irrepreensible, no puede asumir el ejercicio de la jurisprudencia práctica, que queda de este modo a merced de aquéllos entre los cuales es jurídicamente posible la apelación y la queja, a saber, el pueblo como comunidad de 'súbditos'. Ahora bien, la posibilidad de protesta se garantiza sólo si el oficio judicial no se encomienda a cuerpos permanentes del Estado sino a individuos nombrados en cada ocasión. Este rechazo de la decantación *profesional* de los jueces como 'funcionarios públicos' parece ser lo sugerido por el final del siguiente fragmento: "...El pueblo se compromete en la sentencia de las personas que no tienen el poder supremo y permanente. Pero a éste debe ser posible dirigir la queja; por tanto, debe nombrarse a otros, para que ello [el oficio] "a nadie esté destinado" (R 7958 [1780-89], AA XIX, p.565).

³¹⁶ Cf. R 7971, 7948, 7967: *Naturrecht-Feyerabend*, AA XXVII.2/2, p.1384. Es por ello inexacta la idea de una división incompleta de los poderes en estos años, tal como afirma P.Burg, *o.c.*, p.189, quien, sin embargo, acaba reconociendo la coincidencia de algunas *Reflexionen* con la doctrina iusnaturalista de *Metaphysik der Sitten*.

³¹⁷ La oscuridad estriba en que, por una parte, 'gobierno' y 'actividad judicial' se consideran como dos formas de *administración* (RR 7952, 7999), de suerte que la prohibición de gobernar (como la de juzgar) que alcanza al soberano, conlleva la necesidad de eludir los actos administrativos, que en cuanto actos singulares

se constate la diversidad entre el soberano y el ejecutivo (R 7922), sigue otorgándose al monarca el gobierno, nombramiento e inspección general de sus ministros, magistrados y funcionarios (RR 7972, 7984, 7988, 8014).

Pero el aspecto más novedoso -sobre todo para los intereses de este trabajo- tal vez sea la insistencia de Kant en que el soberano no puede administrar ni juzgar, a menos que se exponga a cometer injusticia o se convierta en déspota. Ciertamente ya en la década anterior había exigido la separación tajante entre el ejercicio de la *soberanía* como tal y la *administración de justicia*, pero el énfasis y la cantidad de *Reflexionen* dedicadas a este punto en los años ochenta delata una profunda conciencia histórica del problema jurídico -acaso irresoluble en una monarquía absoluta como la prusiana- que representaban los *Machtsprüche*, el último de los cuales y más célebre había sido la 'sentencia de autoridad' de Federico II el 1 de enero de 1780 para poner fin a los sucesivos procesos del caso Arnold. Intercalamos por ello aquí este tema a manera de excursus con la atención que merece.

[*Machtsprüche*] La historia de la larga y lenta lucha por la autonomía de la justicia en los territorios prusianos desde comienzos del siglo XVIII²¹⁸

suponen el sometimiento a las leyes (cf. RR 7952, 7972, 7984). En este uso de las palabras, la administración vendría a equivaler al 'poder ejecutivo' en sentido amplio, y el gobierno al poder ejecutivo en sentido estricto. Mas, por otra parte, Kant mantiene la distinción entre *gobierno* y *administración*, y asigna el primero al Directorio y al Ministerio (RR 7949, 7951) e identifica la segunda con las autoridades judiciales ('magistrados' y 'jueces') [RR 7968, 7988]. A este respecto es decisiva la R 7973: "El gobierno (*regimen*) es la aplicación de las leyes a la *totalidad* ('universos') a través del ministerio ('Gouvernement'); la administración, a los *particulares* a través del magistrado" (AA XIX, p.568; cf. R 7975). El concepto de 'gobierno' que se maneja en este caso, parece ser diferente, o al menos no exactamente el mismo que el indicado por las 'acciones generales' del monarca (inspeccionar, nombrar funcionarios, etc.), por las cuales aún sigue, empero, presentándose a éste como gobernante (cf. RR 7972, 8014).

²¹⁸ La *Cammergerichtsordnung der Chur- und Mark Brandenburg* (1.3.1709) §8 ofrecía por primera vez una exacta determinación de los deberes del juez como medio de preservar la independencia de la administración de justicia. Desde entonces y hasta la *Allgemeine Gerichtsordnung* de 1793 la mayoría de las disposiciones más importantes insistían con este fin en la formación teórica y práctica de los futuros jueces (*Projekt des*

puede escribirse o ilustrarse en cierto modo como la historia del esfuerzo por erradicar los *Machtsprüche* ('sentencias de autoridad') de la praxis jurídica de los tribunales. Desde nuestra perspectiva actual se trataría de un conflicto entre el 'poder legislativo' (y ejecutivo) y el 'poder judicial', pero en una época en la que el monarca absoluto reunía en sí todos los poderes y, por consiguiente, entre sus 'derechos de majestad' figuraba también la *jurisdicción* suprema del Estado²¹⁹, cualquier intervención autoritaria en el curso del procedimiento jurídico no podía denunciarse como formalmente ilegítima. Sin embargo, con el transcurrir del siglo fue difundiéndose desde medios ilustrados (Montesquieu, Voltaire...) la conciencia de la ilegitimidad de tales injerencias de los príncipes en la jurisprudencia práctica, y en este sentido el mismo Federico II había expresado incluso su buena voluntad de "no intervenir en el curso del procedimiento judicial"²²⁰, amén de pronunciarse contra las 'comisiones especiales' de investigación en conflictos jurídicos relacionados con la administración pública declarándolas ilícitas (CFM IV, Tit.6, §§3-9). Pero a las buenas intenciones no siempre acompañaron los actos; el propio rey se sirvió en ocasiones de las 'comisiones especiales' y de su derecho de jurisdicción para hacer uso de la 'Justicia de Gabinete', ciertamente menos en asuntos *civiles* que en *penales*, sobre los que se había reservado el derecho judicial supremo a perseguir cualquier injusticia irreparable (cf. Abegg, *Versuch einer Geschichte...*, 185-86; Hintze, "Friedrich der Grosse...", p.134).

Es evidente que desde un punto de vista estrictamente jurídico no podía hablarse de ilegitimidad de los *Machtsprüche* mientras no se admitiese la separación de poderes en el Estado o al menos se renunciase a la soberanía absoluta del monarca. Ahora bien, los reformadores prusianos trataron en balde de prohibir o invalidar por la vía legislativa la Justicia de Gabinete, aun reconociendo la unidad indisoluble de todos los poderes en la persona del rey. Su tentativa -ya reformulación mitigada del mismo parágrafo del *Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuches für die Preussischen Staaten* de 1784- quedó recogida en el §6 del *Allgemeines Gesetzbuch* de

Codexis Fridericiani Marchici (=CFM) del 3.4.1748) o en la limitación de las 'comisiones especiales' del gobierno en los procesos en los que estuviese implicada la administración (*Allgemeine Ordnung* del 21.6.1713 y CFM). A este tema y al significado al respecto de la reforma procesal prusiana hemos dedicado la sección segunda de este capítulo.

²¹⁹ Tanto Svarez, *Vorträge...* 19, 483 como el ALR II, Tit.17, §18, p.620 presentaban la 'jurisdicción' general y suprema del Estado como un derecho de majestad del príncipe.

²²⁰ Friedrich Der Grosse, *Das Politische Testament von 1752*, Reclam, Stuttgart 1983, p.5.

1791:

"Las sentencias de autoridad o aquellas disposiciones del poder supremo que hayan sido dictadas en casos de disputa sin conocimiento jurídico, no determinan [bewirken] derechos ni obligaciones" (AGB, Einl. &6 [cit. por: H. Conrad, *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die preussischen Staaten von 1794*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1958, p.44]).

C.G. Svarez en sus conferencias al príncipe heredero de la corona ampliaba el contenido de este &6 declarando no sólo la nulidad jurídica de la Justicia de Gabinete sino además su ilegitimidad o prohibición, al tiempo que ofrecía una escueta pero en su contexto nítida definición de *Machtspruch*:

"11. [Einl. &6] Se llama *Machtspruch* a una resolución que se da en casos de disputa sin investigación correspondiente ni conocimiento jurídico.

12. [Einl. &6] Las sentencias de autoridad no generan ni derechos ni obligaciones. Ni ministro alguno ni tampoco el Jefe del Estado pueden emitir sentencias de autoridad" (*Vorträge...*, p.605).

La tentativa, de por sí problemática si no paradójica, no surtió efecto. La situación revolucionaria en Francia y el polémico caso del predicador Schulz, que en la primavera de 1792 desató un tenso conflicto entre el *Kammergericht* berlinés, apoyado por el ministerio de Justicia, y el rey Federico Guillermo II, preso de la contra-Ilustración de Wöllner, se aliaron para que el &6 del AGB se interpretara como sustracción intolerable del poder absoluto del monarca y, por ende, quedase fuera del definitivo ALR de 1794²²¹. De este modo se hacía valer con todas sus consecuencias la doctrina absolutista de los 'derechos de majestad'.

Pero ¿qué razones tenían los reformadores prusianos, concretamente C.G. Svarez, para oponerse a la Justicia de Gabinete sin negar la soberanía absoluta del rey? Comentando su doble formulación -antes citada- del &6 del AGB, Svarez argüía lo siguiente:

"Estas proposiciones son *los baluartes de la libertad civil* de un súbdito prusiano y diferencian a un ciudadano del Estado prusiano del mero esclavo de un *déspota* oriental" (*Vorträge...*, pp.616-17, ci. p.236).

La interferencia en el curso normal de un proceso y la anulación o cambio de una sentencia judicial por parte del monarca o sus ministros ponía en peligro "la seguridad de la propiedad y de los derechos privados del ciudadano" (*Vorträge...*, 237), que las instituciones de justicia representan, y contrariaba de esta suerte "el deber estatal de proteger a cada uno lo Suyo" (*Vorträge...*, 484-85). El *Machtspruch* suponía, en efecto,

el reemplazo de la ley como hilo conductor de las decisiones por el arbitrio, la pasión o la veleidad de las intrigas y las luchas de poder, con el consiguiente allanamiento de los 'derechos naturales' que las leyes preservan, y la alteración del orden civil surgido del contrato (*Vorträge...*, 236-37). Por la falta de garantías en la "libertad civil frente al poder arbitrario" (*o.c.*, 237) la Justicia de Gabinete entrañaba, pues, la conversión de un gobierno monárquico en una forma de *despotismo*. Junto a este argumento 'jurídico' contra las 'sentencias de autoridad' en nombre de los derechos civiles del individuo, en cuanto límites del poder legislativo y de las actuaciones del Jefe del Estado, Svarez esgrimía como argumentos 'pragmáticos' la seguridad que de ese modo conseguía el rey frente a todo tipo de desórdenes y revoluciones y la subsiguiente confianza del pueblo en él y en su justicia, o la imparcialidad de los tribunales en su ejercicio procesal, y sobre todo la posibilidad de un amparo jurídico último para los súbditos mediante la apelación al soberano ante cualquier abuso judicial de sus derechos (cf. *Vorträge...*, 236-37), que de producirse la intervención autoritaria quedaría excluida por completo.

Precisamente esta eventualidad de un *amparo jurídico* último es contemplada por Kant como una razón poderosa para rechazar los actos administrativos del soberano y, más en concreto, sus incursiones en el campo de la jurisprudencia práctica, a sabiendas de que con semejantes actos de subsunción bajo leyes el monarca se expone a cometer una injusticia que, amén de cuestionar la irreprochabilidad de su persona (cf. RR 7781, 7791), situándole al nivel de los súbditos, deja a éstos sin la debida protección de sus derechos y sin posibilidad de protesta alguna ante un superior, al tiempo que introduce la incertidumbre en el Estado:

"A través de la administración puede hacerse injusticia a alguien. El súbdito debe saber conforme a cierta regla lo que a él le compete. Ésta es la ley. Quien aplica la ley, puede, por tanto, cometer injusticia. Por eso debe existir un superior, ante el cual él busque su derecho" (*ErI*, 7432 [¿1772-1775?, AA XIX, p.373]).

"Quien tiene el poder supremo no puede juzgar [richten]. Pues el que juzga, puede cometer injusticia; contra él debe existir, pues, un poder [Gewalt]. Sobre todo *no puede juzgar [richten] el soberano*, porque entonces las leyes serían nulas, porque la sentencia depende en ese caso de su propio arbitrio" (*R* 7941 [1780-89], AA XIX, p.561).

"El único que está bajo la ley, es el monarca. Si al mismo tiempo sólo él da las leyes, él es el soberano (*autócrata*). Si a la vez ejecuta la ley en casos particulares, administra o juzga [richtet], él es *déspota*. Pues *debo poder querellarme contra quien me determina según la ley; por eso debe existir uno por encima de él*; de lo contrario, se se sustrae toda justicia; (es como si yo no estuviera bajo la protección de la ley). [...]

El legislador no puede cometer injusticia, porque precisamente según la ley debe juzgarse lo que es injusto. Sin embargo, él es el único que debe tener el poder, y todo poder (que es el del pueblo entero) emana de él. Este poder *no determina lo que es justo* [was recht ist], sino que solamente lo

²²¹ A. Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, pp.329-353, 385-395 ofrece una documentada información sobre el polémico proceso contra el predicador Schulz a comienzos de 1792 y su incidencia en la suspensión provisional del AGB de 1791, así como sobre las objeciones contra el &6 de la introducción de aquel código, que motivaron su desaparición en el definitivo ALR de 1794.

protege y lo defiende" (R 7982 [1780-89], AA XIX, p.572; cf. Erl. 7431, RR 7942, 7983, 7993).

Kant -al igual que Svarez- negaba al soberano la posibilidad de juzgar²²², pero -a diferencia de Svarez- no traía a colación la libertad civil que ha de protegerse en el Estado, sino más bien la libertad política o legal, que una comunidad garantiza sólo organizándose según el principio de la 'división de poderes', principio que tiene en cuenta el hecho de que a la justicia distributiva, en cuanto determinación de lo suyo de cada uno según leyes generales, le es inherente la posibilidad de 'querellarse' no sólo contra otros particulares del pueblo sino también contra los órganos administrativos del poder, igualmente sujetos a la ley que aplican, y, por consiguiente, gestores a través de sus actos -a diferencia del soberano- de un "ius controversum, non sanctum" (R 7781 [1773-75], AA XIX, p.516). La diversidad de los argumentos 'jurídicos' no obstaba, empero, para que coincidiese así mismo con Svarez en denunciar el ejercicio del poder judicial por parte del monarca como craso despotismo²²³ y en reconocer en la Justicia de Gabinete su expresión más genuina, transgresora del principio de autonomía de la administración estatal.

"... (Se llama *déspota* a aquel monarca que no somete su voluntad al principio de una voluntad general. Por consiguiente" [lo es] "cuando él mismo *sentencia* [richtet] o procede por medio de rescriptos, que no pueden ser leyes)" (R 8009 [1780-89], AA XIX, p.581; cf. R 7920, *Naturrecht-Feyerabend*, AA XXVII.2/2, p.1384).

"(Sentencias de autoridad [Machtsprüche] en el gobierno despótico).

La diferencia entre despotismo y gobierno patriótico no concierne al tipo de gobierno sino al régimen real. Por eso no puede decirse de un reino que es despótico sino que es gobernado despóticamente. Sería el caso de Rusia si al monarca se le permitiese nombrar a sus sucesores" (R 7980 [1780-89], AA XIX, p.571).

"Despotismo. Si la administración estatal debe ser conforme a las leyes, debe tener también sus propias reglas para la realización de los asuntos públicos, a las que está ligado el ministerio y ha prestado juramento. Si ella debe ser justa [gerecht], estas reglas deben referirse a la igualdad de los derechos de todos y a la igual distribución de las cargas; asimismo" [deben tender] "a que cualquiera que esté especialmente lesionado [belästigt], pueda buscar su derecho. Si ella debe ser duradera, las reglas de la misma han de tener una continuidad [Beständigkeit].

El soberano que todavía mete sus manos en la administración estatal, es un déspota" (R 7764 [1773-1775], AA XIX, p.510).

El rechazo kantiano de los *Machtsprüche* como actividad despótica enlaza

²²² Cf. RR 7725, 7952, 7954, 7972, 7988; *Naturrecht-Feyerabend*, AA XXVII.2/2, p.1384, y RL 649, A 171/B 201.

²²³ Sobre la concepción kantiana del despotismo como ilegítima atribución práctica del oficio judicial por parte del soberano pueden consultarse además de las *Reflexionen* que se citan en el texto de nuestro discurso, las siguientes: RR 7979, 7987, 8013, 8021. Recuérdese asimismo, aun cuando allí no se mencionase el poder judicial, que en ZEFAR 255s. el despotismo se caracteriza como una 'forma de gobierno' en la que no se respeta la división de poderes (concretamente entre 'legislativo' y 'ejecutivo', según este opúsculo).

aquí con el requisito de independencia en la administración pública, que incluye no sólo la confección de un reglamento propio, cuyo cumplimiento garantice la legalidad de sus acciones; por lo que a la distribución de la justicia se refiere, tal reglamento debe atenerse y atender al principio de igualdad de todos ante la ley, principio que comporta asimismo la igualdad en los medios civilmente establecidos de perseguir y defender los derechos privados, o lo que es lo mismo, la prescripción de un procedimiento jurídico universal y uniforme para todos los ciudadanos. A esta unificación de formas y jurisdicciones de la administración del derecho había tendido precisamente la reforma procesal prusiana, pero su propuesta de generalizar la vía de los tribunales ordinarios no tuvo gran fortuna²²⁴, de modo que la exigencia kantiana de igualdad también en el acceso a los cauces institucionalizados de administrar justicia quedaría aplazada para mejor ocasión de los tiempos.

Hay, por último, en las sentencias de autoridad un aspecto de gran importancia para una interpretación jurídica de la Crítica de la razón, en cuanto tribunal filosófico que trata de poner fin a las pretensiones especulativas del conocimiento no mediante *Machtsprüche* sino de acuerdo con las "leyes eternas e inmutables que la razón posee" (KRV A XI-XII). Me refiero a ese sentido histórico-cultural común que parecen compartir las 'sentencias de autoridad' con las afirmaciones 'dialécticas' de la metafísica, por cuanto ambas constituyen *erschlichene Sätze*, esto es, proposiciones subrepticias, ya sea en el ámbito de la organización jurídico-política de la sociedad, ya sea en el espacio epistemológico de la constitución del saber (o la verdad). En efecto, el término 'erschleichen' se empleaba en textos y documentos jurídicos del siglo XVIII para desautorizar los *Machtsprüche* como decretos ilegítimos, que hacían pasar por sentencias judiciales (objetivas según la ley) meras decisiones arbitrarias del monarca o sus ministros²²⁵. De manera análoga Kant

²²⁴ Cf. nuestro apartado b), nota 252. En su apuesta por una regulación unitaria de la justicia kant llega incluso a proponer la reducción de la jurisdicción militar a la jurisdicción civil de los tribunales ordinarios en las épocas de paz: "Dos poderes en el Estado. Ciudadanos y guerreros. Durante la paz los últimos son también ciudadanos; por tanto, la jurisdicción es la misma para sus asuntos" (R 7784 [1773-75], AA XIX, p.516).

²²⁵ Las palabras 'erschleichen' o 'Erschleichung' tenían (y tienen) originariamente el sentido jurídico de *subrepción* (ocultamiento de hechos para obtener algo que no se conseguiría de otro modo) u *obrepción* (falsa narración de hechos a un superior para lograr un empleo o dignidad), y con este significado de transgresión u ocultación ilícita de límites se usaba en el siglo XVIII en Prusia para condenar la Justicia de Gabinete o acciones jurídicamente análogas. Así, en la *Allgemeine Ordnung...* (21.3.1713) Nr.1 podía leerse: "Disponemos que en todos los asuntos y acciones jurídicas entre nuestro Fisco, por un lado, y nuestros vasallos

calificaba como 'subrepticios' e ilusorios los enunciados trascendentales de la razón pura, que hacían pasar por objetivas condiciones meramente subjetivas del conocimiento humano²²⁴. Este uso -probablemente traslaticio- de la palabra *Erschleichung* (subreptio) en el discurso de la razón pura ilustra sobre el margen extradiscursivo de una doctrina filosófica, cuyo engranaje histórico-cultural puede desvelarse a través de la analogía de los 'poderes estatales' con las 'facultades de conocer' que se desprende de la presentación silogística de aquéllos en *RL* &45 (cf. nuestras próximas páginas). Pues si de acuerdo con esto admitimos que el 'poder legislativo' es el análogo jurídicopúblico del 'entendimiento' y el 'poder judicial' el de la 'razón', podremos comprender entonces la *ilusión política* que los *Machtsprüche* representan, como el precipitado jurídico-práctico del mismo Estado monárquico-absoluto que históricamente inspira la *dialéctica trascendental*, esa ilegítima transgresión de los límites cognoscitivos entre el 'entendimiento' y la 'razón pura' característica del pensamiento moderno (racionalismo y empirismo). Pero igualmente podremos reconocer en la *crítica* de la apariencia trascendental, en cuanto delimitación de territorios, el laboratorio filosófico de la fundación del *constitucionalismo político*, que se sirve de la 'división de poderes' como principio de articulación funcional del 'Estado de derecho'.

En este recorrido por la historia de la doctrina kantiana de

y súbditos, por otro lado, cuando de alguna manera en ellas domine nuestro interés, nuestros juicios y comisiones no se atengan a éste, sino que deben tener por mira solamente la justicia, con la que se han comprometido y a la que han prestado juramento, y han de considerar las disposiciones que vayan en contra de ella, en todo momento como *subrepticias* (erschlichene) y negadoras de nuestra firme voluntad... (cit. por Abegg, *o.c.*, p.38). Casi ochenta años después K.L. von Kircheisen, Jefe de la sala de lo penal en el 'Kammergericht' berlinés, declaraba en su discurso al príncipe heredero de la corona el 6 de marzo de 1793 que todo 'Machtspruch' es "injusticia", y que el 17 de septiembre de 1746 Federico el Grande había estipulado que se considerase como 'subrepticio' (erschlichene) cualquiera de los mandatos suyos que alterase el curso legal de la administración de justicia (cit. por Stölzel, *o.c.*, 333-34). Dos años después, en 1748, el rey prusiano recogía de nuevo esa declaración en el *Project des Codicis Fridericiani Marchici*: "...en asuntos jurídicos que competen a los tribunales ordinarios, no quiero nombrar comisiones especiales, y aun cuando se dictara alguna orden de gabinete para la constitución de una comisión semejante, aquélla debe ser considerada como *subrepticia* (erschlichen) y la comisión no debe crearse" (*CFM*, 4, Tit. VI, §3). Por eso en su comentario de este párrafo C.G.Svarex calificaba también de "subrepticios" los 'Machtsprüche' (*Vorträge...*, p.617), a la vez que unas páginas antes denunciaba como "*Erschleichungen*" todos los errores legislativos que se derivasen de leyes promulgadas por el monarca o sus ministros siguiendo su arbitrio o interés privado, sin el asesoramiento imparcial de la 'Gesetzkommission' (cf. *Vorträge...*, 613).

²²⁴ Sobre la calificación kantiana de las 'proposiciones dialécticas' como 'subrepticias' v. especialmente *Dissertatio* &24; *RR* 6635, 241, 243, 250; *KRV* A 268/B 324 ('Erschleichungen'), A 509/B 537 ('transzendente Subreption'), A 643/B 671 ('Subreption') y *RL* &36, A 141/B 140-41. Cf. asimismo nuestros cap.2, pp.253-54, cap.5, p.479ss. y cap.7a, pp.582-83.

los tres poderes del Estado hemos hecho hincapié en el tratamiento 'jurídico-positivo' de la misma, y a este respecto hemos visto cómo Kant trató de comprender filosóficamente la organización político-administrativa del gobierno prusiano y cómo denunció sin ambages las denominadas 'sentencias de autoridad'. Nos corresponde ahora exponer con más detenimiento el relato 'iusnaturalista', propiamente *normativo*, de la división de poderes de acuerdo con el texto de *RL* &45, para afrontar desde ahí -siguiendo la imagen del silogismo práctico- el significado *lógico-filosófico* del proceso civil y cerrar luego nuestro discurso con unas observaciones generales sobre la concepción kantiana del poder judicial.

"Cualquier Estado contiene en sí tres poderes (Gewalten), es decir, la voluntad universal unida en una triple persona (*trias politica*): el poder soberano (Herrscher-gewalt) (la soberanía) en la persona del legislador, el poder ejecutivo (vollziehende Gewalt) en la del gobernante (para el seguimiento de la ley) y el poder judicial (rechtsprechende Gewalt) (como adjudicación de lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*), igual que las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la ley de aquella voluntad, la menor, que contiene el mandato de proceder según la ley, es decir, el principio de subsunción bajo la misma, y la conclusión, que contiene el fallo judicial (la sentencia), lo que es de derecho (Rechtens) en cada caso" (*RL* &45, A 165/B 195).

Kant deriva aquí la división de poderes de la *Idea* misma de 'Estado en general' e interpreta tal derivación como el desarrollo racional de una 'silogismo práctico' que articula funcionalmente el dominio político, "la relación del **que manda** (imperans) con el **que obedece** (subditus), del soberano universal con la masa individualizada del pueblo como **súbdito**" (*RL* &47, A 168/B 198), conforme a los "tres momentos, conceptualmente discernibles, de la *realización del derecho*". (Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit...*, 259). Aquella deducción 'iusnaturalista' y esta lectura 'lógico-práctica' merecen cierta atención.

En primer lugar, frente a las reticencias de Rousseau para

admitir una división 'empírica' del soberano (cf. *Del Contrato Social*, II, 2), Kant logra coordinar el principio de la 'separación de poderes' con el de la unidad indisoluble de la 'soberanía' haciendo de ésta una *Idea normativa*, cuyo despliegue efectivo (wirklich) conlleva la representación del sujeto único, la 'voluntad general', en tres personas o "dignidades morales", que desempeñan las diversas funciones del dominio estatal sobre el pueblo. En segundo lugar, este planteamiento 'juridicofilosófico' puro señala asimismo el punto de alejamiento de la concepción de Montesquieu. El aristócrata galo derivaba la necesidad de la división de los poderes estatales de un factum antropológico, confirmado por la experiencia: la inevitable inclinación de los hombres a abusar del poder (cf. *Del espíritu de las leyes*, XI, 4), y la concebía *pragmáticamente* como un peculiar sistema de control y equilibrio que -siguiendo el modelo de la Constitución inglesa- asegurase la 'libertad política' mediante el reparto del poder estatal entre los diversos grupos de la sociedad estamental (rey, nobleza y pueblo)³²⁷. En Kant, sin

³²⁷ Montesquieu venía a concluir el capítulo sobre la 'división de poderes' con estas palabras: "He aquí, pues, la constitución fundamental del gobierno al que nos referimos: el cuerpo legislativo está compuesto de dos partes, cada una de las cuales tendrá sujeta a la otra por su mutua facultad de obedir" (se refiere al 'cuerpo de los nobles' y al de los 'representantes del pueblo', que se reparten junto con el rey el poder legislativo), "y ambas estarán frenadas por el poder ejecutivo" (en manos del monarca), "que lo estará a su vez por el legislativo. Los tres poderes permanecerán así en reposo o inacción, pero como por el movimiento necesario de las cosas están obligados a moverse, se verán forzados a hacerlo de común acuerdo" (*Del espíritu de las leyes*, XI, 6, pp.149-150).

No cabe duda de que Kant no podía admitir esta distribución del 'poder legislativo', omnipotente y soberano en sentido estricto, entre los diversos estamentos de la sociedad. Con todo, un par de *Reflexionen* de los años setenta se hacen eco de esta distribución pragmática del poder según la idea del *equilibrio político* entre el monarca, la nobleza y el pueblo. "...Pero si además de la legislación debe existir un poder (Gewalt) para coaccionar a cada uno a actuar según ella, y al mismo tiempo un poder para conservar el Estado, entonces la constitución [Einrichtung] no puede ser simple, ya sea el Jefe supremo un solo hombre o un senado o el pueblo entero. El poder omnimodo no puede corresponder a uno solo. Debe haber siempre *tres estamentos*. La autoridad [Ansehen], la dignidad, la majestad, que mantienen entre sí *el equilibrio*. 1. Un Jefe supremo. 2. El pueblo, que dispone de la mayor parte de la propiedad. 3. Un cuerpo de privilegiados, que constituye el gran cuerpo de la gente rica, están unidos y forman el contrapeso de los dos precedentes. éste se gobierna por medio del honor; el pueblo por medio del beneficio [Vorthell]" (R 7653 [1775-77], AA XIX, p.535; cf. R 7691 [1772]).

embargo, estaba ausente esta "mirada política" (Ritter, *o.c.*, 251; Kersting, *o.c.*, 261), y lejos de toda fundamentación en la naturaleza humana o de consideraciones astuto-prácticas sobre las relaciones de fuerzas sociales en un determinado momento histórico, su teoría de la separación de los poderes se derivaba del análisis abstracto de las funciones normativas que forman parte de la realización estatal del derecho. Atinadamente ha escrito W.Kersting al respecto que la doctrina de Montesquieu sobre los tres poderes del Estado ha sido "fundamentada por Kant según el *derecho de la razón*" pura (*Wohlgeordnete Freiheit...*, 261). Tal fundamentación consiste, en tercer lugar, en la deducción de la división de poderes como una consecuencia necesaria del mismo imperativo de *dominación racional* que alcanza a los restantes ámbitos de la vida práctica, y que en calidad de dominio 'político' postula semejante organización funcional de los poderes estatales como la única que preserva y realiza la libertad jurídica de todos los ciudadanos (cf. Kersting, *o.c.*, 262-63). Las *Reflexionen* 7728 y 7971 documentan esta justificación 'filosóficotrascendental' de la división de poderes en contrastada analogía con la representación de Dios como "soberano moral del mundo (moralischen Weltherrschers)" que reúne en sí las perfecciones de un "legislador **santo**", de un "gobernante **bondadoso**" y de un "juez **justo**" (*Die Religion A 199/B 211*):

"El Jefe del Estado representa una triple persona: como *legislador* él es soberano (soverain), no tiene a nadie por encima de él y todo está bajo él. Como *gobernante*, que se atiene a las leyes y debe repartir felicidad, está bajo las mismas, y ha de podersele coaccionar y, por tanto, no puede ser una y la misma persona que el soberano. Como *juez* está bajo las leyes y el gobierno (Regiment) de cara a la distribución de la felicidad según la ley del soberano y la voluntad del gobernante de hacer a todos partícipes del bienestar. [...] Por consiguiente, también él es una persona especial y precisamente por ello no es la misma que el gobernante (Regent), puesto que debe restringir la benevolencia de éste. *Estas tres personas sólo pueden estar unidas en la divinidad*, porque ella abarca en sí a la vez todas estas perfecciones" (R 7979 [1773-75], AA XIX, p.567; cf. R 7728 [1773-75]).

Mientras que en el orden moral, interno, las tres funciones del

dominio de la razón práctica se concentran en una única persona, la organización racional del orden jurídico-político, externo, del Estado exige la distribución de las mismas en tres personas diferentes. La división de poderes es, pues, característica sólo del gobierno de los hombres entre sí, y lo es como requisito indispensable para la realización de la razón jurídica en el marco civil de sus relaciones sociales externas.

Esta firme voluntad de remitir la doctrina de la separación de poderes a la estructura del 'dominio de la razón' explica -a mi entender- la tan criticada analogía con las proposiciones de un *silogismo práctico*²²⁰ y a través de ellas con las *facultades superiores de conocer*, que Kant asimila funcionalmente a la estructura lógica de una inferencia:

"En todo razonamiento (Vernunftschlusse) pienso primero una regla (*major*) por medio del entendimiento. En segundo lugar, *subsumo* un conocimiento bajo la condición de la regla (*minor*) por medio de la facultad de juzgar. Finalmente, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*), por tanto, a priori por medio de la razón" (KRV A 304/B 360-61).

Desde la evidente contundencia de este texto divisamos en la analogía de RL &45 el intento de exponer la doctrina de la división de poderes como la versión 'jurídico-práctica' de esta implicación funcional de las facultades cognoscitivas en la textura del silogismo, en cuanto forma lógica de la dominación racional, y de concebir, por ende, el poder legislativo como una especie de 'entendimiento práctico', el ejecutivo en cierto modo como una 'facultad política de juicio' y el judicial como la

²²⁰ Para Kurt Borries, *Kant als Politiker...*, p.186 esa analogía forma parte de las "sutilezas inesenciales" e "ingeniosos juegos" que arrojan "los pensamientos críticos al campo superficial de las trivialidades iusnaturalistas", tan esquemáticas como pesadamente formales. P.Burg, *Kant und die Französische Revolution*, p.192 reconoce ahí certeramente el intento de fundamentar en la razón la necesidad de la división de poderes; sin embargo, destaca la falta de "contundencia lógica" del silogismo para señalar la impropiedad de la analogía y atribuirle a la habitual obsesión kantiana por las estructuras simétricas. W.Kersting, *Wahlgeordnete Freiheit...*, p.164 no la denuncia como artificiosa o superflua, pero advierte en ella sólo una forma de acentuar "la conexión lógica de los tres poderes, de su relación de coordinación y subordinación".

'razón jurídico-pública' por antonomasia. Y viceversa: desde el margen de unidad lógico-funcional delimitado por el razonamiento como estructura formal del dominio, avistamos en las facultades superiores de conocer el correlato gnoseológico de la configuración tripartita del poder político del Estado, en virtud de la cual el entendimiento asume el quehacer 'legislativo', el Juicio la facultad 'ejecutiva' o de subsunción bajo la ley, y la razón el 'poder judicial' de determinar el caso concreto como una consecuencia jurídica de la ley general.

Este juego de equivalencias *funcionales* entre 'poderes políticos' y 'facultades cognoscitivas', articulado sobre la estructura formal del silogismo, no es un artificioso divertimento culturalista; formó parte siempre del esfuerzo kantiano por comprender y deducir racionalmente la teoría de la división de poderes, y puede rastrearse a través de algunas *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* que tratan de discernir rigurosamente las diversas funciones del poder estatal, basándose incluso a veces en las condiciones constitutivas de la idea práctica de un 'bien supremo' posible en el mundo (leyes generales de la libertad, fines particulares de la felicidad, felicidad bajo libertad de las leyes):

"El soberano (Souverain) no debe juzgar (urtheilen) qué y cómo una constitución concuerda con la voluntad del todo. El gobernante (Regent), lo que es conforme a los fines de todos en particular, por consiguiente, se puede subsumir bajo una voluntad general según el fin, y él debe tener un poder (Macht) y no dedicarse a su vez a juzgar (urtheilen). Por último, el juez, que [juzga] si la subsunción del fin del particular bajo la ley de la libertad de todos es justa (recht) o no. O sea: 1. Poder (Macht) y libertad. 2. Facultad (Vermögen) y fin. 3. Fin bajo la ley de la libertad" (R 7673 [1772], AA XIX, p.485).

"Puede pensarse 1. que en una totalidad el todo (universi) de voluntades determina a los particulares (de lo universal a lo particular. *Regla*), 2. que los particulares (singuli) son determinados y gobernados para concordar con la totalidad (*son sometidos a la regla*. De lo particular al bienestar de lo universal), 3. que los particulares son puestos en concordancia con los particulares (*la particular con lo particular*)" (R 7845 [1775-77], AA XIX, p.533).

"El poder (potestas) es la facultad de obligar, en la medida en que uno no es obligado. 1. Por leyes, 2. de coaccionar (cogendi) según leyes, 3. de decidir en el *derecho dudoso* qué es legal y qué no. [...]

Primero: la majestad de la legislación, lo universal de la voluntad con respecto a la libertad; segundo: la autoridad de la subsunción de lo particular bajo lo universal en la regencia [Regentschaft]. *Facultad de juzgar, finalidad*. Tercero: la determinación de lo particular según leyes, justicia. Los tres poderes son potestad" (R 8079 [1790ss.], AA XIX, p.613; cf. R 8080).

En estas Reflexiones, si bien falta la mención expresa y literal de las correlativas facultades de conocer, la conexión funcional entre éstas y los tres poderes estatales se desprende fácilmente del vínculo establecido por la R 8079 entre 'poder ejecutivo' y 'facultad de juzgar'²²⁹. Es claro, pues, que al poder legislativo compete una función equivalente a la del entendimiento en cuanto "facultad de las reglas" (KRV A 299/B 356): la de constituir el orden de la *legalidad universal* que resulta de la libertad de todos y es su expresión pública. La validez efectiva de las leyes generales de la voluntad común ha de acreditarse, sin embargo, mediante la plausibilidad de su 'ejecución', de manera análoga a como las categorías puras llegaban a ser condiciones constituyentes de la experiencia gracias a la inflexión intuitiva de los 'esquemas' del Juicio. Para ello se requiere no sólo un *poder* de coacción que imponga el sometimiento a la ley; es preciso además que la norma general verifique su aptitud para acoger o responder de una diversidad de acciones y pretensiones particulares desarrollándose a través de la multitud de 'mandatos' o 'decretos' que realizan la *subsunción* de lo particular bajo lo universal. Por último, al juez incumbe la tarea racional de *determinar* lo suyo de cada uno con la necesidad de la que únicamente goza lo que se deriva de una ley universal. Su cometido no es propiamente la subsunción de lo particular bajo la ley, sino más bien la discriminación de

²²⁹ En la R 6815 [1773-75] Kant asimila directamente el 'entendimiento' al 'poder legislativo' y la 'razón' al 'judicial'. Por su parte las RR 7059 y 7071 tienen por objeto así mismo la idea de la 'razón' como 'juez' imparcial.

si tal subsunción es correcta y de cómo se determina legalmente según ello la relación conflictiva entre particulares, que se sigue de las pretensiones jurídicas contrapuestas, es decir, de subsunciones bien dispares bajo leyes o decretos. En el poder judicial acaece, pues, por así decir, la *realización concreta* del derecho en esa forma de reconocimiento legal o determinación pública y necesaria de cada caso individual, garante de la armonía entre los particulares, que es la 'sentencia'.

Esta caracterización 'funcional' en analogía con las 'facultades de conocer' se entreteje en los fragmentos citados con una semblanza *moral* de los tres poderes, en la que se asocia la división de los mismos con el cumplimiento de diferentes objetivos prácticos de la vida humana. Especialmente significativas al respecto son las *Reflexionen* 7673 y 7971, esta última transcrita más arriba. En ellas el poder legislativo figura implicado en la tarea de promover la *libertad* dictando leyes que sean la expresión de la 'voluntad general', que se ajusten a la idea de 'contrato originario'. Al poder ejecutivo, al gobernante corresponde, en cambio, la aplicación de las leyes teniendo en cuenta los *finés* específicos del pueblo; sus mandatos y decretos se orientan, pues, hacia la consecución del *bienestar* y *la felicidad* de todos, que es "el fin general del público" (ZEF A 103/B 111) y un medio de prudencia política indispensable para "asegurar el estado jurídico" (*Über den Gemeinspruch* A 252-53). Finalmente, al poder judicial incumbe la labor, en cierto modo sintética, de hacer justicia, o sea, de decidir la adecuación de los fines particulares a las leyes de la libertad común, de manera que la búsqueda del bienestar privado se atenga siempre a las condiciones legales que aseguran los derechos de todos. Al concernir en este aspecto su oficio a *la felicidad que es posible*

en cada caso bajo leyes de libertad, el juez administra a través de la 'sentencia' de algún modo el 'bien supremo derivado', al que puede aspirar cada hombre concreto en su existencia social sobre la tierra.

El significado filosófico de la analogía con el silogismo práctico no se cierra aquí. Si a través de ella nos hemos retrotraído hasta las facultades superiores de conocer para asistir allí al despliegue funcional de los tres poderes estatales como momentos diferenciados del 'dominio jurídico-político' de la razón pura, que se expresa también en la idea de un 'bien supremo' posible en el mundo, partiendo de aquel silogismo y, más concretamente, de las facultades cognoscitivas implicadas en él podemos acceder ahora -por transitividad lógica- a la representación procesal de los tres poderes del Estado, que se sigue de la ilustración kantiana de las máximas de las facultades de conocer de acuerdo con las pautas metodológicas de un procedimiento civil.

"...La conciencia [Gewissen] es, pues, un tribunal [Gerichtshof], en el que el entendimiento es el legislador, la facultad de juzgar el acusador [Ankläger] y abogado [Sachwalter], pero la razón es el juez" (R 6815 [1773-75], AA XIX, p.170).

"Se opera aquí como con un asunto [jurídico] ante un tribunal [Gericht]. La primera cuestión es si en general es un asunto jurídico [Rechtssache], es decir, está bajo leyes y hasta qué punto. 2. El hecho [Factum] mediante el acuerdo de los testigos. 3. La concordancia del juez consigo mismo en relación con los 'praeiudicata' y 'postjudicanda'. Allí donde un milagro ocurre y ha de ser admitido, el asunto no pertenece a la razón. Si la doctrina descansa en fundamentos que no valen para otros, pertenece a la razón privada. Si no está de acuerdo consigo misma, solamente vale durante cierto tiempo para la misma razón privada" (R 454 [1785-88], AA XV.1, pp.187-88).

En el primer texto, la *Reflexion zur Moralphilosophie* Nr. 6815, el enjuiciamiento de la conciencia moral se representa como una especie de de procedimiento jurídico, en el que las tres facultades cognoscitivas implicadas en el silogismo (práctico) asumen funcionalmente los papeles del legislador, del abogado (y acusador), que supuestamente subsume bajo la ley, y del juez, que

decide sobre la legalidad de los actos de que se trate. Menos literalmente pero con más lucidez comprensiva emerge la imagen procesal de la doctrina de la 'división de poderes' en la *Reflexion zur Anthropologie* Nr. 454. En el fragmento citado Kant pretende aclarar las tres 'máximas del entendimiento común del hombre' -concebidas ahí como 'máximas de la Ilustración'³²⁰-, comparándolas con los momentos de un proceso civil. Según KU & 40, A 156-58/B 158-160 esas tres máximas: "pensar por sí mismo", "pensar en el lugar de cualquier otro" y "pensar de acuerdo consigo mismo", promueven respectivamente un entendimiento 'correcto' o libre de prejuicios, una facultad de juzgar 'madura' o 'amplia' y una razón 'consecuente' (cf. RR 455-456). Puesto que tales máximas ilustradas de las facultades superiores apuntan a la perfección del conocimiento, parece obvio que la perfección de la racionalidad jurídico-política dependa de que la división de poderes vaya acompañada de la existencia de un legislador 'legítimo', de un gobernante 'bondadoso' y de un juez 'justo'. Ahora bien -he aquí lo relevante para nosotros-, al haber traído Kant a colación la estructura funcional del procedimiento civil

³²⁰ En un párrafo que precede al citado, de la misma R 454 puede leerse: Así, toda Ilustración descansa: 1. en la autoelección de los principios, 2. en la validez universal externa de los mismos, 3. en su permanencia. En el primer caso se llama meramente *ilustrado*; en el segundo, de conceptos *amplios*; en el tercero, de modo de pensar o carácter *determinado*. Ilustrado, de modo de pensar amplio, de modo de pensar depurado [geläutert]" (R 454, AA XV.1, p.187). Estas tres máximas de la Ilustración se presentan no sin algún matiz terminológico como 'máximas del *sensus communis logicus*' en *Kritik der Urteilkraft* & 40, A 156/B 158, y se asignan a las tres facultades superiores de conocer. Sobre este tema cf. también *Anthropologie* && 42-44, 49; RR 455-56 y *Menschenkunde*, pp.210-228.

En nuestro comentario de la analogía de las 'máximas de la sana razón' con los momentos de un proceso civil no entraremos en consideraciones genéricas sobre la deuda procesal del concepto de Ilustración implicado en la crítica de las facultades cognoscitivas ni en observaciones sobre los rasgos ilustrados de los procedimientos judiciales dieciochescos, tema que trataremos en el próximo capítulo. Aquí nos interesa sólo dejar constancia de la plausibilidad de comprender el 'proceso civil' como realización de los tres poderes estatales y de concebirlo, por tanto, como la institución por excelencia del *dominio jurídico* de la razón. En este punto -lo admito- no sigo tanto la *letra* del pensamiento kantiano, poco prolífica al respecto, cuanto el *espíritu* o sentido general que -a mi entender- se esconde en muchas de sus declaraciones y analogías de este tipo.

para esclarecer las máximas de las facultades cognoscitivas, es plausible ver plasmado el ejercicio de los tres poderes estatales en el curso del proceso judicial.

Así es, en efecto. Para la instrucción de una causa se exige la declaración de lo que se presente ante el tribunal, como 'caso jurídico', y ello no es posible sin presuponer un 'entendimiento práctico', una ley o conjunto de leyes bajo las que está contemplado presuntamente el asunto. De igual manera que los milagros -en el ejemplo de Kant- no se atienen a los principios explicativos de los fenómenos según leyes de la experiencia (aún menos se comprende su posibilidad desde la mera razón), sino que más bien dispensan de todo posible hilo conductor en el juicio, y por ello se desestiman como asuntos ajenos a la razón, se requiere que la concurrencia de los 'hechos' tenga un cauce legal, so pena de no ser admitidos a trámite. Pero asimismo el trabajo de comparar y seleccionar de entre la pluralidad de los hechos (*varia facti*) el *factum* sujeto a juicio, guiándose por la representación de la norma, recuerda el ejercicio de subsumir bajo la ley que caracteriza en buena parte al poder ejecutivo³²¹. Por último, el juez, autoridad decisiva en todo procedimiento civil, lleva a cabo en la sentencia la determinación del *factum* como efecto jurídico de la ley, es decir, la declaración pública y normativa de que los 'hechos' involucran ciertos derechos y, por ende, determinados deberes, cuyo cumplimiento forma parte de la protección de lo Suyo de cada uno. Es así, pues, como los tres

³²¹ No es éste lugar oportuno para decidir si el establecimiento de los 'hechos' corresponde a las partes, a los abogados o al juez, y, por tanto, quién de ellos asumiría el papel del poder ejecutivo o la facultad de juzgar. Este tema será desglosado en el próximo capítulo a propósito de la R 3357, cuyo comentario nos obligará a volver sobre la R 454 aquí citada. Entretanto nuestras observaciones sobre la R 454 en el contexto de este capítulo se mueven en un plano estrictamente abstracto y general, el de la comprensión filosófica de los poderes estatales como momentos operativos de un proceso civil.

poderes del Estado concurren de manera particular y concreta en el curso del conocimiento procesal: el legislativo, en la tramitación y consideraciones legales (*quaestiones legis*) del asunto; el ejecutivo, en la fijación del hecho en cuanto aplicación de la ley, y el judicial, en el fallo definitivo como adjudicación a cada uno de lo que es de derecho en cada caso según la ley y sus principios.

La convergencia funcional de los tres poderes estatales en el proceso civil viene facilitada por el hecho de que la institución procesal es una estrategia metodológica para el conocimiento del juez, y el poder judicial constituye en cierto modo la síntesis concreta del poder legislativo y del ejecutivo. En ausencia de tribunales carecería de sentido hablar de procedimiento jurídico, de manera que éste puede considerarse como la forma de *realización pública de la razón de derecho* gracias a la presencia vigilante y dictaminadora de la autoridad del juez. Esta visión 'iusnaturalista' se desdibuja, no obstante, de algún modo cuando Kant afronta la configuración positiva del *poder judicial* como *institución histórica del Estado*, pues entonces se advierte que el juez viene a ser tan sólo un administrador público cuyo poder efectivo se diluye en el trasiego de la constante 'representación popular'.

"...El pueblo se juzga [*richtet*] a sí mismo a través de aquéllos de sus conciudadanos que mediante libre elección son designados para ello como *representantes suyos* y especialmente para *cada acto*. Pues el fallo judicial (la sentencia) es un *acto particular* de la justicia pública (*iustitia distributiva*) [realizado] a través de un *administrador del Estado* (juez o tribunal) y referido al súbdito, es decir, a uno que pertenece al pueblo y, por tanto, no está investido del poder [*Gewalt*] de atribuirle (concederle) lo suyo. Ahora bien, puesto que cada uno en el pueblo es meramente pasivo según esta relación (con la autoridad), cualquiera de aquellos dos poderes" [legislativo y ejecutivo] "que decidiera algo sobre el súbdito en un caso litigioso [*streitigen Falle*] relativo a lo Suyo de cada cual, podría obrar injustamente con él; porque el pueblo mismo no lo haría ni dictaminaría sobre si sus conciudadanos son *culpables o inocentes*. Ahora bien, a esta *investigación del hecho* [*Ausmittlung der Tat*] en el pleito [*Klagsache*] el *tribunal* [*Gerichtshof*] *ha de aplicar la ley*, y el poder judicial ha de conceder a cada uno lo suyo *por medio del poder ejecutivo*. Por tanto, sólo el *pueblo*, aunque sólo *mediatamente*, puede juzgar [*richten*] a alguien en su seno *por medio de sus representantes delegados por él mismo* (el Jurado)" (RL 449. A 171-72/B 201-202).

"Así como una adquisición está en las manos de todos cuando indeterminadamente puede ser adquirida por cualquiera (*disjunctive universaliter*) pero no por todos conjuntamente, así también *la justicia pública está en las manos del pueblo*, aunque no de todos a la vez [aller zusammen], pues es contradictorio que éste juzgue [richte], pero sí de cualquiera en su seno que tenga capacidad y mérito, siempre que el Jefe del Estado [Landesherr] en calidad de soberano deje a una comisión las quejas por el delito personal del juez" (R 7942 [1780-89], AA XIX, pp.561-62).

En el texto de RL &49 Kant se ratifica en sus ideas sobre el poder judicial bosquejadas en las décadas de los setenta y los ochenta, a la que pertenece el segundo fragmento. En primer lugar, el *ejercicio* (no el 'poder' judicial mismo, que es una dignidad del Estado) de la justicia pública corresponde al *pueblo como súbdito*, pero no directamente (pues como tal el pueblo carece de 'poder') sino a través de sus representantes, elegidos libremente para cada ocasión. En segundo lugar, ello debe ser así porque la sentencia, en cuanto *acto singular* sometido a la ley, por lo mismo que no está eximida de antemano de error o presumible injusticia, ha de quedar sujeta a posible protesta o apelación y, por consiguiente, sólo puede ser dictada por quien sea susceptible de ser coaccionado, a saber, el 'súbdito' mismo. Pero además la justicia pública (iustitia distributiva) concierne básicamente (aunque no sólo) a las *relaciones jurídicas privadas* de los súbditos entre sí (Klagsache, streitige Fälle), de manera que sólo éstos serán capaces de dirimir sus asuntos jurídicos (ciertamente bajo la asistencia institucional del Estado a través de los tribunales) con mayor propiedad y conocimiento (cf. R 7958). En tercer lugar, ¿significa esto entonces que el oficio rigurosamente judicial queda a merced de los 'representantes' del pueblo que forman el Jurado? La oscuridad del texto de RL &49 no permite dar una respuesta definitiva, pero en cualquier caso parece desprenderse de él que al 'jurado' competiría únicamente la investigación y fijación de los *hechos* (quaestio facti), mientras que la *aplicación* de la ley al factum sería el cometido

jurídico-técnico de un tribunal o juez de oficio, que como funcionario-administrador del Estado lo nombraría el gobernante³²². El hecho de que la autoridad judicial por excelencia que Kant tiene a la vista, sea el 'magistrado', permite no sólo concebir -ya sea coyunturalmente- como parte del quehacer judicial la 'ejecución' de la sentencia, que el filósofo de Königsberg parece sustraer ahí al juez en favor del poder ejecutivo; la doble índole de los 'magistrados' prusianos, delegados del gobierno pero a la vez representantes de las ciudades, abonaría de alguna manera también la hipótesis de que la representación popular alcanzase incluso hasta el propio dictamen del juicio.

Comoquiera que fuere, la propuesta kantiana de combinar la representación popular con las autoridades judiciales del gobierno respondía a la necesidad histórica de poner fin a la "justicia autoritaria del arbitrio" del monarca y su burocracia (Kersting, *o.c.*, 270), así como de asegurar la independencia de los tribunales contra los continuos abusos políticos del Estado absolutista. La defensa de los 'jurados' populares (Jury, Geschworene) contrastaba sin duda con la tendencia a la centralización técnico-administrativa de la justicia impuesta por la reforma procesal prusiana, y, aunque pudiera interpretarse como reivindicación nostálgica de los antiguos tribunales germánicos de escabinos, ya en declive³²³,

³²² W. Kersting, *Wahlgeordnete Freiheit...*, 269-270 hace del texto kantiano esta interpretación, según la cual en todo juicio el tribunal estaría formado por el 'jurado', que representa al pueblo y se ocupa de la 'cuestión de hecho', y un 'juez' de oficio experto en leyes, el magistrado, que se ocupa de la 'cuestión de derecho' y, en cuanto autoridad a la vez administrativa o ejecutiva, también de la ejecución de la sentencia. Con este reparto de funciones entre los representantes del pueblo y las autoridades del gobierno -opina Kersting- Kant trató de plasmar la idea de Montesquieu de un poder judicial "invisible", cuya administración de justicia no fuese un instrumento de fines o intereses políticos.

³²³ K. Borries, *Kant als Politiker...*, 192 interpreta la asunción kantiana de la propuesta representativo-democrática de los tribunales de justicia hecha por Montesquieu como una opción por el modelo

confluía, sin embargo, con la pretensión de algunos ilustrados franceses de garantizar la autonomía y rectitud en el ejercicio de la jurisprudencia convirtiendo el oficio judicial en una condición pasajera³³⁴, que previniese contra el arraigo interesado de los cuerpos permanentes e hiciera así de los jueces y magistrados -tal como quería Montesquieu- un poder en cierto modo políticamente 'nulo e invisible':

"El poder judicial no debe darse a un senado permanente, sino que lo deben ejercer personas del pueblo, nombradas en ciertas épocas del año de la manera prescrita por la ley, para formar un tribunal que sólo dure el tiempo que la necesidad requiera.

De este modo el poder de juzgar, tan terrible para los hombres, se hace nulo e invisible, al no estar ligado a determinado estado o profesión. Como los jueces no están permanentemente a la vista, se teme a la magistratura pero no a los magistrados" (*Del espíritu de las leyes*, XI, b, pp.144-45).

de los tribunales de escabinos, que habían entrado en decadencia en la época de la recepción, ya que respondían a una concepción 'empírica' e intuitiva de la jurisprudencia que no se ajustaba a los requisitos técnico-formales del derecho romano-cánónico. En relación con este tema v. nuestro cap.7, p.552, 607 y nota 178.

³³⁴ En sus *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* (1771) escribía Rousseau sobre este particular lo siguiente: "...He aquí el genuino secreto para conseguir que todo marche hacia su fin común: impedir que el espíritu corporativo arraigue en el conjunto de los ciudadanos a expensas del patriotismo, y la hidra de la quisquilla devore una nación. La función del juez, tanto en los tribunales supremos como en los de primera instancia, debe ser una pasajera condición de prueba, que sirva a la nación para apreciar el mérito y la probidad de un ciudadano a fin de elevarlo después a los cargos más eminentes para los que sea considerado digno. Esta manera de considerarse a sí mismos obliga a los jueces a prestar la máxima atención y a consagrarse tan recta como íntegramente al servicio de un cargo tan digno" (*Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Tecnos, Madrid 1988, pp.108-09).

Por su parte, los revolucionarios franceses trataron de plasmar el principio democrático de elección de los jueces renovando la institución del jurado. Así, la Constitución liberal de 1791 en su Tit. III, cap.5 prescribía lo siguiente: "Art.2. La justicia será gratuita y la otorgarán jueces elegidos periódicamente por el pueblo y nombrados por cartas patentes del rey, que no podrá destituirlos. Sólo podrán ser destituidos por prevaricación debidamente juzgada, y sólo quedarán suspendidos por una acusación admitida en el mismo sentido. El acusador público será nombrado por el pueblo" (*La Revolución Francesa en sus textos*, Tecnos, Madrid 1989, p.19). De manera similar se pronunciaba la Constitución jacobina de 1793: "Art.96. En materia criminal ningún ciudadano puede ser juzgado salvo por una acusación recibida por los jurados o decretada por el cuerpo legislativo. Los acusados tendrán consejeros escogidos por ellos o nombrados de oficio. La instrucción del sumario será pública. El hecho y la intención serán declarados por un jurado. La pena será aplicada por un tribunal criminal" (*La Revolución Francesa...*, pp.33-34). La proximidad de Kant a estos planteamientos de la Revolución Francesa en lo que atañe específicamente al principio de 'representación popular' de los tribunales, a la imposibilidad de destituir a los jueces sin juicio previo y al carácter 'público' del procedimiento judicial, salta a la vista y no en vano P.Burg, *Kant und die Französische Revolution*, p.194 lo ha puesto de relieve.

4. Metodología procesal de la razón: *Prolegomena* y *KRV*

Examinados en los capítulos precedentes los supuestos históricos y filosóficos que abonan la analogía, podemos emprender ya la reconstrucción descriptiva del criticismo kantiano desde la perspectiva judicial del proceso. Pero al contemplar el transcurso de la Crítica desde este enfoque, conviene tener muy en cuenta que no es posible conseguir la sencillez de una única línea de tratamiento y menos todavía entregarse a la ilusión de un ensamblaje perfecto y minucioso de sus respectivas partes. Del mismo modo que el balance comparativo no se agota en la continuidad de un nivel de descripción, sino que, como el interrumpido cauce que se adapta a los sinuosos pliegues del territorio que recorre, se extiende a lo largo de una multiforme y a veces parcelada superficie de oportunas interferencias, tampoco tiene cabida la satisfacción lógica de desmontar la arquitectura de la analogía con el cotejo de todos sus pormenores. Por un lado, en determinados momentos del despliegue crítico hay que abandonar la figura completa del proceso y, para hacer justicia, destacar tan sólo ciertos aspectos procesales³³⁵. Tal es el caso del "uso polémico" de la razón pura. Por otro lado, es prudente y cabal apartarse del entusiasmo con el que por ejemplo H. Vaihinger³³⁶ busca la escueta rigidez en el ajuste de los conceptos críticos a los procesales, y refugiarse en la modestia de los contornos genéricos que sean

³³⁵ El concepto, introducido por D.Nettelbladt (cf. cap.3, nota 281), de "acción procesal" o "asunto perteneciente al proceso" es útil para exponer aspectos de la Crítica de la razón que admiten la analogía solamente con elementos parciales del proceso civil.

³³⁶ H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1881, I, pp.107-115.

suficientes para la reflexión filosófica sobre el valor de la analogía.

Para el estudio *descriptivo* del tema basta con despejar analíticamente la superficie de contacto en los diversos niveles en los que se produce dentro de los propios textos kantianos. De entrada, cabe dibujar la semblanza de la Crítica como proceso civil a dos niveles: el de su configuración *metodológico-sistemática* y el de su movimiento *operativo*. El primero concierne a la representación procesal de la Crítica como *método de conocimiento*, mientras que el segundo expone su despliegue procesal en el *ejercicio* de sus tareas. En el nivel sistemático se hace presente la estructura procesal de la elaboración formalmente completa del pensamiento crítico de acuerdo con los métodos analítico y sintético, que siguen respectivamente *Prolegomena* y *KRV*. El nivel operativo, en cambio, pone de relieve el papel procesal de la razón crítica en las funciones materialmente asignadas al juez y a las partes. Puesto que en el terreno especulativo la actividad crítica de la razón consiste tanto en "la purificación de sus contradicciones" como en "la defensa frente a sus propios ataques sofisticados" (*DD A 306*), junto a la fundamentación de la sentencia *ad veritatem* como *juez*, la razón crítica se sirve además de la argumentación *ad hominem* como *parte* que no renuncia a sus derechos (cf. *KRV A 739/B 767*). Si en la Dialéctica Trascendental, particularmente en la solución de las antinomias, la Crítica actúa como juez que dictamina ante las presunciones jurídicas del "dogmatismo" y el "empirismo" de la razón pura, mediante la Disciplina de su "uso polémico" defiende sus particulares intereses en lo suprasensible frente a las pretensiones de legitimidad de cualquier "conciudadano" que los niegue dogmáticamente. El análisis descriptivo de la imagen

procesal de la Crítica requiere, por consiguiente, una división del trabajo en consonancia con las tres direcciones apuntadas.

Ahora bien, el uso 'polémico' de la razón, el papel de la crítica como *parte* que defiende sus 'posesiones' frente al "materialismo, el fatalismo y el ateísmo" (*KRV B XXXIV*) en las secciones de la Dialéctica Trascendental dedicadas a la Psicología y Teología Racionales³⁹⁷, excede los límites de esta investigación, que se centra en el despliegue del proceso civil de la razón como tal (con juez y partes) en la sección de las Antinomias cosmológicas. No obstante, este nivel 'operativo' de la crítica como *juez* será el objeto de la Segunda Parte (especialmente cap.7). Aquí, a manera de introducción o acercamiento al desarrollo histórico-procesal de la Crítica al hilo de la Dialéctica, nos conformamos con describir el nivel 'metodológico' de la imagen procesal del criticismo, el que concierne a la articulación sistemática de la filosofía teórica de Kant según los métodos 'sintético' y 'analítico', que siguen respectivamente las exposiciones de *KRV* y *Prolegomena*³⁹⁸.

³⁹⁷ No cabe duda de que la Cosmología Racional también cae bajo el interés 'polémico' de la crítica, puesto que la refutación del 'fatalismo' depende del reconocimiento de la libertad trascendental como 'posesión' de la razón pura. Sin embargo, en este trabajo la Cosmología Racional es considerada fundamentalmente desde la perspectiva de la función *judicial* que la razón crítica asume a través de la resolución del conflicto antinómico. Por ello será tratada en la Segunda Parte como escenario procesal por excelencia y medio de institución y legitimación del juez.

³⁹⁸ Como veremos en las próximas páginas, la diferencia entre método 'analítico' y 'sintético' concierne aquí básicamente al orden *expositivo* de las ideas. Así, mientras que *Prolegomena* pretende ofrecer una exposición 'popular' del criticismo y por eso se remonta desde los 'hechos culturales' (ciencias) a sus condiciones de posibilidad [*método analítico*], *KRV* -contra la moda impuesta por los llamados 'filósofos populares'- renuncia de antemano a toda claridad intuitiva (cf. *KRV A XVIII*) y, haciendo suyo el "riguroso método de Wolff" (*KRV B XXXVI-XXXVII*), procede a una exposición 'escolar' o científica, en la cual se parte de los fundamentos (análisis de las facultades cognoscitivas) para descender a las consecuencias [*método sintético*]. De forma similar Kant articula también su filosofía *práctica* conforme a estos dos métodos: en *GMS* la exposición discurre 'analíticamente', ya que a partir del 'conocimiento moral común de la razón', esto es, de la conciencia empírica del deber [Pflicht], se retrotrae a sus fundamentos filosóficos (la libertad y el principio de autonomía de la voluntad), mientras que la *KprV* sigue el 'método sintético', al comenzar por el análisis de los principios de la razón pura práctica.

Esta doble metodología en el tratamiento de los problemas formaba parte del espíritu ilustrado de hacer

convierta a *Prolegomena* en una filosofía crítica de las ciencias y el seguimiento del "método sintético" haga de "la gran obra" una crítica de las facultades cognoscitivas.

Se ha querido entrever en la distinción kantiana entre método analítico y sintético un documento más de ese espíritu moderno que aprovecha el beneficio de la "ciencia de la naturaleza" para el pensamiento filosófico. Esta posición goza ya del prestigio de una herencia cultural, de la que sería temerario excluir el legado kantiano. No es discutible, pues, la consabida firmeza con la que K. Fischer persigue en las caracterizaciones metódicas de Kant el rastro de la "inducción" y la "deducción" (*Geschichte der neuern Philosophie*, III, 298-299) usuales en las investigaciones científicas. Ya el empleo de una terminología familiar a los círculos filosóficos racionalistas³⁴² atestigua la deuda con el pasado inminente, pero carecería como argumento del reconocido poder que le proporciona la apelación del mismo Kant a la fuerza ilustrativa de la historia de la ciencia para acreditar la eficiencia de sus métodos. Las *Reflexionen* 3343 y 3344 (manuscritas según E. Adickes en torno a 1772-75) anuncian el diagnóstico de *Logik* & 117, al identificar el análisis con el método de la *invención* (Erfinden) y la síntesis con el de la *comprensión* (Fassen), y lo refieren a la Astronomía y a la Ciencia Natural, que inicialmente se basaron en "fenómenos" para después urdir sintéticamente el "sistema" racional (AA XVI,

y A XVII (*Historische Untersuchungen*..., p.8). hasta vislumbrar en su cometido el fin principal de toda la obra (cf. B. Erdmann, *Kant's Criticism in der ersten und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* (1878), Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1973, pp.12-13).

³⁴² "Método analítico" y "método sintético" eran expresiones usuales en la cultura racionalista de los wolffianos alemanes. Kant las pudo tomar prestadas del manual empleado para sus clases de Lógica, el *Auszug aus der Vernunftlehre* && 422-24 de G. F. Meier. Incluso las caracterizaciones que ofrece Kant en *Prolegomena*, deben mucho a las definiciones del propio discípulo wolffiano.

p.789).

La ubicación en el contexto epistemológico de la relación ciencia-filosofía, aun siendo exacta, es con todo insuficiente. Del mismo modo que pesa sobre la reflexión el lastre de la cultura establecida, al movimiento de los siglos acompaña la descarga con la que sucede al desgaste de los viejos conceptos el brillo de sus nuevas acepciones. El propio Kant es consciente de que la corteza de las acostumbradas palabras oculta la semilla de los regenerantes frutos, y por eso en una nota a pie de página en *Prolegomena* & 5, A 41-42 propone sustituir aquellos términos por los de método "regresivo" y "progresivo" respectivamente para zafarse del confuso significado de los antiguos y dar entrada así a nociones aireadas por las directrices críticas. Además de precaver en el manejo de los conceptos "análisis" y "síntesis" contra la asimilación de los métodos a las proposiciones, se advierte la voluntad de asumir un sentido y uso diferentes de los habituales³⁴³.

También en una nota, esta vez de *Dissertatio* Sectio I, & 1, A2, Kant elabora la primera caracterización de "análisis" y "síntesis" como métodos. Su importancia reside tanto en su utilidad para reconstruir la historia del origen³⁴⁴, cuanto en

³⁴³ La nota de *Prolegomena* & 5, A 41-42 no es un texto aislado; también *Logik* & 117, A 230 aboga en relación con ambos métodos por el cambio de las expresiones "analítico" y "sintético" por las de "regresivo" y "progresivo".

³⁴⁴ El origen de los métodos *sintético* y *analítico* se remonta en Kant a comienzos de los años sesenta. En *Deutlichkeit* (1763) 'síntesis' y 'análisis' definen las formas respectivas de conocer en la matemática y en la filosofía; en aquella por medio de la 'composición' o construcción de conceptos, en esta mediante la 'descomposición' de los conceptos dados en el lenguaje común de manera confusa (cf. *Deutlichkeit* & 1, A 71-72). La idea de que en el 'análisis' se parte de algo dado para retrotraerse a sus elementos simples, mientras que en la 'síntesis' se avanza más bien desde los supuestos a los resultados que se siguen de ellos, está ya presente en 1763, y de hecho con este significado aparecen ambos procedimientos en las *Bemerkungen* de 1764-65, cuando Kant distingue su método del de Rousseau en que él procede "analíticamente" y por eso "comienza a partir del hombre civilizado", mientras que el ginebrino "opera sintéticamente" al comenzar "por el hombre de la naturaleza" (A 2, AA XX, p.14). En un sentido similar se habla de proceder 'sintético' y 'analítico' en la *Nachricht* de 1765-66, A 8, aunque ahora con el matiz que añade la distinción de ambos métodos desde el punto

comprender que al menos de entrada Kant los definía desde dos puntos de vista diferentes: o bien con respecto a un orden de *coordinación* (partes-todo; simple-compuesto), o bien con respecto a un orden de *subordinación* (fundamento-fundamentado; condición-condicionado). En relación con el primero, análisis y síntesis obtienen un significado *cuantitativo*; en relación con el segundo, adquieren un significado *cualitativo*. Ello significa que en el "regreso" y el "progreso" de las series puede producirse el paso a niveles homogéneos o, por el contrario, el salto a instancias heterogéneas. La *Reflexion* 3342, redactada con anterioridad a la *Dissertatio*, ya anticipa las ideas de 1770 con tanta nitidez que bien pudiera ser su borrador preparatorio:

"La síntesis y el análisis son o bien de la coordinación: cuando es pensado el todo antes que las partes o a la inversa, o bien de la subordinación: cuando es pensado el *fundamento* antes que la consecuencia, y lo universal antes que lo particular, lo abstracto antes que lo concreto" (AA XVI, pp.788-89).

Kant hace estas distinciones en el contexto de discusión sobre el método de la *Dissertatio*. En esta obra se procede conforme al significado "cuantitativo" de análisis y síntesis, porque en ella se tratan fundamentalmente las series 'matemáticas' en relación con el Mundo. Sin embargo, cuando *Prolegomena* vuelve sobre los pasos de aquellos métodos, se nos exime del compromiso de antaño, y en la recuperación de las viejas fórmulas perdura únicamente el significado "cualitativo". La "composición"/"descomposición" bajo el signo de lo

'matemático' es suplantada por el orden de *fundamentación*, que regresiva o progresivamente invoca las condiciones de posibilidad de todo condicionado. No es lo decisivo aquí constatar un cambio en la acepción de las palabras, puesto que ambas notas se contemplan ya en 1770, sino el hecho de que Kant se haga cargo de un significado y no del otro. El fenómeno que requiere explicación concierne al devenir de una postura: la que va de suscribir el sentido "cuantitativo" de análisis y síntesis en *Dissertatio* a adoptar su valor "cualitativo" en *Prolegomena*.

A los trabajos que resaltaron la diferencia metodológica entre las dos primeras obras críticas, se les pasó por alto que tras la asunción de los métodos "analítico" y "sintético" pudiese haber algún tipo de evolución histórica. No obstante, K. Fischer tuvo la perspicacia de descubrir una dirección, la de la "legitimidad" (*Geschichte...*, 301), que deshacía el aparente círculo en el reciclaje entre "hechos" y "condiciones", provocado por aquellos métodos. Pero no extrajo de esa observación conclusión alguna acerca de la posible relación de aquel significado 'cualitativo', puesto de relieve por Kant en 1783, con formas argumentativas de la praxis y el pensamiento jurídico. Ni a Fischer ni a B. Erdmann se les ocurrió asociar el despliegue metodológico de la Crítica especulativa con la metodología procesal del juez que Kant describe en la *Reflexion* 3357³⁴⁵.

³⁴⁵ El *Kant's handschriftlicher Nachlass*, Band XVI de la AA, dedicado a las *Reflexionen zur Logik*, no fue publicado (por E. Adickes) hasta 1924, de manera que K. Fischer y B. Erdmann ni siquiera tuvieron conocimiento de estos textos manuscritos.

Al asociar aquí el significado preferentemente 'cualitativo' (relación 'fundamento'-'fundamentado', 'condición'-'condicionado') de los métodos 'sintético' y 'analítico' en *Prolegomena* §5 con la metodología procesal del juez, tal como aparece en la R 3357, no queremos dar a entender exactamente que se produzca en Kant algo así como un cambio de paradigma, según el cual el modelo 'científico-natural' del pensamiento fuese sustituido por un modelo esencialmente 'jurídico'. Ello es difícilmente admisible (y más desde la perspectiva aquí adoptada de los métodos de conocer), en la medida en que también la Jurisprudencia teórica, concretamente el iusnaturalismo, recibió ya desde Hobbes y Pufendorf la impronta de los métodos analítico y sintético, probados originariamente en el contexto de la ciencia natural. Queremos simplemente dejar constancia de que

de vista de la relación entre lo concreto y lo abstracto, perspectiva desde la que también se tratan en *KRV* B 395, donde Kant en nota a pie de página dice que en la exposición dialéctica de las ideas metafísicas (Dios, libertad e inmortalidad) va a seguir el "orden analítico", en el cual se avanza "desde lo que la experiencia nos ofrece inmediatamente, a saber, desde la doctrina del alma a la doctrina del mundo y de ahí al conocimiento de Dios", en vez de proceder según el "orden sintético" o sistemático de esas ideas (o sea, Teología, Cosmología y Psicología Racionales), que en un discurso 'científico' es el "más adecuado". Sin embargo, en el Prólogo de 1787 la analogía de la estructura metodológica de *KRV* con el "ensayo de reducción" de los "químicos" saca a relucir nuevamente la asociación científico-natural del 'análisis' con la idea de la 'descomposición' y de la 'síntesis' con la idea de la 'composición' (*KRV* B XXI nota).

Incluso un autor como H. Kiefner, quien acepta una conexión lógica indudable entre los procedimientos judiciales analizados en esa *Reflexion* y los métodos analítico y sintético de *Prolegomena* §§ 4-5, no entra a determinar su alcance por no considerar decisiva esa circunstancia para fijar la fecha de redacción de la mencionada *Reflexion*³⁴⁴. Como aquí no interesa el tema de la datación cronológica, el posible vínculo entre la *Reflexion* 3357 y *Prolegomena* §§ 4-5 se presume tanto más relevante cuanto más esclarecedor pueda ser en relación con el significado "cualitativo" del método filosófico.

"El juez debe: 1. como *investigador* ('inquirent') proceder *analíticamente*, para [primero] obtener una idea del hecho a partir de los 'momenta in facto'. Pero puesto que mucho en el mismo puede ser indiferente en relación con el derecho discutido, al menos jurídicamente, debe él comparar todos los 'varia Facti' con el 'iure controverso' ('cuiusvis partis'), para elegir los 'momenta Facti' a partir de los mismos [de los 'varia Facti']. [Pues debe] Debe él, sin embargo, considerar antes el 'ius praetensum', para [saber] determinar a priori lo que se exige para ello. P.e. Lo que pertenece a un contrato de 'mascopey' y a su perduración por una parte de los 'mascopisten'. Esto debe antes ser constituido universalmente en el juez ('beyn Richter'), y las partes o bien tienen que apelar en relación con esto (darüber) a la 'Gesetzgebungscommission' o bien aceptan ahora presentar los 'momenta in facto' de acuerdo con todos esos 'momenta in iure'.

2. como *juez* debe proceder *sintéticamente*: indicar de acuerdo con la 'iustitia distributiva' (aquella aquellas prestaciones ('praestanda'), que cada uno de los contendientes [habian] ha de realizar ('leisten') conforme al derecho del otro o satisfacer con una reparación ('satisfaction leisten muss')" (*Reflexion* 3357, AA XVI, p.797).

H. Kiefner ha fijado la fecha de redacción de esta *Reflexion* a mediados de 1781 ("Ius praetensum...", 290), ya publicada *KRV*. Su probable incidencia en la autocomprensión metódica que dos años después incluye Kant en *Prolegomena*, no viene facilitada sólo por la proximidad cronológica; hay dos circunstancias adicionales que

Kant fue consciente de la plausibilidad de interpretar procesalmente esos métodos y de que, por tanto, era posible comprender las formas *lógicas* de conocimiento en la ciencia y la filosofía pura de acuerdo con las prácticas *jurídicas* de una sociedad. La ocasión para esta advertencia, por lo que a los citados métodos se refiere, parece haberla brindado -según se desprende de la *R* 3357- la reforma procesal prusiana emprendida en 1780-81.

³⁴⁴ H.Kiefner, "Ius praetensum. Preussisches Zivil- und Zivilprozessrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexion Kants zur Logik", en: F.Kaulbach/W.Krawietz (Hrsg.), *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65.Geburtstag*. Duncker & Humblot, Berlin 1978, pp.290-91.

contribuyen a despejar la ya indiscutible similitud en los contenidos de ambos textos: la incardinación en el *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) de G. Fr. Meier y la Orden Procesal federiciana del 26 de abril de 1781.

En primer lugar, no es gratuito que la *Reflexion* 3357, así como el grupo de *Reflexionen* 3345-3358, que también tratan temas jurídicos, fuesen manuscritas en los márgenes de un tratado de Lógica como el de Meier, y que se refieran directamente a los §§ 422 ss. del *Auszug*, en los cuales se tratan los métodos, analítico y sintético, del *gelehrte Erkenntnis*. No resulta exagerado pensar que Kant se percatase de que es posible asimilar de algún modo la metodología del "conocimiento racional"³⁴⁷ a los procedimientos de los jueces para resolver conflictos civiles, y que la mejor forma de llevar esto a cabo aconsejaría desempolvar aquel sentido "cualitativo" de análisis y síntesis, por el cual la crítica filosófica pudiese revestir el aspecto de la fundamentación judicial de una sentencia. De hecho, la *Reflexion* 3345 - fechada por E. Adickes entre 1772 y 1778- se plantea por primera vez la conveniencia del "conocimiento

³⁴⁷ El término alemán *Gelehrsamkeit*, así como su correspondiente forma adjetivada 'Gelehrte(r)', no admite una traducción precisa en castellano. Sus usuales equivalencias: 'erudición'/'erudito' o 'docto', 'sabiduría'/'sabio' no recogen el aspecto reflexivo que se divisa en la pluma de Kant. Aun sin excluir aquella acepción general y frecuente que la identifica con toda clase de conocimiento "especializado" (en *WA* A 486ss. tanto el militar como el clérigo son 'Gelehrte' en su oficio), el uso kantiano tiende a ver en la filosofía la *Gelehrsamkeit* por excelencia. Al traducir ese término por "conocimiento racional" asociamos su aparición en la *Reflexion* 3345 al mismo contexto de la *Reflexion* 3343, que alude al § 422 del *Auszug aus der Vernunftlehre*, donde Meier agrupa los métodos analítico y sintético dentro del 'gelehrte Lehrart dogmatischer Wahrheiten'. Debido a la correspondencia entre tipos de método y clases de conocimiento parece lógico concluir que Kant ha matizado en la *Reflexion* 3343 la distinción de Meier en el § 421 entre 'Lehrart dogmatischer Wahrheiten' y 'Lehrart historischer Wahrheiten' en el sentido de la futura diferencia en *KRV* A 836-37/B 864-65 y en *Logik*, Einleitung III, A 20-21, desde un punto de vista "subjetivo" entre *conocimiento racional* y *conocimiento histórico*, y que, por consiguiente, el 'gelehrte Erkenntnis', definido por el wolffiano como "conocimiento claro por fundamentos" (*Auszug...*, § 420; cfr. § 416), inspira la noción kantiana de "conocimiento racional", y permite definir la 'Gelehrsamkeit' como aquella suerte de conocimiento que se adquiere mediante el uso libre (según principios) de la propia razón.

racional" (Gelehrsamkeit) para el Derecho, y la decide remitiéndose al cometido judicial de "exponer el fundamento jurídico (Rechtsgrund) de la decisión", una tarea que no dista mucho del deber de la "crítica de la razón pura", que "como verdadero tribunal de todos sus conflictos", "está ahí para determinar y juzgar los derechos (Rechtsame) de la razón en general según los principios de su primera institución" (KRV A751/B779). Por lo mismo que la filosofía es de gran utilidad para el juez a la hora de "perfilar" (schärfen) su juicio (le proporciona esa luz de la razón que es el Derecho Civil Universal), el trabajo judicial confiere al filósofo el sentido de su método de pensar: la legitimación jurídica de proposiciones. De esta suerte, la competencia filosófica del juez en los procesos civiles (puede "razonar sobre el derecho en general" [R 3345, AA XVI, p.790] repercute sobre la labor jurídico-judicial de la razón en la dialéctica especulativa (cf. cap.7ab).

De finales de la década de los setenta es también un fragmento del Brauer-Heft sobre las lecciones de Antropología de Kant (concretamente de octubre 1779/febrero de 1780), en el que la búsqueda filosófica de la verdad se representa como un proceso jurídico de 'decisión' entre las pretensiones cognoscitivas de afirmaciones diferentes e incluso contradictorias, avaladas por facultades de diversa índole:

"En la distinción de lo verdadero y lo falso tiene lugar en nosotros un proceso ordinario. El entendimiento es el juez, los dos juicios ('Urteile') son las partes contendientes, y los criterios que cada juicio aduce en su favor, son los abogados. El entendimiento escucha entonces a ambas partes, pero con frecuencia surgen oponentes ('Widersprecher'), que tratan de conseguir en el entendimiento mediante el favor ('durch Gunst') lo que no pueden lograr mediante el proceso. Sin embargo, dado que el entendimiento no se mantiene a placer durante mucho tiempo en la perplejidad, da por concluidas las actas y decide, y entonces ocurre a veces que -al igual que en los juicios jurídicos ('bei weltlichen Gerichten')- la parte más débil vence sólo porque la más fuerte está muy orgullosa de su derecho y porfía; pues el hombre está siempre inclinado a oponerse ('widersprechen') al que se obstina en su derecho..." (AA XV.1, p.75).

Este modelo judicial de la producción o adquisición de la verdad (o el error) parece haber sido un punto de referencia constante del filósofo de Königsberg en los años setenta³⁴⁸, justamente cuando se afanaba por obtener alguna certeza en el campo de la

³⁴⁸ En las *Menschenkunde*, datadas por P.Menzer y F.Medicus hacia 1778-79 (o bien 1787-88), se repite la misma imagen procesal que en el fragmento citado del Cuaderno de Brauer. "¿Qué determina el valor con respecto a la convicción y a la persuasión?" -se interroga Kant, y responde de la manera siguiente. "El entendimiento es el juez; pero también tenemos abogados de nuestros sentidos, divididos en dos partes. El enjuiciamiento adecuado ('zweckmäßige') de una cosa ('Sache') queda a merced del entendimiento, pero también tenemos en nuestras inclinaciones partes que nos arrastran a un lado o a otro, contradicen a nuestro entendimiento y le hacen objeciones" (*Menschenkunde*, p.59). Pero ya en una *Reflexion zur Anthropologie* de finales de los sesenta se planteaba el problema de la 'convicción' versus 'persuasión' en términos procesales: "...Asentimiento firme. Aprobación irresoluta. El entendimiento es el juez y las cosas con sus fundamentos son las partes contendientes; ellas tienen sus abogados ('advocaten'), procuradores ('Sachwalter') y también apoderados ('Fürsprecher'). Con frecuencia gana una parte el proceso, porque al juez le parece que dura ya demasiado tiempo. Ceder turco (o el juez aconseja el arreglo ('Vergleich'), porque el proceso es prolijo (...)). O porque una parte se obstina. Paradoja. A veces porque el juez ha juzgado ya en una ocasión injustamente, o porque se le adula. La preferencia por el sistema y la oportunidad de mostrar su agudeza. Los abogados casi siempre embrollan ('chicanieren'); escépticos. A veces porque importa mucho que una parte gane, p.e. la otra vida, con respecto a la cual a cualquiera se le dispensa ya de la prueba. A veces porque el juez es cómodo y ha de actuar más (en otros procesos)" (R 198 [1766-1769], AA XV.1, pp.76-77). Esta serie de textos, además de establecer una analogía minuciosa entre el modo de adquirir la verdad o de caer en el error y el de dictar justicia o fallar injustamente, atestiguan un exhaustivo conocimiento por parte de Kant de la situación jurídicamente tan irregular de la administración de justicia en el siglo XVIII (cf. nuestros cap.3b y 6a). Asimismo la siguiente *Reflexion zur Logik* documenta lo que podríamos denominar una concepción jurídico-procesal (y relativa) de la verdad frente a una puramente 'dogmática': "Es una máxima lógica la de la participación. Nada es totalmente falso. Si yo quiero ser acusador y juez (en mi entendimiento), debo también tener un abogado" (R 1616 [1773-75], AA XVI, p.38). Según esto es verdadero aquello que puede ser probado racionalmente como tal frente a otras alternativas o pretensiones de validez, que quedarían, pues, desestimadas. El concepto de razón tiene aquí, por tanto, un sentido marcadamente jurídico.

En realidad la concepción de la razón como un "forum de jurisprudencia" (natural), interna (la conciencia) o externa ('forum humanum'), se encontraba ya en A.G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae* 182-183, y Kant de hecho la haría suya en los mismos términos que el wolffiano en las lecciones de *Metaphysik der Sitten-Vigilantius* (1793-94), AA XXVII.2.1, pp.572-73. Sin embargo, el profesor de Königsberg extraería de esa idea en los años setenta toda una serie de consecuencias de gran alcance filosófico acerca de la relación entre 'verdad' y 'justicia', conocimiento y derecho. Tal como ha sugerido W.Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1979, pp.100-101, la estructura social, comunitaria de la razón fundamenta la estrecha relación entre conocimiento verdadero y juicio competente sobre el derecho. En la medida en que la libertad de expresión pública, de comunicar los propios pensamientos es la que hace posible tanto el progreso en el orden lógico del saber como en el orden político del Estado, a la razón, ya sea en el uso teórico, ya sea en el práctico, concierne especialmente el quenacer de la jurisprudencia, es decir, el enjuiciamiento público de los fundamentos de derecho de las diversas proposiciones. Al hacer Kant de la libertad de pensar, en cuanto libertad de comunicar, un derecho innato, fundamental, a saber, el derecho a "usar comunitariamente la propia razón" (*Logik-Baumgarten*, AA XXIV.1, p.151; cf. p.93; *Logik-Philippi* [1772], AA XXIV.1, p.391; *DDA* 325), está concibiendo jurídicamente la racionalidad, remitiéndola a una comunidad de seres libres, donde las leyes y los juicios basados en ellas se fundan en último término en la hipótesis del reconocimiento, de la aprobación común.

metafísica aplicando el método 'escéptico-procesal' a todos los juicios y objeciones recibidas o imaginables (cf. carta a Herz del 7.6.1771). Mas si en la fase de descubrimiento de la verdad del criticismo el 'proceso civil' había suministrado la pauta metodológica del conocimiento filosófico, no podía ser fortuito que la coincidencia en el tiempo de la publicación de *KRV* con el inicio de la reforma procesal prusiana fuese aprovechada por Kant para refrendar también procesalmente la estructura metodológica de su pensamiento 'teorético'.

La R 3357 parece responder a este propósito. Pues, en segundo lugar, como H. Kiefner ha mostrado, dicha *Reflexion* puede datarse con cierta fiabilidad hacia mediados de 1781 gracias a la referencia al papel de la *Gesetzgebungscommission*³⁴⁹, dato que sirve a su vez para poner de manifiesto que Kant estaba bien enterado de la *Prozess-Ordnung* publicada en el Libro Primero del *Corpus Iuris Fridericianum* el 26 de abril de 1781 ("Ius praetensum...", 290). Kiefner no ha reparado, sin embargo, en el espíritu *iusnaturalista* de la nueva ley, ni se ha detenido a meditar sobre la relación de las prerrogativas filosófico-ilustradas que en ella se conceden al juez, con las presunciones judiciales de los métodos kantianos de la *Crítica*.

Atinadamente K. W. Nörr ha cifrado lo novedoso de la disposición fredericiana menos en las apelaciones a la "sana razón", tan al uso del siglo, que en la adopción del método

iusnaturalista, que antepone al cuerpo normativo según el cual ha de organizarse in concreto el proceso civil, una declaración de "principios" y "metas" generales, que justifican racionalmente su estructura y orientación peculiar³⁵⁰. En este sentido C. G. Svarez en su correspondencia fingida con O.N. Baumgarten acerca de la reforma de la Justicia en los Estados Prusianos resumía los propósitos sobre los que descansaba el nuevo edificio judicial en una única gran regla: ";busca la verdad por el camino más corto y seguro!", y comentaba al respecto que esa regla "deberá permanecer siempre como principio fundamental de cualquier forma procesal que merezca ser prescrita por gobiernos *ilustrados* y seguida por jueces *racionales*"³⁵¹. Era así como la *Prozess-Ordnung* de 1781 convertía la labor *investigadora* del juez en la fuerza centripeta de todas las piezas operativas del proceso³⁵². Este precepto excluía cualquier tipo de formalidades que pudiesen limitarla ("Vorbericht", cláusula sexta), al tiempo que extendía sobre las partes la obligación de colaborar con aquél en el esclarecimiento de los "hechos" exponiendo personalmente los asuntos con claridad y mostrando todos los medios y pruebas en su poder (cláusulas segunda, tercera y cuarta). Como es obvio, desaparecía la figura tradicional del abogado como portavoz de

³⁵⁰ K.W. Nörr, *Naturrecht und Zivilprozess: Studien zur Geschichte des deutschen Zivilprozessrechts während der Naturrechtsperiode bis zum beginnenden 19. Jahrhundert*, Tübingen 1976, p.25, 28. El "Vorbericht" de la *Prozess-Ordnung* de 1781 era su auténtica declaración *iusnaturalista* (cf. nuestro cap.3b, nota 265).

³⁵¹ *Brief-Wechsel über die gegenwärtige Justiz-Reform in den Preussischen Staaten*, 3.Heft (1784), p.97 [cit. por A.Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez. Ein Zeitbild aus der zweiten Hälfte der achtzehnten Jahrhunderts*, Berlin 1885, p.202. Este fragmento de la ficticia carta de marzo de 1784 ha sido reproducido al comienzo de nuestro cap.3b, p.312-313.

³⁵² La primera cláusula de la Nota Preliminar lo indicaba sin ambages: "La *investigación del hecho* debe estar inmediata y principalmente al cuidado del juez, y éste debe tanto responder de, como estar facultado para aplicar de cara a la indagación de la verdad todos los medios permitidos y adecuados al caso" ("Vorbericht", *Corpus Iuris Fridericianum. Erstes Buch. Von der Prozess-Ordnung*, Berlin 1781, p.XXIII. El mismo objetivo general recogían las pp.XXII y XXXV-XXXVI de esa "Vorbericht", citadas en nuestro cap.3b, p.332-33, nota 263.

³⁴⁹ Kant ha transcrito erróneamente 'Gesetzgebungscommission' en lugar de 'Gesetzcommission', tal como figura en la Orden Procesal fredericiana de 1781. Este descuido -Kiefner lo aprovecha para determinar la fecha de redacción en un momento en el que semejante institución todavía no existiese- se explica, según este autor, por el hecho de que, de acuerdo con la representación inicial de Federico en la *Cabinets-Ordre* del 14.4.1780, que ya la anunciaba, Kant se había formado la idea de que ejercería como una "comisión de legislación" (H.Kiefner, "Ius praetensum...", p.290), lo cual era rigurosamente cierto. En *Streit der Fakultäten* (1798) A20 Kant volvería a referirse, empleando ya el término correcto, a la 'Gesetzcommission' como institución creada para la interpretación visible de la ley o el código.

las partes (cláusula séptima) y se creaba la del "consejero de asistencia" para auxiliar (cláusula octava), pero a la vez controlar la actividad del juez (cláusula novena) [cf. cap.3b, pp.332-333, nota 263].

Justamente en esa máxima libertad del juez en la 'investigación' de los 'hechos' cifraba Svarez el componente de Ilustración del nuevo procedimiento jurídico, puesto que, por un lado, la dirección ex officio de todas las acciones procesales necesarias para el descubrimiento de la verdad del caso permitía al juez desarrollar sus capacidades intelectivas y 'pensar por sí mismo', y, por otro lado, las partes con su presencia directa y seguimiento personal del curso jurídico no sólo conocían el desarrollo del asunto en cada instante, sino que además recibían un esclarecedor adoctrinamiento acerca de los motivos de cada paso y de las reglas aplicadas en la instrucción de la causa, que las facultaba para juzgar por sí mismas sobre la marcha procesal.

"Creo que la forma vigente de procedimiento judicial en los procesos" -escribía Svarez- "es muy favorable para la Ilustración. Dado que ahora corresponde al juez desarrollar los hechos ['Tatsache'] que originan un proceso, en todas sus conexiones y circunstancias, de las que en virtud de las leyes emanan derechos y obligaciones, él ha de acostumbrarse necesariamente más que en caso contrario a pensar por sí mismo. Esto debe ser tanto más cierto cuanto que la ley lo abandona al uso propio de su entendimiento y capacidades, y se conforma con someterlo a un control constante en su proceder y con asegurar a las partes contra manifiestas arbitrariedades. Antes el juez era simplemente una máquina en aquella parte del proceso que concernía a la instrucción, y sólo luego, cuando elaboraba la sentencia ['Urteil'], tenía a veces ocasión de ejercer su facultad de pensar. Pues incumbía, en cambio, a los abogados esforzarse por el desarrollo del hecho ('Facti') [...]. También sobre las partes -pienso- debería tener un influjo beneficioso para la Ilustración el actual procedimiento jurídico. Dado que ellas asisten al desarrollo de sus propios asuntos y pueden seguir al juez en cada paso, puesto que estos pasos se ajustan únicamente a las reglas del sano entendimiento del hombre, de manera que la parte, cuando se ha formado en alguna medida su propia opinión, puede conocer y juzgar fácilmente las razones ['Gründe'] de por qué ocurre esto o aquello, puesto que el interés que cada una tiene en el asunto debe mantenerla necesariamente expectante al curso y despliegue del mismo; de todo ello surge realmente una práctica de pensar por sí mismo, y de esta manera se le ha abierto a la Ilustración un campo, en el cual ella era hasta ahora completamente desconocida" (C.G. Svarez, "Über den Einfluss der Gesetzgebung in die Aufklärung" (1.4.1789), *Vorträge...*, 637-38).

Con la sustracción a los abogados del rumbo y pormenores de la

instrucción procesal³⁵³ se creía haber contribuido a la Ilustración también en el terreno de la praxis de la justicia, a sabiendas de que la libertad *judicial* de 'pensar por sí mismo' se limitaba aquí a la *quaestio facti*, mientras que en la *quaestio iuris*, con respecto a la cual Ilustración significaba 'legislación' constrictiva del arbitrio de las interpretaciones, el juez debía convertirse en una "máquina" de aplicación de la ley (v. cap.6a). Asimismo las partes, informadas y adoctrinadas sobre la marcha del asunto en cada ocasión, no disponían, sin embargo, de la antigua libertad de decidir sobre la pertinencia de determinadas acciones procesales en función de sus derechos e intereses; al contrario, quedaban ahora sujetas a la tutela procesal de un juez preocupado exclusivamente por la verdad - aunque no exento de controles (cf. cap.3b, nota 263)-, al que debían prestar en todo momento colaboración.

Tras lo dicho no se escapa al análisis la evidencia de que la *Reflexion* 3357 responde a las intenciones generales de la Reforma Procesal de Federico II. No es ya sólo el contundente dato de que fuese redactada tras publicarse la ley del 26 de abril -como se sigue del conocimiento que Kant insinúa de la función de la *Gesetzcommission* en relación con casos de vacío legal en asuntos de compañías navieras (H. Kiefner, "Ius praetensum...", 289-90)- lo que impulsa a suscribir esa hipótesis; mayor relevancia para nuestro interés filosófico tiene la figura nada anecdótica del juez como *investigador*, conforme a la voluntad canónica de la Orden, y la socorrida lectura de

³⁵³ La *Allgemeine Gerichtsordnung* de 1793 definía la *instrucción procesal*, estrategia jurídico-formal orientada esencialmente a establecer la verdad de los hechos, en los siguientes términos: "§8. La recepción e investigación de los hechos que se presentan en un proceso y forman parte de la decisión del mismo, se llama *instrucción del proceso*" (AGD, I, Einl., cit. por J.Fr.H. Abegg, *Versuch einer Geschichte der Preussischen Civil-Prozess-Gesetzgebung*, Breslau 1848, p.138).

Kant, según la cual el juez en el ejercicio de semejante rol procede *analíticamente*, de la misma manera que el filósofo en la investigación crítica de *Prolegomena*³⁵⁴. El paralelismo entre la descripción que Kant hace del curso de la investigación judicial, y las exposiciones que brinda del método analítico, ilustra suficientemente la deuda procesal, históricamente mediada, de su discurso filosófico.

La tarea del juez como *investigador* concierne -tal como se ha dicho- a la *quaestio facti*, que según la *Reflexion* 3357 consiste en "obtener una idea del hecho a partir de los momenta *in facto*". Obviamente toda la diversidad empírica (*varia Facti*) que envuelven los relatos de las partes, no decide de por sí el "hecho" de interés jurídico. H. Kiefner (*o.c.*, 300-301) pone gran énfasis en la corrección que Kant introduce mientras redacta el texto, al percatarse de que la *quaestio facti* no la resuelve la indiferenciada pluralidad de los "hechos brutos"; al contrario, la inspección judicial comienza con la declaración de "asunto jurídico", esto es, con el conocimiento de que la demanda interpuesta está contemplada por la ley³⁵⁵ y que, en consecuencia,

³⁵⁴ B. Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p.18 ha hecho hincapié en que Kant escribió *Prolegomena*, entre otras razones, para proponer esta obra en vez de *KRV* como "plan e hilo conductor de la investigación" de la Crítica (*Prolegomena* A 218), que ha de preceder a todo juicio sobre ella. La voluntad kantiana era evidentemente que *Prolegomena* se utilizase como "resumen general", con el cual comparar y "examinar parte por parte" el esmerado edificio de *KRV* (*Prolegomena* A 216-17), y que diera además la pauta de esa misma investigación crítica, a la que estaba invitado cualquier pensador con interés por el problema de la metafísica como ciencia. Es lógico suponer que Kant tenía aquí a la vista el lugar metodológico de *Prolegomena*, y que consideraba de cara al lector más plausible que la investigación "in abstracto" de la razón pura, presentar el camino de la Crítica en la versión "analítica" que indaga sus "hechos" cognoscitivos. En otros términos: para que el público se formase un juicio adecuado sobre el alcance de la filosofía crítica, era preciso reducir la opacidad de la elaboración de los "resultados" a la nitidez de su proceso de "descubrimiento". Desde este punto de vista el proceder analítico de *Prolegomena* proporciona al filósofo la verdadera clave de la *investigación crítica* en el sentido estricto del "método de la invención".

³⁵⁵ Cf. *R* 454 [1785-88], *AA* XV.1, p.187, cit. en nuestro cap.3c, p.386. A lo largo del comentario de la *R* 3357 tendremos en cuenta siempre tanto esa *Reflexion zur Anthropologie* como lo dicho en nuestro cap.3c en relación con la concepción procesal de Kant en sus lecciones de Filosofía Moral (p.351ss.) y en relación con sus analogías basadas en el silogismo práctico (p.387ss.). Remitimos, pues, a estos lugares de nuestro

procede instruir la causa. Únicamente bajo la presunción de legalidad (*ius praetensum*) pasa el juez a determinar los momenta *in iure*, a examinar a priori los presupuestos jurídicos de los que depende el asunto en cuestión, y que lo constituyen como "caso" o "consecuencia" de la ley. El juez, no obstante, no puede indagar las condiciones jurídicas del todo en abstracto, sin atender a lo presentado por las partes como ocurrido empíricamente (cf. Kiefner, *o.c.*, 303, 314). La "experiencia" que se somete a juicio, interviene aquí para saber qué ley se aplica y cómo hay que perfilarla con respecto al hecho concreto³⁵⁶. Pero no es menos cierto que la mediación *factum-ius* incluye además la relación inversa, y, por lo que atañe a la *quaestio facti*, son precisamente los momenta *in iure* los que permiten fijar la verdad jurídica de los *hechos*³⁵⁷. Como Kant muy bien explica, los momenta *facti* que integran la "idea del hecho", son las circunstancias jurídicamente relevantes que resultan de "comparar" los datos empíricos en su indiscriminada diversidad con las condiciones jurídicas del *ius controversum*, y de "elegir" aquéllos que están arropados por sus correspondientes cláusulas legales. El *factum* que ha de ser juzgado, es más bien un *Faktum*, el producto selectivo de la regla, que se supone representada universalmente en el juez.

Mención especial merece el papel activo de las partes en el establecimiento de la *quaestio facti* que Kant propugna frente a

discurso.

³⁵⁶ Sobre la mediación entre "empirie" y "norma jurídica" cf. *R* 7057 [1776-78], *AA* XIX, p.237.

³⁵⁷ En el procedimiento de Derecho Común la "fides iuridica" era la verdad *judicial* de los hechos. En la exposición kantiana se trata más bien de una verdad *jurídica*, ya que -según la *R* 3357- son las partes las que cubren esa función, tradicionalmente asignada al juez, en el proceso sumarial, o a los abogados, en el proceso ordinario.

lo estipulado por la Orden Procesal fredericiana de 1781³⁵⁸. Hay en ello un margen de disenso con respecto a la ortodoxia fredericiana que no borra, sin embargo, el rastro de su inspiración fundamental. Al encomendar al juez en su proceder analítico casi exclusivamente la determinación de los *momenta in iure*, Kant recorta de manera considerable las amplias prerrogativas que la disposición oficial reservaba a la "investigación de la verdad". Pero al comprometer a las partes en la tarea de reconstruir los *momenta facti* conforme a los *momenta in iure* analizados por el juez, Kant tampoco perseguía exactamente aquella "máxima de deliberación" en relación con los "hechos" que sólo los procesalistas decimonónicos promulgaron siguiendo la consigna de N. Th. von Gönner. El derecho del juez a interrogar, así como su deber de Ilustración frente a las partes en lo que se refiere a los "presupuestos jurídicos" de la disputa, lo acercan más "al derecho procesal prusiano de 1781 que a las concepciones del siglo XIX"³⁵⁹.

³⁵⁸ La cláusula XI de la Nota Preliminar de la *Prozess-Ordnung* dice explícitamente: "...El tribunal determina de oficio, con el concurso de sus asistentes, a partir de los datos respectivos de las partes, el estado de la controversia o de qué tipo de hechos *se trata*; ordena la recogida de las pruebas existentes sobre ello; y decide luego todo el proceso mediante un juicio definitivo" ("Vorbericht", *Corpus Iuris Fredericianus*, I, p. XXVII). La 'quaestio facti' es aquí una 'quaestio iudici', en el sentido jurídico de la incumbencia judicial, y no sólo en la acepción facultativa, en la cual ese 'dictum' sería válido para Kant, a saber, la 'quaestio facti' como asunto de la *facultad de juzgar*, que se sobreentiende también en las partes implicadas en el proceso.

Sobre el vínculo entre 'quaestio facti' y facultad de juzgar en el pensamiento kantiano puede seguirse la pista de las *RR* 454-456 (*AA* XV.1, pp. 186-88) y de *Anthropologie* & 59. A partir de estos textos cabe sugerir la presencia de la recién citada cláusula XI en el punto de intersección entre la 'quaestio facti' y el cometido de la "facultad de juzgar", que Kant fija en la resolución de la misma pregunta: "*de qué se trata?*" (*worauf kommt's an?*). En el caso de *Anthropologie* & 59 se aduce incluso el ejemplo de los procesos para hacer plausible la dificultad inherente al quehacer de esa cuestión. Cf. cap. 3c, p. 386ss.

³⁵⁹ H. Kiefner, "Ius praetensum...", 306. A mi entender, de la *R* 3357 no puede colegirse propiamente la concepción *normativa* de Kant sobre el tema de las 'máximas procesales', con independencia del hecho de que este concepto, introducido por K. Grolman y sobre todo por N. Th. von Gönner hacia 1799-1801 (cf. cap. 3b, p. 336ss.), le era completamente (cronológicamente, cabría decir) desconocido. Y ello por la sencilla razón de que la *R* 3357 es puramente *descriptiva*, es decir, se limita a servirse del nuevo ordenamiento procesal prusiano para mostrar la plausibilidad jurídica de los métodos 'analítico' y 'sintético' del conocimiento científico y filosófico. De esta descripción analógica no deben extraerse -pienso- conclusiones de carácter 'normativo'

Si se desciende ahora al contexto de *Prolegomena*, se comprueba que la trayectoria del "método analítico" seguido por el filósofo reproduce el movimiento "investigador" del juez en el proceso civil. En una nota a pie de página Kant diseña escuetamente el recorrido: "se parte de lo que se busca *como si* estuviera dado y se asciende a las *condiciones* bajo las cuales solamente es posible" (*Prolegomena* & 5, A 41-42). Se trata de despejar inicialmente el *ius praetensum* de las proposiciones cognoscitivas para inquirir luego los fundamentos a priori de su posibilidad en la razón pura. Con perspicacia ha apuntado H. Kiefner el carácter hipotético del punto de partida en el "método regresivo" de Kant frente a la exposición del proceder "analítico" que difunde Meier en el *Auszug* & 422 (Kiefner, "Ius praetensum...", 307). Parece plausible percibir en la confección de la hipótesis fáctica la declaración de "caso jurídico" de la investigación

acerca de cuál podría ser la 'máxima procesal' que el filósofo de Königsberg consideraría correcta según principios de la razón pura. Pero en el caso de que hubiera que decidir esta cuestión, dentro de un nivel siempre hipotético sólo cabría argüir lo siguiente: de ninguna manera Kant podía admitir como principio normativo del proceso civil la '*máxima de investigación*' judicial en los términos expresados por la *Prozess-Ordnung* de 1781, puesto que tal máxima es difícilmente compatible con la defensa kantiana de la *libertad innata* del individuo como un derecho inviolable. Al menos es lo que se desprende de un texto de la *Rechtslehre*, en el cual se señala que el derecho de libertad innata puede aducirse legítimamente para negarse a la 'carga de la prueba' en un procedimiento civil. "El propósito por el cual se ha introducido semejante división en el sistema del Derecho Natural (en lo concerniente al derecho innato)" -escribe Kant justificando su inclusión del 'derecho innato' en los "prolegómenos" de la Doctrina del Derecho como tal-, "es el siguiente: para que, cuando surja una disputa sobre un derecho adquirido y se plantee la cuestión de a quién corresponde la carga de la prueba [*Beweisführung*] (*onus probandi*), ya sea de un hecho dudoso, ya sea, si éste está determinado, de un derecho dudoso, el que rechace esta obligación pueda apelar metódicamente a su derecho innato de libertad (el cual se especifica según sus diferentes relaciones) y hacerlo en cierto modo como basándose en diversos títulos jurídicos" (*RL* AB 46-47).

A partir de este texto se comprende que los procesalistas liberales de comienzos del siglo XIX (Grolman, Gönner, Alendingen...) se volvieran a Kant para fundamentar la '*máxima de deliberación*' como principio normativo del proceso civil, pero no se sigue que el propio Kant fuese partidario de una 'máxima' que conceptualmente escapa al horizonte histórico de su pensamiento. El problema de la presumible concepción 'normativa' de Kant en este punto reside en que salvo el citado fragmento de *RL* no hay documentos acreditativos de la misma, y sólo disponemos de apuntes marginales de carácter 'descriptivo' -como la *R* 3357-, que se hacen eco de la propuesta procesal prusiana pero con los considerables matices indicados, concretamente, el de la intervención de las partes en la determinación de los 'hechos'.

crítica, que, como es innegable, cae del lado de las "proposiciones sintéticas a priori", cuya demanda cognoscitiva está bajo la jurisdicción de la razón pura. La Matemática y la Ciencia Natural (pura)³⁶⁰, en cuanto disciplinas que contienen conocimientos a los que asiste el *ius praetensum* de la razón crítica (*Prolegomena* & 2 c), A 27ss., y & 4, A34-35, A39), son los *Facta* que promueven la indagación filosófica sobre los *momenta in iure* trascendentales, en los que se escuda la validez de sus pretensiones (*Prolegomena* & 5, A 46)³⁶¹. El resultado de la investigación, al confirmar la hipótesis inicial, circunscribe el *factum* del conocimiento de la razón pura a las mencionadas ciencias, mientras que la Metafísica, por más que "se ocupa de proposiciones sintéticas a priori" (*Prolegomena* & 2 c), A 37)³⁶²,

³⁶⁰ La *Ciencia natural pura* no es obviamente la Física de Newton, que se sirve de conceptos y principios empíricos, ni siquiera la parte matemática de la misma, y tampoco -según *Prolegomena* &15, A 73-74- esa "metafísica de la naturaleza corporea", que constituye una particular aplicación *a priori* de los principios trascendentales de la Analítica del entendimiento puro al objeto del sentido externo (la materia) y ha de considerarse como la parte pura que justifica la posibilidad de una teoría matemática de la naturaleza como la newtoniana y determina su condición de 'ciencia' en sentido estricto (cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* A Viss). La 'Ciencia general y pura de la Naturaleza' se identifica más bien con lo que Kant denomina así mismo 'sistema fisiológico' o *fisiología de la razón pura*, que no es sino la Analítica Trascendental pero referida a objetos *dados*, es decir, a la experiencia posible o mundo de los sentidos (*KRV* A 845/B 873; cf. *Prolegomena* &23, A 90; *KRV* B 17-18; J.L. Villacañas, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid 1987, pp.46-47).

³⁶¹ Es preciso dejar constancia de un "desnivel teórico" entre la investigación del juez, que se mueve en el campo del "derecho positivo", y el procedimiento analítico del filósofo, que se desplaza al terreno de la razón pura. Puesto que en la fundamentación de la sentencia el juez accede al mismo territorio *puro* en el que discurre el proceder sintético del filósofo, podría generarse la sospecha de que Kant no aplica correcta, o al menos equitativamente, la metodología procesal a la Crítica especulativa de la razón. Esta asimetría de niveles pertenece, sin embargo, por así decir, al plano "material" de la analogía, y en todo caso viene a recordar que la imagen adecuada de la Crítica es la del juez que sentencia en un conflicto, más que la del investigador de los "hechos". Ahora bien, cuando divisamos la metodología procesal de la razón en el horizonte metódico que separa a *KRV* de *Prolegomena*, hacemos un planteamiento estrictamente "formal", en el que se atiende sólo a la armadura lógica de la afinidad entre el curso de investigación del juez y el método analítico del filósofo, por un lado, y entre el proceso de legitimación *a priori* de una sentencia y el procedimiento sintético del pensador crítico, por el otro lado.

³⁶² Al remitir las palabras de Kant al & 2 c), se comprende que seguimos la indicación de H. Vaihinger: "Blattversetzung in Kant's Prolegomena", *Philosophische Monatshefte* XV (1879), p.321 ss., formalmente aprobada por B. Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p.217, acerca de que los párrafos 2-6 del

queda privada de la verdad cognoscitiva que sólo otorga la ley de la experiencia posible.

El trabajo del juez no acaba con el informe sobre la verdad de los "hechos". La *Reflexion* 3357 caracteriza la función rigurosamente *judicial* como un procedimiento "sintético" por el que las partes, como garantía (*praestanda*) del cumplimiento del derecho, contraen entre sí ciertos "deberes", que se deducen de los principios generales y necesarios del sistema jurídico de la razón pura. Súbitamente acude a la memoria la referencia de Kant al "método *progresivo*" de *KRV* a propósito de esta imagen de la fundamentación de una sentencia. La asociación cuenta con la aleccionadora circunstancia de que para Kant la *quaestio iuris* del proceso civil no se limita a la determinación del *factum* como "efecto" jurídico de la ley mediante un dictamen inapelable que ponga fin a la discordia. Atraído por la costumbre de la época, de inspiración *iusnaturalista*, el "fallo judicial" tiene que deshacerse del maleficio de la contingencia en la decisión sobre lo que es "de derecho" en cada caso, buscando la solidez racional que sólo presta la consideración de "la ley positiva sub specie *iustitiae distributivae*" (H. Kiefner, *o.c.*, 316).

H. Kiefner aprecia en la *Reflexion* 3357 un salto desde el plano del "derecho positivo" vigente, sobre el que rueda el análisis kantiano de la *investigación* judicial, al ámbito del *Naturrecht in statu civili*, en el que se fundamentan los "deberes de realización" de las partes prescritos en la sentencia (Kiefner, *o.c.*, 314). Certeramente trae a colación la *Reflexion* 3345 e interpreta la tarea del juez al proceder sintéticamente como el problema del paso del *Naturrecht zum positiven Recht*

definitivo & 4 (según el texto de 1783 y de la *Akademie-Ausgabe* de Berlin) pertenecieron originariamente al & 2 c).

(o.c., 315-16). Si bien reconoce que esa cuestión no se plantea explícitamente hasta el *Opus postumum*, añade, no obstante, que Kant ya había desbaratado la dificultad de la mediación con el descargo de la sentencia que cierra el proceso, pues, a diferencia de las partes, "que apoyan sus pretensiones sólo en las leyes positivas, el juez ha de expedir los fundamentos jurídicos de su decisión en el Derecho Civil Universal" (Kiefner, o.c., 316).

Aun admitiendo su correcta presentación del oficio "sintético" del juez, hay que matizar, en nombre de la *Reflexion* 3345 [¿1772-1777?], que el tema específico de ésta no es el problema de la "mediación", sino el de la relación dentro del *Naturrecht selbst* entre un concepto "popular" y un concepto "especulativo" del derecho (cf. R 3348), que Kant vincula allí a la distinción entre *iustitia conmutativa* y *iustitia distributiva*³⁴³. La idea misma de "derecho" acoge, en efecto, una noción *privada*, que resulta de las meras "condiciones de unidad de la voluntad de los participantes", junto a un concepto *público*, que se desprende de "las condiciones de distribución del derecho o determinación de la diferencia de lo diverso que está bajo una regla" (R 3345, AA XVI, p.791). Naturalmente esta

³⁴³ La interpretación de Kiefner se nutre de las continuas alusiones al "derecho positivo", que además parecen asociadas a la noción "popular" del derecho. Entendemos, sin embargo, que por parte de Kant no hay tanto una confusión o identidad entre "derecho positivo" y "iustitia conmutativa", cuanto la tímida certidumbre de que la *realidad* empírica del derecho parece tener por fundamento *únicamente* la idea de "iustitia conmutativa" y no necesariamente las condiciones universales, reunidas en el Derecho Civil, que definen la racionalidad jurídica. Así, pues, al desplazar del centro el problema de la "mediación" en beneficio de la perspectiva acendradamente iusnaturalista, nos atenemos al texto y contexto genuinamente *filosóficos* de la *Reflexion* 3345, de manera que -como sugiere el propio Kiefner, "Ius praetensum...", 315-16- no sería gratuito reclamarla como material preparatorio del § 36 de la *Rechtslehre*, donde Kant demarca el Derecho Público del Derecho Privado en función de los respectivos conceptos de "justicia" que los constituyen. Admitimos además que esta observación es de extraordinaria importancia para calibrar la competencia "filosófica" del juez y para comprender el alcance jurídicofilosófico del proceso civil, situado en el límite entre el Derecho Privado y el Derecho Público.

concepción del derecho incide en la manera como el juez actúa en relación con las partes en un proceso civil, pues mientras que éstas comparecen con sus *opiniones* del derecho, suministradas por su "entendimiento natural", aquél esgrime la *razón* del derecho que la reflexión filosófica forja como sistema universal del Derecho Civil (cf. RR 7521, 7523; cap.2,p.248; cap.7a,p.604-05).

Llegados a este punto es necesario discernir entre el sentido *filosófico* y el sentido *metodológico* del quehacer rigurosamente judicial. Juzgar conforme a la *iustitia distributiva* constituye una actividad filosófica, por cuanto concierne a la búsqueda de los "principia genetica", de las "fuentes del derecho" en la razón misma (R 3347)³⁴⁴. Pero al mismo tiempo el raciocinio del juez sobre el derecho en general (R 3345) para deducir legitimamente la sentencia es una forma análoga de derivación in abstracto, a partir de conceptos puros (*Prolegomena* & 5, A 47), en la que consiste el método "progresivo" de *KRV*. Si, por tanto, el acto filosófico de la fundamentación judicial ilustra "materialmente" la actividad *crítica* de la razón, el modo de confeccionarla enteramente a priori instruye sobre el proceder sintético inherente a la elaboración "formal" de una *ciencia* que se articula "como el organismo de una facultad de conocer totalmente especial" (*Prolegomena* A 21).

Al integrar *KRV* dentro de la metodología procesal de la razón como el momento de la "síntesis", (entendemos que) Kant no se

³⁴⁴ Al hablar de "filosofía" o de "actividad filosófica" damos por descontado un concepto que sólo se debe a la Crítica y que entraña un enfoque *metodológico*, según el cual filosofar equivale a "razonar" o "pensar por sí mismo" (cf. *KRVA* 838/B 866; *Menschenkunde*, p.211), y esto significa ser capaz de "dar cuenta de todos nuestros conceptos, opiniones y afirmaciones, sea desde bases objetivas, sea apoyándose en fundamentos subjetivos" (*KRVA* 614/B 642). Cf. *Logik*, Einl. X, A 131; *DOA* 329 Nota. En el quehacer filosófico se conjugan, pues, la dinámica subjetiva de la *reflexión* y el propósito objetivo de la *fundamentación*. Precisamente en esta empresa de buscar los "fundamentos" mediante la "reflexión" de la razón pura el trabajo judicial para dictar sentencia se cruza con el método trascendental de la filosofía. El juez actúa filosóficamente por lo mismo (y de la misma forma) que el filósofo resuelve como juez la disputa dialéctica de la razón (cf. cap.7b).

refería a la actividad del juez en su condición de *ejercicio filosófico*, sino a esa peculiar manera de concluir *sistemáticamente* un juicio desde conceptos jurídicos puros. Tal es también el sentido en el que la máxima ilustrada del (modo de) "pensar consecuente" invita a la analogía con la regla del tercer momento de un proceso civil: "la concordancia del juez consigo mismo en relación con los *praeiudicata* y los *postjudicanda*" (R 454)³⁴³. Kant tiene presente ahí que el imperativo ilustrado para

el "fallo judicial" atañe a la tarea de la razón pura en el "silogismo práctico" (cf. RL & 45, A 165/B 195), y que por ello el núcleo de la semejanza no reside solamente en ese movimiento reflexivo de la Idea que procura la completud del pensar; en la medida en que la razón aspira siempre a someter no ya intuiciones particulares, sino reglas del entendimiento bajo principios cada vez más universales (KRV A 302/B 359ss.), obtiene sus conclusiones operando *en abstracto*. El aspecto en el que el "edificio" de la Crítica apura el recurso metodológico a la sentencia judicial, saca a relucir, pues, de soslayo el proceder sintético de toda inferencia lógica (cf. cap.3c, pp.385-386).

Kiefner conecta también el quehacer sintético del juez con la tarea de la Gesetzcommission aludida en la *Reflexion* 3357 ("Ius praetensum...", 316). El texto kantiano no la incluye, sin embargo, como un momento necesario del proceder estrictamente judicial, sino como una parte subsidiaria del método analítico, independiente de la investigación propiamente dicha, en aquellos casos especiales de procesos civiles en los que el juez se topaba con un vacío legal en el Derecho Positivo -el ejemplo de la *mascopey*³⁴⁴ propuesto por Kant- y debía establecer los momentos in-

obligenden Geschäfte versehen wird. De Dato Berlin, den 29. May 1781, cit. por H. Conrad, Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die preussischen Staaten von 1794, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1959, p.22 nota).

³⁴⁴ El término "mascopey" designaba en la Prusia dieciochesca básicamente dos cosas: 1. Una "sociedad comercial" ('Handelsgesellschaft') en general. Con ese significado aparecía p.e. en el título 'Von Gesellschaften in Contracten und gemeinem Gewerbe' del *Verbessertes Landrecht des Königreiches Preussen* (1721). De ahí que el vocablo "mascopey" fuese a menudo reemplazado por el término "Matschafft", procedente del holandés "maatschappij"; así p.e. en la *Wett- und Lieger-Ordnung der Dreyen Städte Königsberg* (1715). 2. Una clase particular de "sociedad mercantil" propia del lugar: la "Partenreederei" (compañía naviera), cuya peculiaridad estaba en que la "comunidad de hombres" se constituía a la vez como "comunidad de posesión", ya que todos los navieros de la asociación eran copropietarios de todos y cada uno de los barcos en función de sus participaciones en ellos, de tal suerte que también según el número de éstas se repartían proporcionalmente las pérdidas y ganancias (Art.1 II del *Königlich-Preussisches Seerecht* (1727)). Cf. H. Kiefner, *o.c.*, 294ss.

En las tres ocasiones en su obra en las que Kant menciona la *mascopey* está pensando en esas *compañías navieras* y no en las "compañías comerciales" en general. Así p.e. la crítica a la tendencia predominante en

³⁴³ No he logrado descifrar el significado jurídico exacto de los términos *praeiudicata* y *postjudicanda* empleados por Kant en la R 454. En ningún otro lugar del *Nachlass* kantiano ni en tratados jurídicos de la época manejados por él, como el *Ius naturae* de Achenwall, puede encontrarse la expresión 'postjudicanda'. No es, pues, improbable que estemos ante una acuñación incidental y meramente azarosa del propio Kant. En cuanto al término 'praeiudicata', tampoco ayuda mucho a su esclarecimiento su aparición en algunos fragmentos póstumos del legado kantiano. En las RR 7511, 7541 y 7696 ciertamente se usa (en singular) la *praeiudicium*, pero su significado ahí parece ser más bien el transmitido por el *Iuris naturalis pars prior* & 286 de Achenwall, a saber, el del *perjuicio* jurídico causado a otro (individuo, público o humanidad), entendiéndose por ello que determinada acción choca con el juicio provisional u opinión del otro acerca de sus derechos. Éste no parece ser, empero, el sentido de la expresión *praeiudicata*, que además de figurar en plural -y en un plural que no es gramaticalmente el de 'praeiudicium'-, se emplea en el contexto procesal del quehacer jurídico-práctico del juez como tal. Me inclino por ello a pensar que Kant tiene aquí a la vista el modelo de la jurisprudencia de los *precedentes*, y que, por tanto, la exigencia de concordancia del juez consigo mismo en relación con los 'praeiudicata' y los 'postjudicanda' constituye el imperativo de coherencia racional según principios jurídicos supremos que obliga a considerar en cada caso concreto las sentencias dictadas anteriormente en casos análogos ('Präjudizien') y a juzgar cada situación particular en previsión de casos similares en el futuro, con respecto a los cuales cualquier fallo judicial puede sentar reflexivamente un precedente, si se ha emitido conforme a los principios generales de la razón jurídica. Esta interpretación viene avalada por un fragmento de las lecciones de *Metaphysik der Sitten-Vigilantius* (1793-94), en el cual Kant se remite a la jurisprudencia anglosajona de los 'precedentes' ('Praejudicata') como ejemplo de lo que debe ser el trabajo del jurista práctico: la combinación de la teoría del derecho con un conocimiento empírico de la aplicación de las leyes. "Los ingleses" -se recuerda allí- "alaban por ello un código que pudiese elaborarse a partir de la enorme cantidad de sentencias de tribunales supremos [Parlamentssprüche], puesto que estos precedentes [*prejudicate*] pudiesen proporcionar por medio de la infinita diversidad de casos una norma cierta, según la cual pudiese determinarse el espíritu de la ley en cada caso. [...] Pues las leyes" -prosigue el texto- "descansan en los principios de la razón de los que se derivan. Pero la experiencia frecuentemente muestra que son demasiado indeterminadas para aplicarlas fácilmente a cualquier caso. Por ello se busca en cada caso determinaciones más adecuadas; éstas las contienen los precedentes [Praeludicata]" (AA XXVII.2/1, pp.534-35).

Concebido de esta manera, el 'pensar consecuente' del juez enlaza directamente con uno de los cometidos que la Patente de su fundación atribuía a la 'Gesetzcommission' mencionada en la R 3357: emitir dictámenes que pudieran servir de hilo conductor para decidir futuros casos de duda. "§11. En la medida en que una cuestión jurídica" -prescribía la *Patent* de 1781- "pueda decidirse según disposiciones precisas o conforme a una analogía completamente clara y correcta de las leyes ya existentes, la Comisión de Ley está facultada para redactar su dictamen [Conclusum] al respecto, de acuerdo con la mayoría de los votos, de tal manera que ese dictamen sirva no sólo en el caso presente, que ha motivado la interpelación, sino también en futuros casos parecidos" (*Patent, wodurch eine Gesetz-Commission errichtet und mit der nöthigen Instruction wegen der ihr*

iure teniendo en cuenta la conexión de las presunciones jurídicas de las partes, inspiradas en la experiencia normativa de usos y costumbres, con los principios racionales del Derecho Público. De ahí que la *Cabinets-Ordre* del 14 de abril de 1780 anunciase la creación de una *Gesetzcommission* que, según la *Patent* de su fundación del 29 de mayo de 1781, contemplaba entre sus tareas³⁶⁷

la legislación prusiana de la década de los ochenta a permitir la separación matrimonial se basa, según la *Reflexion* 1232, en la indisolubilidad de los vínculos personales adquiridos con la comunidad de posesión, en la cual se funda la analogía entre el "persönliches Recht auf dingliche Art" (RL & 22) y la "Partenreederei" (AA XV.2, p.542). En RL Einleitung AB 3955. se alude, por otra parte, a un caso de reivindicación por pérdidas proporcionales a la cantidad de participaciones en una sociedad, reivindicación que cabe esgrimir ante el tribunal "equitativo" de la conciencia, pero por falta de "títulos legales" no puede ser llevada ante un tribunal civil. En cuanto a la R 3357, Kant plantea una situación de disputa en la que la separación de uno de los miembros de la sociedad es compatible con la continuidad de ésta, lo cual tiene sentido únicamente para el caso concreto de una compañía, en la cual la comunidad en la *cosa* tenga prioridad lógico-jurídica sobre el lazo *contractual* de las personas.

³⁶⁷ La *Gesetzcommission* debía cumplir básicamente una doble función general: por un lado, decidir *cuestiones jurídicas dudosas* planteadas en casos concretos de la jurisprudencia práctica, con el fin de evitar las interpretaciones arbitrarias de los jueces; y, por otro lado, debía hacer al rey *propuestas de leyes* bien justificadas, para que el soberano las tuviese en cuenta de cara a la legislación. En la *Cabinets-Ordre* del 14.4.1780, que anunciaba su creación, sólo figuraba aquella tarea de *auxilio a la jurisprudencia*: "Semejante Comisión de Ley ['Gesetz-Commission']" -se lee allí- "debe mantenerse en el futuro, para que puedan interpretarse, supirse o corregirse de manera escrupulosa los defectos y oscuridades de las leyes o los vacíos que se produzcan". Por eso, para evitar que los jueces, colegios de justicia o ministros de Estado interpretaran, extendiesen o restringieran las leyes, la *Cabinets-Ordre* prescribía que "cuando se encontrasen dudas o defectos en las leyes o en el ordenamiento procesal, se informase de ello a la Comisión de Ley" (*Allerhöchste Königlich Cabinets-Ordre* (14.4.1780), en: *Corpus Iuris Fredericianum*, p.XIII). Pero dado que aquella tarea de interpretar leyes o suplir vacíos legales era en cierto modo una forma de legislar, en la *Patent* de fundación del 29.5.1781 se incluía también la labor de *asesoramiento legislativo del monarca*. He aquí el texto: "§9. Los asuntos de esta Comisión son: I) El examen y *decisión de las cuestiones jurídicas disputadas* que surgen en los colegios [de justicia] territoriales y de las que informan éstos; II) Las visitas ['Visitaciones'] a los colegios territoriales de justicia y a otros supremos, así como la exposición y bosquejo de los informes de visita que hayan de emitirse; III) La *proposición* bien informada *de nuevas leyes* allí donde parezcan ser necesarias, y *de las correcciones y cambios* pertinentes de las leyes antiguas ya en vigor". Esta *Patente* establecía asimismo las condiciones del cumplimiento de ambas tareas: "§10. En el examen y decisión de las cuestiones jurídicas disputadas que lleguen hasta ella, la Comisión de Ley, tan pronto como el nuevo código se publique y entre en vigor, debe atenerse exclusivamente a él; pero hasta entonces debe tener en cuenta los derechos provinciales, específicos y comunes, vigentes en cada provincia, los edictos y disposiciones reales y los estatutos provistos de los requisitos exigibles. [...] §12. Pero en la medida en que se trate o bien de que deba darse una nueva ley sobre una materia o un caso en el que falten preceptos suficientes y precisos, o bien de que deba derogarse o cambiarse una ley subsistente hasta ahora por contraria a la equidad natural, a la analogía del derecho o al bien común, la Comisión de Ley *no puede arrogarse* por sí misma *una decisión* al respecto, sino que ha de emitir simplemente su debido *dictamen* ['Gutachten'], que ha de ser presentado posteriormente ante nuestra soberana persona" (*Patent...*(29.05.1781), en: H.Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, p.22 nota).

también la de "decidir sobre usos y costumbres comerciales" cuando fuese requerida por el tribunal de apelación³⁶⁸ a raíz de sentencias contradictorias en asuntos jurídicamente dudosos relativos a "compañías navieras (Reederei)"³⁶⁹. A ella se le encomendaba ahora la misión de completar o pergeñar los *momenta in iure* mediante una decisión amparada en los fundamentos de la *iustitia distributiva*, que vinculase definitivamente a los jueces.

Por atenerse a los principios iusnaturalistas, la empresa de la *Gesetzcommission* engarza sin duda con el oficio rigurosamente judicial, pero más en el sentido filosófico de la *reflexión* inherente a la fundación originaria de la ley siguiendo los dictados de la razón jurídico-práctica, que en el sentido metodológico de la *síntesis* o derivación in abstracto desde meros

³⁶⁸ En la *Reflexion* 3357 Kant atribuye erróneamente a las partes el derecho de apelar a la 'Gesetzcommission', como si ésta fuese una "instancia de apelación" o un tribunal de medios jurídicos en vez de una "comisión legisladora" también en asuntos comerciales. H. Kiefner, "Ius pratensum...", 304-05 interpreta la errata de Kant como confusión entre el procedimiento de *recurso* de las partes ante el tribunal superior y el procedimiento de *apelación* del tribunal superior a la 'Gesetzcommission' en relación con los *momenta in iure*.

³⁶⁹ Cit. por H.Kiefner, *o.c.*, 304. El *Verbessertes Landrecht des Königsreiches Preussen* (1721), en vigor hasta el *Allgemeines Landrecht* de 1794, exceptuaba los asuntos de comercio marítimo de sus prescripciones generales sobre el "derecho de sociedades" (P.2 IV 19) y prometía para ellos una ordenanza especial que apareció el 1 de diciembre de 1727: el conocido *Königlich-Preussisches Seerecht*.

Para el problema jurídico particular que Kant plantea en la *Reflexion* 3357, a saber: ¿cómo es posible que el abandono de uno de sus miembros no conlleve la disolución de la sociedad entre los restantes?, el *Landrecht* de 1721 sólo ofrecía una respuesta de carácter general (las sociedades comerciales desaparecen por quiebra, rescisión o muerte de un socio -Art.2, § 2 P.2 IV 10), cuyo supuesto teórico, esto es, la índole meramente contractual de toda asociación, la hacía inaplicable al caso específico de la 'Reederei', en el cual el vínculo social estaba determinado por la posesión común de la "cosa". El *Seerecht* de 1727, que se hacía eco de la peculiaridad de las "compañías navieras" e incluso preveía dos soluciones posibles para la situación señalada por Kant, callaba rotundamente acerca de cuestiones formales jurídicamente previas como la de si un contrato de 'mascopey' debía hacerse por escrito o la del tipo de estipulaciones garantes de la conservación de los documentos del barco. Ante el vacío legal en estas materias era corriente depender de usos y costumbres comerciales que, como tales, no constituían 'titulum iuridicum' alguno ante un juez (cf. RL Einl. AB 3955.), de modo que las sentencias del tribunal inferior (en Königsberg, el 'Licentcollegium' desde el *Seerecht* (1727)) y del tribunal superior de apelación (hasta el 31 de mayo de 1782, el 'Ostpreussisches Hofgericht' de Königsberg) en un proceso civil podían ser contradictorias. De ahí la necesidad de una solución *legal firme* por parte de una 'Gesetzcommission'.

conceptos a priori. Pues, por un lado, en la búsqueda de la regla se describe la *obra de legislación* como un movimiento reflexivo similar al del "contrato originario", que conduce al "estado civil"³⁷⁰; y en este empeño por formar un "entendimiento jurídico" (positivo) la *Gesetzcommission* juega un papel equivalente al de la Crítica de la razón pura, que investiga la posibilidad de una "nomotética" trascendental para poner fin a la contienda especulativa (KRV A 424/B 452). Por otro lado, la fundación originaria de la norma y la fundamentación de una sentencia son los dos momentos en el curso reflexivo de la razón³⁷¹, que busca la justicia del individuo, bien remitiéndose a la idea de *iustitia distributiva* a la hora de definir la ley *en general*, bien remontándose a los mismos supuestos iusnaturalistas de la razón al hacer justicia en cada *caso particular*. Ambos aspectos (obra de legislación y sentencia legitimada del juez), implicados en ejemplos como el de la *mascopey*, confluyen inseparablemente en ese proceso civil de la especulación que es la Crítica de la razón pura³⁷².

³⁷⁰ Al equiparar la '*Gesetzcommission*' al "contrato originario" nos escudamos en la indudable similitud de sus *funciones*, pero advertimos a la vez la imprescindible diferencia entre lo que es una "institución positiva" y lo que alude meramente a una "idea de la razón". Hecha esta observación, procede matizar la analogía en estos términos: mientras que la '*Gesetzcommission*' funda la ley *in concreto* (Derecho Positivo), si bien auxiliada por el Derecho Natural, el "contrato originario" funda la ley *in abstracto* (Derecho Natural Público), ateniéndose a la mera razón. Se repite aquí, bien que en un plano distinto, la estructura diferenciada de la metodología procesal de la razón en su despliegue analítico o sintético.

³⁷¹ En *Menschenkunde* p.213 Kant distingue entre la '*ratio administrans*' o "aplicada", que correspondería en nuestro caso al oficio del juez cuando dicta sentencia, y la '*ratio legislatoria*', en la que se cifra la dignidad del pensar. Orden *legislativo* y orden *judicial* son los dos semblantes de una razón que al atender a lo particular dentro de condiciones generales se descifra a sí misma como la unidad de *reflexión* (lado subjetivo) y *justicia* (lado objetivo), de tal manera que el movimiento de adquisición de la regla ha de estar ya guiado por el principio de su validez para todos y cada uno de los casos individuales a los que ha de ser aplicada. Fundar la ley y fundamentar la sentencia son, así, los caminos de "ida" y "vuelta" en un proceso de reflexión que viene a ser tanto como un procedimiento para hacer justicia.

³⁷² Al separar "legislación" y "sentencia" como momentos necesarios de la Crítica de la razón pura indicamos el rastro procesal, no tanto de la *obra* (método sintético), cuanto del *ejercicio* metodológico de ese estilo crítico de filosofía, lo cual no obsta para que esa investigación 'in abstracto' que es KRV, incorpore

Desde ese marco iusnaturalista que aviva el pulso reflexivo de la *Gesetzcommission* y de la *quaestio iuris* del juez, se despierta con la imagen procesal de la razón el alcance *juridicofilosófico* de la Crítica. Pero ello nos conduce ya a la Segunda Parte de este trabajo, en la cual hemos de desentrañar el destino de esa imagen en relación con el *ejercicio* trascendental del pensar, característico de un juez, el de la crítica, que a la búsqueda de un dictamen definitivo para la dialéctica especulativa funda el 'estado civil' de la razón pura con su doble legislación, teórica y práctica.

tanto el proceso de búsqueda de la ley como el curso del dictamen judicial. Pero esto último valdría también para la investigación 'in concreto' o propiamente dicha que aborda *Prolegomena*.

SEGUNDA PARTE : LEGISLACIÓN Y JUICIO
DE UN TRIBUNAL

D.R. Doublet ha querido ver en la filosofía trascendental el esfuerzo por erigir la razón en "instancia jurídica para la vida humana"¹ y ha concebido en consecuencia la Crítica como un proceso de reflexión en el que la "lógica de la apariencia" constituye el método adecuado para instituir la como tal (*o.c.*, 184). Con ello se ha limitado simplemente a hacer buena la indicación de Fr. Kaulbach sobre el valor jurídicoprocesal de la *KRV*, quien tras insistir en que la elevación de la metafísica a ciencia pasaba por que la razón asumiera el papel de la 'judicatura' y se convirtiese en 'legisladora' de su propio procedimiento de pensar², interpretó la dialéctica trascendental como método de la decisión justa entre perspectivas del mundo en litigio y a la vez como escenario de prueba de la legislación crítica (*o.c.*, 11, 54, 57, 186-87). Siguiendo sus pasos F. Ishikawa ha subrayado recientemente que lo auténtico y original del criticismo en la historia de las ideas ha consistido en cifrar el quehacer filosófico en el descubrimiento de la ilusión de la razón, y conforme a esta tarea ha expuesto la Dialéctica como una especie de "lógica de la verdad" en la que el modelo del 'tribunal' se presenta como el método más apropiado para el desvelamiento de la ilusión en general³.

De todas estas contribuciones merece destacarse aquí para

¹ D.R. Doublet, *Die Vernunft als Rechtsinstanz. Kritik der reinen Vernunft als Reflexionsprozess der Vernunft*, Solum Forlag, Oslo 1989, p.10, 21.

² Fr. Kaulbach, *Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft in Vorlesungen*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1981, p.14.

³ F. Ishikawa, *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomielehre*, Peter Lang, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1990, pp.1-2, 4, 17, 125-26.

nuestros propósitos, por un lado, esa lectura jurídica del criticismo como curso reflexivo de legitimación de un tribunal, y, por otro lado, la acertada advertencia de que su escenario filosófico es precisamente la Dialéctica Trascendental. Con ello no sólo se adopta una determinada perspectiva ante el pensamiento crítico, sino que, en función de ella, cobra un significado especial cierta parte de *KRV* que, sin excluir de la misma el proceso legitimador, se caracteriza ante todo por el hecho insólito de que el dictamen del juez sobre la disputa antinómica se presenta simultáneamente como institución del tribunal de la razón pura. Un estudio sobre el alcance procesal de la filosofía kantiana requiere, por tanto, esclarecer primero la relevancia de la Dialéctica para la Crítica, y descifrar después su valor jurídico como obra de *legislación* y su eficacia *judicial* como resolución de conflictos. Estos tres objetivos copan sucesivamente el interés de los tres próximos capítulos.

En ellos, conforme a la indicación del título de esta Segunda Parte, trataremos de mostrar los aspectos de la conexión que a propósito de la antinomia se establece entre 'legislación' y 'juicio' del tribunal de la razón pura. Partimos de que la Antitética es el 'protocolo' por excelencia de la elevación de la razón a 'instancia jurídica', y, conscientes de que instituir un "tribunal" supone o equivale a fundar el "estado civil", por el cual existe en general la justicia pública (cf. *RL* §§ 36, 41, 44), preferimos anteponer el análisis del valor jurídico de la antinomia como fuente de *legislación* de la razón humana a la presentación del relato cosmológico como un *procedimiento jurídico*, en el cual el dictamen del juez crítico sobre la disputa no sólo da pie al desvelamiento de aquel orden legislativo, sino que además hace posible la constitución del

propio 'tribunal' de la razón pura. A este respecto seguimos - por así decir- el *ordo essendi*, que fija la primacía metodológica del establecimiento de la ley y del poder judicial sobre cualquier juicio en concreto basado en ella y formulado por el tribunal ya constituido, en vez de atenernos al *ordo cognoscendi* impuesto por la narración de Kant, que está determinado por las actas de un *proceso civil*, en el cual se juzga específicamente la controversia sobre el conocimiento del Mundo, pero de tal manera que en su recorrido se aventura la positiva legalidad de la razón y la razón misma queda además sancionada como poder judicial. El hecho, sin embargo, de que el relato cosmológico aparezca ya como un procedimiento jurídico afecta a toda nuestra pesquisa, puesto que el camino hacia la 'nomotética' y la 'legitimación' del tribunal sólo puede entonces reconstruirse o desandarse desde la situación *legal* recién ganada por la Crítica. Desde esta perspectiva reconocemos que la relevancia genética de la antinomia en el advenimiento del criticismo, su función como vía de descubrimiento de la ilusión dialéctica y del 'idealismo trascendental' (cap.5), que, cual ley suprema, permite dirimir la discordia e instaurar a la vez un poder judicial legítimo, hay que diseñarla a partir de la Antitética en cuanto episodio incorporado a una sistemática Doctrina Trascendental de los Elementos elaborada conforme al "método sintético" de *KRV* desde el 'estado civil' promulgado por el "giro copernicano". En virtud de esta doble vertiente metodológica de la antinomia la obra de 'legislación' se cruza dentro del texto kantiano con el 'juicio' del tribunal, lo cual no significa que no puedan abordarse analíticamente por separado, como nosotros de hecho hacemos en esta investigación.

5. Crítica y Dialéctica. El devenir de las antinomias

Frente a la valoración neokantiana de la Estética y, especialmente, de la Analítica, bajo el supuesto de que el discurso trascendental concierne básicamente a "la investigación de los fundamentos de las ciencias exactas y a la constitución objetiva de la realidad de la experiencia"⁴, H.Heimsoeth ha subrayado que la Dialéctica Trascendental es "la auténtica meta" de *KRV*, y que todas las pruebas y doctrinas de la "Primera Parte" sirven únicamente de "medio y preparación" para aquella (*Transzendente Dialektik...*, p.VIII). Heimsoeth justifica desde luego el interés por la Dialéctica no sólo en nombre del contenido metafísico de los temas allí tratados, sino además condicionado históricamente por la cuestión del "destino" de la metafísica occidental (*o.c.*, p.VIII). Para nuestro enfoque hermenéutico, que no atiende a la Dialéctica en cuanto sede de la Metafísica (trascendente)⁵, sino como horizonte del proceso civil de la razón pura, la tesis revalorizadora de Heimsoeth, debidamente matizada conforme a las amplias consideraciones de este capítulo⁶, puede suministrarnos el presupuesto metódico de

⁴ H.Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1966, I.Teil, p.VII.

⁵ D.R. Doublet se sitúa personalmente también en la tradición hermenéutica que contempla la Crítica desde el "horizonte de la metafísica" (Heidegger, Heimsoeth, Kaulbach...) frente al de la 'epistemología' [*Die Vernunft als Rechtsinstanz...*, 175s.], y por eso concibe la filosofía trascendental como una "metaphysica specialis" de la libertad humana (*o.c.*, p.24). [Contra Doublet conviene recordar que la interpretación heideggeriana de la Crítica de la razón pura no es en rigor 'metafísica' sino 'ontológica'].

⁶ A lo largo de este capítulo mostraremos que desde la perspectiva 'sistemático-metodológica' de la *KRV* la Dialéctica funciona como 'experimento' o confirmación de una 'hipótesis' que, bosquejada en la Estética, se formula ante todo en la Analítica, y que desde la perspectiva 'genética' (y 'semántica') la Dialéctica, centrada en el problema de las antinomias, propició el despertar al criticismo y fue el horizonte y presupuesto necesario -aunque no suficiente- sobre el cual se planteó la definitiva crítica de las facultades de conocer (a priori). Esto significa que la interpretación de Heimsoeth sólo tiene sentido desde la

la concepción juridicoprocesal del criticismo, siempre que se logre poner de relieve que la Dialéctica Trascendental cumple efectivamente un papel relevante en la concepción filosófica de la Crítica. Los cuatro cursos argumentativos que a continuación se esgrimen en apoyo de esa hipótesis, aparecen sucesivamente bajo los siguientes rótulos: 'semántico', 'sistemático', 'metodológico' y 'genético'.

El argumento *semántico* señala que hay al menos un significado de la Crítica cuya exposición afronta correctamente la Dialéctica, y que ha sido el originario en la asunción filosófica del término por parte de Kant y ha dado pie al desarrollo y constitución posteriormente más compleja y definitiva de sus tareas. Ya la *Reflexion* 1675 [¿1771?] destaca, mediante la asignación de la "doctrina" a la "analítica", y de la "crítica" a la "dialéctica"⁷, el destino *terapéutico* y la utilidad *negativa* de una filosofía que no pretende ampliar la razón pura, sino "clarificarla y liberarla de los errores" (KRV A 11/B 25)⁸. Frente a todas las pretensiones infundadas de la especulación racionalista Kant proclama la "disciplina" limitadora (zur

perspectiva 'sistemático-teleológica' de los *finés* arquitectónicos que presiden el quehacer crítico, y que convierten a la Dialéctica, en cuanto doctrina metafísica de lo 'trascendente', en escenario teórico por excelencia para allanar el camino a la razón 'práctica', y respecto del cual las restantes partes de la Crítica han de concebirse, por tanto, como 'preparación' de la solución adecuada. La tesis de Heimsöth debe ser, pues, matizada y corregida de tal modo que valga solamente como tesis de la *relevancia* de la Dialéctica para la Crítica.

⁷ AA XVI, 74. H. Heimsöth, *o.c.*, 2, apoya su afirmación de que el título "crítica de la razón pura" se debe precisamente a la parte "dialéctica" de la obra, en el contenido de esa "Reflexion zur Logik", que E. Adickes data sin precisión dentro del amplio período 1771-1777.

⁸ Acerca de la "utilidad negativa" de la Crítica cf. KRV A 795/B 823: "la mayor y quizás única utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan sólo negativa; puesto que ella no sirve, como organon, para la ampliación, sino como disciplina, para la limitación, y, en lugar de descubrir la verdad, tiene el llamado mérito de evitar los errores". Sobre lo mismo cf. KRV A 711/B 739. Pero ya en B XXIV-XXV se dice: "...en una ojeada superficial de esta obra se creará percibir que la utilidad de ella es sólo negativa, (la del) no aventurarnos con la razón especulativa más allá de los límites de la experiencia".

Grenzbestimmung), tanto del contenido de la razón pura como de su método de conocimiento (KRV A 711-12/B 739-40), como el primero y más importante asunto de la filosofía (KRV B XXXI)⁹. Ciertamente la Crítica tiene también el sentido positivo de la "propedéutica del sistema", que la configura como doctrina trascendental de todos los conocimientos sintéticos a priori (cf. KRV A 13-14/B 26-27)¹⁰. Pero la tarea de poner a la metafísica en el seguro camino de una ciencia entraña previamente una "crítica de la apariencia dialéctica", en la cual se muestre la fuente de todas las ilusiones trascendentales y se garantice de este modo la verdad frente a ellas. La misma noción kantiana de una "crítica de la razón práctica" alberga entre sus designios también la finalidad negativa "de alejar a la razón empíricamente condicionada de la arrogancia de querer proporcionar de manera exclusiva el fundamento de determinación de la voluntad", y de exponer y solventar en su parte "dialéctica" "la ilusión en los

⁹ En KRV A 712/B 740 distingue Kant entre una "disciplina dirigida al contenido del conocimiento", de la que se ha ocupado obviamente en la Dialéctica Trascendental, y una "disciplina dirigida sólo al método", que, como "una especie de sistema de precaución ("Vorsicht") y autoexamen ("Selbstprüfung")", se requiere complementariamente para "evitar los errores que necesariamente han de surgir de un seguimiento inadecuado de aquellos métodos, que, si bien son propios de la razón, no lo son en este ámbito" (en la esfera especulativa). Sobre la "disciplina" como tarea prioritaria de la Crítica cf. KRV A XIII: "...el deber de la filosofía era suprimir el espejismo que surgía de una malinterpretación". H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1881, I, p. 127, analizando este texto, transfiere a la Dialéctica el cometido principal de la Crítica, dado que aspira a descubrir "el punto del malentendido de la razón consigo misma", y a resolver todos los problemas metafísicos satisfactoriamente o a ofrecer al menos la clave ("Schlüssel") para solucionarlos.

¹⁰ Kant entiende la Analítica como doctrina positiva de la verdad, frente a la Dialéctica o crítica (negativa) de la ilusión, y ello tanto en sus acepciones puramente lógicas como en sus respectivas nociones trascendentales. Así KRV A 62/B 87: "La parte de la Lógica Trascendental que trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado, es, pues, la Analítica Trascendental, y constituye a la vez una lógica de la verdad". Cf. R 4934, AA XVIII, 32-33. La segunda parte de la Lógica Trascendental se llama, en cambio, "Dialéctica Trascendental, no como arte de provocar dogmáticamente la apariencia, sino como una crítica del entendimiento y de la razón en relación con su uso hiperfísico, para descubrir la falsa ilusión de las presunciones sin fundamento" (KRV A 63/B 88).

juicios de la razón [pura] práctica" (KprV A 31)¹¹.

Esta acepción 'negativa' del concepto "maduro" de Crítica remite al sentido originario con el que Kant acuña el término por primera vez en el ámbito de la filosofía pura a finales de la década de los sesenta para dar expresión a la labor metodológica que había asignado a la metafísica. Pues si bien es cierto que Kant condicionó desde sus primeros escritos la (buena) suerte de esta ciencia a la consecución de un método correcto¹², hasta 1762-63 no se considera capaz de poner fin a "la eterna inestabilidad de las opiniones y sectas escolares" mediante la prescripción de un procedimiento cognoscitivo que "una a las cabezas pensantes en un mismo esfuerzo"¹³, y cuya determinación así como la de las causas del infortunio de la metafísica ha de ser el objeto de una nueva disciplina científica¹⁴. Pero es en *Träume eines Geistersehers* (1766) donde Kant adscribe esta tarea a la metafísica misma, entendida ahora como

¹¹ Cf. L.W. Beck, *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar*, W.Fink Verlag, München 1985, p.54.

¹² En *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1746) Kant atribuye las insuficiencias de la metafísica al deseo de una "sabiduría sin límites" (§19), y cree haber encontrado un método para la solución de las disputas consistente en "dirigir la atención a una proposición intermedia que dé en parte la razón a ambos bandos" (§20). Y en el escolio final de *Nova dilucidatio* (1755) se asegura que los dos nuevos principios introducidos por Kant en esa obra, el de "sucesión" y el de "coexistencia", ejemplifican el método con el que ha de cultivarse la metafísica para conjurar lo estéril de su "ociosa y oscura sutileza" con una "cosecha abundante del más elevado conocimiento" (AA I, 416). Sobre el problema del método de la metafísica v. J.M. Navarro Cordón, "Método y metafísica en el Kant precrítico", *Anales del Seminario de Metafísica* 9 (1974), pp.75-122.

¹³ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1763), A 69. Cf. Carta de Kant a J.H.S. Formey del 28 de junio de 1763, donde Kant confiesa que ha llegado a un método, "del cual puede esperarse una feliz salida frente a la filosofía abstracta" (AA X, 42).

¹⁴ Esta ciencia se anuncia con un cariz premonitoriamente 'crítico' a través de la imagen del proceder del marinero, al que ha de imitar el filósofo para sacar a la metafísica de su "abismo sin fondo". "Uno debe comenzar" -asegura Kant- "como el marinero en un mar ignoto, el cual, tan pronto como llega a tierra, examina su ruta e investiga si inadvertidas corrientes marinas no han extraviado su curso, independientemente de lo que el arte de navegar ordene" (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (1763), Vorrede A 5).

una "ciencia de los límites de la razón humana", cuya utilidad primordialmente *negativa* consiste en destruir "la ilusión y el saber fatuo" del entendimiento (*Träume*, A 115-16) a través de una investigación no tanto de los objetos cuanto de su "relación con la capacidad cognoscitiva del sujeto" (*Träume*, A 120)¹⁵. Y justamente esta orientación de la metafísica hacia el estudio de los conceptos y leyes subjetivas de la razón, más con el propósito de evitar los errores que de ampliar el conocimiento, anticipa la función 'terapéutica' de la Dialéctica Trascendental, y es la que impulsa a Kant a caracterizar aquella 'noble ciencia' por primera vez como "crítica de la razón pura" en las *Reflexionen zur Metaphysik* de la fase k (datadas por Adickes en torno al año 1769)¹⁶.

En la *Dissertatio* de 1770 se afianza esa noción 'dialéctica' de la Crítica con la idea de una 'Propedéutica de la metafísica',

¹⁵ Kant entiende la "ciencia de los límites de la razón humana" como una indagación de la naturaleza y limitaciones del entendimiento humano y, por tanto, como una "filosofía sobre el sujeto" (R 3716). En este aspecto Kant menciona una 'utilidad positiva', que según la R 3716 (¿1763-65?) consiste en "mostrar el ámbito de los conocimientos de la razón", o sea, determinar los conceptos y leyes "de la *forma* como la razón considera cualquier objeto" (AA XVII, 259). Pero en la medida en que señala a la vez la limitación de nuestros conocimientos a los objetos de los sentidos, esa disciplina tiene con respecto a la metafísica dogmática la 'utilidad negativa' de *evitar el error* más que de ampliar el saber (R 3717, AA XVII, 261), y en este sentido Kant la caracteriza como un "catártico del entendimiento" (carta a M.Mendelssohn, 8 de abril de 1766). De hecho es ésta la función que cumple en *Träume* al reducir la Pneumatología a una "doctrina de nuestra inevitable ignorancia en relación con los seres espirituales" (*Träume* A 80), y la que Kant asume y desarrolla durante la segunda mitad de los años sesenta.

¹⁶ Las RR 3964 y 3970 establecen que la metafísica no es una "doctrina" sino una "crítica de la razón pura", porque se ocupa de conceptos y principios racionales que sólo valen subjetivamente (cf. RR 3948, 3952) y es en consecuencia una 'ciencia del sujeto'. La R 3943 distingue por su parte entre la utilidad positiva de la metafísica de "aumentar los conocimientos de toda clase de objetos" y la 'negativa' de "impedir la falsa metafísica" (AA XVII, 358), y subraya que en la primera el conocimiento es "objetivo pero incierto", mientras que en la segunda es "subjetivo pero puede ser cierto". Es obvio que esta utilidad 'negativa' concierne propiamente a esa metafísica como "crítica de la razón humana", que además de 'subjetiva' es "zetética, escéptica, problemática" (R 3957, AA XVII, 366). Es significativo que se hable por primera vez de Crítica de la razón y se la caracterice de ese modo precisamente en el grupo de *Reflexionen zur Metaphysik* que tratan también por primera vez los temas de las futuras antinomias 'dinámicas' ya en forma de proposiciones contradictorias. Sobre el uso de la expresión 'Kritik der Vernunft' en un sentido todavía *lógico* a mediados de los sesenta v. nuestro cap. 3a, p.301ss.

que "enseña la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual" (*Dissertatio* &8, A 10-11), y para ello no se limita sólo a exponer el hecho de la 'apariencia' dejando constancia de los "principios espurios" del conocimiento sensible, sino que además lleva a cabo una 'crítica' de esa apariencia mostrando el origen del error y 'reduciendo' los "axiomas subrepticios" a su validez meramente subjetiva (*Dissertatio* &25, A 30-31)¹⁷. Ahora bien, dado que en la *Dissertatio* Kant incluía dentro de la 'lógica de la apariencia' toda una serie de proposiciones que debidamente "reducidas" iban a antojársele con el tiempo principios no meramente subjetivos sino objetivos (sintéticos a priori) de la posibilidad de la experiencia, la Crítica de la razón, dirigida hasta entonces básicamente a desmontar la falsa metafísica dogmática, acabaría por hacer también suya a lo largo de los años setenta, aunque en los modestos términos de la futura Analítica Trascendental, la tan prometida pero no desarrollada utilidad 'positiva' de la 'ciencia de los límites de la razón humana'. Ya la carta a Markus Herz del 21 de febrero de 1772 encauza la Crítica hacia la naturaleza y fuentes del "conocimiento meramente intelectual" (AA X, 132) y de este modo aventura lo que será su noción y estructura definitiva en la *KRV*, y que a través de las *Reflexionen zur Metaphysik* de esa época va articulándose dentro de la "Filosofía Trascendental" en una parte 'positiva', centrada en la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, y una parte 'negativa' o 'crítica' en sentido originario, destinada a

¹⁷ En su carta a J.H. Lambert del 2 de septiembre de 1770 Kant llama "Fenomenología general" a esa disciplina 'propedéutica' y meramente "negativa", que "preserva a la auténtica metafísica de toda mezcolanza con lo sensible" (AA X, 98). Con idéntica denominación aparece en la R 4163. Se trata naturalmente de la misma ciencia que la R 4148 incluye como "parte crítica de la experiencia y la razón" dentro de la 'Vernunftsgelahrtheit', y que la carta a Markus Herz del 21 de febrero de 1772 sitúa en la "parte teórica" de una obra sobre "los límites del entendimiento y la sensibilidad" en la que Kant trabajaba en los años inmediatamente posteriores a la *Dissertatio* (cf. carta a M. Herz del 7 de junio de 1771).

deshacer la ilusión de los "axiomas subrepticios", referidos ya esencialmente a las proposiciones contradictorias, con el fin de habilitar un uso trascendental de los conceptos y principios racionales aunque estrictamente "reflexivo" en el ámbito de la metafísica teórica¹⁸. Esta evolución ilustra, pues, hasta qué punto la idea de una Crítica de la razón pura se asimiló inicialmente al objetivo filosófico de la Dialéctica y en el seno mismo de su espíritu cauteloso maduró el plan de una "crítica sometida a reglas", que indagase "cómo es posible en general un conocimiento a priori" (R 5116, AA XVIII, 95-96).

La concurrencia semántica de la Crítica con la Dialéctica no se produce sin adivinar en ambas la puesta en juego de la Metafísica Trascendente. El argumento sistemático hace valer la "idea de una ciencia", que, como "unidad del fin al que todas las partes se refieren" (*KRV* A 832/B 861), preside el transcurso discursivo de la Crítica¹⁹. Kant ha presentado la empresa del autoconocimiento de la razón pura y la institución de un tribunal que asegure sus pretensiones legítimas, como una forma de decidir

¹⁸ Cf. J.L. Villacañas, *La formación de la Crítica de la razón pura*, Universidad de Valencia 1980, p.204ss. Para la noción de Crítica de la razón pura en la primera mitad de la década de los setenta cf. carta a M. Herz de finales de 1773 y las RR 4454-55, 4457, 4460, 4466, 4468. Sobre la división de la Filosofía Trascendental en Analítica y Dialéctica durante la segunda mitad de esa década cf. por ejemplo RR 5127 y 5130.

Por su parte, H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik...*, p.16, nota, ha señalado dos acepciones de la noción de 'crítica de la razón pura': por un lado, en el sentido griego del 'krinein' la *KRV* es una "investigación discriminadora de las tres clases de formas a priori de la facultad de conocer en su conjunto"; pero, por otro lado, es una "crítica de las pretensiones metafísicas de la razón en sentido estricto" y por ello una "determinación de límites de la facultad humana de conocer en general".

¹⁹ Kant presenta la "filosofía trascendental" como la "idea de una ciencia cuyo plan completo debe esbozar la crítica de la razón pura arquitectónicamente, o sea, a partir de principios" (*KRV* A 13/B 27). *KRV* A 845/B 873 la incluye como la parte "ontológica" de la "metafísica de la naturaleza", la cual constituye a su vez el lado especulativo de la "metafísica en general". No es, sin embargo, ese "concepto escolar", a cuya construcción positiva contribuye la Crítica, el que propicia su asimilación a la Dialéctica, sino aquel "concepto mundano" que la tradición ha querido resolver de manera especulativa, y que la sombra destructora de la Crítica permite delimitar como territorio "práctico" de la metafísica. Pues es justamente la discusión sobre la posibilidad de esa Metafísica, en cuanto presunta ciencia cognoscitiva de lo trascendente (Dios, libertad e inmortalidad) lo que mueve a una crítica de la razón pura en general (cf. *KRV* A 3/B 7).

"la posibilidad o imposibilidad de la metafísica en general" (KRV A XII)²⁰. Este planteamiento incluía específicamente la tarea de poder dar respuesta satisfactoria a las cuestiones que revisten a la filosofía con la dignidad de contribuir a "los fines supremos de la humanidad". La Dialéctica asume este reto, y precisamente por ello es el lugar en el que se pone de manifiesto hasta qué punto las restantes partes de la Crítica contribuyen a resolver el problema de la metafísica como ciencia. Ningún texto es más contundente en esta línea que el de los §§ 40 y 44 de *Prolegomena*, donde Kant sostiene que toda la investigación crítica precedente sería superflua si no sirviese para clarificar el sentido y los límites en el uso especulativo de la razón humana²¹. La dependencia de la Estética y la Analítica con

²⁰ Entre los múltiples testimonios de Kant que ilustran su preocupación por la reforma de la metafísica como factor decisivo en el surgimiento y desarrollo de la Crítica, cf. Carta a M. Herz nach 11. Mai 1781 (AA X, 268ss.) y Carta a Bernoulli nach 16. Nov. 1781 (AA X, 276ss.).

²¹ "La matemática pura y la ciencia natural pura no habrían necesitado para su propia seguridad y certeza de ninguna deducción semejante a la que hemos realizado de ambas; pues la primera se apoya en su propia evidencia; pero la segunda, si bien surgida de las fuentes puras del entendimiento, [se apoya] en la experiencia y en la confirmación universal de la misma, testimonio este último que no puede excluir completamente ni prescindir de él, porque ella, en cuanto filosofía, no puede igualarse nunca, sin embargo, con toda su certeza a la matemática. Ambas ciencias no necesitaban la investigación mencionada para sí ('vor sich'), sino para otra ciencia, a saber, la metafísica.

La metafísica tiene que ver también [...] con conceptos puros de razón que nunca se dan en alguna experiencia posible, es decir, con conceptos cuya realidad objetiva (pues no son meras quimeras) no puede ser confirmada por la experiencia, y con afirmaciones cuya verdad o falsedad no puede ser descubierta, y esta parte de la metafísica es por lo demás la que constituye el fin esencial de la misma, para el cual todo lo otro sólo es medio, y así necesita esta ciencia de una tal deducción por sí misma" (*Prolegomena* §40, A 124/125).

Que Kant plantee aquí el orden de subordinación entre las partes de la investigación crítica en términos de relación entre ciencias de la razón pura, no representa una variante digna de mención en el tema que nos ocupa; atestigua simplemente la disparidad de métodos empleados en KRV (sintético) y *Prolegomena* (analítico). De hecho en *Prolegomena* §44 se alude a la Analítica del entendimiento (a cuya doctrina de los Principios se reduce esa "Ciencia general y pura de la naturaleza" (*Prolegomena* §23, A 90; cf. J.L. Villacañas, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid 1987, p.47) para enfatizar la misma idea: el primado de la Dialéctica por mor del interés metafísico de la Crítica: "Sin embargo, si nuestro propósito no estuviese orientado más que al conocimiento natural, tal como puede ser dado en la experiencia, sería completamente superflua nuestra esforzada Analítica del entendimiento; pues la razón cumple bien y de modo muy seguro su cometido, tanto en la matemática como en la ciencia natural, también sin esa sutil deducción. Por eso se une nuestra crítica del entendimiento con las Ideas de la razón pura en un propósito que está por encima del uso empírico del entendimiento" (*Prolegomena* A 131-32).

respecto a la Dialéctica refleja ciertamente el espectro temático que ordena la estructura de una crítica de la metafísica racionalista. Al "dogmatismo" que caracteriza a esta última, le son inherentes dos presupuestos que entretienen el delirante entramado de la ilusión trascendental: la utilidad del método matemático en filosofía y la falta de distinción entre categorías e Ideas. Una crítica de la apariencia dialéctica ha de contener, por consiguiente, como momentos de su desarrollo, no sólo una especie de "filosofía de la matemática" que determine tanto la peculiaridad del método y conocimiento matemáticos en relación con los filosóficos, como las condiciones racionales de su posibilidad, sino también una "filosofía de la naturaleza" que, junto a las garantías trascendentales de la investigación científica, especifique los límites de validez en el uso diferenciado del entendimiento y la razón²². Para disuadir, por

Ambos fragmentos de *Prolegomena* ponen de manifiesto, por un lado, que el "análisis de las ciencias racionales puras es" ciertamente "un medio para la solución del problema crítico" sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori (Villacañas, *Racionalidad crítica...*, 46); pero, por otro lado, subrayan que el sentido y finalidad última del criterio de racionalidad que suministra la 'deducción' de esos juicios, no es otro/a que el de permitir una decisión sobre el valor y significado de la metafísica de lo inteligible, cuyos objetos son de máximo interés para la humanidad. En este aspecto escribe Kant en *Fortschritte*: "Con respecto a este uso [empírico] de la razón nunca se habría tramado, pues, una metafísica como ciencia separada, si la razón no hubiese encontrado en sí un interés superior, para el cual la indagación y enlace sistemático de todos los principios y conceptos elementales, que se encuentran a priori a la base de nuestro conocimiento de los objetos de experiencia, era sólo la preparación" (AA XX, 316; cf. p.317: "para la ampliación del conocimiento por encima de los límites de lo sensible se requiere antes un conocimiento completo de todos los principios a priori que se aplican también a lo sensible"). En la misma dirección cabe interpretar la R 4952 (fechada hacia 1776-78), a la que apela H. Heimsöth, o.c., p.2, nota, para reafirmar su posición: "La dialéctica sofística es un arte de la apariencia. La filosófica es una ciencia de la solución de la apariencia, y tiene una parte propedéutica, que contiene el criterio de la verdad, y una parte escéptica, que muestra la fuente de la apariencia y asegura la verdad frente a ella" (AA XVIII, 39).

²² Kant ha valorado la distinción entre razón y entendimiento como uno de los mayores logros de su Crítica de la razón pura con vistas a determinar la posibilidad de la metafísica: "La distinción de las ideas [...] con respecto a las categorías [...] como conocimientos de un tipo, origen y uso completamente diferentes, es una pieza tan importante para la fundamentación de una ciencia, la cual debe contener el sistema de todos estos conocimientos a priori, que sin una tal separación la metafísica es absolutamente imposible [...] Si la Crítica de la razón pura hubiera realizado solamente esto: poner a la vista esta distinción en primer lugar, va habría contribuido por ello a la ilustración de nuestro concepto y a la dirección de la investigación en

tanto, de la seducción dialéctica que contagia el "dogmatismo", se impone como tarea un examen crítico de todas las facultades de conocer.

El argumento *metodológico* saca a relucir aquella autocomprensión del método de *KRV* que Kant nos brinda en el "Prólogo" de 1787. A imitación de los científicos naturales, utiliza un procedimiento "hipotético-deductivo", en el que se somete a prueba la validez del célebre "giro copernicano" que se ha de introducir en la Metafísica: "sólo conocemos a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas" (*KRV* B XVIII). En su formulación general esta propuesta se hace eco del papel determinante del "observador" en el proceso cognoscitivo (Villacañas, *o.c.*, 35)²³, y obtiene la confirmación esperada cuando se trata de explicar la posibilidad de conocer a priori objetos que se dan en la intuición sensible. Una constatación empírica no decide, sin embargo, la verdad científica de una hipótesis, a no ser que pueda acreditarse la falsedad de la contraria. El método hipotético-deductivo aplicado a la Metafísica "busca los elementos de la razón pura" no sólo en lo

el campo de la metafísica más que todos los esfuerzos infructuosos por satisfacer las tareas trascendentes de la razón pura, que desde hace tiempo se han emprendido, sin sospechar que uno se encontrase en un campo totalmente diferente al del entendimiento..." (*Prolegomena* 441, A 127-28; cf. 439, A 123-24). Sobre lo mismo también Villacañas, *Racionalidad crítica*, p.31.

²³ No cabe duda de que Kant ha tomado literalmente invertida la idea del 'giro' astronómico de Copérnico, puesto que en su analogía no es el 'sujeto' humano (= "tierra") sino el 'objeto' (= "sol") el que gira en torno a nosotros. Sin embargo, el sentido de la metáfora es exacto, porque Copérnico presentó su modelo heliocéntrico como una propuesta de la 'razón' o de la conciencia 'científica' frente a la perspectiva 'natural' de los 'sentidos', de manera que Kant puede interpretar filosóficamente ese hecho cultural como signo inequívoco de la relevancia de la elección del *punto de vista* en el proceso cognoscitivo y -más radicalmente- del papel que en el mismo juega la *libertad* (de perspectivas) de la razón (cf. Fr. Kaulbach, "Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des kantischen Denkens", *Archiv für Philosophie* 12 (1963), p.215s.). Tal parece ser al menos lo que funcionalmente indica asimismo la equivalencia establecida en *SFA* 139 entre el 'sol' y la 'razón' en cuanto perspectivas correctas para contemplar respectivamente la marcha de los planetas y la de la historia humana en lo moral.

que puede "confirmarse", sino también en lo que puede "refutarse mediante un experimento" (B XVIII nota)²⁴. Y es aquí donde la Dialéctica Trascendental tiene el decisivo mérito de ser "*pedra de toque*" del que se supone "transformado método del modo de pensar". En efecto, la relevancia del observador en el conocimiento permite establecer como *hipótesis* la posibilidad de adoptar dos puntos de vista con respecto a los objetos en función de las capacidades cognoscitivas del sujeto, y considerarlos así, "por un lado, como objetos de los sentidos y del entendimiento, para la experiencia, pero, por otro lado, como objetos meramente pensados, para la razón aislada y que sobrepasa los límites de la experiencia" (B XVIII-XIX nota). Ahora bien, si el conocimiento se rigiese por los objetos, no habría lugar para una distinción entre realidades cognoscibles ni entre sus correspondientes conceptos a priori; lo "incondicionado" se daría como "cosa en sí" de la misma manera que todos los entes del mundo sensible. Sin embargo, el conflicto inevitable que surge de aceptar este único punto de vista prueba *negativamente* la corrección de la hipótesis abonada por el nuevo método de pensar" (B XIX nota; cf. B XX).

La amplitud del argumento metodológico no se agota con la referencia a los "investigadores de la naturaleza"; "el experimento de la razón pura" admite también la analogía con lo que los químicos "denominan a veces ensayo de reducción o en general procedimiento sintético" (B XXI nota). Lo fundamental de esta otra versión radica en que la Dialéctica sigue siendo pieza

²⁴ La descripción kantiana de la Crítica de la razón pura como un "tratado sobre el método" (*KRV* B XXII) pone de relieve que toda la obra constituye la certera aplicación del "transformado método de pensar" a esferas diferentes de objetos, pero a la vez que la misma *KRV* se sirve de un método similar al usado por los científicos naturales, con la salvedad de que ahora la hipótesis de partida es justamente el "giro copernicano".

clave en el esquema filosófico de la Crítica y desempeñando además una función equivalente a la de antes, puesto que en calidad de *síntesis* que otorga validez a la descomposición "analítica" de los "conocimientos puros a priori en dos elementos heterogéneos" (B XXI nota)²⁵, revive su papel de *contraprueba* verificadora de una hipótesis sobre realidades distintas.

En esta exposición sobre el método de *KRV* sobresalen dos aspectos que suscitan indudable interés a la hora de enjuiciar la Dialéctica en relación con la 'génesis filosófica' del criticismo. El primero describe la notable circunstancia de que sean curiosamente las *antinomias* lo que opera como "piedra de toque" del "transformado método de pensar". El segundo aspecto alude a una *doctrina* que acompaña al "giro copernicano" y de la cual la Dialéctica proporciona también la "contraprueba" de verdad (B XX), a saber, que "nuestro conocimiento racional a priori sólo se refiere a fenómenos". Con esto queremos dejar constancia, por un lado, de la Antitética de la razón pura como *hecho decisivo* que explica en buena parte la relevancia de la Dialéctica para la Crítica, y, por otro lado, reivindicar aquella "ventaja doctrinal" (y crítica) de la antinomia como "prueba

²⁵ Las actuales nociones de "análisis" y "síntesis" no deben confundirse con las manejadas por Kant al establecer la diferencia metodológica entre *Prolegomena* y *KRV*. Al margen de que se refieran aquí exclusivamente a la estructura discursiva de *KRV*, el contexto circunscribe su significado a lo que constituye un "procedimiento *químico*": la descomposición de un todo en sus partes para recomponerlo después a partir de ellas. En la analogía con el procedimiento *judicial* se trataba, en cambio, de distinguir entre una investigación "in concreto" partiendo de hechos intuitivos, y una derivación "in abstracto" desde conceptos a priori. Con este último sentido aparecen todavía esos términos en la nota final del Libro Primero de la Dialéctica Trascendental, cuando Kant descarta el "orden sintético" en el despliegue discursivo de la Ideas - tal como convendría a una "exposición sistemática"-, para atenerse al "orden analítico" de las mismas, en el cual se avanza "desde lo que nos ofrece inmediatamente la experiencia, a saber, la doctrina del alma, hacia la doctrina del mundo y desde ahí hasta el conocimiento de Dios" (*KRV* B 395 nota).

Esta observación era necesaria para prevenir un posible malentendido de raíz lingüística: el de suponer que el problema de la relevancia de la Dialéctica para la Crítica está vinculado al "método sintético" seguido por *KRV*. El hecho constatable de que la exposición de la Dialéctica siga un orden "analítico", acredita suficientemente por sí mismo la diversidad de ambas cuestiones.

indirecta" del *idealismo trascendental* (*KRV* A 506/B 534)²⁶; pero sobre todo hacer hincapié en que el significado de la Antitética no estriba exclusivamente en mostrar la importancia "metodológica" de la Dialéctica, sino también en decidir su relevancia "genética" para la Crítica. Mas desde esta perspectiva ya no figura al final del recorrido en una deducción, como "contraprueba" de la validez de una hipótesis, sino al comienzo de un proceso de descubrimiento, como el "hecho" de partida que requiere una explicación. Este nuevo planteamiento con el que afrontamos la discusión sobre el origen filosófico del pensar crítico, tiene adicionalmente la ventaja jurídicoprocesal de plasmar con mayor exactitud el curso de un procedimiento civil.

El argumento *genético* aduce la incidencia de la antinomia en el advenimiento de la Crítica y la peculiaridad del problema cosmológico, "corazón de la concepción kantiana de la ilusión trascendental" (Heimsoeth, *o.c.*, 7), para justificar el primado de la Dialéctica²⁷. Al hablar de "génesis filosófica" no se oculta la confluencia de la "historia de la razón pura" con la

²⁶ H. Heimsoeth, *Atom, Seele, Monade* (1960) [en: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, II, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1970, p.134] ha reparado en que las antinomias son el punto de confluencia entre el "experimento de la razón" y la "prueba indirecta del idealismo trascendental". También en *Fortschritte*, AA XX, 290-91 reconoce Kant esa función metodológica de la 'antinomia' como 'experimento de la razón'. Por su parte, B. Erdmann (cf. nuestra nota 33, p.444) ha resaltado su papel 'sistemático' con respecto a la doctrina de la idealidad trascendental de los 'fenómenos'.

²⁷ La posteridad filosófica ha considerado siempre (por ejemplo Hegel) que la doctrina de las antinomias es el "núcleo del concepto kantiano de Dialéctica" (H. Heimsoeth, *Atom, Seele*,..., 133). Así lo entendió también el propio Kant, puesto que no sólo confirió a la antinomia el papel crítico de revelación del carácter dialéctico de la razón (v. más abajo p.19), sino que además en su época 'precrítica' había concebido y organizado la Dialéctica como una "doctrina general de las antinomias" (N.A. Kemp Smith, *A Commentary to Kant Critique of Pure Reason*, Humanities Press, New York 1962, p.431ss.) y había llegado a asumir como definitiva esa posición hacia 1776 (cf. A. Kalter, *Kants vierter Paralogismus*, Verlag Anton Hain, Meisenheim 1975, p.83), tres años antes de descubrir que también la Idea psicológica era fuente de una ilusión dialéctica (cf. Villacañas, *La formación*,..., 319).

propia biografía intelectual de Kant²⁹. Ello aclara a su vez por qué el autor de *KRV* no ha esgrimido su "gran descubrimiento" como una experiencia estrictamente personal, sino como un camino abierto al común de los lectores por algo así como la propia teleología histórica de la razón pura³⁰. En este aspecto la relación de la Antitética con el surgimiento del criticismo pertenece menos a la historia psicológica de un pensador, que a la evolución sistemática de su pensamiento.

En efecto, desde los trabajos de B. Erdmann³⁰ se tiene ya por "conocimiento histórico seguro" que las antinomias han jugado un

²⁹ *KRV* A 760-61/B 788-89 hace un recuento sistemático de los tres periodos de la razón al hilo de las etapas de la vida humana: infancia, juventud y madurez. Se puede adivinar ahí, sin duda, un rastro historiográfico de la propia evolución filosófica de Kant: el dogmatismo de los años cincuenta, el escepticismo de la década de los sesenta y el criticismo a partir de 1770. Cf. A. Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, J. Vrin, Paris 1986, p.212.

³⁰ "Yo deseo que el lector crítico se ocupe principalmente con esta antinomia, porque la naturaleza misma parece haberla planteado para despertar ("stutzig zu machen") a la razón en sus arrogantes pretensiones y obligarla al examen de sí misma ("Selbstprüfung") [...] Si el lector es llevado mediante este extraño fenómeno a retroceder hasta el presupuesto que se encuentra a la base, se sentirá impelido a investigar conmigo el primer fundamento de todo conocimiento de la razón pura con más profundidad" (*Prolegomena* §52b, A 146-47). Sobre esa "naturaleza" providente que gobierna el devenir conflictivo de la razón crítica cf. *KRV* A 743/B 771 junto con A 747/B 775, y particularmente la A 493b: "Las contradicciones y la disputa de los sistemas son todavía lo único que ha mantenido libre de toda decadencia al entendimiento humano en los tiempos modernos en asuntos de Metafísica. Si bien todas ellas son dogmáticas en grado sumo, representan perfectamente el lugar de los escépticos ante cualquiera que considere este juego en conjunto. Por eso uno puede agradecer a un Crusius tanto como a un Wolff que por los nuevos caminos que ellos introdujeron al menos evitaran que el entendimiento dejase de prescribir sus derechos con una tranquilidad estúpida, y conservase la semilla para un conocimiento seguro. Analista y filósofo arquitectónico. De tal manera conduce el curso de la naturaleza su bello pero en su mayor parte enigmático orden mediante destrucciones a la perfección. Incluso un sistema de la naturaleza es ventajoso para la filosofía" (*AA* XVIII, 33-34).

Es esa teleología de la historia de la razón pura la que justifica las continuas apelaciones de Kant a sus lectores para que recorran el camino de la Crítica, así como su confianza en que no se apartarán de él. Cf. *Prolegomena* A 6-7; A 192. Kant considera además que el mejor modo de preparar al público para aventurarse por ese camino es mostrarle el curso de su propio descubrimiento. De ahí que una "exposición popular" de la Crítica debiera empezar por la constatación de la antinomia (Carta a M. Herz nach 11. Mai 1781, *AA* X, 269-70).

³⁰ "Einleitung" zu *Immanuel Kants Prolegomena (1878)*, pp. I-CXIV; "Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie", en: *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft* (Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie', Bd. II), 1884, pp. XIII-LX, y *Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1917). A Erdmann le precedió en este punto la indicación de A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 1876, Bd. I, p.341ss. sobre la conexión entre el problema del espacio-tiempo y las antinomias "matemáticas" en la "luz de 1769".

papel "decisivo, incluso determinante en la génesis de la filosofía crítica" (Heimsoeth, *Atom, Seele...*, 134)³¹, y el mismo Kant las consideraba su descubrimiento más genuino y original³², sobre todo en relación con el desvelamiento de la apariencia dialéctica. Pero en *KRV*, si exceptuamos el consabido texto de A 506/B 534 relativo a la 'prueba indirecta' del idealismo trascendental, apenas hay manifestaciones sobre el lugar sistemático de la antinomia en la formación del pensamiento kantiano³³ y sobre su conexión con la índole específica del

³¹ La misma opinión mantienen C. Siegel, "Kants Antinomienlehre im Lichte der Inaugural-Dissertation", *Kant-Studien* 30 (1925), p.67 y N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin 1970, p.81, quienes además se refieren a B. Erdmann como el pionero de esta interpretación.

³² H. Heimsoeth, *Atom, Seele...*, 133. Cf. B. Erdmann, "Die Entwicklungsperioden...", p. XXXII y F. Ishikawa, *Kants Denken...*, p.7, para quien además la doctrina de las antinomias es dentro de la Dialéctica la que realiza la auténtica crítica de la razón. Pero aun admitiendo que la idea de una "antinomia de la razón pura" es originariamente kantiana, no pueden negarse toda una serie de presupuestos históricos tanto en relación con los temas tratados en la Antitética como en relación con la forma de pensar a base de proposiciones contradictorias.

Respecto de lo primero, al margen del esfuerzo de H. Leisegang, *Denkformen* (1928) por disolver la antitética natural de la razón en una oposición de modelos históricos de pensar (cf. Heimsoeth, *Atom, Seele...*, 139), E. Cassirer, *El problema del conocimiento* (1907), Vol. II, F.C.E., México 1956, pp.451ss. y G. Martin, *Kant. Ontología y Epistemología* (1950), univ. Nac. de Córdoba 1961, t.7, pp.50-57 se han remitido a las disputas dieciochescas sobre el infinito y el continuo (Bayle, A. Collier, Fontenelle, L. Euler, Leibniz-Clarke, Piouquet...) como antecedentes de los temas de las antinomias "matemáticas" en general, mientras que se han ocupado de las raíces históricas de cada antinomia en particular los siguientes autores: de la Primera antinomia, H. Heimsoeth en "Zeitliche Weltunendlichkeit und das Problem des Anfangs", *Studien zur Philosophiegeschichte*, Köln 1961, pp.269-292; de la Segunda antinomia, Franz Erhardt, *Kritik der kantischen Antinomienlehre*, Diss. Leipzig 1882, H. Schmalenbach, *Leibniz* (1921), p.567ss., L. Robinson, "Contributions à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant", *Revue de métaphysique et de morale* 31 (1924), espec. pp.308-339, H. J. de Vieschnauer, "Les antinomies kantiennes et la *Clavis universalis* d'Arthur Collier", *Mind* 47 (1938), pp.303-320, y H. Heimsoeth, *Atom, Seele...* (1960); de la Tercera antinomia, H. Heimsoeth, "Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie", *Kant-Studien* 57 (1966), pp.206-229; y de la Cuarta antinomia, H. Heimsoeth, "Metaphysische Gehalte in Kants Vierter Antinomie" (1965), en: *Studien zur Philosophie...* (1970), pp.271-280. Y con respecto a los precedentes filosóficos sobre las formas de argumentación contradictoria, H. Heimsoeth, *Atom, Seele...*, 139 se ha referido a Chr. A. Crusius y a su maestro A. Fr. Hoffmann y especialmente a las pruebas contradictorias de la *Clavis universalis* (1717) de Arthur Collier y de Pierre Bayle en su artículo "Zenon" del *Dictionnaire historique et critique* (1695-97), pp.536-546 [*Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*, en: *Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires*, I.2, Georg Olms, Hildesheim/New York 1982, pp.1180-1190].

³³ Ha sido B. Erdmann, "Die Entwicklungsperioden...", pp. XXV-XXXIV quien partiendo precisamente de *KRV* A 506/B 534 ha resaltado el significado sistemático de la antinomia para el criticismo, y lo ha circunscrito al descubrimiento del 'idealismo trascendental' como una consecuencia de la disputa cosmológica

problema cosmológico. Kant ha sido, no obstante, muy explícito en su carta a Chr. Garve del 21 de septiembre de 1798 y en ciertos textos de *Prolegomena*:

"Este producto de la razón pura en su uso trascendente [la antinomia] es el fenómeno (Phänomen) más curioso de la misma, que entre todos actúa con más fuerza para despertar a la filosofía de su sueño dogmático (dogmatischen Schlummer) y llevarla al difícil asunto de la crítica de la razón misma" (*Prolegomena* &50, A 142)²⁴.

"No la investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc. ha sido el punto del que yo me he partido, sino la antinomia de la razón pura: 'el mundo tiene un comienzo -no tiene un comienzo', etc. hasta la cuarta: 'hay libertad en el hombre', frente a: 'no hay libertad, sino que todo es en él necesidad natural' [1]; ésta me despertó por primera vez del sueño dogmático ('dogmatischen Schlummer') y me impulsó hacia la crítica de la razón misma, para eliminar ('heben') el escándalo de la contradicción de la razón consigo misma" (Carta a Chr. Garve, 21.Sept. 1798, AA XII, 257-58).

[Debe ser un error que Kant considere aquí como 'cuarta antinomia' lo que en *KRV* A 444/B 472 expone como 'tercer conflicto de las ideas trascendentales']

Esta doble deuda con la Antitética de la razón pura tiene una explicación muy sencilla. En primer lugar, las contradicciones atestiguan la inviabilidad del camino dogmático, ya que la igualdad en la rectitud de las pruebas incorporadas a las proposiciones en conflicto se basa en la imposibilidad de recurrir a la experiencia como "piedra de toque" de su verdad o falsedad (*Prolegomena* &52b, A 145-46)²⁵. Ambas argumentaciones, al apoyarse meramente en ideas, no pueden esperar "confirmación" ni "temer refutación" (*KRV* A 421/B 449), y, sin embargo, comparecen con ese irresistible poder de convicción que les

(p.XXVI), hallazgo que -según él- funciona como presupuesto necesario para la posterior 'deducción' de las categorías y limitación del entendimiento puro (p.XXIX), y a la precedencia cronológica de la vía 'dialéctica' de prueba de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo sobre la vía 'directa' de la Estética, basada en el estudio de "la verdadera naturaleza de nuestra sensibilidad" (pp.XXVII-XXVIII).

²⁴ Cf. *KprVA* 193. De la misma manera se expresa Kant en relación con la antinomia de la razón pura práctica: "si se logra su solución tan bien como la de la teórica, cabe esperar el efecto más beneficioso, dado que las contradicciones no ocultas y sinceramente planteadas de la razón pura práctica consigo misma obligan a la crítica completa de propia facultad" (*KprVA* 196).

²⁵ Sobre la imposibilidad de una solución dogmática en virtud de la corrección y validez de las pruebas cf. *KRV* A 421/B 449; *Prolegomena* &51, A 143; &52, A 145; y Carta a J. Bernoulli nach 16.Nov. 1781, AA X, 277.

confiere el hallarse avaladas por la naturaleza de la razón humana.

Ante la evidencia de una razón rota en sí misma resulta lógico, en segundo lugar, que el "despertar del sueño dogmático" solivianta la brisa del escepticismo²⁶; pero también que haga consciente el ocultamiento de una apariencia, que de no haberse delatado mediante la contradicción, nunca se hubiera advertido como engañosa (trüglich) (*KprV* A 193), y habría quedado eternamente en secreto (*Prolegomena* &52b, A 146)²⁷. Justamente como revelación de la dialéctica, la antinomia tiene para Kant el privilegio de arrogarse la autoría en el descubrimiento de la Crítica. La conciencia del engaño obliga, en efecto, al filósofo a investigar "la incorrección que se esconde en los presupuestos de la razón" (*Prolegomena* &52, A 146) y, en virtud de ello, a "retroceder a las primeras fuentes de la razón pura misma" (*Prolegomena* &51, A 143)²⁸ en un examen crítico de todas las facultades cognoscitivas.

Dada la importancia de la antinomia para la Crítica, no cabe despachar el asunto con la mera constatación del hecho. Habría que preguntarse por qué no es éste el caso de todas las ilusiones trascendentales; por qué las Ideas psicológica y teológica

²⁴ No en vano Kant califica en *Fortschritte* como "reposo escéptico" al segundo estadio de la metafísica, que viene determinado por las contradicciones dialécticas en el seno de la Cosmología Trascendental (cf. AA XI, 281, 287ss.). Sobre la antinomia como invitación al escepticismo de la razón pura cf. *KRV* A 407/B 434; *Prolegomena* &52, A 145, y especialmente la *R* 4936, citada en nuestra anterior nota 29.

²⁷ De ahí que la *R* 4454 [datada hacia 1772] considere ya la antitética como el único método adecuado para el desvelamiento crítico de la ilusión de la metafísica: "En la crítica de la metafísica pueden utilizarse dos tipos de métodos. El primero consiste en examinar las pruebas y buscar sus paralogismos o peticiones de principio. El segundo, en oponer a una prueba otra igualmente convincente de lo contrario. Este último es el mejor método. Pues dado que los errores de los silogismos metafísicos consisten principalmente en que se enuncia del objeto lo que sólo vale de condiciones del conocimiento sensible, una prueba puede parecer tan estricta que difícilmente puede uno apercibirse de un error que se descubre ante todo mediante una demostración de lo opuesto" (AA XVII, 557).

²⁸ Cf. *Prolegomena* &52b, A 146 nota, y *KprV* A 193.

incurren en sofismas dialécticos sin el ropaje de la contradicción. Aunque parezca una obviedad, sólo procede argüir que la aparición de la antinomia tiene que ver exclusivamente con la peculiaridad de las Ideas cosmológicas, en cuanto conceptos cuyo objeto es el mundo sensible. H. Heimsoeth ha comentado que si Kant consideró "la demostración de la antinomia de la razón pura" como su hallazgo originario (*Transzendente Dialektik...*, 200), fue por haberse percatado de que se trataba de "una disputa sobre un asunto que no está en el campo de lo suprasensible (como el alma y Dios), sino que pertenece a la situación (Befinden) del hombre en el mundo" (*o.c.*, 6-7). La ocupación con objetos trascendentes³⁹ abona ilusiones unilaterales de la razón pura en la Psicología y en la Teología. Las Ideas cosmológicas, en cambio, "toman su objeto siempre sólo en el mundo sensible" (*Prolegomena* §50, A 142), pero, al llevar las síntesis regresivas de los fenómenos hasta la totalidad incondicionada, plantean una exigencia que pertenece al mundo inteligible⁴⁰. La antinomia es, por consiguiente, la inevitable zona de fricción entre dos órdenes de realidad diferentes, -y lo que es definitivo- entre dos jurisdicciones bajo códigos heterogéneos de "legislación"⁴¹.

³⁹ Además de la ontología pertenecen a la Metafísica la antinomia cosmológica (bajo meras Ideas de la razón pura), los paralogismos psicológicos y el ideal teológico. Las dos últimas son trascendentes, pero sin contradicción. Pero las Ideas cosmológicas se contradicen ("widerstreiten") entre sí. Los [paralogismos] psicológicos toman lo intelectual como empíricamente dado, el [ideal] teológico, lo intelectual como dado "a priori". Existencia por meros conceptos" (R 5937 [1783-84], AA XVIII, 394). Sobre el carácter trascendente de los objetos de la Psicología y Teología racionales cf. *KRV A 741/B 769; Prolegomena* §50, A 142.

⁴⁰ Acerca de la peculiaridad de las Ideas cosmológicas cf. *KRVA* 407-08/B 434; A 416/B 443-44; A 419-20/B 447; *Prolegomena* §50, A 142-43. Por referirse a objetos de la experiencia, cuyas síntesis no son posibles más que mediante los conceptos puros del entendimiento, las Ideas cosmológicas no son propiamente conceptos de la razón pura, sino "categorías ampliadas hasta lo incondicionado" (*KRVA* 409/B 436). De ahí que el propio Kant haya visto en ellas una prueba de lo indispensable que es un cuadro de las categorías en el sistema de la razón pura (*Prolegomena* §51, A 143). Cf. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik...*, 203-04. Como ha observado este autor, las Ideas cosmológicas son ideas trascendentes, pero no ideas de lo trascendente (*o.c.*, 214).

⁴¹ Sobre la procedencia y carácter jurídicos del concepto kantiano de 'antinomia', v. nuestra próxima nota 48.

El argumento 'genético', sin embargo, no quedará cerrado mientras no se muestre hasta qué punto estas declaraciones sobre el alcance sistemático de las antinomias para la formación del criticismo pueden ser confirmadas desde la perspectiva de la historia del desarrollo del pensar kantiano, y, dada la naturaleza de nuestra investigación, mientras no se ponga de manifiesto en qué medida la 'historia del desarrollo' es capaz de iluminar la imagen juridicoprocesal de la Crítica a partir del papel desempeñado en su advenimiento por la antitética de la razón pura. K. Fischer ya se hizo eco de la atracción ejercida por las disputas filosóficas de la época sobre la trayectoria intelectual del joven Kant desde 1746 (*Geschichte...*, III, 136ss.), pero ha sido N. Hinske quien ha sugerido el planteamiento adecuado al admitir que el problema de las antinomias marca el factum, "la situación filosófica interna de la que parte Kant" y que cual hilo conductor le lleva con el tiempo "al proyecto autónomo de su filosofía trascendental" (*Kants Weg...*, 9). Para Hinske la preocupación por la desavenencia entre los filósofos explica la ocupación prematura de Kant con conflictos y controversias de diversa índole y su consiguiente afán por conseguir un medio de encarecer la metafísica como ciencia (Hinske, *o.c.*, 96, 115). Es así como ya desde una edad muy temprana el problema de las 'antinomias' y el problema del 'método' quedan respectivamente asociados como "motivo" y "reacción" del pensar (*o.c.*, 119, 10), y de tal modo que la reflexión en torno a ese vínculo da lugar al cabo de los años a la distinción entre 'metafísica' y 'filosofía trascendental' (*o.c.*, 120). La conexión de ambas cuestiones ha de ser, por tanto, el supuesto de partida para una comprensión de la relevancia histórica de la antitética en el devenir de la

filosofía crítica⁴².

Más cuando se intenta precisar con cierto rigor cuál ha sido de hecho el papel históricamente jugado por las antinomias en la génesis de la Crítica, la oscuridad y diversidad de los testimonios autobiográficos junto a la inmadurez o provisionalidad conceptual y terminológica y a los destellos sinuosos de un pensamiento en evolución complican bastante la tarea, puesto que plantean a su vez la dificultad de determinar el momento histórico del descubrimiento de la 'antinomía de la razón', así como la de saber en qué consiste propiamente "el despertar del sueño dogmático" o el criticismo como tal⁴³. Los

⁴² Comparto con Hinske la idea de que la problemática de las antinomias no es el único camino posible para perseguir el recorrido del pensar kantiano hasta la elaboración de la Crítica (*Kants Weg...*, 27), pero considero que es sin duda el hilo conductor filosófico y metodológicamente más fructífero para la ilustración 'genética' de su alcance jurídico y procesal.

⁴³ La oscuridad y ambigüedad empiezan por las propias declaraciones de Kant, que atribuyen el 'despertar del sueño dogmático' y la orientación hacia la Crítica tanto a la doctrina de las antinomias como a "la indicación de David Hume" en relación con el problema de la causalidad (*Prolegomena*, Vorrede A 13). Fr. Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig 1875 trató de hacer coherentes las afirmaciones de Kant colocando de manera forzada y artificiosa el influjo de Hume en el momento de la 'gran luz del 69', que se suponía provocada por el problema de las antinomias (cf. K.Reich, "Einleitung. über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre", en: I. Kant, *Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisterwelt*, Meiner Verlag, Hamburg 1966, pp.VII-VIII; y J.L. Villacañas, *La formación...*, p.91), mientras que años después B.Erdmann, "Die Entwicklungsperioden..." (1884) prefería salir de la dificultad proponiendo una doble recepción de Hume por parte de Kant, según la cual a partir de 1772 Hume se convierte en el "predecesor del criticismo" en el sentido de la 'deducción trascendental' cuando desde comienzos de los sesenta había sido el baluarte del escepticismo contra el que Kant esgrimió el 'método escéptico' de las antinomias, conducente al 'idealismo trascendental' de 1769-1770 (pp.LV-LVI). Interpretaciones más recientes como las de K.Reich, "Einleitung..." (1966) y J.Fang, *Das Antinomieproblem im Entstehungsgang der Transzendentalphilosophie. Kant-Interpretationen I*, Verlag Regensburg, Münster 1967, p.72ss., tienden de hecho a relacionar la influencia de Hume con la concepción de las antinomias, sólo que haciéndolas coincidir con el problema 'crítico' de la 'deducción trascendental' en la carta a M.Herz del 21 de febrero de 1772.

Por mi parte quisiera en este punto tan sólo remitirme a la exposición de J.L. Villacañas, *La formación...*, pp.98-102, y subrayar que el influjo de Hume en el abandono kantiano de la filosofía dogmática debió producirse hacia 1763-64 y estribó en cualquier caso en la asimilación de la teoría del uso y validez empíricas del principio de causalidad como expediente crítico contra el racionalismo wolffiano, y que, por consiguiente, si llegó a haber alguna conexión entre esa influencia y el problema de las antinomias como para que Kant los asociase luego con su despertar al criticismo, no pudo ser otra que la de una subsiguiente consumación por retorsión de la crítica humeana (cf. RR 4469 y 5028), convirtiendo el escepticismo respecto de la metafísica en general, derivado por Hume de su posición empirista, en un 'método escéptico' de proposiciones contradictorias que desarticulase plenamente y en su conjunto la metafísica dogmática.

comentaristas reparten sus posiciones entre la corriente de procedencia neokantiana (Riehl, Erdmann, Adickes, Vaihinger) que sitúa la problemática de las antinomias "antes de la gran luz de 1769 e incluso como origen de la misma", y una línea de interpretación más reciente (Reich, Fang, y a su manera Hinske y Heimsoeth), que la fija con posterioridad a la *Dissertatio* de 1770 aduciendo que esa cuestión central de la Dialéctica va estrechamente unida al planteamiento y solución del problema de la 'deducción' en 1772⁴⁴. El texto sobre el que a grandes rasgos gira la polémica es la célebre R 5037 [datada en torno a 1776-1778], la cual viene a relacionar el 'método escéptico' con el

⁴⁴ Cf. J.Schmucker, "Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770", *Acten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/New York 1974, p.263. Un estado de la cuestión sobre esta polémica puede encontrarse en J.Schmucker, "Was entzündete in Kant das grosse Licht von 1769?", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), pp.393-94, y especialmente en J.L. Villacañas, *La formación...*, pp.83-95, si bien aquí está referido ante todo a la comprensión historiográfica de la *Dissertatio* en ambas tradiciones. En relación con ellas conviene hacerse eco de los matices que distinguen a algunos de sus más egregios representantes.

B.Erdmann, pionero y patrocinador de la corriente de origen neokantiano, valora ciertamente la problemática de las antinomias como desencadenante de la luz de 1769, pero considera que la clave del criticismo no reside en el 'idealismo trascendental', entendido como "limitación de la sensibilidad" al conocimiento de fenómenos, sino en la 'deducción trascendental', planteada en 1772, y que conlleva la "limitación del entendimiento puro" a la experiencia posible, al conocimiento fenoménico ("Die Entwicklungsperioden...", pp.I-LII), de suerte que la contribución de la antitética al advenimiento de la Crítica consistiría simplemente en haber suministrado la *conditio sine qua non* (idealismo trascendental) para el planteamiento y resolución de la pregunta 'crítica' por la posibilidad del conocimiento (sintético) a priori en general (p.XXIX). H.J. de Vleeschauer, "Les antinomies kantiennes..." (1938) precisa que el problema de las antinomias es "uno de los principales factores del surgimiento de la doctrina crítica" e incluso el motivo ocasional de la luz del 69, pero añade que la doctrina crítica no depende exclusivamente del problema de las antinomias (p.304). Por su parte Josef Schmucker coincide con la tradición neokantiana en situar "la problemática de las antinomias" antes de 1769, pero niega que esa problemática sea el origen (causal) de la luz de 1769, ya que el idealismo trascendental, lejos de constituir el presupuesto, es más bien genética y conceptualmente la solución del problema dialéctico de las contradicciones de la razón ("Was entzündete...?" (1976), p.403 y "Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Traume eines Geistesenergs, im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft", *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1721-1981*, Walter de Gruyter, Berlin 1981, pp.24-25, 32, 36).

Por último, H.Heimsoeth, *Aten, Seele...*, p.137, y N.Hinske, "Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung", *Kant-Studien* 56 (1966), p.493 y *Kants Weg...* (1970), p.107 comparten con la tradición Reich-Fang la tesis de que "el pensamiento de la antinomia en su estrictez y paradoja" no fue concebido por Kant hasta después de la *Dissertatio* de 1770, pero no condicionan la formulación de aquel problema dialéctico al descubrimiento de la 'deducción trascendental'. N.Hinske, *Kants Weg...*, pp.97-99 somete incluso a una dura crítica la posición y objeciones de K.Reich a Benno Erdmann.

hallazgo de la ilusión de la razón y la gran luz del 69, que, según se presume, fue "el descubrimiento de la subjetividad del espacio y el tiempo como principios formales a priori de la intuición sensible" (J.Schmucker, "Was entzündete...?", 393) o -quizás más propiamente- del carácter *fenoménico* del mundo sensible⁴⁵:

"Si logro convencer de que debe interrumpirse la elaboración de esta ciencia hasta que se haya decidido [ausgemacht] este punto, este escrito ha logrado su fin.

Yo vi inicialmente esa doctrina [Lehrbegriff] como en un crepúsculo. Intenté en serio probar proposiciones y su contrario, no para fundar una doctrina de la duda sino para descubrir, puesto que yo suponía una ilusión del entendimiento, dónde ella se ocultaba. El año 69 se dio [una] gran luz" (AA XVII, p.69).

En relación con esta polémica ceñiré mi exposición a discutir y defender tres ideas básicas. En primer lugar, no me parece acertado sostener que las antinomias surgieron con posterioridad a la *Dissertatio* de 1770 porque sólo podían plantearse una vez

⁴⁵ Puesto que la R 5037 conecta la gran luz del 69 con el descubrimiento de la "ilusión del entendimiento" que Kant suponía a la base de las antinomias, parece lógico pensar que aquella luz tuvo que ver de algún modo con la advertencia de la usual confusión de los 'fenómenos' con las 'cosas en sí' y, por consiguiente, con la distinción radical entre *phaenomena* y *noumena*, mundo sensible y mundo inteligible. Tal supuesto no es más que la otra cara de la propuesta de J.L. Villacañas, *La formación...*, según la cual el 'Lehrbegriff' vislumbrado inicialmente por Kant alude a "la noción de noumeno centrada en la problemática de la 'perfección de la síntesis'" (pp.106-07).

Pero esta suposición tiene además algunas ventajas. Frente a la hipótesis de que la 'gran luz' fue el hallazgo de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo, permite comprender, en primer lugar, por qué las antinomias jugaron un papel destacable en la luz del 69, y cifrarlo en que su solución no podía lograrse aceptando la mera subjetividad del espacio y el tiempo, si ello no llevaba aparejada a su vez una discriminación *ontológica* de la realidad o de los objetos respecto de los cuales cabía un uso legítimo y diferenciado de las 'leyes de la razón' en conflicto. El ulterior análisis de las *Reflexionen zur Metaphysik* de la fase 'k' aclarará esta idea, con la que queremos simplemente refrendar la conexión del problema antinómico con el 'idealismo trascendental', pero entendido éste no como la mera idealidad del espacio y el tiempo sino más bien como doctrina de la distinción entre 'fenómenos' y 'cosas en sí'.

En segundo lugar, nuestra propuesta permite también deshacer el tan traído argumento del silencio de la *Dissertatio* respecto de las antinomias y sobre todo de su contribución a la subjetividad trascendental del espacio-tiempo (cf. de Vieeschauer, "Les antinomies kantienues...", pp.306-07 y J.Schmucker, "Was entzündete...?", p.414, 423, 432). La explicación es muy sencilla: no es el fin primordial de la *Dissertatio* dar a conocer la nueva doctrina del espacio y el tiempo sino dejar constancia de lo recién descubierto: la clara línea de demarcación ontológica entre el territorio de la sensibilidad y el territorio del entendimiento puro, entre mundo sensible y mundo inteligible. De ahí que la obra se cierre insistiendo en el 'método' apropiado para evitar la interferencia del conocimiento sensible en el intelectual, y que la carta a Lambert del 2 de septiembre de 1770 ponga el énfasis en la importancia de la disciplina metodológica meramente proceutiva y negativa que allí llama 'Fenomenología general'.

formulado el problema de la 'deducción' y pergeñados los temas de la Analítica, que promovían la limitación de los conocimientos a priori del entendimiento también a la experiencia posible (cf. K.Reich, "Einleitung...", p.XVI)⁴⁶. Pienso que la elaboración y resolución de las cuestiones de la Analítica en la década de los setenta afecta tan sólo a la configuración estructural y sistemática de las antinomias así como al *sentido* radicalmente crítico de su solución, pero no a ésta en cuanto tal. En segundo lugar, si la antitética de la razón jugó algún papel en el origen de la "gran luz" de 1769, éste no consistió en todo caso en que aquella luz se encendiese -como mantiene la tradición de ascendencia neokantiana- gracias al desarrollo de los temas 'matemáticos' (problemas del espacio -y del tiempo) y sus correspondientes antinomias sino *debido* a la ocupación kantiana con los temas y antinomias 'dinámicos' (libertad, ser necesario), tal como atestiguan las *Reflexionen zur Metaphysik* de la fase 'k'. Ello es así porque la cuestión que acuciaba a Kant a la salida de *Träume*, era la de hallar un expediente teórico de coherencia entre las nociones de 'mundo sensible' y 'mundo inteligible' tal que permitiese preservar la libertad y moralidad descubiertas en Rousseau sin menoscabar con ello la doctrina del conocimiento y realidad objetiva limitados a la experiencia aprendida en Hume⁴⁷.

⁴⁶ Comparto en este aspecto las posiciones críticas con la tradición Reich-Fang tanto de J.Schmucker, "Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung..." (1974), p.264ss. y "Was entzündete...?" (1976), p.392, 402-04, 409, como de J.L. Villacañas, *o.c.*, p.105, quien sigue en este punto a Schmucker.

⁴⁷ J.L. Villacañas ha defendido la tesis de que el motor que va impulsando el pensamiento de Kant hacia la *KRV* desde 1765 es "la necesidad de establecer la coherencia sistemática entre las nociones de Mundo Sensible y Mundo inteligible" (*La formación...*, 322; cf. p.70, 96). Como testimonio de cuál era la cuestión primera y más difícil que ocupaba a Kant a la salida de *Träume*, pueden servir las dos *Reflexionen zur Metaphysik* siguientes, datadas por Reiches hacia 1766-68: "La máxima dificultad estriba en esto: ¿cómo puede ser pensado un arbitrio subjetivamente incondicionado (es objetivamente hipotético) en el nexa de las causas eficientes o determinantes?, o si se prescinde de esto, ¿cómo es posible la imputabilidad de las acciones?" (R 3860, AA XVII, 316). Y a continuación insiste: "La cuestión primera es cómo debe concebirse la causalidad de la libertad" (R 3861, AA XVII, 316).

Pero, en tercer lugar, si ése era el problema, se vislumbra claramente que la 'antinomia' tenía que presentarse ya en virtud del planteamiento mismo y además como un conflicto entre dos perspectivas diferentes de la realidad, y que su solución pasaba por una decisión de compromiso que admitiese la existencia de dos legislaciones radicalmente heterogéneas y reconociese la legitimidad de los derechos de cada pretensión de la razón dentro de su ámbito ontológico competente. Kant llega, por tanto, a este descubrimiento, es decir, a la advertencia de que las grandes disputas que dividían a los sabios de su época, podían tratarse como una *controversia jurídica* de la razón consigo misma y resolverse también jurídicamente en el sentido de las dos jurisdicciones ('mundo sensible'/'mundo inteligible' como territorio de 'fenómenos'/territorio de 'númenos') en los años inmediatamente anteriores a la *Dissertatio* de 1770, antes, pues, de que la conciencia progresiva del alcance e importancia filosófica de ese hallazgo a lo largo de la década de los setenta le lleve a formularlo con una terminología nueva y más precisa⁴⁸,

⁴⁸ G. Tonelli, "Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft*", *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), pp.233-242 ha puesto de relieve que a partir de 1770 Kant, consciente de su ruptura con el pasado filosófico inmediato y con el fin de acentuar su originalidad y evitar la confusión con doctrinas de sus contemporáneos, empieza a dar expresión lingüística a sus nuevos conceptos mediante términos igualmente nuevos, procedentes de la tradición aristotélica alemana del siglo XVII, o bien tomados directamente de un vocabulario grecolatino aún con cierta vigencia en el siglo XVII pero relativamente raro y desde luego olvidado u omitido en el siglo XVIII por obra del antiaristotelismo de las escuelas de Wolff y Thomasius (cf. p.236, 240-41). Entre esos términos extraños figuran los de 'antitética' y 'antinomia', que aparecen por primera vez respectivamente en la *R* 4275 [datada en torno a 1770-71] y la *R* 4757 [datada hacia 1775-77] así como en las lecciones de la década de los setenta sobre *Philosophische Enzyklopädie* (v. *AA* XXIX.1.1, pp.40-41), y que venían a sustituir a expresiones más usuales en la época y más usadas por el propio Kant en su fase 'precrítica' (y empleadas todavía en obras críticas) como las de 'disputa' y sobre todo 'laberinto', término que se remonta a Libertus Fromondus, *Labyrinthus sive de compositione continui* (1631) y adquiere gran difusión tras la referencia de Leibniz en *Essais de Théodicée* (1710) a los "dos laberintos", el de la 'composición del continuo' y el de la 'libertad' (cf. H.Heimsoeth, *Atos, Seele...*, 136).

N.Hinske, *Kants Weg...*, p.100 y "Kants Begriff der Antinomie...", p.486 ha coincidido con G.Tonelli, "Das Wiederaufleben...", p.240 en destacar que 'antinomia' era un término inusual en la literatura filosófica del siglo XVIII; sólo en la obra póstuma de A.G. Baumgarten, *Philosophia generalis* (1770), p.95 se alude a una "antinomia" entre el derecho natural y el derecho civil, si bien ya en la sección "Iuris peritia" de los *Initia*

philosophiae practicae primae (1760) 885 el wolffiano calificaba de 'antinomia' a toda contradicción de "leyes morales opuestas", y distinguía entre antinomia 'verdadera' y 'aparente' (de ahí la *Er* 1. 6507 [1776-78], en la que Kant emplea el término 'antinomia' referido a leyes obligatorias; cf. *AA* XIX, pp.40-41). Ello significa que el ámbito del que provenía el concepto y en el que tenía amplio predicamento ya en el siglo XVII, era el de la literatura jurídica, y que Kant asume el término con ese sentido jurídico cuando se refiere a la 'antinomia' como "conflicto de leyes (Widerstreit der Gesetze) de la razón pura" (*KRV* A 407/B 434). Hinske, *Kants Weg...*, pp.102-03 y "Kants Begriff der Antinomie...", pp.488-89 rastrea los posibles orígenes de esa acepción estricta y originaria, correspondiente al uso del concepto en singular por parte de Kant, y tras referirse a Quintiliano, *De Institutione Oratoria* Lib. VII, cap.7, &1 como presumible fuente de la noción kantiana, menciona también la disertación jurídica de Samuel Keyner, *De antinomias, quas dari...defendet* (1660), cuyo &1 ofrece ya la siguiente definición: "llamamos antinomia a la verdadera contrariedad o lucha de leyes en uno y el mismo punto, confirmadas y promulgadas en el tiempo por el mismo legislador"; así como la caracterización de Leibniz en *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Darmstadt 1974, según la cual se entiende por antinomia "las leyes que se oponen en apariencia (in specie)" (&63, p.91); y especialmente el artículo de H.J. Zedler, *Grosses vollständige Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig und Halle 1732-1754, Bd.II (1732), p.572, donde además de recalcarse que hay 'antinomia' o "contrariedad de leyes, cuando las leyes se oponen o incluso se contradicen", se cita como ejemplo de ese uso a multitud de juristas del siglo XVII (cf. Tonelli, "Das Wiederaufleben...", 240).

Kant, no obstante, utiliza el término 'antinomia' también en plural, sobre todo en sus obras y *Reflexionen* más tardías y en una acepción nueva pero derivada de la anterior, y que, sin embargo, fue la predominante entre sus seguidores y contemporáneos, a saber, en el sentido de una antitética de "afirmaciones o proposiciones particulares opuestas" (cf. *KRV* A 422/B 449) (cf. Hinske, *Kants Weg...*, 104; "Kants Begriff der Antinomie...", 490). Hinske recuerda que ya el *Lexicon Philosophicum* (1613) de R. Goclenius recogía estos dos significados de la palabra 'antinomia': (i) "pugna o contrariedad de ciertas proposiciones o sentencias", y (ii) "pugna de leyes entre sí, en la cual ambas podían ser verdaderas" (la misma referencia hace H.Heimsoeth, *Transzendente Dialektik...*, p.76, nota); y Tonelli, "Das Wiederaufleben...", p.240 confirma que en el siglo XVII 'antitesis' significaba "oppositio" según el *Lexicon philosophicum terminorum philosophicorum usitatorum*, Stetini 1662 de Joh. Micraelius. Ahora bien, "mientras que el concepto de antinomia es de por sí un concepto jurídico" y Kant debió tomarlo de la jurisprudencia de su tiempo, "el concepto de antitética surge en él del círculo de la teología" protestante de la controversia y pudo haberlo asimilado a través de las clases de Franz A. Schütz (N.Hinske, "Kants Begriff der Antitetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts", *Archiv für Begriffsgeschichte* 16 (1972), pp.55-56). Mas como esa teología 'tética' y 'antitética', de orientación moral e institucionalizada en Prusia como asignatura de la enseñanza media a partir de 1737 (cf. A.Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez. Ein Zeitbild aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1985, p.51), tenía un fin básicamente 'polémico', de refutación de la 'antitesis', que representaba siempre la proposición falsa de la confesión religiosa contraria (con este sentido 'polémico' anunció Kant en 1758 un 'collegium antitheticum' para completar sus clases semanales de metafísica (*Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*, AB. Cf. R.Erdmann, "Die Entwicklungsperioden...", p.XL, y N.Hinske, "Kants Begriff der Antithetik...", p.57)), no podía ser asumida en los mismos términos por quien participaba de la confianza ilustrada en la integridad de la razón y, por consiguiente, no podía considerar tesis y antitesis como el lugar de la verdad y de la no-verdad respectivamente sino más bien como "momentos en el camino hacia la verdad plena e indivisa" (Hinske, "Kants Begriff der Antithetik...", 58). De ahí que el concepto kantiano de 'antitética' acabe apartándose de la tradición teológica protestante y adquiriendo a cambio el perfil 'jurídico' de lo 'antinómico', más acorde con la concepción ilustrada, que perseguía la verdad a través del reconocimiento de ambas partes: "entendiendo por antitética no las afirmaciones dogmáticas del contrario sino la disputa de conocimientos aparentemente dogmáticos en la que no se concede un derecho privilegiado de plausibilidad al uno frente al otro" (*KRV* A 420/B 448).

Aceptada esta deuda jurídica de la 'antinomia' cosmológica (Kant habla siempre de conflicto de "leyes o principios de la razón", incluso en los años anteriores a la *Dissertatio*, cuando aún no ha introducido el término), no es relevante, en cuanto a la procedencia del concepto y al alcance general de la imagen jurídica

y a sistematizarlo en consonancia con sus investigaciones trascendentales sobre la tabla de las categorías y los principios del conocimiento a priori en general.

Acaso sea esta conciencia agudizada del significado crítico de la doctrina de las antinomias, que conduce a su decantación terminológica y configuración sistemática durante la década de los setenta, el argumento más poderoso de quienes postergan su descubrimiento hasta después de la publicación de la *Dissertatio*, pero quizás también la prueba más evidente de que el hallazgo del problema desencadenante del conflicto de la razón y las líneas maestras de su solución (la doble legislación 'mundo sensible' / 'mundo inteligible') estaban ya conseguidos y se trataba sólo de ir perfilando la letra de su exposición, estructura y forma resolutive tal como definitivamente aparece en la *KRV*⁹. Kant

dentro del procedimiento crítico, la nota distintiva con que Heimsöeth recalca que en la antinomia filosófica estamos ante una "pugna" entre leyes *necesarias* de la razón pura, mientras que en la antinomia jurídica se trataba solamente de un conflicto de leyes *contingentes* en casos concretos de decisión judicial (*Transzendente Dialektik...*, 199). Será, no obstante, ante el problema de la sentencia judicial de la razón cuando ese rasgo distintivo adquiera una importancia definitiva.

⁹ H. Heimsöeth, *Atom, Seele...* 137 justifica su datación del problema de la antinomia en la época que sigue a la *Dissertatio*, con una carta de G.D. Hartmann a Kant del 4 de septiembre de 1774, en la cual se dice que "la crítica de la razón pura" mostrará mediante "pruebas y contrapruebas de diversas proposiciones" que en la filosofía especulativa "hasta ahora no se ha elegido el camino más natural" (*AA X*, 169). Tanto este documento como las múltiples *Reflexionen zur Metaphysik* que por las mismas fechas encarecen el método "escéptico"-antitético como instrumento crítico de la metafísica tradicional (cf. *RR* 4275, 4454, 4469...), testimonian tan sólo una conciencia reflexiva y afianzada de la relevancia filosófica de las antinomias, pero no permiten descartar -contra lo que quiere sugerir Heimsöeth- que el descubrimiento de las contraposiciones de la razón se hubiese producido ya algunos años antes.

K.Reich, "Einleitung...", pp.X-XI pasa, en cambio, su posición en que "la teoría dogmática del entendimiento" en *Dissertatio* impedía adivinar la "naturaleza dialéctica de la razón" y la necesidad de la crítica, y en que según *Fortschritte*, *AA XX*, 290-5, la concepción de la 'antinomia' presupone la limitación de los conceptos intelectuales a la experiencia, esto es, la Analítica Trascendental. Contra el presunto dogmatismo de la *Dissertatio* y el supuesto criticismo de 1772 cabe aducir que "Kant mantendrá hasta 1776 ideas no críticas" pero tampoco "dogmáticas, no acerca de Dios sino acerca del Sujeto, con la consiguiente teoría no crítica, pero no dogmática, de un uso trascendental de las categorías, lo que impedirá" ciertamente "tener acabada, por una parte, la Dialéctica Trascendental, pero por otra la Analítica en su Deducción Trascendental" (Villacañes, *La formación...*, 96). Y contra la interpretación del fragmento de *Fortschritte* nos remitimos a la acertada crítica de Hinske, *Kants Weg...*, 98-99, no sin añadir que en ese texto nada se afirma en relación con la *génesis* de las antinomias sino sólo en relación con el papel *metodológico* de éstas como 'experimento' de la razón consigo misma.

emprende sin duda hacia 1775-78 una sistematización de la Dialéctica (cf. Villacañas, *La formación...*, 266-272) que pasa por su disposición simétrica con las tres doctrinas trascendentales de la Analítica (Cantidad, Realidad, Experiencia) previa discriminación temática y terminológica de ésta¹⁰, por el estudio de la 'razón' como facultad diferenciada del entendimiento y referida a la producción de 'Ideas'¹¹, y por una distribución de las antinomias -ya claramente en forma de enunciados contradictorios- muy próxima a la de *KRV*, aunque sin distinguir aún con nitidez los temas dialécticos de la Psicología

Por último, la tesis de Hinske acerca de que en la *Dissertatio* cabe hablar ya de un "problema de antinomia", aunque todavía "no de la razón consigo misma pero sí dentro del *conocimiento humano* como un todo" (*Kants Weg...*, 109-110; "Kants Begriff der Antinomie...", 494-95), parte de dos supuestos discutibles: (i) que la idea crítica y rigurosa de 'antinomia' presupone la distinción entre 'razón' y 'entendimiento', una exigencia que se antoja excesivamente formal (cf. Villacañas, *o.c.*, 105-06, nota) si uno rastrea en la evolución del pensamiento kantiano no el momento de la comparecencia *terminológicamente* diferenciada de ambas facultades sino el del hallazgo de cierta diferencia entre sus respectivas *funciones*; (ii) que dada la poca fiabilidad de los criterios de datación de Adickes, no pueden tomarse en serio las *Reflexionen zur Metaphysik* de la fase 'k', en las que precisamente se menciona ya el conflicto de las "leyes de la razón consigo misma". Una crítica de este supuesto se encuentra en J.Schaucker, "Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung...", 269ss.

Por mi parte, frente a la distinción de Hinske entre "problemática de antinomias" (en plural) y "problema de antinomia" (en singular), considero metodológicamente más apropiado a la hora de determinar el nivel de desarrollo con respecto a la *KRV* de la doctrina de las antinomias en cada momento 'precrítico', distinguir entre el *problema* que las genera y la clave de *solución* de las mismas, por un lado, y la *letra* de su configuración formal y sistemática, por el otro, de modo que tenga sentido hablar ya de 'antinomia de la razón' desde el instante en que se advierte su problema y las contradicciones resultantes, y se pergeñe el rostro crítico de su solución en general, condiciones ambas que a mi juicio reúnen los planteamientos antitéticos de la *Reflexionen* de la fase 'k'.

¹⁰ El término 'dialéctica', que aparece por primera vez en la *R* 4676 [fecha en torno a 1773-75] en conexión con la Antitética, había sido ya utilizado por Kant en la segunda mitad de los sesenta con el significado de 'lógica de la apariencia' (cf. cap. 3a, pp.307). En la *R* 4756 [datada hacia 1775-77] tiene ya cierto sentido antitético, pero está referido tanto a la sensibilidad (concepciones y proposiciones opuestas sobre el espacio y el tiempo) como al entendimiento (y aquí vinculado a la doctrina trascendental de la magnitud, la realidad y la experiencia, y a su correspondiente antitética). Es en la *R* 4757 [1775-77] donde más claramente figura conectado con las 'antinomias' y se formulan una serie de reglas para prevenir contra su seducción. Por la misma época Kant introduce también las nociones de 'analítica' y 'dialéctica' como subdivisiones de su Filosofía Trascendental, y caracterizadas respectivamente como "lógica de la verdad y de la ilusión" (*RR* 4895, *AA XVIII*, 22; cf. G.Tonelli, "Das Wiederaufleben...", 239-240).

¹¹ Cf. *RR* 4757, 4762, 4780, 4996, 5247, 5248.

y Teología de los de la Cosmología como tal⁵². Sin embargo, la Dialéctica, que es entonces básicamente una disciplina de las antinomias, no coincide todavía íntegramente con la Metafísica trascendente; siguen excluyéndose de la 'lógica de la apariencia' los silogismos de la Psicología Racional, puesto que Kant aún defiende un 'uso trascendental' de las categorías, que en el caso de la doctrina filosófica del Alma tiene además a su base la intuición (sensible) de un objeto del sentido interno que por esas fechas Kant no discierne del 'Yo' de la 'apercepción pura' (cf. Villacañas, *o.c.*, 272, 241-45)⁵³. Será a partir de 1779 cuando "la limitación del significado de las categorías a las condiciones trascendentales de la aprehensión en el tiempo" y la consiguiente noción *negativa* de 'númeno' confluyan para

⁵² "Principios inmanentes del uso empírico del entendimiento: 1.No existe un límite de la composición y descomposición de los fenómenos. 2.No existe un primer fundamento o comienzo primero. 3. Todo es mudable y variable, es decir, empíricamente contingente, porque el tiempo es en sí necesario pero nada dependiente del tiempo es necesario. Principios trascendentales del uso puro del entendimiento: 1.Existe una parte primera, es decir, lo simple como 'principium' de la composición. Y existen límites [Schranken] de todos los fenómenos juntos. 2.Existe una espontaneidad absoluta, libertad trascendental. 3. Existe algo en sí necesario, o sea, la unidad de la realidad suprema, en la que puede ser determinada toda la diversidad de posibilidades mediante limitaciones, como en el espacio las figuras, y también toda existencia, como en el tiempo cualquier estado" (R 4757, AA XVII, 703-04; cf. R 4759, AA XVII, 709-710). Obsérvese cómo Kant no discierne nitidamente todavía entre el 'ideal' (teológico) de la razón pura, entendido como 'omnitudo realitatis', y la idea cosmológica de un 'ser necesario' como causa incondicionada de todos los seres contingentes.

⁵³ Desde la *Dissertatio* 89, A11 y A10, A12 Kant defiende un 'uso trascendental' de los conceptos puros, que suministra un conocimiento meramente "simbólico" y reflexivo orientado en su conjunto a la comprensión intelectual de la "perfección noumeno", y en este sentido mantiene desde comienzos de los setenta como disciplinas no dogmáticas de su Filosofía Trascendental la Ontología (estudio de las categorías en cuanto conceptos de 'objetos en general'), la Cosmología (centrada en la noción de 'Mundo' como totalidad absoluta) y la Teología (estudio de 'Dios' como ente supremo y perfección numérica tanto teórica como práctica), mientras que considera como ciencias específicas de la Metafísica Aplicada o propiamente tal aquéllas en que los conceptos puros se aplican o refieren a un objeto de la intuición sensible tanto externa ('materia' o cuerpos en general) como interna ('Alma'), a saber, la Física Racional y la Psicología Racional. (Sobre esta clasificación de la filosofía pura cf. RR 4149-4150, 4166, 4168-69, 4231, 4851...; y Villacañas, *o.c.*, 211ss.) Kant conserva, pues, la Psicología Racional como doctrina metafísica del alma, porque cree que de la misma manera que hay un conocimiento racional objetivo de los fenómenos externos ('juicios sintéticos a priori' sobre el mundo sensible), cabe también un conocimiento racional objetivo del 'Yo' como sustancia mediante la aplicación de las categorías a la determinación positiva del sujeto numérico, dado -según él- en la intuición del sentido interno (cf. Villacañas, *o.c.*, 217ss., 272-76).

desenmascarar los razonamientos de la Psicología metafísica como 'paralogismos' dialécticos (R 5553; cf. Villacañas, *o.c.*, 316, 318, 320) y restringir la Cosmología Trascendental a una simple Antitética de la razón pura⁵⁴. La incidencia de la elaboración de los temas de la Analítica en el desarrollo de la Dialéctica y en concreto de la teoría de las antinomias se reduce, por tanto, al suministro de su soporte y estructura sistemáticos, y al logro del sentido radicalmente 'crítico' de su solución mediante el perfeccionamiento de la doctrina del 'idealismo trascendental', al poner de relieve, por un lado, el trabajo de la subjetividad pura en la constitución de la objetividad sensible ('legislación fenoménica del entendimiento') y hacer hincapié, por otro lado, en el carácter meramente *negativo* del conocimiento teórico de los objetos incondicionados propuestos por la razón a priori.

No por ello pretendemos retrotraer el origen de las antinomias, ni siquiera el atisbo de su problemática, al Kant de los treinta años⁵⁵, y esto por tres motivos fundamentales. En

⁵⁴ Ya en las *Vorlesungen über Metaphysik* L₂ y sobre todo K₂, datadas respectivamente por J.L. Villacañas en torno a 1777-78 y noviembre de 1778-enero de 1779, Kant incluye las 'antinomias' dentro de la Cosmología Trascendental, la cual, no obstante, sigue ocupándose de la idea de Mundo y de toda una serie de temas relacionados con ella (p.e. el 'comercio de las sustancias'), que por su planteamiento y contenido apenas se alejan de las posiciones de la *Dissertatio*, Sect.IV (cf. AA XXVIII.2.1, p.727ss.).

⁵⁵ N. Hinske sostiene que si bien en 1755-56 no puede hablarse de un "problema de antinomia" (en singular), sí se adivina una "problemática de antinomias" (en plural) [*Kants Weg...*, 108-09, y "Kants Begriff der Antinomie...", 494], y que de hecho en esa época Kant ya elabora o plantea todas las futuras antinomias de *KRV* salvo la primera (*Kants Weg...*, 95). Y para A.Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, J.Vrin, Paris 1975, vol. I, p.64-65 en *Monadologia physica* están ya las dos primeras antinomias de la Antitética.

En cuanto a Hinske, parece olvidar que aun cuando por 'antinomias' en sentido amplio se entienda una antitética de proposiciones particulares enfrentadas entre sí, éstas no dejan por ello de estar referidas a la razón pura, de manera que mientras Kant no vislumbra el juego de esa facultad en el trasfondo de todas las disputas, resulta impropio hablar siquiera de "problemática de antinomias". A este respecto me parecen correctas las posiciones de H.J. de Vleeschauer, "Les antinomies kantienues...", p.308 y H.Heimsoeth, *Atom, Seele...*, pp.236-38, quienes niegan que las proposiciones contradictorias sobre el espacio y la materia en 1756 constituyan una verdadera antinomia, puesto que el tema de la división del compuesto sustancial no está allí conectado con el problema de la magnitud del universo (cf. Heimsoeth, *o.c.*, 153), y la solución del conflicto valida ambas proposiciones dentro de la concepción dogmático-racionalista de las 'monadas físicas'.

primer lugar, no puede hablarse de 'antinomia(s)' en sentido rigurosa y genuinamente kantiano mientras no exista un concepto -al menos embrionalmente 'crítico'- de razón que articule (y fundamente) de un modo mínimamente sistemático la diversidad de disputas filosóficas de la época, y es obvio que Kant no lo vislumbra hasta bien entrada la década de los sesenta (cf. *R* 3717). Es cierto que en torno a 1755-56 hay ya una conciencia clara de concepciones y proposiciones contrapuestas entre sí y que incluso se reconoce a veces la igualdad de convicción de argumentos y contraargumentos (cf. *Gedanken* &89, A 116), pero se trata siempre de conflictos *particulares*, planteados en contextos no exclusivamente cosmológicos y en cualquier caso sin la conexión y unidad que les otorgaría el estar arraigados en la razón misma³⁴. En segundo lugar, la solución del litigio descansa siempre en principios *dogmático-racionalistas*, incluida la disputa entre "la geometría" y "la metafísica" en torno a la divisibilidad del espacio y simplicidad de la materia, que es la formalmente más próxima al texto de la Segunda antinomia de *KRV*³⁷. Aunque el joven Kant ya atribuye el surgimiento de la

³⁴ Kant se ocupa de las siguientes disputas aisladas e inconexas entre sí: la disputa del "partido de las fuerzas vivas" con el "partido de Descartes" (*Gedanken* & XI-XII), la controversia entre los "defensores de la religión" y los "naturalistas" o "librepensadores" en relación con el orden y origen del universo (*Naturgeschichte* A XIII), la polémica de los "impugnadores" o "adversarios" del principio de razón determinante (Crusius, Darjes) con los "partidarios" del mismo (wolffianos) (*Nova Dilucidatio*, Prop. IX), y el conflicto entre la "metafísica" y la "geometría" acerca de la divisibilidad del espacio (*Monadologia physica*, Praenotanda).

³⁷ La solución del conflicto entre la "geometría" y la "metafísica" en 1756 responde a ese espíritu 'conciliador' típico del joven Kant y de sus contemporáneos (cf. Hinske, *Kants Weg...*, 132), y pasa concretamente por una "teoría dinámico-discretista de lo material" que hace "compatibles la probada divisibilidad infinita de lo extenso con la simplicidad de las sustancias elementales" en el sentido del "tanto...como" frente al "ni...ni" de la *KRV* (H. Heimsoeth, *Atom, Seele...*, 236). Precisamente H. Heimsoeth ha mostrado cómo Kant mantiene esa "teoría filosófica-natural de las monadas físicas y el presupuesto básico de la metafísica escolar dominante hasta los años previos a la nueva concepción de 1770" (*o.c.*, 238), cuando, asumida la teoría newtoniana del espacio absoluto en 1768, se ve obligado a aceptar la doctrina de la continuidad de la materia y a divisar así el problema de la (antítesis de la) segunda antinomia: "¿cómo deben estar presentes las sustancias simples en un espacio divisible al infinito?" (*o.c.*, 243). Con esto quisiera resaltar que mientras Kant participe de una concepción monádico-discretista de la materia con su consiguiente

desavenencia a algún supuesto erróneo o 'malentendido' común (cf. *Gedanken* &28, *Naturgeschichte* A XII, *Monadologia Physica* Prop. V, Escolio), éste se valora, no obstante, como un mero 'prejuicio' contingente de los hombres, fácilmente subsanable (cf. Hinske, *Kants Weg...*, 110-11, 133), y desde luego todavía sin relación alguna con las capacidades y limitaciones cognoscitivas de la subjetividad. En tercer lugar, la(s) antinomia(s) se forma(n) y emerge(n) como un auténtico problema cuando se admite la *realidad absoluta y originaria* del espacio y el tiempo como condiciones de posibilidad de todos los objetos³⁸, y es consabido que en 1756 Kant se acoge a la concepción 'relacional' del espacio propuesta ya por Leibniz precisamente como salida del "laberinto del continuo"³⁹, y que

teoría 'relacional' del espacio, no estará en condiciones de advertir un *problema antinómico* en relación con la magnitud del universo físico, entre otras razones porque tal concepción pretende ser ya una salida, aunque dogmática, del 'laberinto' mismo.

³⁸ Tanto desde la perspectiva de la *historia* de la filosofía moderna como desde el punto de vista de la propia concepción filosófica de Kant la realidad sustancial del espacio y el tiempo ha sido el supuesto ontológico de los enunciados irreconciliables. En efecto, Pierre Bayle (cf. art. "Zenon" de su *Dictionnaire...*) y Leibniz (carta a Basnage de julio de 1698 en: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, 4, Georg Olms, Hildesheim 1978, p.523) se percataron de que si se asumía la realidad absoluta del espacio, se generaban contradicciones en la concepción de la materia, de modo que no quedaba otra salida que el 'escepticismo' respecto de la existencia del mundo externo (Bayle) o su radicalización metafísica en el 'idealismo dogmático' inglés (Collier, Berkeley), o bien una solución de compromiso racionalista que redujese el espacio a una mera relación ideal externa y fenoménica de las "monadas" entre sí (Leibniz) [cf. H.J. de Vleeschauer, "Les antinomies kantiennes...", 315-17 y H. Heimsoeth, *Atom, Seele...*, 214-220]. De la misma manera Kant ha subrayado que las antinomias de la razón se originan cuando espacio y tiempo son "considerados en su magnitud total como omnitud de todas las condiciones y representados como conteniendo todas las cosas efectivamente reales y conexas" (*Forschritte*, AA XX, 287; cf. *KRV* A369, A 490-91/B 518-19, A 504/B 532ss.). Coincido, por tanto, con J. Schuucker, "Kants kritischer Standpunkt...", 24-25 y "Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung...", 273 en que el 'realismo trascendental' es el *presupuesto* de "la mostración y desarrollo de la antinomia" en la Cosmología Racional, si por ello se entiende exclusivamente que las contradicciones de la razón se producen ante el supuesto de la realidad absoluta del espacio y el tiempo y de la consideración inherente a ella de los "fenómenos" como 'cosas en sí'.

³⁹ Kant considera que "ni el geómetra veerra ni la tesis propia del metafísico se aparta de la verdad" cuando uno se convence de que "el espacio no es una sustancia sino -por así decir- un *fenómeno de la relación externa* de las sustancias", que "no contraría a la simplicidad" (*Monadologia Physica*, Prop. V, Escolio), puesto que al resolverse en "puras relaciones externas, todo lo que es interno a la sustancia, esto es, la sustancia misma, sujeto de las determinaciones externas, propiamente no está determinado por el espacio, y sólo es lícito buscar en el espacio aquellas determinaciones suyas que se refieren a cosas externas"

hasta comienzos de 1768 no hace plenamente suya la concepción newtoniana del espacio como 'receptáculo absoluto' de todas las cosas. Pero esto significa a su vez que no puede datarse el descubrimiento de la(s) antinomia(s) con anterioridad a la publicación de los *Träume* en 1766, por más que Kant se hubiera percatado ya del carácter ilusorio de la metafísica racionalista, emprendiese entonces el tratamiento 'escéptico' de sus proposiciones y dispusiera incluso de un rudimentario concepto 'crítico' de razón⁴⁰.

(*Monadologia Physica*, Prop. VII).

⁴⁰ Considero excesivamente prematura la datación del descubrimiento de las antinomias en torno a (e incluso antes de) 1765, tal como proponen B.Erdmann, "Die Entwicklungsperioden..." (1884) y J.Schmucker, "Kants kritischer Standpunkt..." (1981), y pienso que tal propuesta se debe en ambos autores a una insuficiente valoración del papel del Hume empirista en el primer momento del 'despertar' kantiano del "sueño dogmático".

En el punto de partida de B.Erdmann está la idea de que "los auténticos motores de las investigaciones metodológicas de los años sesenta son los problemas antinómicos" (o.c., p.XXXIX). Desde este supuesto interpreta el "método analítico de la experiencia interna segura", característico de 1762-63, como un método al servicio de la resolución de las antinomias, y se apresta a perseguir los rastros del 'procedimiento escéptico' en la correspondencia kantiana de esos años y en algunos de sus escritos (cf. pp.XLIII-XLV). De este modo Erdmann confunde, por un lado, la necesidad kantiana de poner fin a la *desavenencia* entre los metafísicos mediante un nuevo método filosófico con la necesidad de resolver unas antinomias que por esas fechas aún no se han descubierto como tales; mas, por otro lado, y en relación con el proceder 'escéptico', tanto la carta a Mendelssohn del 8 de abril de 1766 como la carta a Lambert del 31 de diciembre de 1765 y el texto de *Träume* A74 se refieren menos al método filosófico de la 'antitética' que a las consecuencias escépticas del empirismo y a ese "espíritu escéptico" y mentalidad abierta típicos de Kant en sus investigaciones, y del que dejan constancia entre otras las RR 4992, 5019, 5036 o la carta a Herz del 7 de junio de 1771. Todo parece indicar que B.Erdmann sitúa la problemática de las antinomias en la primera mitad de los sesenta, porque supone que Hume es entonces para Kant sólo el baluarte del 'escepticismo' y que, por consiguiente, la crítica y abandono de la metafísica wolffiana no pudo tener otra causa que el hallazgo de las proposiciones contradictorias, que permitían un tratamiento metódicamente escéptico de la misma.

J.Schmucker no le va a la zaga. Sostiene que el escepticismo y crítica kantiana de la metafísica especulativa hacia 1765 se debe al "descubrimiento del carácter dialéctico de la teoría dogmática" (p.9), y que esto fue posible a su vez gracias al descubrimiento del carácter 'antinómico' de las inferencias cosmológicas (pp.26-27). Schmucker naturalmente concede que Kant no había de "dialéctica" a mediados de los sesenta, pero cree -apoyándose en el testimonio autobiográfico de la A 511b- que estaba reconocida a través de la advertencia del carácter meramente "subjetivo y problemático" de los 'conceptos terminales' de la razón (cf. RR 3717, 3732) (p.21), pasando por alto que para descubrir la dialécticidad de la razón no basta con percatarse de que lo meramente subjetivo se toma falsamente por objetivo, sino también de que en el trasfondo de ese error está la confusión de los 'fenómenos' con las cosas en sí. En cualquier caso el hallazgo del carácter 'subjetivo y problemático' de los conceptos de la razón no requería necesariamente el descubrimiento previo de las antinomias; al contrario, pudo ser muy bien la consecuencia de haber tomado en serio desde 1762-63 la teoría empirista del significado y validez objetiva de los conceptos y proposiciones cognitivas. Al margen de detalles concretos o de cómo interpretar la A 511b y la carta a J. Bernoulli del 16 de noviembre

Mas siempre que se ha aceptado que el descubrimiento de la(s) antinomia(s) tuvo lugar a finales de la década de los sesenta y se ha reconocido su influjo en la "gran luz del 69", se ha supuesto comúnmente desde que K. Fischer, *Geschichte...*, 128-130, 261-64 atribuyera el origen de esa luz a los problemas del espacio y A. Riehl (cf. nuestras notas 30 y 61) lo relacionase además con las proposiciones contradictorias sobre la magnitud del universo derivables de la concepción newtoniana, que si la problemática antinómica jugó algún papel en la iluminación del 'idealismo trascendental', todo el protagonismo correspondió a las 'antinomias matemáticas', con las que Kant pudo familiarizarse a través de la correspondencia Leibniz-Clarke sobre los temas del infinito y el continuo recién publicada en

de 1781, J.Schmucker se ve de algún modo forzado a una datación tan temprana de las antinomias por la necesidad de excluir un influjo decisivo de éstas en la 'gran luz' de 1769 (cf. "Was entzündete...", p.410ss.).

Por último, sirva como documento del concepto incipiente de 'razón' a mediados de los sesenta el contenido de las siguientes *Reflexionen zur Metaphysik*: "Toda necesidad y contingencia que podemos representarnos está condicionada. La incondicionada es pensada *problemáticamente*. Absolutamente contingente (acción libre) y absolutamente necesario no pueden pensarse [...] Además del principio de razón suficiente vale éste: todo análisis incluye la posibilidad de una síntesis y viceversa. Según esto en cualquier serie de cosas subordinadas debe existir un *primero*, porque de lo contrario no tendría lugar una síntesis completa ni tampoco un análisis [...] El alma tiene tres dimensiones: el *sentido* y su claridad, el *entendimiento* y su forma tanto como la *materia de coordinación*, y la *razón*, que es *lo supremo de la subordinación*" (R 3717 [¿1762-1768??], AA XVII, 260-61). Y la R 3732 (hacia 1762-66): "El concepto de cuya posibilidad nada consta, permaneciendo sustraída la condición bajo la cual sólo puede ser juzgada la posibilidad del mismo, es *problemático*. Así la NECESIDAD ABSOLUTA del ente, el elemento SIMPLE del cuerpo, la ACCIÓN sin razón determinada" (AA XVII, 273-74). La razón queda así asociada a la exigencia de un 'primero incondicionado' de las series (en especial las de 'subordinación') que da lugar a conceptos 'terminales' meramente 'problemáticos'. Conviene aclarar, no obstante, que aunque estas *Reflexionen* parecen contemplar ya una distinción facultativa entre 'entendimiento' y 'razón', sin embargo, hasta mediados de la década de los setenta Kant se referirá indistintamente a la facultad superior de conocer con los términos 'razón', 'entendimiento' o 'intelecto', de manera que hay que pensar por el momento más bien en una determinación diferenciada de *funciones* de una capacidad intelectual básica que *Die falsche Spitzfindigkeit* define ante todo en su carácter unitario como "facultad de juzgar" inmediata o mediata (A 30-31). De ahí que la R 394 de la fase k señale que los 'conceptus terminatores' de la razón surgen de los 'conceptos intelectuales puros' de la síntesis en general cuando se proyecta sobre ellos la exigencia de un primero absoluto (cf. también las *Reflexionen* más tardías RR 4278, 4849, 4959). Esta concepción unitaria del 'entendimiento' y la 'razón' a pesar de la diferencia formal y real de ambas facultades según sus funciones está todavía presente en la *KRV* y casi en los mismos términos en A 409/B 435-36, donde se especifica la relación de las ideas cosmológicas con las categorías puras.

la edición Dutensche-Leibniz de 1768⁴¹. A favor de esta hipótesis suele aducirse que en medio del silencio generalizado de la *Dissertatio* de 1770 sobre la presunta influencia de las antinomias en la nueva doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo esa obra sólo ofrece cursos argumentativos relacionados con el futuro conflicto de las Ideas 'matemáticas' (Vleeschauwer, "Les antinomies...", 306; Heimsoeth, *Atom, Seele, ...*, 137; J.Schmucker, "Was entzündete...?", 414, 427-28), y que las antinomias 'dinámicas' se introdujeron, fruto del espíritu sistemático de Kant, en los años setenta como un aditamento artificioso para respetar la simetría de la tabla categorial (Vleeschauwer, *o.c.*, 306), o en todo caso, si se niega su artificialidad, se arguye que desde 1755 Kant ha hecho siempre un enfoque "moral-antropológico" de la libertad y sólo después de la *Dissertatio* la ha incluido en un contexto 'cosmológico' (Heimsoeth, *o.c.*, 137-38)⁴². El primer argumento, que tiene la

ventaja de que efectivamente en la *Dissertatio* aparecen ante todo los temas y problemas de las futuras antinomias 'matemáticas', olvida, sin embargo, que las antinomias 'filosóficas' estaban ya ampliamente elaboradas en las *Reflexionen zur Metaphysik* de la época (cf. Villacañas, *La formación...*, 170-74), y que incluso en el propio escrito de 1770 no sólo asoma la conciencia y se apunta un bosquejo de los problemas 'dinámicos'⁴³, sino que además todo él (y especialmente las secciones I y V) está tan traspasado por la necesidad de poner límites (racionales) al "empirismo" (R 4100) para dar cabida a un mundo inteligible fuera de las condiciones de la sensibilidad, que la disputa sobre la composición y división del universo en su magnitud total se resuelve en el sentido del "tanto...como" (frente al "ni...ni" de la *KRV*) precisamente porque las 'proposiciones del intelecto' se consideran válidas sólo en cuanto referidas al límite inteligible que es preciso establecer frente a las pretensiones absolutas del conocimiento sensible (cf. *Dissertatio* &28, A 34;

⁴¹ Siguiendo a A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, I, p.341ss., H.J. de Vleeschauwer, *La deduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, I, Paris 1934, p.149ss. y A.Philonenko, *L'oeuvre...*, I, pp.68-69 afirman que hacia 1769 el problema del espacio y el de las antinomias se confunden hasta formar un único problema, y subrayan igualmente en este aspecto el influjo de la correspondencia Leibniz-Clarke publicada de nuevo en 1768, como ya lo destacaran antes H.Vaihinger, *Kommentar...* II, 436, 530ss. y E.Cassirer, *Kant, vida y doctrina (1919)*, F.C.E., México 1985, pp.136-37, 140-41, o más recientemente G.Martin, *Kant. Ontología...* (1950), p.55, S.J. Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford at the Clarendon Press 1972, p.7 e incluso J.Bennett, *La 'Crítica de la razón pura' de Kant. 2. La Dialéctica* (1974), Alianza Universidad, Madrid 1981, p.18. K.Reich, "Einleitung...", p.XIIss. y J.Schmucker, "Was entzündete...?", 421-23, a pesar de excluir el papel de las antinomias en la luz del 69, coinciden en conceder, bien que por caminos diferentes, una importancia determinante a los problemas del espacio en el origen de aquella luz, hasta el extremo de que Schmucker llega a admitir que sólo las antinomias 'matemáticas' pudieron contribuir a la doctrina del 'idealismo trascendental', en la medida en que exponían "un aspecto del problema del espacio real newtoniano" (*o.c.*, 411), y a pesar de haber reconocido que las *Reflexionen zur Metaphysik* de la época atestiguan ya una elaboración también de las antinomias 'dinámicas' ("Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung...", 272-73).

⁴² Es cierto que las *Reflexionen* referidas a los epígrafes 'arbitrium' y 'libertas' de la *Metaphysik* de Baumgarten y datadas en el período que va desde los *Träume* a la *Dissertatio* tratan de la libertad humana, pero también lo es que las referidas al epígrafe 'spontaneitas' se ocupan de la libertad trascendental y sus dificultades ya en los años inmediatamente posteriores a *Träume*, si bien interpretada entonces en un sentido predominantemente 'cosmoteológico'. En efecto, se distingue entonces entre una "libertad originaria", 'trascendental', o "libertad de la fatalidad", y una "libertad derivada" o "libertad de la brutalidad" (R

3863). La primera concierne a la idea de un "primer comienzo" de todos los cambios, mientras que la segunda se caracteriza como "independencia de la coacción externa" de estímulos sensibles (R 3855; cf. RR 3857, 3860). Aquella es propia de un "arbitrio intelectual" (R 3855) como el de Dios o 'ser necesario' del que depende el mundo (R 3879) y es "causa de la sustancia por libertad" (R 3877); ésta, en cambio, corresponde a un "arbitrio sensible" (pero 'non brutum') como el del 'hombre', único "ser natural en el que la cadena de causas determinantes se interrumpe" (R 3855). Ese sentido 'cosmoteológico' de la libertad trascendental explica que el problema de las futuras Tercera y Cuarta Antinomias se planteen en el mismo contexto temático: "lo primero necesario no puede concebirse, porque no existe un fundamento de ello; lo primero contingente [la libertad] tampoco puede concebirse, porque debe existir un fundamento que lo hace necesario..." (R 3859, AA XVII, 315).

⁴³ Ya la primera nota a pie de página de la *Dissertatio* &1, A2 distingue claramente entre significado cualitativo ('subordinación') y cuantitativo ('coordinación') de 'análisis' y 'síntesis', y pone de relieve desde el principio que en esa obra Kant se ocupará tan sólo de los problemas relacionados con las series de cosas 'coordinadas'. Aquí están, pues, reconocidos los temas 'dinámicos' justamente a través de su mención y subsiguiente puesta entre paréntesis. De hecho la Sección IV se hace eco de ellos mediante la idea de 'fundamento' o 'causa' inteligible y necesaria del mundo como totalidad de sustancias contingentes, y el &29, A 36 acaba esbozando a su manera -mezclada con el problema del 'comienzo' del mundo en el tiempo- el asunto de la Cuarta Antinomia de la *KRV*: "En efecto, este mundo, aunque existe contingentemente, es sempiterno, o sea, simultáneo con todo tiempo, de manera que sin razón se afirma que hubo un tiempo en el cual no existió".

&1, A 3-4), y, por consiguiente, en la medida en que las antinomias 'matemáticas' se plantean y deciden aún desde un punto de vista 'dinámico' o al menos en estrecha intimidad con él. Y en lo que atañe al segundo argumento, las páginas siguientes mostrarán que fue justamente la dedicación kantiana a los temas 'dinámicos' ('causalidad libre', 'ser necesario') a finales de los sesenta la que le condujo al descubrimiento de la 'antinomia' de la razón pura como un conflicto de *leyes* con usos radicalmente heterogéneos, y que la advertencia de una antinomia también en relación con la magnitud del universo fue más bien la consecuencia de extender al mundo sensible la exigencia incondicionada de un concepto de 'razón' que inicialmente se había forjado en conexión con la única serie que por la peculiaridad de su síntesis podía satisfacer aquella exigencia: la serie de subordinación⁶⁴.

⁶⁴ Ya la R 3717 señala que el orden (analítico o sintético) de la 'subordinación' ocurre por medio de la *razón*, mientras que el de la 'coordinación' o 'experiencia' es propio del *entendimiento* (AA XVII, 261). Ello es así porque la serie de cosas subordinadas "no puede contenerse bajo la idea de un *todo*" (R 3759, AA XVII, 283), es decir, constituye un orden de *heterogeneidad* (cf. RR 3787, 3752, 3756) tal que permite acoger la exigencia racional de un 'primero' incondicionado de las series situándolo fuera del orden espacio-temporalmente coordinado del mundo sensible. "Causa y efecto" -dice la R 3802- "no pertenecen al mismo todo. Por tanto, la causa del mundo es un ente extramundano" (AA XVII, 297). Más clara al respecto es todavía la R 3841, donde se admite que en la serie de "coordinación posible" no hay completud ni límites necesarios sino relativos y contingentes, mientras que la serie de subordinación tiene necesariamente un *límite a priori*, en virtud del cual "lo primero de las cosas puede ser conocido por la razón" (AA XVII, 309). La asimilación kantiana del concepto de razón (exigencia de un primero incondicionado) a la síntesis de subordinación ('fundamento'/'consecuencia', 'causa'/'efecto') (cf. RR 3941, 3958, 3976, 3961) se debe, pues, a la expectativa de un *cumplimiento* de su exigencia, que en las series homogéneas de la coordinación empírica no puede satisfacerse, lo cual no obsta, sino que más bien conlleva el reconocimiento de una diferencia entre las nociones de 'razón' y orden de 'subordinación' consideradas en sí mismas, de la cual dejan constancia no sólo la R 3732 al incluir entre los conceptos 'problemáticos' de la razón la idea de lo *simple*, que por su contenido pertenece al orden de lo coordinado, sino también la R 3897, que refiere la exigencia racional de un primero absoluto tanto a la serie de coordinación (*ratio completa* o *completudo*) como a la serie de subordinación (*ratio primitiva*) (AA XVII, 322). En cualquier caso la ya aludida equiparación *in concreto* entre 'razón' y 'síntesis de subordinación' fue decisiva -como veremos- no sólo para la inicial orientación y tratamiento 'dinámico' de la antinomia sino también para el enfoque y resolución de las contradicciones racionales sobre la magnitud del universo desde la perspectiva de los dos órdenes heterogéneos de legislación: mundo sensible y mundo inteligible.

Difícilmente podía llegarse a la idea de una 'antinomia' de la razón pura, y menos a su solución en el sentido ontológico del idealismo trascendental, a partir de los temas 'matemáticos' sobre la magnitud del universo, que por la índole de su *contenido* debían concebirse intelectualmente como un orden de 'coordinación' (RR 3925, 3935), el cual, dada la homogeneidad de sus términos (RR 3759, 3787), hacía incomprendible la exigencia incondicionada de la razón *a priori* (R 3841; cf. nota 64) y por eso había sido asimilado por Kant desde el principio al orden de la *experiencia* (RR 3717, 3935, 3976), determinado por el carácter continuo del espacio y el tiempo en cuanto "todos analíticos"⁶⁵. Mas con ello lo que se ponía de relieve era la inconmensurabilidad de la exigencia racional de un 'término *a priori*' de las series con el orden de legalidad dominante en el mundo sensible; sin embargo, Kant creía poder concebir aquella exigencia como "lo primero" de una serie de 'subordinación': la de 'fundamento'/'consecuencia', 'causa'/'efecto' (RR 3787, 3752, 3756, 3961, 4089; cf. notas 64 y 65). Tal equiparación de la razón con la serie de lo subordinado convertía los temas 'dinámicos' en vehículo y fuente privilegiada de acceso al problema de la 'antinomia', y tanto más cuanto más evidente

⁶⁵ "...Un *todo sintético* es aquél cuya composición para ser posible se fundamenta en las partes, que también pueden pensarse sin toda composición. Un *todo analítico* es aquél cuyas partes según su posibilidad ya presuponen la composición en el todo. Espacio y tiempo son todos analíticos; los cuerpos, sintéticos. *Compuesto de sustancias* es un todo sintético. El todo analítico ni es compuesto de sustancias ni de accidentes, sino que es un todo de posibles relaciones" (R 3789 [hacia 1762-66], AA XVII, 293).

Puesto que espacio y tiempo son ya en *Traume* las condiciones bajo las que se dan los objetos a los sentidos (la R 3717 los considera 'principios de la forma de todas las experiencias'), tanto la serie de cosas coordinadas como la de cosas subordinadas están sometidas de hecho a la continuidad homogénea espacio-temporal, de modo que en el orden de la *experiencia* no puede darse el término *a priori* de la razón, porque la síntesis carece de un final (cf. Villacañas, *La formación...*, 75). Ahora bien, mientras que el orden de la coordinación considerado *in abstracto* tiene en común con el de la experiencia la *homogeneidad* de sus miembros y por eso podía ser identificado *in concreto* con esta, la *heterogeneidad* entre los términos del orden de la subordinación considerado *in abstracto* hacía plausible fuera de la secuencia ilimitada de todo lo empírico la exigencia racional de un primero incondicionado y la consiguiente 'perfección' del mundo como un 'todo sintético'.

parecía que sólo de la noción de 'fundamento' racional podía esperarse alguna luz en la tarea más apremiante para Kant a la conclusión de los *Träume*: la de comprender la posibilidad de una acción libre y del mundo moral abierto por ella, sin caer en el espiritualismo y una vez asumida la limitación de nuestro conocimiento a la experiencia y de la realidad objetiva al mundo sensible (cf. Villacañas, *o.c.*, pp.67-68, 75, 77). Por consiguiente, la dificultad de concebir un término incondicionado de las series empíricas era ante todo para Kant entonces la dificultad de concebir una causalidad por libertad (R 3861; cf. nota 47), o más en general, un mundo 'inteligible' hipotéticamente regido por principios y leyes distintas de las que proporcionan la comprensión y el conocimiento del mundo sensible⁴⁴.

Ahora bien, este problema de inconcebibilidad, centrado en la cuestión de la libertad y el ser necesario⁴⁷ y fácilmente

⁴⁴ Esa dificultad de concebir un 'mundo inteligible' en general aparece en los *Träume* y especialmente en la carta a M.Mencelsson del 6 de abril de 1766 como el problema del modo incomprendible de presencia del 'alma' (y los espíritus) en el espacio al no ser objeto de experiencia común. Frente a esta cuestión prioritaria, planteada por la diversidad (gnoseológica) radical entre 'mundo sensible' y 'mundo inteligible', pasaba a un segundo plano el problema racional de los "elementos simples" de la materia, que la R 3732 presentaba junto a la 'libertad' y el 'ser necesario' como conceptos incondicionados y 'problemáticos' de la razón, y que, si bien tampoco eran en sí mismos objeto de la experiencia, *Jenaplan*, no obstante, el espacio a través de la impenetrabilidad (*Träume*, A 17-18) y podían ser explicados intelectualmente desde la teoría 'monádico-discretista' de lo material que Kant aún conservaba desde 1756 (cf. Heimsöeth, *Atos, Serie...*, 239 ss.). Obviamente Kant debía encontrar una fórmula de coherencia para el Mundo Sensible entre esa teoría todavía metafísica de la materia y su nueva concepción 'empírica' del conocimiento. La doctrina de la 'realidad objetiva' del espacio y el tiempo de 1768 fue su primera propuesta en este sentido, y venía no sólo a unificar criterios sobre el Mundo Sensible sino sobre todo a polarizarlo (ontológicamente) frente al Mundo inteligible en términos tan absolutos que ponían en evidencia las contradicciones de la razón al respecto.

⁴⁷ J.L. Villacañas, *La torción...* ha mostrado cómo Kant desarrolla conjuntamente el tema teológico del 'ideal de la razón pura' y la problemática 'cosmológica' de las antinomias, puesto que para él el mundo podía ser una totalidad absoluta si se admitía como su límite incondicionado la 'causa necesaria y primera' de la que depende, y que no era otra que el Ente de inteligencia suprema y máxima perfección moral (cf. p.179). En este aspecto "Dios, en cuanto concepto del ser racional incondicionado", fue durante la segunda mitad de los sesenta (y en parte a lo largo del primer lustro de la década siguiente) "un expediente metodológico para el estudio de la acción libre" (p.80). Por su parte, H.Heimsöeth, "Zum kosmotheologischen Ursprung...", tras destacar la acepción predominantemente 'antropológico-moral' de la libertad en Kant, ha

rastreado a través de las *Reflexionen zur Metaphysik* en torno a la época de los *Träume* o inmediatamente posteriores (cf. RR 3855-3864), deviene auténtico problema de antinomia cuando Kant hace definitivamente suya la doctrina de la realidad absoluta y originaria del espacio y el tiempo (cf. *Von dem ersten Grund...* [1768]). Pues sólo entonces sale a relucir sobre el escenario de un único orden de cosas la inevitable colisión de aquella ley del uso a priori de la razón con los principios de su uso a posteriori, sujetos a la relatividad de las condiciones espacio-temporales del mundo sensible⁴⁸, de suerte que o bien la exigencia incondicionada de un término primero de las series es imposible y ficticia, o bien no cabe una comprensión racional de la experiencia. Kant hace ya este planteamiento en las *Reflexionen zur Metaphysik* de la fase 'k' [hacia 1769] y, aunque lo concentra en lo que llamará luego antinomias 'dinámicas', aparecen ahí también cursos argumentativos de las futuras antinomias 'matemáticas' y especialmente de la Primera, porque temáticamente entroncaba de una forma directa con las cuestiones 'dinámicas', en la medida en que desde el supuesto dogmático de la realidad absoluta del espacio y el tiempo el problema del comienzo causal del mundo tenía que formularse como el problema del comienzo del mundo en el tiempo.

Esta concepción del conflicto de las Ideas 'matemáticas' al

perseguir las raíces cosmo-teológicas de su concepto 'transcendental' partiendo de la idea de un "primer motor" (AAVA 450/B 478), que Kant entendía conforme a la tradición platónico-cristiana en el sentido de un autor o causa inteligente del mundo. Acerca de la conexión entre 'libertad' y 'ser necesario' cf. nota 62 y p.472.

⁴⁸ Kant distingue desde mediados de los sesenta entre leyes del uso de la razón en la experiencia (R 3716) o principios "de la forma de todos los juicios de la razón a posteriori: fundamento y fuerza" (R 3717), que conciernen a la 'síntesis de coordinación del entendimiento' (R 3717), y leyes del uso a priori de la razón, que tiene lugar a través de la 'síntesis de subordinación' (R 3717) y descansa en la proposición de "razón suficiente" (R 3716). Cf. J.Schmucker, "Kants kritischer Standpunkt...", pp.13-14 y J.L.Villacañas, *o.c.*, 73ss.

trasluz de los problemas 'dinámicos' en los años próximos a la *Dissertatio* (e incluso en esta obra) pone de manifiesto hasta qué punto la idea de una 'antinomia de la razón pura' tuvo originariamente en Kant el sentido *jurídico* de una disputa de leyes heterogéneas en su uso, de manera que su solución pasaba por el reconocimiento de dos jurisdicciones distintas de competencia racional. Por ello, y a manera de ilustración y desarrollo de este asunto, comentaré a continuación algunos de los textos que por primera vez expusieron la antinomia de la 'libertad'/'necesidad' y la del 'comienzo'/'infinitud' del mundo en el tiempo.

"Según la ley subjetiva de la razón es necesario suponer una *acción primera*, por la cual sigue todo lo restante; pero es igualmente necesario suponer un *fundamento en general* de cualquier acción y, por tanto, ningún primero" (R 3976, AA XVII, 372).

"Parecen ser principios materiales: 'lo que ocurre debe tener un fundamento'. 'Cualquier serie sucesiva tiene un comienzo'. Tales proposiciones se implican, pues dado que el comienzo es un surgir o un suceder, debería existir de él nuevamente un fundamento. La idea de *libertad* indica un surgir sin un fundamento precedente determinante. La naturaleza de nuestro entendimiento trae consigo que según su regla nada es pensable sin conexión con fundamentos, y que una consecuencia (según el tiempo) sin fundamento y un ocurrir algo sin estar en conexión con su fundamento no puede ser pensado, porque entonces el *entendimiento sería completamente inutilizable*.

(Cualquier serie de cosas subordinadas tiene un primero). (Es difícil pensar como *creación* en la serie de todas las cosas un comienzo al que siga todo lo demás. Asimismo es *imposible pensar una serie pasada infinita*. Parece ser falsa la idea del todo de una serie infinita y precisamente se fundamenta en ello la necesidad de la causa primera, porque de lo contrario *todo sería causado*.)" (R 3922, AA XVII, 346-47).

"En lo concerniente al nexo real son los principios materiales del mismo las experiencias, [y] los principios *formales* son: 'todo lo que ocurre tiene un fundamento *determinante*', y el segundo: 'todo tiene un fundamento *primero*'. Ambos principios son sintéticos, aquél para el *uso de nuestra razón*, éste para el *término de este uso*. Pues según aquél nosotros tendemos en la serie de las causas determinantes entre sí a fundamentos superiores, y según éste confesamos que esta serie está limitada. Pero es tan *imposible* representarse una serie de fundamentos subordinados que *no tiene comienzo*, como concebir *cómo comienza*. Sin embargo, la proposición: 'todo lo que ocurre tiene un fundamento determinante', esta proposición, que hace necesaria una serie infinita, es el 'principium' de la forma de todos nuestros juicios sobre la conexión real. Pero la proposición: 'toda serie de cosas subordinadas y toda serie sucesiva tiene un primero' es una proposición sintética, que abstrae más de los límites de nuestro entendimiento que del objeto del conocimiento.

Lo primero en la serie de las causas es siempre el *arbitrio libre*. Que éste no tiene un fundamento determinante, es una proposición empírica pero incierta; su certeza depende sólo de que en caso contrario no puede existir un primero" (R 3928, AA XVII, 350-51; cf. RR 3985, 4011).

Estos tres fragmentos recogen a su manera la Tesis y la

Antítesis de la Tercera Antinomia y sus correspondientes cursos argumentativos de prueba. Ante todo Kant presenta aquí el conflicto -casi más nitidamente que en la *KRV*- como una "*disputa de leyes*" de la razón (R 4007), y concretamente como una contradicción entre los dos 'principios sintéticos formales de (los juicios sobre) la conexión real', que ahí se caracterizan como principio del *uso a posteriori* de la razón, válido sólo con respecto a la experiencia o en la explicación de los 'fenómenos' (cf. RR 4000, 4012, 3974, 3977)⁴⁹, y el principio del *término a priori* en el uso de la misma, que exige un primero para lograr la síntesis completa de las series subordinadas (cf. RR 3974,

⁴⁹ El principio del *uso a posteriori* de la razón expresado en la proposición 'todo lo que ocurre tiene un fundamento' es el fundamental de los 'principios sintéticos de la forma de los juicios sobre la conexión real', que descansan a su vez en los 'conceptos intelectuales puros' *reflexivos* de los que se ocupa la Ontología (RR 3927, 3930, 3955-57), y que, si bien "surgen *mediante* las sensaciones y pueden pensarse sólo en aplicación a las ideas abstractas de aquéllas", sin embargo, "no se encuentran en las sensaciones ni son abstraídos de ellas" (R 3930, AA XVII, 352; cf. *Dissertatio* §§ 6 y 8). Entre éstos Kant cita los siguientes: 'existencia', 'posibilidad', 'causa', 'sustancia', 'contingencia', 'fuerza'... Pues bien, tales conceptos puros y los principios racionales basados en ellos tienen para Kant (a finales de los años sesenta) una doble peculiaridad: (i) no son *condiciones* (constitutivas) de la *posibilidad* de la experiencia sino *formas subjetivas* de la síntesis en general de la razón pura (cf. R 4013) y, por tanto, en su calidad de *intelectuales* trascienden los 'fenómenos' y no determinan su objetividad. Recuerdese a este respecto que la *Dissertatio* §5 todavía fundamenta la 'objetividad' del conocimiento sensible en meras leyes lógico-formales. (ii) En cuanto *sintéticos*, en cambio, tienen un *uso a posteriori* y sólo valen referidos a la experiencia, como formas racionales de explicación de los 'fenómenos', en la medida en que sólo en ella podemos conocerlos. En esta línea Kant subraya que "todos nuestros conceptos racionales son pensados a la vez siempre bajo la condición del fenómeno, ya que todo es representado en el tiempo" (R 3976), y que "los límites del mundo sensible son también los límites del uso" del principio de razón suficiente (R 4012). La R 3972 pone claramente de manifiesto esta doble peculiaridad: 'el concepto de fundamento (y de consecuencia) expresa no sólo que algo que existe va acompañado de otra cosa, sino además que esta relación es *universal y necesaria*; pues donde está tal cosa (b), allí está tal fundamento a, y donde está el fundamento a, allí está la consecuencia b. Ahora bien, todos los fundamentos reales, e incluso la posibilidad de los mismos, sólo son *cognoscibles a posteriori*, y éstos muestran ciertamente un acompañamiento constante pero ninguna universalidad de la conexión; por tanto, el concepto de 'fundamento' no es objetivo" (AA XVII, 370-71).

Es indudable que Kant debía tomarse en serio al cabo de los años lo paradójico de que estos principios (y conceptos), a los que a veces llama "reglas del entendimiento" o incluso "leyes de la sensibilidad" (especialmente en la *Dissertatio*), sólo pudieran valer *a posteriori* y no fuesen, sin embargo, condiciones de posibilidad de la experiencia. Pero esta advertencia fue ya posterior a la *Dissertatio* y llevó al descubrimiento de los 'principios sintéticos a priori'.

3976)⁷⁰. Se trata, en suma, del litigio entre la *libertad trascendental*, entendida como "concepto límite de un comienzo absoluto" o "acción surgida sin un fundamento precedente" (cf. RR 3984, 4013, 3022, 4033), y la *necesidad causal* con que la razón comprende todos los 'fenómenos' sometidos al tiempo (cf. R 3972). De hecho el argumento central de la Prueba de la Tesis de la Tercera Antinomia en la *KRV*, según el cual, si no se supone un primer comienzo de la serie, se transgrede la ley natural que establece una "causa determinada suficientemente a priori" (A 446/B 474), está expresado al final del fragmento de la R 3922 como la "necesidad de una causa primera" para que "sea completa la concebibilidad de una cosa" (R 3976; cf. R 3716). Igualmente la R 3922 esgrime ya el argumento nuclear de la Prueba de la Antítesis en *KRV*, al aducir que un comienzo absoluto en la serie de las causas conlleva la invalidez de las reglas del entendimiento en su uso empírico (cf. R 3929), ya que -como destacará *KRV* A 447/B 475- equivale a introducir el azar en la naturaleza. Por último, el texto de la R 3928 extrae las consecuencias contradictorias de ambos argumentos subrayando que

⁷⁰ La idea de una contradicción entre el principio del *uso* de la razón, que está referido a los fenómenos, y el principio de la *completud* en ese uso, que concierne a la razón pura en sí misma, se repite en las RR 4156 y 4180 [datadas hacia 1770], pero aparece formulada con terminología más próxima a la de *KRV* en las RR 4757 y 4759 [fechadas en torno a 1775-77], en las cuales se habla de una 'antitética' o 'antinomia aparente' entre los "principios de la *exposición de los fenómenos*" y los "principios de la *espontaneidad* de la razón pura" (AA XVII, 704), o bien de una "disputa subjetiva" entre "las condiciones del uso empírico en la *exposición de los fenómenos*", que tienden a la universalidad, y "las condiciones del uso racional en la *comprensión de los mismos*", que tienden a la totalidad (AA XVII, 710-11).

Kant tuvo, pues, presente a lo largo de la década de los setenta la idea de un conflicto de *leyes de la razón* que la *KRV* presentará como la disputa entre el principio racional de pensar lo *incondicionado* para toda serie de cosas condicionadas (A 307-08/B 364) y la máxima de *aplicación* del entendimiento (cf. A 470/B 498) (cf. N.Hinske, "Kants Begriff der Antinomie...", 492-93, *Kants Weg...*, 106-07); pero fue especialmente hacia 1769 cuando lo expuso como una genuina *antinomia* en sentido jurídico, más que como una *antitética* o confrontación de proposiciones (dogmáticas) contradictorias resultantes de aquel conflicto de leyes. Ello explica que con frecuencia Kant formule los enunciados con un lenguaje más normativo ("es necesario", "debe") que descriptivo ("es", "tiene").

es tan imposible representarse una serie de cosas subordinadas sin un primer comienzo debido a la exigencia de completud de la ley de causalidad, como concebir cómo comienza, dada la imposibilidad de conocer una causa incondicionada en el orden empírico sometido al tiempo.

En la exposición de la antinomia se mezcla, no obstante, el problema de la 'libertad' con el tema cosmoteológico de la *creación* del mundo, más propio de la Cuarta Antinomia, pero que en su etapa 'precrítica' fue siempre planteado y resuelto por Kant de manera solidaria con el de la causalidad libre (cf. notas 62 y 67)⁷¹, ya que, por un lado, el acto creador del mundo sólo podía pensarse como una acción libre de la voluntad divina (cf. RR 4142, 4125, 3802, 3877, 3822) y, por otro lado, la libertad trascendental se concebía como lo "absolutamente contingente" (RR 3717, 3906, 4034, 4156) y, por tanto, como algo característico del ser absolutamente necesario (cf. RR 3863, 3857), que existe sin fundamento. A continuación veremos cómo ambas cuestiones fueron a su vez unidas a un aspecto del problema de la Primera Antinomia y de algún modo condujeron a ella, en la medida en que sendas dificultades venían a ser conjuntamente -desde una perspectiva dogmática- la de concebir un primer comienzo del mundo en el tiempo.

Hacia 1769-1770 la Primera Antinomia no está confeccionada tan nitidamente ni en forma de 'principios' contradictorios, y en todo caso sólo está desarrollada la dimensión temporal del problema; no obstante, cabe reconstruir sus proposiciones antitéticas y divisar ya los cursos argumentativos de las

⁷¹ La exposición y cursos argumentativos de la Cuarta Antinomia de la *KRV*, tal como aparece desarrollada hacia 1769-70, pueden encontrarse en las RR 3937, 4156, 4180, casi siempre en conexión con el problema de la libertad.

Pruebas, así como un bosquejo de solución en el sentido del "ni...ni" de la *KRV*.

"El mundo existe en el tiempo o bien desde la eternidad (en todo tiempo a parte a priori) o bien no desde la eternidad pero sí en el tiempo (en una parte del tiempo a priori). Ambas son falsas. Pues la parte del tiempo fuera o antes del mundo, o mejor, el tiempo absoluto es ciertamente una condición de cosas reales, pero no de irreales, en la cual su posición [la del mundo] estuviese determinada en relación con lo precedente.

No es posible representarse un mundo infinito. Ahora bien, el mundo (*phaenomenon*) y el tiempo son algo real en la representación. Yo quisiera decir: si no es posible un mundo infinito en sí mismo, el mundo sensible nada es en sí mismo. Hasta donde yo puedo ir en el regreso, el mundo es finito; conocer el mundo en el regreso al infinito es imposible; por consiguiente, el mundo sensible es siempre finito, en tanto que yo lo recorro. Pero ¿puede medirse el mundo a parte a priori?" (R 4210 [hacia finales 1769-otoño 1770], AA XVII, 457).

"El mundo tiene un comienzo, o sea, un estado que no es consecuencia de otro estado: término a priori; no es eterno a parte ante. Pues si cualquier estado del mundo fuese una consecuencia de otro estado del mundo, tendrían todos los estados del mundo delante de ellos otro estado del mundo; entonces un estado del mundo sería diferente de todos los estados, lo cual es contradictorio.

Desde el comienzo del mundo hasta el tiempo presente no ha transcurrido una eternidad: 'mundus non creatus est ab aeterno' [...]

No podemos representarnos claramente cómo comienza la causalidad de una causa necesaria. Pues siempre pensamos que no ha existido antes. Pero respecto del comienzo de todas las cosas debemos pensar una relación de las mismas a parte post pero ninguna a parte ante, o sea, ninguna relación del mundo con un tiempo pasado anterior" (R 3912 [hacia 1768-69], AA XVIII, 340).

"Un comienzo en el mundo puede pensarse pero no un comienzo del mundo, porque para ello se requiere un tiempo imaginario. Pues el mundo no debe existir por medio de otro sino devenir, puesto que él antes no ha existido.

Tampoco el acto de la creación puede pensarse, puesto que un acto comienza junto con su efecto; [y] en el ser necesario nada comienza.

Tampoco puede pensarse, aun cuando uno admitiera esto como posible, un motivo (Bewegungsgrund) de la libertad de elegir en el tiempo absoluto.

El mundo es sempiterno (immerwährend), no porque él exista en la totalidad del tiempo absoluto, sino porque éste no tiene lugar; ya que antes del mundo no hay tiempo, el mundo es en todo tiempo" (R 4134 [hacia 1769], AA XVII, 428).

La R 4134 y el primer fragmento de la R 4210 hacen ya valer el argumento de la Prueba (y Observación) de la Antítesis de *KRV* A 427/ B 455, A 429/ B 457, A 431/ B 459, A 433/ B 461, según el cual si se admite un comienzo (o límite) absoluto del mundo en el tiempo (y el espacio), se admite también el absurdo de un tiempo (y espacio) vacío(s) con el (los) que limitaría el mundo. Es así como Kant critica la concepción newtoniana del 'receptáculo absoluto' y objetivo de todas las cosas haciendo hincapié en la inconcebibilidad de cualquier límite del universo

físico dentro de las condiciones espacio-temporales que definen su magnitud potencialmente infinita (cf. RR 4077, 3879) y, por ende, su carácter sempiterno (cf. *Dissertatio* &29, A 36). Ahora bien, el argumento de la Prueba de la Tesis pone de relieve en los mismos términos que *KRV* A 426/ B 454 la imposibilidad de representarse sensiblemente la infinitud de una serie cósmica pasada (v. R 4210; cf. *Dissertatio* &28, A 34), aun cuando lo haga en la forma artificiosa de colegir lo contradictorio de un estado diferente y previo a todos los estados (R 3912) -otra versión de la 'prueba de abogado' sobre la 'infinitud' a la que alude *KRV* A 430/ B 458. Pero en realidad, y a diferencia de la *KRV*, la prueba de la finitud del mundo sensible excede el planteamiento matemático, y se tiene por concluyente en la medida en que "lo sensible se considera limitando con lo intelectual" (R 4040, AA XVII, 395). Es esta visión (dogmática) del problema en su aspecto inteligible lo que -como *KRV* A 433/ B 461 criticará- justifica la oposición a la Antítesis por parte de los defensores de un 'comienzo del mundo en el tiempo' (cf. Villacañas, o.c., 149), por más que resulte incomprensible cómo comienza la causalidad de la presunta causa necesaria (R 3912). No en balde las RR 3912 y 4134 se refieren al epígrafe 'creatio mundi' de la *Metaphysik* de Baumgarten, y vienen de este modo a confirmar nuestra hipótesis de que fue la ocupación kantiana con las cuestiones 'filosóficas' de la libertad y el ser necesario el horizonte sobre el que irrumpió el "escándalo" de las antinomias como un problema sistemático de la razón pura, que irradiaba desde las Ideas 'dinámicas' el complejo de temas 'matemáticos' del universo físico, puesto que al menos la dificultad de concebir una causa creadora o una acción libre según leyes de explicación de los 'fenómenos' traía consigo implícitamente la

dificultad de comprender un comienzo temporal absoluto del mundo sensible.

Mas la implicación no entrañaba para Kant confusión alguna, y de hecho las minuciosas distinciones entre 'agregado' y 'serie' (R 4047), totalidad analítica de partes coordinadas y totalidad sintética de fundamentos subordinados abonaban la diferencia entre el problema del *comienzo* y el problema de la *dependencia* del mundo (RR 3879, 4271; *Dissertatio* &28, A 34), entre "primero matemático" y "primero dinámico" (KRV A 449/B 477). Ahora bien, justamente esta distinción de dos asuntos implicados desde una posición dogmática permitía resolver el litigio 'matemático' en el sentido del "tanto...como" (cf. Heimsoeth, *Atom, Seele...*, 246), poniendo en juego la perspectiva 'inteligible' del "comienzo" del mundo (*Dissertatio* &28, A 34) y la perspectiva 'sensible' de su carácter "sempiterno" (*Dissertatio* &29, A 36). Y, sin embargo, aunque reveladora de la esencia de la 'antinomia' como conflicto de *legislaciones* diferentes, ésta no era aún su futura solución 'crítica', que pasaba por afrontar el problema en su planteamiento estrictamente 'matemático' y disolverlo como ilusorio por lanzar una exigencia heterogénea sobre un orden de homogeneidad que sólo es competencia de la legislación sensible. El convencimiento kantiano de que ambas proposiciones son falsas (R 4210) anticipa ya la (di)solución particular de KRV A 517/B 545ss. en el sentido 'crítico' del 'ni...ni'⁷².

Consignada la fórmula de salida del conflicto 'matemático', falta saber si Kant encuentra hacia 1769 algún dispositivo de *solución* para sobreponerse al laberinto de la libertad y en

⁷² El nivel de desarrollo más avanzado de la Segunda Antinomia de la KRV es el que puede hallarse en la *Dissertatio* &1 y 28. No obstante, cabe adivinar a finales de los sesenta su problema y algunos de sus cursos argumentativos -aunque no dentro de una concepción y composición antitética- en las RR 3726-27, 4047, 4066, 4079, 4080.

general a las antinomias 'filosóficas'. Obviamente la resolución del problema del 'comienzo' del mundo enfocando la cuestión desde su aspecto 'inteligible' suministra ya las pautas justo porque nos remite al tratamiento *dinámico* del asunto, y pone así de relieve que es en el seno de las exigencias racionales relacionadas con las series de subordinación donde originariamente se forja una estrategia global de solución de la 'antinomia' en su conjunto. Las *Reflexionen zur Metaphysik* de la fase k dejan constancia de ello y formulan además una propuesta muy próxima a la 'reducción de axiomas subrepticios' de la *Dissertatio*, y que deja entrever cómo el esfuerzo por hallar luz en el problema antinómico del 'primer fundamento' contribuyó decididamente a la génesis del 'idealismo trascendental' como doctrina de la distinción ontológica entre 'fenómenos' y 'númenos'. Un primer paso en esta dirección lo da la R 4000:

"Por eso si los conceptos 'fundamento' y 'causa' fuesen objetivos, debería ser verdadera una de las dos proposiciones: 'existe una primera causa', o 'ninguna existe'; pero puesto que ninguno de ambos conceptos es objetivo, son ambas a la vez *verdaderas como leyes subjetivas*" (AA XVII, 382).

Esta doctrina del carácter meramente *subjetivo* de las leyes en disputa todavía no constituye la auténtica solución 'crítica' de la antinomia. En realidad Kant había llegado a ella ya a mediados de los sesenta (cf. RR 3716, 3747) como consecuencia de su concepción empirista del conocimiento objetivo, de modo que aducirla ahora como confirmada por las proposiciones contradictorias de la razón (cf. R 3942) bien podía entenderse como una defensa del *idealismo escéptico*, que en vez de negar asume el *factum* de la contradicción⁷³. Sin embargo, lo decisivo

⁷³ En su artículo 'Ienon' del *Dictionnaire historique et critique* P. Bayle interpreta las paradojas del *eléata* contra la posibilidad del movimiento desde la tradición moderna Descartes-Malebranche como una prueba de la indestruibilidad de la materia y, por consiguiente, de la legitimidad de la duda sobre su existencia, con la que afianzaba su convicción idealista de que no tenemos más que representaciones (cf. H. Heimsoeth, *Atom, Seele...*, 218-19). El 'idealismo escéptico' de Bayle era así el resultado de asumir el *hecho de las contradicciones* acerca de la estructura de la materia como un documento de su carácter meramente

de ésta para Kant no era el 'hecho' sino su 'origen', que la R 3936 ya atribuía a que "los principios subjetivos se consideran" falsamente como "objetivos" (AA XVII, 355). Si queremos averiguar el grado de comprensión 'crítica' de la antinomia alcanzado por Kant hacia 1769, hemos, pues, de preguntarnos qué significaba entonces 'principio subjetivo' y qué 'principio objetivo'.

Una caracterización genérica de lo que es un *principio subjetivo* como tal la ofrece la R 3938:

"...existen en nuestra razón condiciones sin las cuales no podemos pensar ciertos objetos mediante la razón, si bien estas condiciones no son determinaciones de los objetos mismos. Estas condiciones son *subjetivas*, y sus conceptos nada significan en el objeto. Todos los *juicios sintéticos de la razón pura* son según esto *subjetivos*, y los conceptos mismos expresan sólo relaciones de las acciones de la razón consigo mismas" (AA XVII, 355; cf. RR 3931, 3935).

Un 'principio subjetivo' se define aquí como valiendo sólo bajo una *condición dada*, mediante la cual el sujeto se representa ciertos objetos, independientemente de cuál sea la índole de estos últimos y sin determinarlos en cuanto tales. A este respecto Kant reconoce que la proposición 'hay un fundamento primero' es verdadera bajo la *hipótesis* racional de un 'término a priori' que completa la síntesis, y que a su vez la proposición 'todo tiene un fundamento' es igualmente válida bajo la condición de los *fenómenos* y, por tanto, como regla de explicación de éstos (cf. R 3974). Precisamente a favor de este segundo uso se pronuncian toda una serie de *Reflexionen* que determinan la acepción *concreta* y predominante de la noción 'principio

subjetivo e ideal. Por eso Kant lo elogia como "benefactor de la razón humana" (KRV A 377), pero sólo en tanto que constituye el pórtico del 'idealismo trascendental', es decir, "nos impele a no tener por *cosas en sí* mismas los objetos externos de las percepciones, sino a tomarlos por meras representaciones, de las que podemos ser inmediatamente conscientes" (A 378).

Al consignar que el recurso al carácter estrictamente 'subjetivo' de las leyes de la razón en disputa debía interpretarlo como una concesión al 'idealismo escéptico', es mi propósito únicamente dejar constancia de que aquella solución podía ser una auténtica salida (crítica) del laberinto dogmático *sólo si* iba acompañada de una discriminación *ontológica* de los objetos, respecto de los cuales había que considerar aquellas leyes como válidas subjetivamente y la contradicción de la razón como completamente ilusoria.

subjetivo' ya en el sentido con que figura en la *Dissertatio*, y que al mismo tiempo permite cifrar el 'error' a la base de las contradicciones en una *ampliación ilícita de las condiciones del conocimiento de los 'fenómenos' a las 'cosas en sí'*⁷⁴.

En efecto, 'principio subjetivo' es ya sólo aquél "que contiene las *condiciones* bajo las cuales solamente podemos juzgar mediante nuestra razón según *leyes de experiencia*" (R 3954, AA XVII, 362; cf. RR 4000, 3976, 4012). Esto repercute sobre la noción de 'principio objetivo', que ya no se dice sólo de los enunciados analítico-formales (RR 3935, 3939, 3996), de las proposiciones "arbitrarias" en general (RR 3978, 4000) o de los principios meramente empíricos (RR 3931, 3969, 3988); por su asimilación a lo puramente *intelectual* concierne ahora también a las proposiciones que se refieren a toda clase de objetos *en general* "por meros conceptos de razón" pura (RR 3947, 3977). Kant llega así a una comprensión más adecuada de la 'antinomia' y su origen, perfilado y concebido ya casi en los mismos términos que la 'ilusión trascendental' de KRV A 297/B 353, y ello porque en buena parte se ha persuadido de la necesaria decantación *ontológica* de los objetos según la *perspectiva* de lo 'sensible' y lo 'intelectual'. Pues, por un lado, la fuente de las contradicciones se describe como el error de aplicar *universalmente* a todos los objetos unos principios sintéticos racionales de validez limitada a la experiencia (cf. R 4012). La R 3996 lo expresa así:

⁷⁴ Acerca de la ilegitimidad de extender las leyes del entendimiento, limitadas a la experiencia, hasta lo incondicionado so pena de incurrir en contradicciones, véase por ejemplo este fragmento de la R 3922: "No se sigue que lo que debe ser juzgado según leyes de nuestro entendimiento, sea verdadero, si concierne a aquellas cosas respecto de las cuales nuestro entendimiento según la organización de su uso *no está destinado a juzgar*"; pues si hacemos universal la ley de razón suficiente y la aplicamos a "cosas que están por encima de la idea de nuestro entendimiento, mezclamos la idea de la *incomprensibilidad absoluta para nosotros* con la *imposibilidad interna*" (AA XVII, 347; cf. *Dissertatio* §1, A3).

"Las reglas [subjetivas] de cómo debemos usar la razón en todas las relaciones reales, incluso en los sentidos, falsamente son consideradas como principios de la razón pura, que son objetivos" (AA XVII, 380)⁷⁵.

Mas, por otro lado, tal descubrimiento presupone que lo conocido empíricamente no es lo objetivo en sí o al menos no corresponde a lo que constituiría un objeto de la 'razón pura', y, por consiguiente, se exige una discriminación ontológica de la realidad en 'Fenómenos' y 'Númenos'⁷⁶, sin la cual la 'ilusión' del laberinto antinómico no se habría detectado. Kant no utiliza ciertamente todavía como contrapartida de los Phaenomena el término Noumena⁷⁷ pero sí la expresión equivalente intellectalia, hasta el extremo de que el 'despertar del sueño dogmático' a raíz de las antinomias parece haber consistido en advertir que "no pueden considerarse los axiomata phaenomenorum como intellectalia" (R 4058, AA XVII, 400).

La solución del conflicto, que pasa por admitir la validez meramente 'subjetiva' de ambos principios, se fundamenta, por tanto, en el reconocimiento de dos territorios de legislación racional⁷⁸, respecto de los cuales la proposición 'todo tiene un

⁷⁵ "La proposición: 'nada surge de nada' y la proposición: 'todo tiene un fundamento', tienen el mismo error: que se expresan racionalmente cuando sólo valen empíricamente" (R 3988, AA XVII, 378).

⁷⁶ En la *Dissertatio* Kant acuña esta distinción asimilando los 'Fenómenos' a lo 'sensible' y 'subjetivo' y los 'Númenos' a lo 'intelectual' y 'objetivo': "El objeto de la sensibilidad es lo sensible; en cambio, lo que nada contiene sino lo que se ha de conocer por la inteligencia, es lo inteligible. Lo primero se llamaba en las escuelas antiguas Fenómeno, lo segundo Númeno" (§3, A7). Y prosigue: "Por consiguiente, todo lo que hay de sensible en el conocimiento depende de la índole especial del sujeto [...]; por el contrario, todo conocimiento que está exento de tal condición subjetiva, sólo mira al objeto; de donde se sigue que lo pensado sensiblemente es representación de las cosas como ellas aparecen, lo pensado intelectualmente [intellectalia], en cambio, de las cosas tal como ellas son" (§4, A7-B).

⁷⁷ El término 'noumenon' aparece por primera vez en *Dissertatio* §3 y su forma en plural, 'noumena', en la R 4320, datada por Adickes hacia 1770-71.

⁷⁸ En rigor no puede hablarse de 'legislación sensible' o 'legislación del entendimiento' hasta que no surja a finales de los setenta la noción formal de 'naturaleza' y se comprenda el papel de la subjetividad en la determinación a priori de la objetividad de la experiencia (cf. Villacañas, *o.c.*, 317). Sin embargo, cabe hacerlo en un sentido amplio, puesto que ya se han marcado los límites 'ontológicos' entre el 'mundo sensible' y el 'mundo inteligible', y Kant habla de hecho tanto de 'leyes de la razón' (la *legislación moral* ya es una

fundamento primero' es válida bajo la hipótesis (subjetiva) de un término a priori que se refiere a los objetos en sí⁷⁹, mientras que la proposición 'todo lo que ocurre tiene un fundamento' es competente sólo bajo las condiciones (subjetivas) del espacio y el tiempo⁸⁰, en que se dan los fenómenos. Y es tarea prioritaria de la metafísica una vez deslindadas las esferas ontológicas de competencia de la sensibilidad y de la razón, prevenir contra el dogmatismo ilusorio que las solapa e incurre en contradicciones, atendiendo a que en "su vinculación o separación los conceptos cuyo fundamento es subjetivo, no sean considerados como objetivos" (R 3995, AA XVII, 380), o, con otras palabras, concediendo a la razón sus derechos a "limitar el empirismo"⁸¹. Tal es el reto que asume la *Dissertatio* y encomienda

idea firme) como de 'leyes de la sensibilidad' (cf. *Dissertatio* §3), pero teniendo en cuenta que hacia 1769-70 por 'legislación sensible' se entiende solamente el uso *a posteriori* del entendimiento y la validez de sus principios bajo condiciones espacio-temporales de la sensibilidad (cf. nota 69).

⁷⁹ Cf. Villacañas, *o.c.*, 163-64. Ni que decir tiene que al no darse de lo intelectual una intuición, la validez 'subjetiva' del principio de lo incondicionado indica de por sí que sólo cabe de lo 'numérico' un 'conocimiento simbólico' y meramente reflexivo (*Dissertatio* §10, A12). La R 4108 es clara al respecto: el 'mundo inteligible es el mundo moral. Los principios de su forma valen para cualquier mundo y desde el mismo puede concluirse en Dios como la causa meramente inteligible; pero ese mundo inteligible no es un objeto de la intuición sino de la reflexión' (AA XVII, 418).

⁸⁰ La solución de la disputa en el sentido de la validez subjetiva de ambas proposiciones presupone ya que el espacio y el tiempo no son condiciones objetivas de las cosas mismas o realidades absolutas en sí, sino condiciones subjetivas de los objetos sensibles. Pues si no fuesen subjetivos, tampoco podrían serlo aquellos principios de la razón que valen sólo bajo las condiciones en las que se dan los objetos a los sentidos como meros 'fenómenos' (RR 3927, 3976), y que no son otras que las "formas de coordinación de la síntesis de la experiencia" (R 4048) o del conocimiento empírico (R 3958), llamadas también por Kant "conceptos singulares" (RR 3953, 4071) o "conceptos (intelectuales) intuitivos" (RR 3953, 3957, 4073). Sobre la subjetividad del espacio y el tiempo v. RR 3953, 4071, 4077, 4078.

⁸¹ "La incompetencia de la razón para poner limitaciones a la sensibilidad misma bajo la condición de esta intuición, tanto en la abolición como en la división y en ambas según el espacio y el tiempo. La razón puede poner limitaciones a lo empírico con respecto a lo racional y limitar el empirismo, por ejemplo, que todo es extenso, que antes de toda serie en el mundo siempre precede otra y no existe un primer origen; pero no puede limitar el sensualismo" (R 4100, AA XVII, 415). Esta *Reflexion* expone claramente dos ideas de indudable alcance 'jurídico'. Por un lado, se reconoce que hay dos esferas diferentes de competencia legislativa: la de la razón y la de la sensibilidad, dentro de la cual aquélla no está facultada para establecer limitaciones. Mas, por otro lado, la razón puede erigirse en juez crítico, que remite la sensibilidad a su espacio de 'jurisdicción' y limita de este modo el empirismo, en cuanto pretensión infundada de invadir el territorio de

a esa disciplina metodológica que es la Propedéutica de la metafísica: atajar la interferencia de lo sensible en lo intelectual 'reduciendo' los 'axiomas subrepticios' a su validez meramente subjetiva, esto es, considerándolos como principios referidos exclusivamente al conocimiento sensible.

En la *Dissertatio*, no obstante, se perciben ya notables cambios, que han contribuido a desdibujar la importancia originaria del planteamiento antinómico en las *Reflexionen* de la fase k. La novedad reside en que la noción de 'axioma subrepticio' abarca un espectro temáticamente más amplio que el de las antinomias e incluso que el de la futura dialéctica de la *KRV*, y que por ello la labor de la Propedéutica no se limita a disuadir de la ilusión que anuda las contradicciones de la razón. Kant, en efecto, entiende por 'axiomas subrepticios'

"los axiomas híbridos, que proclamaban lo sensible como necesariamente adscrito a lo inteligible" (*Dissertatio* &24, A 30),

y cifra el trabajo 'crítico de la apariencia' en el siguiente "principio de reducción de todo axioma subrepticio":

"cuando se predica de un concepto intelectual de modo general algo que pertenece a las relaciones de **espacio y tiempo**, esto no se puede enunciar objetivamente y sólo denota la *condición sin la cual tal concepto no es cognoscible sensiblemente*" (*Dissertatio* &25, A 30-31).

Según esto el error de considerar como objetivas condiciones del juzgar que son subjetivas (cf. *Dissertatio* &28, A 35), no parece ser ya lo característico de la disputa de leyes de la razón consigo misma sino de toda mezcla en general de *lo sensible con lo inteligible*. Y aquella 'solución' de la antinomia que reconocía la validez 'subjetiva' de sendas proposiciones dentro de sus respectivos ámbitos jurisdiccionales, se transforma ahora en la propuesta más genérica de restringir toda proposición que

la razón pura como tal.

predique de un concepto intelectual un contenido basado en relaciones espacio-temporales, a su valor subjetivo como mero juicio sobre "la condición sin la cual no hay lugar para el conocimiento *sensible* del concepto en cuestión" (*Dissertatio* &24, A 30). Es así como Kant incluye en la *Dissertatio* dentro del "océano de la apariencia" todo un grupo de enunciados que 'reducidos' subjetivamente ya se le antojan verdades "válidas y evidentiísimas del conocimiento sensible" (*Dissertatio* &28, A 35; &24, A 30 nota; &29, A 36) y que con el tiempo serán los principios 'objetivos' de la experiencia posible que la *KRV* denomina "postulados del pensar empírico en general" (cf. Villacañas, *o.c.*, 158ss.). Así se explica igualmente que el problema de las antinomias constituya tan sólo un capítulo más de la Propedéutica de la metafísica, y que de cara a mostrar y prevenir el influjo pernicioso de lo sensible en lo intelectual (cf. && 23-24, A 29) sea superfluo exponer la dificultad de representarse lo 'simple', la 'totalidad' del mundo o su 'comienzo' formalmente como una confrontación de proposiciones contradictorias.

Pero este 'giro' de la *Dissertatio* dice mucho de su objetivo filosófico fundamental así como de la importancia de la "luz del 69" y del papel desempeñado en ella por la antinomia en su versión 'dinámica'. Pues indudablemente el énfasis puesto por la *Dissertatio* en la diferencia entre lo sensible y lo intelectual respondía a una conciencia firme de la relevancia de la distinción ontológica entre 'fenómenos' y 'númenos', que al ser entendidos éstos respectivamente como objetos de los sentidos y de la razón, llevaba aparejada -o así lo creyó Kant entonces- una escisión tajante entre la sensibilidad y el entendimiento, y recluía a un segundo plano las relaciones entre ambas facultades,

que hasta el momento se habían limitado a la idea (algo oscura) de un uso a posteriori de los 'conceptos intelectuales puros' y sus correspondientes principios de la síntesis real. La misma distinción ontológica servía para afianzar el tratamiento indiferenciado de las diversas clases (o funciones) de conceptos intelectuales puros y perseguir como "vicio metafísico de subrepción" (*Dissertatio* &24, A 30) toda mezcla con condiciones empíricas en general, sin atender a si esos conceptos puros contenían una exigencia *incondicionada* propia de un 'mundo inteligible' ('simple', 'mundo', 'infinito'...), o si, indeterminados respecto de objetos en general, podían de algún modo satisfacerse en su traducción sensible ('causa', 'sustancia', 'existencia'...)⁸².

Kant debía volver sobre sus propios pasos una vez superado el impacto del descubrimiento de la doctrina ontológica del idealismo trascendental, y reconocer de nuevo sólo con respecto a exigencias 'incondicionadas' de la razón el prejuicio dialéctico de tomar por objetivas las condiciones subjetivas del conocer, así como revisar las relaciones de los conceptos puros del 'uso real' del entendimiento (cf. *Dissertatio* &6, A 9; &8, A 11) con los objetos de la sensibilidad. La ocasión propicia pudo haberla proporcionado J.H. Lambert, quien en su carta a Kant del 13 de octubre de 1770 no sólo plantea la dificultad de comprender la realidad objetiva del cambio partiendo del carácter meramente subjetivo del tiempo, sino que además sugiere que si los cambios y el tiempo son algo real, "parece seguirse que la

separación propuesta en la Sección Quinta debe tener otros propósitos y en parte más específicos, y conforme a los cuales podría entonces ser también otra la clasificación" (AA X, 109). Ese objetivo concreto de la Propedéutica iba a ser de nuevo la Antitética, concebida como "método escéptico para descubrir la oposición de las leyes *subjetivas* de la razón" humana (R 4275 [hacia 1770-71], AA XVII, 492), una vez que Kant se hubiese percatado al mismo tiempo de que los conceptos intelectuales puros cumplen la función positiva de constituir la *objetividad* de la experiencia y el conocimiento sensible (cf. Carta a Herz del 21.2.1772). Pero la estrategia seguida en ambos casos consistiría aún en la *reducción de axiomas subrepticios* a su valor subjetivo, sólo que el sentido de la 'reducción' dependía ahora de la índole de lo reducido. Pues, por un lado, los axiomas subrepticios no concernientes a lo inteligible como tal admitían una 'reducción sensible' (R 4317) a 'juicios sintéticos a priori' (R 4634), que lejos de valer sólo subjetivamente se erigían en principios objetivos de la experiencia (cf. Villacañas, *o.c.*, 205-07). Mas, por otro lado, se reservaba la validez meramente *subjetiva* a aquellos axiomas subrepticios que, generados por una exigencia incondicionada de la razón, tendían a disponerse en enunciados contradictorios y respecto de los cuales cabía tanto una 'reducción sensible' a meros principios [regulativos] de la síntesis condicionada espacio-temporalmente, como una 'reducción inteligible' a meros juicios [problemáticos] de la síntesis a priori de la razón (cf. Villacañas, *o.c.*, 208-210). Kant los denomina por eso *axiomata aequivoca* (R 4650) y la 'reducción' de los mismos se convierte en un proceso de *interpretación judicial* de proposiciones opuestas, en el que se trata de descubrir la *ley* que da validez a cada una de ellas restringiéndola a su ámbito

⁸² En la *Dissertatio* se consideran indistintamente como 'conceptos intelectuales puros' nociones como las de 'mundo', 'infinitud' o 'simple' y conceptos del 'uso real' como 'existencia', 'causa', 'posibilidad', 'sustancia'... (cf. &8). En la misma línea la R 3927 incluía como "conceptos fundamentales de la síntesis" del entendimiento entre otros los siguientes: 'existencia', 'posibilidad', 'unidad', 'sustancia', 'respecto real', 'necesario', 'fundamento', 'causa'... y 'todo', 'parte simple' o 'compuesta'.

6. Antitética y nomotética

Dentro del juego analógico de *KRV* el panorama dialéctico de la antinomia se abre con la imagen del torneo entre caballeros, que premia con la corona del triunfo a quien "tiene el privilegio de lanzar el último ataque" (*KRV* A 423/B 450). Sobre el escenario público de esta lucha la razón ha de limitarse a contemplar su transcurso con la imparcialidad de un *árbitro* (*Kampfriechter*) que deja a los combatientes decidir entre ellos la victoria, sin intervenir a favor de una u otra causa para poner punto final a la disputa. De inmediato se percata Kant de que la metáfora escogida, aunque adecuada para la exposición de la historia real de la metafísica, no se ajusta al papel específicamente reflexivo de la crítica⁸³, que no consiste sólo en *observar* (*zusehen*), sino también en *investigar* (*untersuchen*) (*KRV* A 423/B 451) "el punto del malentendido" que sufraga tanto la indeclinable prolongación de la contienda como la "nulidad" de la misma. Pues la desconfianza en que sume la mirada "neutral", apenas tiene otro sentido que el de disponer "un lugar de descanso (*Ruheplatz*) para la razón humana, en el que ésta pueda meditar (*besinnen*) sobre su marcha dogmática a fin de poder elegir en el futuro su camino con mayor seguridad" (*KRV* A 761/B 789). "El método escéptico apunta a una certeza", de suerte que en su esfuerzo por alcanzar la luz que disipe la ofuscación de un espejismo, se asemeja al

⁸³ No es correcta la interpretación de H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, II, p.216, que discierne en el "árbitro" imparcial el cometido de la reflexión trascendental de la razón pura sobre la contienda especulativa. El árbitro, a diferencia del "juez", ni reflexiona ni inclina la lucha a favor de una de las partes por medio de una sentencia; actúa de *moderador* entre los que participan en el juego, para que éstos decidan por sí mismos el resultado final. Su labor no consiste, por tanto, en dictaminar, sino en *laissez faire*.

proceder de los "sabios legisladores", que "de la perplejidad de los jueces en los pleitos extraen enseñanzas para sí mismos acerca de los defectos (Mangelhaften) e inexactitudes (nicht genau Bestimmten) en sus leyes" (KRV A 424/B 452). Mas con la nueva imagen se perfila también un nuevo cometido para la razón crítica. A la "moderación" imparcial de un juego dialéctico sucede ahora el encargo soberano de establecer su reglamento. La antinomia especulativa testimonia por sí misma la necesidad de una legislación firme de la razón pura que suministre aquella "norma pública" cuya ausencia apartaba a la metafísica del estrecho sendero de la ciencia, a la vez que contiene en sí los "hechos jurídicos" cuyo examen ayuda a construir la "nomotética" trascendental de todo el saber humano.

El recién citado texto de A 424/B 452 no tendría mayor trascendencia que la de una analogía anecdótica, afortunada pero ocasional, si no fuera porque dentro del lenguaje jurídico, tan socorrido por Kant en el discurso de KRV, expresiones como "legislación" o "leyes" no sólo forman parte de su bagaje terminológico habitual, sino que además se incorporan sustancialmente al criticismo, hasta el punto de que el esbozo de una "arquitectónica de la razón pura" dibuja simplemente el rostro "mundano" de la filosofía como "legislación de la razón humana" (KRV A 840/B 868). No puede ser, pues, gratuito el uso de un lenguaje que define tan esencialmente a un pensamiento, y que por ello mismo lo remite a un contexto histórico-cultural en el que la vigencia de ciertas palabras o el esplendor de determinados conceptos se sigue empíricamente de una praxis vital muy concreta o tiende a transformarla. De ahí que el recurso a la imagen del "sabio legislador", más allá del hallazgo intuitivo, tenga también un trasfondo histórico, dentro del cual

Kant inscribe su propia obra filosófica⁸⁴, y que permite

⁸⁴ Dentro de la "Dialéctica Trascendental" hay otras dos alusiones al tema de la legislación, que tienen ciertamente un trasfondo histórico. En A 301/B 358 Kant establece una analogía entre el impulso de la razón a someter la diversidad de las reglas del entendimiento bajo la unidad de los "Prinzipien" y la tendencia a simplificar la infinita variedad de leyes civiles en unos pocos "principios". El "wie man sagt", intercalado a modo de coletilla, hace referencia sin duda a un uso común del término "simplifizieren", al parecer novedoso en el campo de la legislación, y sugiere, pues, que no estamos ante "ein alter Wunsch" -como inicialmente se afirma-, sino más bien ante un fenómeno coetáneo, en relación con el cual Kant creía poder hacer comprensible - e incluso intuitiva- la actividad de la razón pura con respecto al entendimiento. Como se verá más adelante, es plausible que Kant esté pensando en el movimiento ilustrado de reivindicación de códigos de leyes claras y precisas, y, por lo que toca particularmente a Prusia, que tenga a la vista una de las corrientes más influyentes en el proceso codificador que conduce al ALR (*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*) de 1794: el iusnaturalismo wolffiano, que abogaba por un código completo y sistemático, constituido a base de principios generales y reglas de derivación. Baste con recordar aquí la convicción iusnaturalista de C.G. Svarez sobre la posibilidad de simplificar la legislación, "si se hace el esfuerzo de remitir las disposiciones dadas para una multitud de casos particulares a ciertos principios generales, [y] si se intenta formular esos principios de forma tan completa ('reichhaltig'), determinada y fecunda, que puedan derivarse a partir de ellos consecuencias seguras y fiables con la ayuda de su mera lógica natural" ("Inwiefern können und müssen Gesetze kurz sein?", en: H. Conrad/G. Kleinheyer, (Hrsg.), *Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez (1746-1798)*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1960, p.628).

Que Kant apelara al proceso sociohistórico de simplificación legislativa de las monarquías ilustradas para hacer comprensible, 'intuitivo' su concepto de razón, no significa que compartiera los supuestos filosóficos y metodológicos de las dos codificaciones germánicas (la prusiana de Federico II y la austríaca de José II) o sus contenidos doctrinales. En nuestro cap.1a,b.II ya tuvimos ocasión de mostrar su discrepancia metodológica y doctrinal desde el punto de vista jurídico, político y social con el ALR de 1794, así como su oposición a la "reforma precipitada" del josefinismo. El concepto kantiano de 'razón' en virtud de su uso regulativo (teórico y práctico) enlaza más bien con la doctrina de los principios iusnaturales que deben guiar la actividad del legislador y del juez, tal como los interpretara y propusiera su seguidor el jurista austriaco Franz von Zeiller (cf. cap.1a, p.631). A ello parece ya aludir el otro fragmento de KRV concerniente a la analogía entre 'razón' y 'legislación'.

En efecto, el segundo texto se ubica en el marco de la reivindicación kantiana de las Ideas platónicas como "arquetipos" de la conducta práctica. En A 316-17/B 373 Kant se refiere a "una constitución de la máxima libertad humana según leyes" como a una "Idea necesaria" que ha de guiar cualquier proyecto no sólo de "constitución política" sino también de "legislación" ('bei allen Gesetzen'), y subraya que en una "legislación" y en un "gobierno" organizados según esa idea no existirían penas ('Strafen'). Para iluminar la primera afirmación quisiera remitirme a la eficacia práctica de los modelos iusnaturalistas dieciochescos y señalar, al margen de las diferencias de contenido entre el modelo (absolutista-)ilustrado, que aspira más bien a la felicidad, y el kantiano, que se propone sobre todo la libertad, que las codificaciones de finales del XVIII y principios del XIX, fruto de la alianza entre el Derecho racional y la política legislativa de los gobiernos ilustrados, han sido consideradas como un "Derecho Natural histórico" (Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, p.323). Con respecto a la segunda afirmación, que Kant atribuye a Platón, se advierte enseguida que se está evocando tácitamente a Montesquieu, quien en *De l'esprit des lois* (1748), Libro VI, cap. XI, tras sostener que el grado de libertad en un Estado es inversamente proporcional a la severidad de las penas, afirma que en un pueblo virtuoso, a saber, bajo gobierno "republicano", son tan superfluos los preceptos como los castigos. Es conocido por lo demás el impacto de la obra del pensador francés en los proyectos de reforma legislativa de la Ilustración jurídica, tanto en el campo del Derecho Civil como del Derecho Penal, y especialmente en el propio pensamiento de Federico II, quien lo tiene ya muy presente al comienzo de su *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois* (1750) [cf. cap.1a, p.104]. El mismo Kant ya en su juventud reconoció a Montesquieu el mérito de haber fundado

comprender en este caso el lugar sistemático de la "antinomía" en el advenimiento de la Crítica como "estado civil" de la razón pura y "verdadero tribunal de todos sus conflictos" (KRV A 751/B 780). Ese proceso histórico viene caracterizado por lo que cabría denominar "*política de legislaciones*", inherente al pensamiento jurídico de la Ilustración dieciochesca, y, en lo que se refiere particularmente a la geografía social en que arraiga la reflexión kantiana, por la empresa de "codificación" del Derecho territorial prusiano asumida por Federico II para poner fin a las múltiples *controversias* generadas por la falta de un *ius certum* en la tradición moderna del Derecho Común.

Antes de comentar la relevancia de la "antinomía" en la obra de legislación crítica, conforme a KRV A 424/B 452, en relación con el proyecto sistemático de una "arquitectónica de la razón pura", conviene descender al subsuelo de la cultura jurídica en el "Siglo de las Luces" para delinear el *contorno histórico* que enmarca la reforma legislativa de Federico II, y desde el cual las propias palabras de Kant han de adquirir su clarificador significado concreto.

a) Legislación e interpretación en la Ilustración alemana

En una atmósfera de ansiada renovación jurídica, afianzada

una 'ciencia de la legislación'. "Montesquieu anotaba el profesor de Königsberg a mediados de los años sesenta- 'ha supuesto que quienes introdujeron usos o leyes tuvieron siempre un fundamento racional'" (*Bemerkungen* A 102, AA XX, pp.166-67).

Peter Burg ha comentado estos textos de KRV desde el punto de vista de las relaciones estructurales (más que históricas) entre *Crítica* de la razón y filosofía del *derecho*, y ha hecho hincapié en que la reforma legislativa concernía al pensamiento crítico, puesto que, por un lado, la crítica sólo era posible desde el reconocimiento legal del *derecho* al uso libre de la razón y, por otro lado, no podía llegarse a una legislación ajustada a los principios racionales del Derecho Natural sin el ejercicio de la *crítica* ("Der politische Gehalt der 'Kritik der reinen Vernunft'", *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8. April 1981*, Bouvier Verlag, Bonn 1981, pp.898-908).

sin duda con la recepción de Montesquieu y Voltaire, la traducción al alemán en 1781 de *La scienza della legislazione* de Gaetano Filangieri marcaba un hito entre los teóricos prusianos que como Tevenar o Fenderlin habían abogado desde posiciones iusnaturalistas por un código de leyes basado en los principios de la razón⁸⁵. La orden napolitana del ministro Tanucci en 1774, que junto a la obligación judicial de "motivar" la sentencia prescribía el deber de fundar las decisiones en la ley y no en la autoridad de los "doctores", así como el de apelar al monarca "per attendere il sovrano oracolo" en el caso de que no fuese posible dictaminar según la "letra" o el "espíritu" de la ley, había sido motivo ocasional para el comentario elogioso de una obra con la que el jurista italiano pretendía desentrañar el sentido y la ideología animadores de aquella disposición⁸⁶.

⁸⁵ Cf. Hans Thieme, "Die preussische Kodifikation. Privatrechtsgeschichtliche Studien II", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (GA)* LVII (1937), p.359. Entre las obras más influyentes de la década de los setenta en la configuración de un espíritu partidario de redactar nuevos códigos destacan las de dos juristas de gran peso intelectual en la labor de los codificadores prusianos C.G.Svarez, J.H.C. von Carmer y E.F.Klein, y muy tenidos en cuenta por ellos. Me refiero al presidente del 'Landesregierung' de Magdeburg J.W. von Tevenar, *Versuch über die Rechtsgelahrtheit*, Magdeburg 1777, que hacía de la 'sana razón' la clave de bóveda para dar validez al derecho natural universal (cf. W.Neusüss, *Gesunde Vernunft und Natur der Sache. Studien zur juristischen Argumentation im 18. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, pp.25-26), y a la del antiguo compañero de Svarez en Breslau Lucas Fenderlin, *Gedanken über die Verabfassung eines allgemeinen Gesetzbuches zur Verbesserung derer Justizverfassungen*, Breslau 1770-73 (publicada anónima), en la cual se proponía imitar a los matemáticos en la exposición de las leyes, simplificar los conceptos y clasificaciones romanas y dividir la materia del código en dos partes, 'Personenrecht' y 'Sachenrecht', división seguida estrictamente por el *Entwurf* prusiano de 1784-88 (cf. A.Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez. Ein Zeitbild aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1885, pp.161-62). Hans Thieme incluye en la lista de ese movimiento reformador a C.G.Biener, B.C.D.Erhard, J.E.F.Schall, J.Claproth, J.F.Reitemeier o J.G.Schlosser, cuya colaboración solicitaron sin éxito desde el principio Carmer y Svarez, conocedores de su obra *Vorschlag und Versuch einer Verbesserung des deutschen und bürgerlichen Rechts ohne Abschaffung des Römischen Gesetzbuch* (1777), libro que por su tendencia romanista y su aversión a un código completo de leyes no respondía, sin embargo, a la intención germanista y iusracionalista de los reformadores prusianos (cf. Stölzel, *o.c.*, 163-68).

⁸⁶ Cf. Mario A. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*, edizioni di comunità, Milano 1966, pp.55-56. Como anota el autor, el deber de recurrir al soberano en caso de duda sobre la ley o de vacío legal era común a las políticas legislativas de la Ilustración. El "référé législatif" durante la Revolución Francesa y la "Gesetzkommission" fundada por Federico II según *Patent* del 29 de mayo de 1781 fueron creadas inicialmente con el fin de salvaguardar la "interpretación auténtica", privilegio exclusivo del soberano, y posteriormente derogadas, lo cual pone de relieve la existencia de "un paralelismo en el desarrollo interno del movimiento

Naturalmente la orden napolitana merecía el análisis del intelectual, puesto que convertía en ley positiva uno de los principios de la doctrina jurídica de lo que se ha dado en llamar "absolutismo ilustrado": *el primado de la legislación sobre la interpretación*. Como muy bien anotaba Filangieri en el apéndice a su escrito, el objetivo de aquella disposición era extirpar el arbitrio de los jueces, "todo lo que les hacía superiores a las leyes"⁸⁷. En el fondo de esta prohibición de la "interpretación arbitraria"⁸⁸ latía el convencimiento de que no hay más libertad para los ciudadanos que la que garantiza y emana de la voluntad del legislador, y de que, por consiguiente, las atribuciones tradicionales de los magistrados debilitan el poder de la ley, porque se basan en la autoridad de los "doctores"⁸⁹. En este sentido Filangieri aplaudía medidas similares, tendentes también a excluir de los procesos el recurso a las auctoritates, tan extendido desde los inicios de la "recepción", tomadas ya por Federico II en su *Project des Corporis Iuris* de 1749-1751.

Fácilmente se advierte que este afán por sustituir las fuentes doctrinales del derecho correspondientes a la *interpretatio* (con sus rationes, auctoritates, mores, etc.)⁹⁰ por

ilustrado hacia la codificación, en la fase del absolutismo y en la liberal y democrática: en ambas se pasa de un momento en el que domina rigidamente el principio ilustrado y iusnaturalista, a un momento en el que se prepara el camino a un nuevo tecnicismo jurídico" (M.A. Cattaneo, *o.c.*, 75).

⁸⁷ *Riflessioni politiche sull'ultima legge del sovrano che riguarda la Riforma della Giustizia*, apéndice a *La scienza della legislazione*. Cf. Cattaneo, *o.c.*, p.56, nota 39.

⁸⁸ Expresión acuñada por Pietro Verri en su *Sulla interpretazione delle leggi*. Como era preceptivo entre los teóricos ilustrados, Filangieri no admite más que la "interpretación literal", esto es, "la comprensión del texto de la ley", por ser la única en la que "el lenguaje del magistrado es al mismo tiempo el lenguaje de las leyes", y, por tanto, queda ceñido a la "interpretación auténtica", que corresponde por derecho al soberano en cuanto legislador. Sobre el concepto de 'interpretación auténtica' v. nuestra nota 118.

⁸⁹ Filangieri sostiene que "la autoridad de los doctores es el fundamento del arbitrio judicial y el velo que esconde la actividad opresiva de los jueces" (Cattaneo, *o.c.*, 57).

⁹⁰ Giovanni Tarello, *Le ideologie della codificazione nel secolo XVIII*, E.C.I.G., Genova 1974³, p.54 recuerda que en la tradición del Derecho Común existían dos clases de materiales jurídicos independientes,

la legislación como fuente única, representa "el perfecto paralelo de la contraposición ilustrada de la razón a la tradición, de los principios a los usos" (Cattaneo, *o.c.*, 14). "La salida del hombre de su autoculpable minoría de edad" (I.Kant, *WA A 481*), con la que Kant entreveía en la *Aufklärung* la propuesta de liberarse de la tutela de la conciencia para servirse del propio entendimiento sin la guía de otro, pasaba en lo jurídico por la emancipación de la autoridad de los "doctores"

a los cuales se recurría para resolver casos de procedimiento judicial. Por un lado, estaba la *lex*, esto es, todo el conjunto de leyes estatutariamente fijadas por la voluntad legisladora de un soberano, incluido el texto del *Corpus Iuris*. Por otro lado, y como material subsidiario de la "lex", se encontraba todo el complejo de expresiones normativas de la *interpretatio*, compuesto de sentencias de tribunales y de juristas, basadas en la "razón" o en las opiniones y comentarios de "autoridades".

Ahora bien, durante la época de la Ilustración la relevancia adquirida por la doctrina de la 'voluntad del legislador' dota a la 'interpretatio' de un sentido más concreto y desfavorable, que resulta precisamente de su estrecha vinculación con la 'lex'. En efecto, la interpretación ya no se entiende como fuente subsidiaria de materiales jurídicos en los casos de duda o de vacío legal sino más bien como una "actividad creativa del derecho" (Cattaneo, *Illuminismo...*, 44), que sustrae poder legislativo al monarca, sobre todo si éste ha expresado positivamente su voluntad (o sea, en los casos de oscuridad de la ley más que en los de ausencia de ley) [cf. nuestra nota 116]. Ciertamente Bacon y Hobbes fueron los pioneros en exigir que el juez se limitara a enunciar el derecho en vez de crearlo (v. *Leviatán*, cap. XVI, Editora Nacional, Madrid 1980) [cf. Cattaneo, *o.c.*, 16-18], pero es en el siglo XVIII cuando -reacción radicalizada contra el abuso de las opiniones de juristas y autoridades en el 'derecho común'- se denuncia y prohíbe abiertamente la *interpretatio* como usurpación legislativa. "Interpretar una ley es siempre corromperla" -criticaba Voltaire en "Les lois civiles et ecclésiastiques" de su *Diccionario filosófico (1770)* (Akal, Madrid 1985, p.363) respaldando la idea de Montesquieu, fundada en el principio de la separación de poderes, según la cual las sentencias de los tribunales "han de corresponder siempre al texto expreso de la ley" (*Del espíritu de las leyes*, Libro XI, Cap.VI, p.145). Y Pietro Verri ofrecía en *Sulla interpretazione delle leggi* la definición que circuló en los medios ilustrados europeos: "Interpretar" -señalaba- equivale a "ponerse a sí mismo en el lugar de quien ha escrito la ley e indagar lo que el legislador habría dicho probablemente en tal caso, sobre el cual no habla claramente la ley. Interpretar significa *hacer decir al legislador más de lo que ha dicho*, y este más es la medida de la facultad legisladora que se arroga el juez" (citado por Cattaneo, *o.c.*, 52). Verri excluía así toda actividad hermenéutica de los tribunales, tanto en 'casus dubius' como de vacío legal, y consideraba que la *libertad* reflexiva de los jueces ha de aplicarse a la 'quaestio facti', a la búsqueda de la verdad de los hechos, dado que la 'quaestio iuris' viene ya en cierto modo determinada por la existencia de leyes claras y precisas, que el juez -cual 'automata espiritual'- debe pronunciar literalmente en el juicio (de la misma opinión al respecto era Svarez, *cf.* cap.4, p.409). Este rechazo de la interpretación, unido a la exigencia de claridad y comprensibilidad general de las leyes, explica en parte la propensión tan común entre los ilustrados (Montesquieu, Voltaire, Jaucourt, Rousseau, Beccaria, Verri...) hacia los 'jurados populares' -no es el caso de Prusia-, que, sin ciencia jurídica alguna, se limitarían a aplicar mecánicamente la ley. En esta línea incluso el propio Federico II, firme defensor de una justicia de funcionarios, había expresado su deseo de hacer superfluos a los "juristas" y "abogados" mediante la legislación civil y la regulación estricta del procedimiento judicial (*Cabinets-Ordre* del 14.04.1780, recogida en: *Corpus Iuris Fridericianum [CJF]*, I, Berlin 1781, p.XII).

y las costumbres para actuar conforme a la libertad de una ley que todos se dan a sí mismos como resultado de la "voluntad general". La proclama de *Ilustración jurídica* exigía, en suma, desterrar definitivamente las tinieblas del Derecho Común para acceder a la claridad de una ley simple, comprensible para todos y basada en los principios racionales del Derecho Natural. Ello se tradujo en una aversión contra el Derecho Romano, criticado como baluarte de la *oscuridad* por su lenguaje extraño al sano entendimiento de los hombres, de la *incertidumbre* acerca de los derechos y deberes, objeto de interminables controversias, y del poder autoritario de la *interpretación*⁹¹. Frente a él se

⁹¹ G. Tarello, *Le ideologie...*, p.226 ha destacado que la necesidad de un Derecho *cierto* se expresó en el XVIII como hostilidad hacia el Derecho Romano y que tal actitud estuvo peculiarmente arraigada en el joven Federico II. Hans Thieme, "Die preussische Kodifikation..." p.391 refiere en este sentido la singular trayectoria de Carmer y Svarez, quienes, tras el respeto inicial por lo que juzgaban "derecho de la naturaleza y de la equidad", llegaron a ver en "el código justiniano el espíritu represor de un grosero despotismo oriental" (H. Conrad/G. Kleinheyder (Hrsg), *Vorträge...*, 597), hasta el punto de no admitir el Derecho Romano ni siquiera con fines didácticos, puesto que su papel formativo debía desempeñarlo ahora la filosofía y la historia del Derecho. El propio H. Thieme, "Die Zeit des späten Naturrechts. Eine privatrechtsgeschichtliche Studie", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (GA)* LVI (1936), p.241ss. atribuye la decadencia del Derecho Romano, tanto en el terreno de la investigación como en el de la praxis, a su falta de popularidad -está escrito en latín y responde a una organización social extraña (cf. Beccaria, *De los delitos y las penas*, Alianza Editorial, Madrid 1980, cap.5)-, a la incertidumbre que generaban las habituales controversias cultas, y a la demora de los procesos manipulados por las continuas objeciones y sutilezas de los abogados. Ello incidió en el desprestigio de la Jurisprudencia culta, considerada el mal por excelencia del Derecho Romano. En este aspecto M.A. Cattaneo, *Illuminismo...*, p.16 ha recalcado que el desprecio a las opiniones de juristas y "doctores", así como la desconfianza hacia la ciencia jurídica, formaba parte del ideal de simplicidad de la ley, que según los cánones iusnaturalistas de la Ilustración debía ser accesible a la "sana razón" de cualquier hombre. Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte...*, p.324ss. señala al respecto que las codificaciones iusnaturalistas no fueron obra de juristas prácticos, ni siquiera de profesores de las Facultades de Derecho, sino de intelectuales ilustrados vinculados personalmente a los monarcas. H. Thieme, "Die preussische Kodifikation...", p.367 recuerda que C.G. Svarez no sólo menospreciaba la ciencia del Derecho Privado, sino que además desconocía con profusión la ciencia jurídica de su época; su formación intelectual, al margen del wolffismo, había seguido los cauces de la tradición ilustrada que iba desde Hobbes hasta Mounier y Mably pasando por Rousseau.

La tesis de Thieme acerca de la actitud de Carmer y Svarez frente al derecho romano es desorbitada, al menos en lo que atañe a la elaboración del *ALR* prusiano de 1794. En una carta a Danckelmann del 3 de agosto de 1793 Carmer (-Svarez) justificaba la conveniencia de introducir el recién suspendido *Allgemeines Gesetzbuch (1791) [AGB]* como derecho subsidiario en Súdpreussen, la nueva provincia adquirida tras el reparto de Polonia a comienzos de 1793, aduciendo "que a la base del mismo se encuentra el *derecho romano*, tal como se ha recibido en los tribunales; [y] que fuera de la composición sistemática de las materias están principalmente decididas en él sólo las controversias sobre el sentido de ciertas leyes romanas" (cit. por Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, 375). En la carta siguiente Carmer respondía a Danckelmann insistiendo en lo mismo: el Código

enarbolaba como primicia de racionalidad "natural", especialmente en los países germánicos, el Derecho territorial propio, sobre el que podía elaborarse un código *claro* e inteligible, próximo a la lengua del pueblo, *preciso* (e incluso completo) en la formulación de sus leyes, y sustentado en la razón pública de una *lex* apegada a la voluntad del soberano.

Por lo que concierne concretamente a los territorios germánicos (y en particular a Prusia), la hostilidad dieciochesca contra el Derecho Romano se vio favorecida por la confusión entre su figura clásica y el Derecho Común aplicado en los tribunales, entre el *Corpus Iuris* y el *usus modernus* (Thieme, "Die Zeit...", 244). Eran pocos los intelectuales que aún le concedían un valor científico, y muchos los que lo consideraban inadecuado como fuente de derecho válido. Y junto a las condenas que se prodigaban contra las versiones de tratados de la "recepción", se acentuaba el carácter subsidiario del

General no sólo ha disipado todas las oscuridades y contradicciones jurídicas existentes, sino que "contiene también un *sistema completo del derecho romano*, en tanto que éste se ha recibido en los restantes Estados del reino" (cit. por Stölzel, 376). En la medida en que los legisladores se proponían confeccionar un código inspirado en principios iusnaturalistas, pero ajustado al mismo tiempo a las costumbres jurídicas de las provincias prusianas, el derecho romano, que tras la 'recepción' había penetrado tan profundamente esas costumbres hasta fundirse con ellas, debía constituir necesariamente la *base material* de trabajo, y la empresa codificadora tenía que limitarse en cierto modo -aparte de añadir algunas leyes nuevas y pulir muchas de las vigentes- a prescindir sólo de aquellas disposiciones romanas que no se adaptasen a las constituciones territoriales o a la 'sana razón' y 'equidad natural', o fuesen demasiado sutiles y especulativas, o en todo caso contrarias u obstructoras de los fines de utilidad común del Estado (cf. Stölzel, 231). Así lo destacaba Svarez en la misma conferencia al príncipe heredero de la corona en la que había identificado el *Corpus Iuris* con "el espíritu represor de un grosero despotismo oriental": "El derecho romano" -arguía ahora-, "que hace ya 300 años fue recibido en nuestros territorios, que está íntimamente entretreído con la constitución interna del Estado, en tanto que ésta determina los derechos privados de los habitantes, al que está acostumbrada la nación desde hace muchos siglos y en el que se basan tantas relaciones familiares y de otra índole en la sociedad civil, debía ser puesto como fundamento del nuevo código en parte por esas razones, en parte por sus ventajas intrínsecas, que en su conjunto no se le pueden negar. Pero de él debía abstraerse sólo lo esencial y concordante con la ley natural y la constitución actual, eliminarse lo inútil, completarse lo defectuoso, y ser decidido y determinado lo discutible y dudoso, e insertado el contenido de las diferentes leyes territoriales específicas del lugar correspondiente" (*Vorträge...*, p.600). El *ALR* de 1794 era sin duda un producto del espíritu germánico, pero precisamente porque conservaba una tradición jurídica en la que había dejado su notable huella el *derecho romano recibido*. Cf. cap.1a, p.104ss.

Derecho Común y la necesidad de someterlo al control de la razón. Pero sobre las ruinas del tan pregonado final de la Romanística alzaba la Germanística sus primeros vuelos y buscaba en el Derecho Privado alemán un caldo de cultivo para su propia constitución como ciencia. No logró zafarse, sin embargo, de la terminología latina ni de buena parte de los materiales jurídicos romanos, que copaban la mayoría de las zonas de la jurisprudencia teórica y práctica⁹². En cualquier caso, contribuyó a impulsar la idea de un *Derecho Privado Común alemán*, que debía configurarse como sistema alternativo al *usus modernus*, e incidir en la praxis mediante instituciones estructuralmente germánicas (Thieme, "Die Zeit...", 250). Contribuyó también a promover ese ensamblaje entre *Derecho Natural* y *Derecho germánico* que el "iusnaturalismo empirista" del último tercio del XVIII defendió como la justa alianza que auguraba el triunfo de la razón sobre las desestimadas leyes romanas⁹³. El empeño por resolver la autonomía

⁹² Cf. Thieme, "Die Zeit...", 246-47. El único campo en el que la Germanística pudo echar raíces propias fue el del Derecho Comercial y Marítimo, un espacio jurídico abierto por la economía moderna (especialmente el mercantilismo), ante el cual el Derecho Romano nada tenía que decir (Thieme, "Die Zeit...", 248). Por lo demás, la configuración de una ciencia autónoma en torno al Derecho Privado alemán no trascendió del esfuerzo literario a la práctica judicial. H. Thieme, "Die Zeit...", 252ss. menciona, al lado de la investigación histórica en el terreno de la Jurisprudencia "elegante" iniciada por J.G. Heinecke (Heineccius), *Antiquitates juris Germanici I* (1772), el empeño de J.S. Pütter, *Elementa juris Germanici privati hodierni*, Göttingen 1748 (y 1776) por constituir el Derecho Privado Común alemán meramente como teoría científica, y la pretensión complementaria de J. Fr. Runde, *Grundsätze des gemeinen deutschen Privatrechts*, Göttingen 1791 por afirmarlo como un derecho positivo, de manifiesta repercusión en la praxis jurídica, y que recuperaba desde principios iusnaturalistas la tradición feudal.

⁹³ Cf. Thieme, "Die Zeit...", 249. El "iusnaturalismo empirista" fue la corriente que surgió a finales del XVIII como alternativa al "iusracionalismo deductivo" de Leibniz-Wolff. Para sus representantes (A. Fr. J. Thibaut, P.J.A. Feuerbach, J.G.H. Feder, G. Hufeland, A.D. Weber...), deudores de la "Jurisprudencia pragmática", que bajo la influencia de Montesquieu aglutinó en Göttingen a un nutrido grupo de juristas preocupados por el sentido histórico y la investigación sociológica de las leyes (Schlözer, Spittler, Michaelis, J. Fr. Reitemeier, C.G. Biener...), el Derecho Natural no constituía un sistema a priori fijo y completo de proposiciones derivables, sino un *método filosófico* para aprender a pensar jurídicamente, que tenía que aplicarse a la realidad empírica con el fin de obtener soluciones racionales. El iusnaturalismo empezaba así a desarrollarse como *crítica* del Derecho Positivo, pero de tal suerte que debía hacer del Derecho particular de un Estado bajo circunstancias contingentes un Derecho Natural válido, conforme a la "naturaleza de las cosas" (Thieme, "Die Zeit...", 235). Precisamente este movimiento, comúnmente conocido como "Natur der

del Derecho alemán, sacrificado en el *usus modernus*, duró, no obstante, poco tiempo. Pasada la inevitable euforia inicial, sólo un sistema unitario de Derecho Privado Romano-Germánico podía resultar realmente fructífero para la ciencia y particularmente útil para la praxis (Thieme, "Die Zeit...", 255). De este modo intentaba la reunificación Karl Christoph Hofacker en el campo de la Jurisprudencia "técnica" en 1788 con sus *Principia Iuris Civilis I*, mientras que años después, el primero de junio de 1794, entraba en vigor en el marco de la legislación "positiva" el *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*, un cuerpo jurídico que a pesar de la presencia de elementos romanos constituía en su conjunto, de hecho y de espíritu, un "espejo de la vida germánica" (Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 392).

Ese anhelo ilustrado por emanciparse de la tutela del Derecho Romano para confeccionar un cuerpo jurídico propio, ceñido a la voluntad del legislador, inspiró sobremanera la primera fase de

Sache", estrechó los vínculos entre "Nurrecht" y "deutsches Recht", consciente de que la unión de lo histórico con lo filosófico, de lo empírico con lo racional, sólo sería posible si "lo natural había crecido junto a lo alemán" (Thieme, "Die Zeit...", 234). Pensar de acuerdo con "la naturaleza de las cosas" equivalía, por tanto, a producir un derecho según las propias intuiciones germánicas asimiladas desde la más tierna juventud (Thieme, "Die Zeit...", 249). Y bien porque el Derecho germánico se estructurase conforme al método iusnaturalista, o bien porque el Derecho Natural se empapara de "deutsches Recht", lo cierto es que en la mente de los codificadores Carmer y Svarez tuvo gran peso la idea de un Derecho Natural germánico (cf. H. Conrad, *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrecht für die preussischen Staaten von 1794*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1958, p.11), y que quisieron materializar de algún modo en el ALR de 1794 este pensamiento de uno de sus consejeros, von Tevenar: "todo derecho racional es inimaginable sin una cierta constitución a su base. La mayoría de los Estados tienen su particular ideal de perfección no escrito, al que secretamente tienden. Ese ideal particular es su específico 'Nurrecht'" (Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 382). Nada más esclarecedor de esta orientación *metodológica* a la base del ALR que el siguiente fragmento de la carta a de Villeneuve del 12 de abril de 1785, en el que Svarez se desvincula de la tradición racionalista del Derecho Natural y justifica la prudencia conservadora de la legislación prusiana: "Aquí no puede procederse" - subraya Svarez - "tal como podría y debería hacerlo el legislador de una nación que saliera del estado de naturaleza salvaje [Wildheit] y se uniera por primera vez en una sociedad civil. Hay que asumir las costumbres, el carácter, los usos y negocios del pueblo tal como existen realmente; uno no debe pretender crear un *ideal*, sino tratar de *acomodar la legislación a las circunstancias presentes*, de tal modo que así pueda lograrse el grado supremo de bienestar que es posible bajo estas circunstancias dadas" (cit. por Stölzel, *o.c.*, 160). Cf. W. Dilthey, "Das Allgemeine Landrecht", *Gesammelte Schriften*, XII, Stuttgart 1960², p.148, 154. Sobre este movimiento iusnaturalista v. nuestro cap.1a, p.100ss.

la política codificadora de Federico II. Tanto en la *Instruction* (&31) del 2 de octubre de 1746 como en la *Constitution* (&24) del 31 de diciembre del mismo año, el rey encomendaba al Canciller Samuel von Cocceji la elaboración de un código del Derecho territorial prusiano que pudiera hacer las veces del Derecho Común latino y contase además con leyes precisas y comprensibles, basadas "en la razón natural y en la constitución del país"⁹⁴. Las dos partes del *Project des Corporis Iuris Fridericiani*, publicadas por el Canciller sucesivamente en 1749 y 1751, no cumplían con los propósitos "germanistas" del monarca ilustrado. Cocceji, demasiado imbuido por la ideología del *usus modernus*⁹⁵, había dispuesto un programa de corte "romanista", no apto para suceder al Derecho Común vigente y aferrado a un sujeto único de derecho, sin tener en cuenta las costumbres jurídicas de una sociedad estructurada en estamentos⁹⁶. La muerte del Canciller en 1755 y

⁹⁴ Tarello, *Le ideologie...*, 225. Cf. M.A. Cattaneo, *o.c.*, 74, Franz Wieacker, *o.c.*, 328, J.Fr.H. Abegg, *Versuch einer Geschichte der Preussischen Civil-Prozess-Gesetzgebung*, Verlag von Friedrich Aderholz, Breslau 1848, pp.64-65; y K.A.Ch.H. von Kamptz (Hrsg.), "Die Justiz-Reform in den Königlich Preussischen Staaten in den Jahren 1746-48", *Jahrbücher für die Preussische Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung* 59 (1842), pp.77-78.

⁹⁵ Samuel von Cocceji (1679-1755) era hijo del notable jurista Heinrich von Cocceji (1644-1719), quien había sucedido a S. Pufendorf en la cátedra de "Derecho Natural y de Gentes" en Heidelberg en 1667, y al que se le conocía por su comentario *Grotius illustratus*, cuya introducción corrió a cargo de su propio hijo. Por su formación pufendorfiana estaba, pues, S. Cocceji familiarizado con la terminología y el pensamiento romanistas, hasta el punto de que en sus *Elementa iustitiae naturalis et romanae* (1740) había intentado mostrar la concordancia del Derecho Romano con el Derecho Natural. Cf. Tarello, *o.c.*, 105 y 227; Dilthey, *o.c.*, 139-142.

⁹⁶ Cf. Tarello, *o.c.*, 232-33. La orientación "romanista" del *Project* de 1749-51 contribuyó a que entre sus contemporáneos se le considerara como una traducción del compendio de Samuel Stryck, *Usus modernus pandectarum* (1690-1712) (Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 362). De hecho desató una polémica grata al rey, en la que los partidarios "germanistas" de un Derecho Común prusiano que sustituyera al Derecho Común romano y concediese a los estamentos su relevancia jurídica en la sociedad, una vez disminuidos en su poder político, parecían confluír en alianza con los teóricos wolffianos, descontentos con la formulación poco clara de las proposiciones y con la división en partes todavía demasiado fiel al canon "romanista" 'personae'/'res'/'actiones', en vez de adoptar el criterio típicamente racionalista que proporcionaba la teoría del sujeto y los predicados jurídicos. Cf. Tarello, *o.c.*, 232-34. No es, por tanto, afortunada la opinión de H. Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 362, quien cifra el fracaso del *Project* de Cocceji en su carácter racionalista-deductivo, pues, si bien es verdad que el auge del pensamiento wolffiano se

la Guerra de los Siete Años dieron al traste con un proyecto que no podía ser aceptado, por más que en toda Europa despertase el entusiasmo de los primeros brotes⁹⁷. Reanudados los trabajos de codificación por el Canciller von Carmer a raíz de la *Cabinetsordre* del catorce de abril de 1780, entre 1784 y 1788 se publicaron los seis volúmenes del *Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuches für die Preussischen Staaten*, que condujeron al *Allgemeines Gesetzbuch für die Preussischen Staaten* de 1791, cuya entrada en vigor el 1 de junio de 1792 fue aplazada indefinidamente debido a la evolución antimonárquica de los acontecimientos revolucionarios en Francia, y que después de una revisión purificadora de los párrafos "intolerables" de aquel Código General culminaron en el *ALR* de 1794, el cual, como verdadero código nacional prusiano, no sólo podía reemplazar al Derecho Común latino⁹⁸, sino que además

produjo con la subida al trono de Federico II, su gran Canciller pertenecía a la tradición pufendorfiana, que de algún modo compartía con la wolffiana la aspiración racionalista a un derecho natural *universal*. La lectura de Thieme se desprende por lo demás de su interés por distinguir el *ALR* de 1794 como un producto genuino del "iusnaturalismo empirista-germánico" y por minusvalorar a la vez la deuda con la corriente racionalista de Wolff, en la cual cree adivinar los últimos tentáculos de la tradición romanista.

Por mi parte entiendo que la deuda iusnaturalista del *ALR* con la tradición del racionalismo wolffiano y del voluntarismo de (Pufendorf-)Thomasius concierne a los aspectos *doctrinales* (sobre este punto cf. Dilthey, *o.c.*, 152ss.), mientras que el iusnaturalismo 'histórico' o 'empirista' procedente de Montesquieu proporciona la *orientación metodológica* del código territorial prusiano. La falta de esta distinción entre 'contenidos ideológicos' y 'método de construcción' del *ALR* es en buena medida la causa de la polémica entre quienes ven en este código básicamente un producto del racionalismo wolffiano (y voluntarismo thomasiano) (Stölzel, Dilthey, Conrad...) y quienes como Thieme se esfuerzan por proscribir de él todo rastro racionalista en nombre de su iusnaturalismo 'germánico-empirista'.

⁹⁷ Recién publicadas las dos primeras partes del *Project* fueron traducidas inmediatamente al francés en 1751 (cf. Tarello, *o.c.*, 232). Y en el vol. VIII, pp.364-69 de *L'Encyclopédie* la voz 'Code Frédéric' no merece más que palabras elogiosas (cf. Cattaneo, *o.c.*, 70-71).

⁹⁸ Pablo Salvador Coderch, "El 'casus dubius' en los códigos de la Ilustración germánica", en: *La compilación y su historia. Estudio sobre la codificación y la interpretación de las leyes*, Barcelona 1985, pp.396-97 ha señalado que "el *ALR* prusiano era todo un código del Antiguo Régimen que marcaba el final de una época"; primero, porque no constituía sólo un Código Civil, sino que en sus 19.000 párrafos incluía un poco de casi todo; segundo, porque era un código estamental; y tercero, porque regía solamente como supletorio de los distintos derechos provinciales. Tarello, *o.c.*, 316ss. califica, sin embargo, de "moderna" a la codificación de 1794, porque a diferencia de las colecciones de leyes en la primera mitad del XVIII se presenta formalmente como un Derecho nacional completo, capaz de sustituir al Derecho Común, y está estructurado según la sistemática de la escuela wolffiana con su división en artículos y párrafos a base de proposiciones

conservaba la división estamental de la sociedad germánica⁹⁹. No en vano ha merecido la suerte, tanto por la letra como por el espíritu que lo unifica¹⁰⁰, de ser considerado "el opus postumum

deducidas, a la vez que mantiene la prohibición, tópicamente ilustrada, de la interpretación judicial y el deber de recurrir a la Comisión de Ley". Tarello, no obstante, reconoce que si el criterio de lo "moderno" radica en la concepción de un código simple, de sujeto único, que presuponga la separación entre el Derecho Privado y el Derecho Público, no puede hablarse de "modernidad" 'sensu stricto' hasta el *Code civil* de Napoleón en 1804 y el *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* austriaco de 1811. Al ALR le caracterizan, en efecto, tres rasgos típicamente pre-burgueses: (1) No supera la problemática tradicional 'Derecho común' (supletorio)/'Derechos particulares' (vigentes); (2) es un código integral, que contiene tanto la legislación del Derecho Privado (o Civil) como la del Derecho Público (penal, administrativo, político...); (3) multiplica los sujetos jurídicos en función de la división tripartita de la sociedad en estamentos, con lo cual adquiere una prolijidad y complicación desconocidas.

En general se tiende a ver en el ALR un lugar de "tránsito desde el Estado absolutista al Estado de derecho" (Dilthey, *o.c.*, 200). Tanto H.Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 385-86, como H.Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, 36; "Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preussens und Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts" (1961) [en: W. Hubatsch (Hrsg.), *Absolutismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, p.310], y "Einleitung" de *Vorträge...*, 15 destacan los aspectos 'constitucionales' de la legislación prusiana, más nítidos y perceptibles en el AGR de 1791 que en el ALR de 1794, pero especialmente Reinhart Koselleck desentraña esa dualidad: "El Derecho Territorial" -afirma- "une ambas cosas -claramente discernibles: las determinaciones de planificación ilustrada del Estado y la herencia estamental. Porta en sí una cabeza de Jano. En el proyecto teórico apunta a un estado [Zustand] de derecho, que sobrepasaba con mucho la realidad existente, mientras que al llevarse a cabo esta realidad fue codificada gracias a una amplia serie de determinaciones, que obstaculizaban e incluso contradecían al estado jurídico planeado" (*Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Klett-Cotta in Deutschen Taschenbuch Verlag, Stuttgart 1981², p.24).

⁹⁹ Si la Primera Parte del ALR, que contiene las normas generales sobre el sujeto y los predicados jurídicos (propiedad, contratos...), tradicionalmente adscritas al Derecho Privado, y que a la postre se revelan como legislación específica del 'Bürgerstand', ha sido considerado con razón la primera codificación burguesa (Tarello, *o.c.*, 329); los Títulos 7-9 de la Segunda Parte desarrollan los derechos y deberes relativos a los estamentos (especialmente 'Adel- und Bauerstand') de acuerdo con los §§ 82 y 84 de la *Einleitung*, que introducen la desigualdad jurídica en el estado civil, positivo, a pesar de quedar reconocida la 'libertad natural' de todo individuo a través de los "derechos generales del hombre" (§83) [cf. H.Conrad, *Die geistigen Grundlagen...*, 28 y "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 349]. En efecto, el §82 rezaba así: "Los derechos del hombre tienen su origen en el nacimiento, el estamento y en los actos o hechos a los que la ley atribuye eficacia constitutiva"; y el §84 apostillaba lo siguiente: "Los derechos y deberes especiales de los miembros del Estado descansan en las relaciones personales en las que cada uno se encuentra frente a los otros y frente al Estado mismo" (*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*, Textausgabe mit einer Einführung von Hans Mattenauer, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt am Main/Berlin 1970, p.54). Sobre esta ambivalencia jurídica y social v. nuestro cap.Ic, pp.189-190.

¹⁰⁰ Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 393-94 ha puesto de relieve que la unidad del ALR se basa más en razones subjetivas que objetivas; no la proporciona ni el Derecho Privado ni el Penal o el Administrativo, sino "el espíritu de la ley por el que lucharon Carmer y Svarez": la idea federiciana del Estado como educador moral del pueblo, árbitro en la disputa natural de intereses y servidor del "bien común".

de Federico El Grande" (Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 370).

Entre los reproches que se agolpaban contra el Derecho Romano sobresalía por la evidencia de sus nocivos efectos en la administración de justicia la acusación de *incertidumbre*, que a falta de criterio firme acerca de lo que es "de derecho", provocaba la desavenencia entre jueces y juristas, y era infatigable moneda de la discordia en la mayoría de los procesos. Más que el resentimiento contra un Derecho "extraño"¹⁰¹, el factor verdaderamente decisivo en el movimiento final hacia la codificación lo suministró lo que constituía el gran escándalo de la Jurisprudencia teórica y práctica en la época del Derecho Común: el *factum* de la *contradicción* en las mismas leyes ('antinomias') o en sus aplicaciones (sentencias contradictorias)¹⁰². Lo que había impelido al rey prusiano en 1746

¹⁰¹ No se puede hablar con rigor de "sentimiento" (ni de "resentimiento") "nacional" al menos en la primera mitad del XVIII en los territorios de Brandenburg-Preussen. Será justamente empresa personal de Federico II generarlos mediante una política de centralización del poder, la administración y la justicia, y una ideología acendradamente estatista. Así por ejemplo, en relación con el sentido (y servicio) patriótico de la nobleza enrolada en el ejército, dice Federico II en *Das politische Testament von 1752*: "Yo he trabajado en ello y durante la primera guerra de Silesia he hecho todos los esfuerzos posibles por dar acogida al nombre común Prusia, para que los oficiales aprendan que todos, procedan de la provincia que sea, han de valer como prusianos y que por la misma razón todas las provincias, aunque separadas entre sí, constituyen sólo una única figura estatal [Staatsgebilde]" (Friedrich der Grosse, *Das politische Testament von 1752*, Reclam Verlag, Stuttgart 1983, p.42). Y páginas después, tras referirse a la imparcialidad religiosa de su Estado, prosigue: "Yo trato de fundar una unidad entre ellos [los grupos religiosos] al proponerles que sean conciudadanos de un Estado, y que se puede amar a un nombre (Mann) vestido de rojo de igual manera que a uno que lleve un traje gris" (p.46).

¹⁰² Cabría computar al menos tres tipos de conflictos usuales en los territorios germánicos y, por supuesto, en Brandenburg-Preussen antes de la reforma procesal de S. Cocceji. En primer lugar, se daban conflictos *jurídicos*, provocados por la confluencia de leyes contradictorias ('antinomias'). En segundo lugar, había conflictos *judiciales*, producto de sentencias contradictorias entre tribunales de diferente rango o de distinta administración territorial (recuérdese que se podía acudir y recurrir a tribunales de otras provincias e incluso de otros territorios del imperio). En tercer lugar, existían conflictos *jurisdiccionales*, debido a la concurrencia, por una parte, de dos clases de tribunales ordinarios: los 'Hofgerichte', de dominio estamental, y los 'Regierungen', representantes del Estado; y, por otra parte, entre los tribunales ordinarios y los correspondientes a ciertas autoridades con facultades de jurisdicción, a saber, los tribunales eclesiásticos, los tribunales militares, los tribunales de cámara, etc.

a encargar a Cocceji la preparación de un nuevo Código basado "en la razón y en la constitución del país" había sido la abundancia de "litigios" que demoraban improrrogablemente los procesos y tendían unpreciado señuelo a las injusticias¹⁰³. Y a raíz del polémico procedimiento contra el molinero Arnold, que provocó la caída del gran Canciller von Fürst en 1779 y su sustitución por von Carmer, la continuación de los trabajos interrumpidos tras la muerte de Cocceji estuvo presidida por la queja real de que "en un país que tiene su legislador indiscutible estén permitidas disputas corrientes sobre lo que es de derecho y procesos costosos sobre el sentido y entendimiento de ciertas leyes" (*Patent* del 29 de mayo 1781; cf. *Cabinets-Ordre* del 14.04.1780). La aspiración a un *ius certum*, tan voceada por las mentes más ilustres de les lumières o la Aufklärung, se hacía eco de la necesidad de combatir la confusión y dispersión jurídicas dominantes en Europa mediante leyes *claras, precisas y breves*.

Alardes envolventes de la historia, esa tendencia generalizada a la unidad legislativa coincidía o, más bien, formaba parte además del proceso de consolidación del Estado moderno y de su férrea organización centralizada del poder. El monopolio de la ley como expresión directa de la voluntad del soberano proveía de un instrumento imprescindible para la

¹⁰³ Cf. Tarello, *o.c.*, 225. "He encontrado en Prusia" -escribe Federico II- "en la esfera del proceso civil leyes, que en vez de ayudar a las partes enredaban los pleitos y alargaban los procesos. Por ello encargué al gran Canciller Cocceji una reforma de la ley basándose en la equidad natural. El funcionario supremo servidor (*Der hochverdiente Beamte*) cumplió mi voluntad de manera universalmente satisfactoria. Se comprueba que las injusticias ocurren más raramente que antes, que los jueces son más incorruptibles y los procesos más breves, y que muy pocos pleitos están pendientes en los tribunales" (*Das politische Testament...*, p.4). En 1780 Federico II exponía de nuevo su voluntad de poner fin a la pluralidad de procesos mediante la legislación civil con estas palabras: "Puesto que los *procesos* deben incluirse siempre dentro de los males de la sociedad que menoscaban el bien de los ciudadanos, es indiscutiblemente la mejor ley aquella que evita los procesos mismos" (*Cabinets-Ordre* del 14.4.1780, *CJF*, I, p.XII). Sobre la importancia del malestar de la administración de justicia y de la pluralidad de disputas procesales en el surgimiento de la reforma legislativa en Prusia véase la nota 241de nuestro cap.3b.

afirmación política del monarca sobre los estamentos y sobre la autoridad judicial que secundaba sus prerrogativas¹⁰⁴. La reorganización del Derecho durante la segunda mitad del XVIII se vio, pues, implicada, al menos en los países germánicos (e italianos), en una *reforma política* de la vida social que convirtió las codificaciones no sólo en una respuesta a "meras exigencias jurídico-técnicas", sino también en una "política particular del derecho" (Tarello, *o.c.*, 211). Quisiera desarrollar a continuación esos dos aspectos involucrados en el movimiento codificador del XVIII y, con la mirada puesta en el ejemplo prusiano, aclarar primero la *urgencia jurídico-técnica* de una legislación sólida comentando los testimonios de dos de sus protagonistas: el 'Prólogo' de Leibniz a su *Corpus Iuris reconcinatum* (1672) y la *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois* (1750) de Federico II; para exponer luego la *oportunidad jurídico-política* de los Códigos a través de la doctrina de "la voluntad del legislador" y de la consiguiente restricción de la autonomía interpretativa de los jueces.

"Hemos aprendido que lo imperfecto de la naturaleza humana y el paso del tiempo han ocasionado en los procesos judiciales oscuridades tales que raramente se juzga una causa de alguna importancia sin que en ella surjan intrincadas discusiones entre los propios expertos. Sabemos que provincias enteras y, más aún, que en una misma provincia, las distintas academias o gabinetes y, en la misma ciudad, los distintos tribunales llegan a disentir en cuestiones fundamentales y usuales del derecho. De esta situación se sigue que los jueces se encuentran tan inseguros del resultado como si de una partida de dados se tratara: dictan sentencias diferentes, según el maestro que cada uno tuvo en su juventud

¹⁰⁴ Entre las fuerzas que opusieron resistencia al *ALR*, figuraban los estamentos privilegiados, que preferían el Derecho Común establecido y abogaban por la validez de la 'opinio doctorum' (cf. Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 389). La Revolución Francesa sirvió de coartada para retrasar al menos en dos años su entrada en vigor. Carmer y Svarez eran, por su parte, conscientes de los motivos políticos que había en su esfuerzo por popularizar el *ALR*: sabían que "cuanto más penetrase el Código en el pueblo más se sustraía a los estratos dominantes su poder de disposición" (Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 405). El *Unterricht über die Gesetze für die Einwohner der preussischen Staaten* (Berlin und Stettin 1793), que pretendía ilustrar sobre la nueva legislación especialmente a la burguesía y a los campesinos mínimamente instruidos, quiso ser a la vez una medida política de afirmación del poder estatal frente a la nobleza.

En general la idea de una legislación unitaria basada en la voluntad del soberano, así como la del monopolio estatal de los tribunales ordinarios, no podía ser bien acogida por los señores territoriales, en quienes había recaído durante la época de la "recepción" la administración de justicia y "policía".

o de acuerdo con la academia respectiva; a menudo los litigantes se angustian pendientes del resultado, y quedan expuestos a artimañas y triquiñuelas de todo tipo. La fortuna de muchos, e incluso la propia vida, se encuentran en situaciones críticas, cuya resolución es muy incierta" ("Prefacio del nuevo Código", en G.W. Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica y política*, Editora Nacional, Madrid 1984, pp.157-58)¹⁰⁵.

"Hemos de decir todavía algunas palabras sobre las leyes que contienen contradicciones en el sentido o en la expresión. Mientras las leyes de un Estado no estén *codificadas*, algunas de ellas han de *contradecirse* necesariamente. Puesto que proceden de legisladores diferentes y no han surgido según el mismo plan, les falta esa unidad tan necesaria en todas las cosas importantes. [...] Reunir tales disposiciones es muy necesario, por cuanto la majestad de las leyes, que se supone dadas con sabiduría, mediante ninguna otra cosa se rebaja más que por medio de contradicciones manifiestas y evidentes" (Friedrich Der Grosse, *Über die Gründe, Gesetze einzuführen oder abzuschaffen (1749)*, en: *Die Werke Friedrichs des Grossen*, hrsg. von Gustav Berthold Volz, deutsch von Friedrich v. Oppeln-Bronikowski, Verlag von Reimar Hobbing, Berlin 1913, 8. Band: "Philosophische Schriften", p.37).

El príncipe Elector de Mainz encarga a Leibniz, entonces al servicio de su Canciller Boyneburg, el primer plan codificador de Europa y, por supuesto, del Imperio Germánico (cf. Wieacker, *o.c.*, 323). El célebre filósofo racionalista redacta un proyecto que no pudo ser realizado. El texto escogido del párrafo segundo del Prefacio atestigua la situación de inseguridad y confusión jurídicas desencadenada por las habituales disputas en los tribunales de justicia. Leibniz atribuye el caos existente a la *imprecisión* del derecho, cuyas causas se encuentran, por un lado, en las *propias leyes*, difíciles de aplicar por su ambigüedad y dispersión "en enormes volúmenes todavía sin clasificar",

¹⁰⁵ El estado de incertidumbre no azotaba sólo al Imperio alemán. Voltaire daba testimonio de la misma situación en Francia comentando el capítulo 23 del libro de Beccaria *Dei delitti e delle pene (1764)*: "¿Se juzgará siempre de un modo diferente" -se preguntaba- "la misma causa en provincias que en la capital? ¿Es posible que un mismo hombre tenga razón en Bretaña y sea condenado en Languedoc? ¿Pero, qué digo!, hay tantas jurisprudencias como ciudades; y aun en la misma audiencia suprema [Parliament] las máximas de una sala no son las mismas que en la otra. ¿Qué contradicción tan prodigiosa entre las leyes del mismo reino! En París, un hombre que ha estado domiciliado por el espacio de un año y un día, es considerado como vecino de la villa. En Franco-Condado, un hombre libre que ha vivido un año y un día en una casa de servidumbre, se hace esclavo; sus colaterales no heredarán de lo que haya adquirido en otras partes; y sus mismos hijos se ven reducidos a la mendicidad sólo con que hayan vivido un año entero fuera de la casa donde su padre ha muerto. Esta provincia se llamará franca, ¿pero qué franqueza! [...] Por cualquier parte" -concluía Voltaire- "que extendamos nuestra vista, vemos la contrariedad, la dureza, la incertidumbre, la arbitrariedad. En este siglo queremos perfeccionarlo todo; tratemos pues de perfeccionar *las leyes* de que dependen nuestras vidas y fortunas" (*Comentario sobre el libro 'De los delitos y de las penas' por un abogado de provincias (1766)*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p.159-160).

insuficientes por singulares y fragmentarias, constituidas a veces de sentencias aisladas o comentarios parciales de lejanas autoridades, tan heterogéneas y numerosas que se contradicen de forma evidente o en sus consecuencias, y están sometidas al creciente caudal de las interpretaciones; por otro lado, en el *vacío legal* ante nuevos asuntos, intratables por un derecho anticuado en relación con la vida socioeconómica moderna, asuntos que, salvo ocasionales "sanciones pragmáticas del Imperio" o fortuitas disposiciones en sitios muy concretos, están la mayor parte sin reglamentar, entregados al imponderable arbitrio de los usos y costumbres del lugar o a las esporádicas opiniones de asociaciones de juristas sujetas a intereses particulares (cf. "Prefacio", pp.158-160). En medio de este maremágnum de materiales jurídicos el recurso a la *interpretación* resultaba tan inevitable como pernicioso, y precisamente contra su abuso arremete Leibniz con la misma vehemencia que los legisladores dieciochescos: "no admitimos que personas particulares tengan la facultad de suplir el derecho, ni que parezca razonable considerar de igual autoridad al legislador y al intérprete de las leyes" ("Prefacio", p.162). Mas la proscripción de las interpretaciones sólo tenía sentido si se estatua un cuerpo jurídico que las hiciese superfluas. Lejos de alentar el escepticismo o la indiferencia, semejante perplejidad jurídica, aunque "peligrosa" para los individuos, debía ser un estado "muy favorable para la ciencia" (*Prolegomena A 192*), puesto que brindaba una coyuntura única para acabar definitivamente con los conflictos entre los ciudadanos, no mediante fortuitas *Machtsprüche* de los príncipes, sino "por medio de la redacción de un nuevo Código" ("Prefacio", 160) de leyes claras y precisas, breves y suficientes, para que en su generalidad pudiesen abarcar

todas las causas judiciales¹⁰⁶.

Era, no obstante, demasiado pronto para que los aires renovadores de Leibniz calaran en la mentalidad de juristas y políticos. Hubo que esperar a que un estadista con el espíritu ilustrado de Federico II los reclamara como proyecto nacional. Su *Dissertation*, leída públicamente en la Academia de las Ciencias de Berlín en 1750, resume el pensamiento jurídico que anima el programa de reforma legislativa. El medio más seguro para eliminar las contradicciones -subraya allí Federico- es una *codificación* que exprese la voluntad de un soberano único y que con pocas leyes, pero claras y precisas, erradique el vicio de las interpretaciones, que favorecen los litigios. Los requisitos ilustrados de claridad, precisión e inteligibilidad vuelven a estar presentes en la *Cabinetsordre* del 14.04.1780. Aquí se dice en concreto que las leyes deben ser *vollständig, genau bestimmt* y, de cara a los súbditos, *in ihrer eignen Sprache abgefasst* (*CJF*, I, p.X). Pero la ejecución del plan hizo ver en seguida la limitada compatibilidad entre estos ideales. La famosa observación del rey al recibir en 1785 una parte del primer *Entwurf*: "Gut, aber es ist ja so dikke und Gesetze müssen kurz sein"¹⁰⁷, certificaba la imposibilidad de mantener intactos los principios de concisión y claridad, por un lado, y de precisión y completud, por el otro, sobre todo si se deseaba un código

¹⁰⁶ El texto de Leibniz referido a la legislación anticipa casi literalmente los propósitos de Kant al presentar la Crítica como institución de un tribunal que "sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no mediante sentencias de autoridad ('Machtsprüche'), sino con las leyes eternas e inmutables que la razón posee" (*ARVA* XI-XII). El repudio kantiano de las 'Machtsprüche' tiene, por su parte, como trasfondo histórico la "justicia de gabinete" federiciana, que, a pesar de la decisión inicial del monarca de no intervenir en el curso de los procedimientos judiciales ("pues en los tribunales deben hablar las leyes y callar el soberano" -*Das politische Testament...*, p.5), se había manifestado recientemente, en 1779-1780, con el dictamen real en el polémico caso del molinero Arnold. Sobre el problema de los 'Machtsprüche', su carácter dialéctico desde el punto de vista jurídicopolítico y el rechazo kantiano de los mismos v. cap.3c, p.373ss.

¹⁰⁷ Citado por C.G.Svarez en "Inwiefern können und müssen Gesetze kurz sein?", *Vorträge...*, p.627.

estamental anclado aún en las instituciones del Antiguo Régimen. Había que renunciar, por una parte, a la claridad, si se quería que los jueces juzgasen a partir de un cuerpo jurídico máximamente exacto y preciso para impedir las interpretaciones (Coderch, "El 'casus dubius'...", 405). Por otra parte, la concisión tenía que sacrificarse a la prolijidad, no sólo para dar cabida a los diversos sujetos jurídicos de la sociedad prusiana, sino también para satisfacer los imperativos de exactitud y completud, que obligaban a una minuciosa casuística. La solución hallada por C.G. Svarez albergaba toda la dificultad de un planteamiento dualista. En efecto, para salvar la claridad se publicó, junto al código oficial, preciso y complicado, un *Volkskodex* sencillo y accesible al entendimiento de los no-juristas (Coderch, *o.c.*, 406). Para reunir de algún modo concisión y completud se hizo ineludible concebir el ordenamiento jurídico como un conjunto "dinámico" de normas positivas, que especifican máximamente la voluntad del legislador, pero a la vez como un sistema "estático", natural, que conforme al iusracionalismo de Leibniz-Wolff, consta básicamente de principios generales y reglas lógicas de derivación¹⁰⁸.

La unificación del Derecho tenía además su *oportunidad política*. En esa suerte de *Standestaat* que era cada territorio del Imperio Germánico tras el tratado de Westfalia, el poder de los príncipes se hallaba limitado por la autonomía jurídico-legislativa de la nobleza feudal y de la burguesía de las ciudades, estamentos que controlaban también la organización militar y la administración de las finanzas. El proceso de

¹⁰⁸ Cf. Coderch, *o.c.*, 413-14. En nuestro cap.1b, pp.153-55 hemos analizado la propuesta kantiana de "leyes permisivas" para salvaguardar la aspiración a un *ius certum* sin entregarse a la casuística inevitable de todo sistema 'estático' del derecho, que, construido sobre la mera lógica formal, se ve desbordado por la pluralidad empírica y la diversidad histórica de la realidad jurídica.

consolidación del Estado moderno exigía, en cambio, formas de racionalización político-administrativa y jurídica que pasaban necesariamente por restringir ciertas prerrogativas estamentales. En el caso particular de Brandenburg-Preussen Federico Guillermo I y Federico II encontraron una solución de compromiso, según la cual los estamentos seguían conservando su función catalizadora de la "sociedad civil" y del derecho privado, pero en detrimento de su poder de decisión pública en el orden político-constitucional del Estado (Tarello, *Le ideologie...*, 217). Y si el primero emprendía la reforma administrativa que dejaba a la nobleza sin su acostumbrada autoridad en la organización del ejército y en la política exterior¹⁰⁹, Federico II consumaba la obra de centralización burocrática de su padre con la reforma de la justicia y el proyecto de unidad legislativa para todos los territorios del reino¹¹⁰. La elevación de la voluntad del soberano a ley general de todo el país era el último paso en el proceso

¹⁰⁹ Los dos órganos supremos con capacidad de decisión política y administrativa en los territorios prusianos a finales del XVII eran el 'príncipe' (Fürst) y en representación de los estamentos el 'Geheimer Rat'. Todo el proceso racionalizador de Federico Guillermo I consistió en tratar de reunir en sus manos el mayor número de cauces de decisión sustrayéndoselos al 'Geheimer Rat'. De ahí, por un lado, la creación en 1723 del 'Generaldirektorium', que en dependencia estricta del monarca centralizaba toda la administración financiera y restaba al 'Geheimer Rat' parte de sus competencias en la administración militar (cf. Tarello, *o.c.*, 218-19), y, por otro lado, la fundación en 1728 del 'Kabinettsministerium', que le dispensaba de sus atribuciones en la política exterior. Y con el fin de coordinar la actividad de esos dos nuevos organismos superiores del Estado con la del 'Geheimer Rat' instituyó en 1731 la 'Cancillería', directamente vinculada al rey a través de su 'gobierno de gabinete', y nombró 'Grosskanzler' del reino a Samuel von Cocceji (cf. Tarello, *o.c.*, 220-21). Al órgano colegiado de los estamentos no le asistía ya, pues, otro poder autónomo de disposición pública que la Administración de la justicia y del culto.

¹¹⁰ Federico II agudiza las directrices marcadas por su padre al buscar la racionalización político-administrativa sobre una base unitaria para todos los territorios, superando la distinción en provincias (Prusia, Marca, Pomerania y Cleve). De ahí, por un lado, la sucesiva creación de 'ministerios' (Fachdepartamente), que, añadidos a los cuatro tradicionales 'Provinzialdepartamente', permitían articular funcionalmente el 'Generaldirektorium' en torno a sectores de competencia; y, por otro lado, la reforma de la justicia, extendida a todos los territorios, así como el empeño por formular un Derecho Común prusiano, empresas ambas que suponían la firme imposición burocrática del poder estatal sobre zonas de administración que Federico Guillermo I había reservado aún a los estamentos (cf. Tarello, *o.c.*, 221-22).

de afirmación política que en el crepúsculo del "absolutismo ilustrado" condujo a lo que acertadamente se conoce por "Estado de legislación" [Carl Schmitt] (cf. Cattaneo, *o.c.*, 14).

La teoría jurídico-filosófica que respaldó en el siglo XVIII las políticas de codificación del "absolutismo ilustrado", fue la denominada *doctrina de "la voluntad del legislador"*, que, si bien se remonta a través de Th. Hobbes hasta el propio Doneau¹¹¹, en el ámbito germánico adquirió carta de naturaleza a partir de la obra de Samuel Pufendorf (1632-1694). Semejante doctrina, para la cual la ley no es otra cosa que lo que ordena el soberano, enlazaba ciertamente con la tradición voluntarista, que se había desarrollado paralela al iusracionalismo de Leibniz-Wolff. Al separar definitivamente el Derecho de la Teología Moral, S. Pufendorf había declarado que "las leyes son mandatos sancionados" (*De officio hominis ac civis*, I, cap.III)¹¹², y Chr. Thomasius, acogido a su pietismo pesimista, había acentuado el carácter arbitrario del orden jurídico (natural y positivo), justificándolo como estructura coactiva destinada exclusivamente a prevenir la guerra. Mientras se garantizaba la inmunidad moral de la conciencia para el goce interior, la vida social quedaba

¹¹¹ P.S. Coderch, *o.c.*, 397 recuerda que la primera formulación de esa doctrina corresponde a Doneau (1527-1591): *Commentariorum de Jure Civile*: "Non enim lex est, quod scriptus est, sed quod legislator voluit, quod iudicio suo probavit et recepit, et hac de causa leges nos tenent..." (*Opera omnia* I, XIII, I, Romae. Typis Josephi Salviucci 1928). M. A. Cattaneo, *o.c.*, lóss. ve en los empiristas ingleses los precursores de esa teoría ilustrada, de suerte que Th. Hobbes y J. Locke aparecen como los pioneros de las versiones absolutista y liberal-democrática respectivamente.

¹¹² Curiosamente S. Pufendorf, a quien J. Barbeyrac (1674-1744) y J.-J. Burlamaqui (1694-1748) presentaron en Francia como el padre de los "derechos naturales", fue considerado siempre en los territorios germánicos un gran teórico del "absolutismo ilustrado". Estamos, sin duda, ante un palmario ejemplo del modo en que la mentalidad del lector influye en la recepción de un pensamiento. Mientras que a los príncipes del imperio les halagaba la concepción coactiva de la ley como *mandato* de una autoridad que obliga bajo amenaza de sanción, los ilustrados franceses sacaban a relucir la doctrina de la "libertad natural", a la que Pufendorf había reservado el espacio de lo "permitido" o "no-mandado" por la ley, y que constituía, no obstante, una inestimable fuente de "derechos subjetivos" que el propio orden autoritario del Estado debía garantizar. Cf. Tarello, *o.c.*, 96.

jurídicamente a expensas del arbitrio autoritario del príncipe¹¹³, toda vez que sus disposiciones se acreditaban como especificación pública del Derecho Natural (cf. Tarello, *o.c.*, 98 y 103).

No se admitía, sin embargo, la *arbitrariedad* de una legislación al criterio absoluto del soberano, puesto que, por una parte, era argumento consabido celebrar desde la teoría del contrato civil la legitimidad de sus decretos como expresión de la voluntad popular (cf. Thieme, "Die Zeit...", 258)¹¹⁴, y, por otra parte, se suponía que el príncipe en virtud de aquel contrato legislaba para el "bien común" y, por tanto, ateniéndose materialmente a los principios racionales de la justicia y equidad natural, y formalmente formulando sus normas con generalidad y abstracción (Cattaneo, *o.c.*, 14); un "bien común" que, aferrado en su objetivo eudemonista al "bienestar público" (Thieme, "Die Zeit...", 207), los monarcas del "absolutismo ilustrado" sobreentendían siempre dentro de la sociedad estamental del Antiguo Régimen, susceptible sólo de reformas parciales. De este modo, por más que se declarase el propósito de proteger la felicidad privada, "el deber de servir a su patria" (Friedrich Der Grosse, *Das politische Testament...*,

¹¹³ Ya S. Pufendorf en el "Praefatio" a su *De officio hominis ac civis* (1673) había consagrado el derecho como estructura coercitiva que debía regular las acciones externas, y recluido la ley moral -muy luteranamente- a la interioridad del individuo. Christian Thomasius (1655-1728) con su distinción entre 'honestum' (carácter de lo moral), 'decorum' (carácter de la sociabilidad) y 'iustum' (carácter de lo jurídico) afianza los rasgos *positivos* y *autoritarios* del derecho para asegurarse frente al Estado todopoderoso una zona indemne de intimidad ético-religiosa. Tarello *o.c.*, 102 ha calificado de "liberalismo jurídico" a esta teoría política que refleja una situación histórica, en la cual la escasa participación de los ciudadanos en los órganos de decisión pública no se suple todavía con la reivindicación de un espacio de libertad socioeconómica sino de libertad espiritual.

¹¹⁴ H. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen..." ha cifrado lo distintivo de la concepción política del absolutismo *ilustrado* del XVIII con respecto a la de las monarquías absolutas del XVII en la asunción de la doctrina iusnaturalista del *contrato social*, en virtud del cual la acción del soberano queda jurídicamente vinculada (y limitada) a la realización de los *finés* de la sociedad civil, de suerte que el Estado no es ya "un instrumento del arbitrio del dominador", sino que éste es "más bien el primer servidor del Estado" (p.313).

'Einleitung', p.3) cargaba sobre los súbditos la obligación feliz de contribuir obedientes desde su posición social fija al engrandecimiento del Estado¹¹⁵.

El monopolio regio de la ley tropezaba, no obstante, en el siglo XVIII con la acostumbrada ligereza en el abuso de la

¹¹⁵ En el *ALR*, Einl. §73 se dice: "Todo miembro del Estado está obligado a apoyar el bien y la seguridad de la comunidad (des gemeinen Wesens) en función de su situación estamental y patrimonial" (*Allgemeines Landrecht...*, p.53). No obstante, el *ALR* establecía también deberes y derechos al Jefe del Estado relacionados con lo que se consideraba "bien(estar) común": por un lado, la garantía de "la seguridad y la paz, tanto interna como externa", y la protección "de lo *suyo*" de cada uno "frente a toda violencia y perturbación" (*ALR* II, Tit. 13, §2, p.589); por otro lado, la existencia de "*instituciones* gracias a las cuales los habitantes dispongan de medios y oportunidades para formar sus capacidades y fuerzas, y emplear las mismas para la promoción de su bienestar" (*ALR* II, Tit. 13, §3, p.589). De este modo se preservaban los dos fines concretos y básicos de la 'unión civil', que según Svarez contribuían al fin general de "promover la *felicidad común*": la mayor seguridad posible para los bienes y libertad de la persona, y la disponibilidad de medios y cauces institucionales (de educación y asistencia social) para el desarrollo de las capacidades físicas e intelectuales de los súbditos y la felicidad de todos y cada uno (cf. *Vorträge...*, 464-67). El primero, como fin *civil* derivado del *derecho* natural a la autodefensa de la persona y la propiedad, insuficientemente protegido en el estado de naturaleza; el segundo, como fin *moral* que obliga al Estado a asegurar las *condiciones* para el logro de la felicidad individual (no a fijar sus contenidos y fines particulares, lo cual sería legislar coactivamente sobre lo bueno y virtuoso), la cual no puede consumarse, tanto en lo físico como en lo intelectual, más que en el seno de una comunidad política, donde todos los individuos, por naturaleza sociales, se apoyen mutua y libremente con benevolencia (cf. *Vorträge...*, 466; y "Über den Zweck des Staats" (1791) [en *Vorträge...*, 639ss.], donde Svarez defiende un camino intermedio entre el 'liberalismo' político de la Constitución Francesa de 1791 y el 'moralismo' político, paternalista, de un Estado totalitario).

Y justamente sólo en nombre de esos *finés* generales de la sociedad en su conjunto estaba legitimado el Estado para trazar límites a la *libertad natural* o derechos privados de los súbditos, y éstos obligados a realizar tareas asociadas con la promoción del bien y seguridad comunes. Es esta idea de la comunidad política como *empresa moral*, como escenario de la conquista de la felicidad individual a través de la felicidad pública, la que hace inconcebible una 'sociedad civil' no fundada o confundida con el Estado, puesto que "el derecho natural -irrealizable por sí mismo en el estado de naturaleza- se resuelve en derecho civil", positivo (Koselleck, *Preussen zwischen Reform...*, p.25, 29), y el Estado asume la conservación de los derechos privados de los individuos como si fueran suyos (cf. *Vorträge...*, 581); y la que en consecuencia y bajo el supuesto primado del bienestar común lleva a imponer restricciones -también de orden estamental- a la libertad civil de cada súbdito, que, facultado legalmente para pensar y expresar su opinión, debe, no obstante, ante el poder soberano y dentro de su estamento y profesión reducir su voluntad a la obediencia, ya que sólo al legislador corresponde juzgar si la legislación positiva cumple la finalidad del Estado. (Sobre esta doctrina teleológico-eudemonista del Estado v. cap.10, p.175ss.). No en balde Svarez había acogido con regocijo la distinción kantiana en *WA* entre "uso privado" y "uso público" de la razón, pues consideraba que recogía la diferencia esencial entre la conducta del déspota, que prohíbe razonar, y la del soberano, que permite el razonamiento, aunque ordene obedecer (cf. Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 378). Ello no impidió que el Canciller von Carmer limitase la libertad de expresión y, por lo que toca a la vida cotidiana de los ciudadanos, que el reinado de Federico II sembrara las primicias de un hábito que C.L. von Haller caracterizaba contundentemente así en 1820: "todos los súbditos prusianos son esclavos legales, pues no se les permite sustraerse al servicio del Estado" (Thieme, "Die preussische Kodifikation...", 379).

interpretatio en medios judiciales. Parecía lógico que si el soberano había expresado claramente su voluntad, el recurso a la interpretación no fuese visto sino como la atribución de un poder que usurpaba la potestad legislativa del monarca¹¹⁶. Se entendía, en efecto, que interpretar no era un acto meramente *cognoscitivo* de la ley, sino una "actividad creadora de derecho" (Coderch, "El 'casus dubius'...", 400), y que, por consiguiente, la legislación sería un poder inútil si el soberano carecía a la vez de la facultad de interpretar las leyes (Coderch, *o.c.*, 398), de esclarecer lo que hubiese dictado su propia voluntad o la de otro¹¹⁷. Ello trajo consigo, por un lado, la prohibición de la interpretación judicial, al menos en aquella de sus modalidades que no fuese meramente cognoscitiva, y el reconocimiento, por

¹¹⁶ Ya referí antes (nota 90) al sentido desfavorable que la "interpretación" adquiere en el siglo XVIII, y del cual carecía -como es obvio- en la tradición del Derecho Común. Este viraje se debe naturalmente a la entrada en escena de la doctrina de "la voluntad del legislador", según la cual únicamente éste es la fuente legítima de todo derecho positivo, de tal forma que allí donde haya 'lex' toda 'interpretatio' es por sí misma la usurpación de un poder. Ello explica a su vez una de las paradojas inherentes a las codificaciones germánicas, que pone de manifiesto cómo lo perseguido en la "interpretación" no es tanto la creación de derecho como tal, cuanto la lesión de un derecho que ha ejercido fundadamente el soberano. Nos referimos a la paradoja, presente por ejemplo en el *ALR*, que consiste en admitir la 'interpretatio' ante la ausencia de ley y prohibirla, en cambio, ante el 'casus dubius', es decir, cuando existe ley escrita, pero su sentido no está claro. Aunque en el caso del *ALR* esta curiosa postura responde a una doble concepción del ordenamiento jurídico, no obstante, un aspecto no suficientemente destacado por los comentaristas, a saber: que por lo mismo que se tiende en el XVIII a proscribir la "interpretación" judicial para dar cabida exclusivamente a la 'lex', se la considera también como una actividad vinculada estrechamente a 'lex' misma, pero no se la tiene por tal al margen de ésta. Con otras palabras: sólo cuando exista ley expresa vendrá a cuento el tema de la "interpretación", pero entonces lo que se estará planteando será simplemente cuál ha sido la voluntad del legislador. Cuando se dé, en cambio, un caso de *vacío legal*, se planteará un problema de "integración" o "completud" del sistema jurídico, mas no de "interpretación" de una ley que el soberano no ha formulado. Por eso, como enfatiza Coderch, *o.c.*, 425, "la base de la distinción entre el defecto de la ley y el defecto de ley es la suposición falsa, conforme a la cual el juez conoce siempre si hay ley aplicable, aunque al mismo tiempo puede ignorar qué dice la ley aplicable".

¹¹⁷ A este respecto el *ALR*, II, 13, §6 estipulaba lo siguiente: "El derecho de dar leyes y disposiciones generales de policía, de derogar de nuevo las mismas y conceder interpretaciones (Erklärungen) sobre ellas con fuerza legal, es una regalia (Majestätsrecht)" (*ALR*, p.589). En este sentido ya el wolffiano G.Achenwall había considerado la interpretación restrictiva o extensiva "de las leyes amplias de los súbditos" como una actividad creadora de derecho y por esta razón la había incluido también entre los 'derechos de majestad' (cf. *Juris naturalis pars posterior* §116, AA XIX, p.381).

otro lado, de la sola licitud de la "interpretación auténtica" (cf. Cattaneo, *o.c.*, 16), que corresponde al legislador¹¹⁸, con la subsiguiente creación de instituciones destinadas a tal fin, como la célebre Gesetzkommission prusiana.

El afán por restringir la autonomía de los jueces para consagrar la autoridad absoluta del príncipe no podía ampararse exclusivamente en una legislación racional, que por exacta y precisa que fuese, siempre sería positivamente incompleta o, cuando menos, jamás taponaría todos los resquicios de la duda¹¹⁹; era necesario conjurar también la amenaza de la interpretación. Mas no se trataba simplemente de una medida de afirmación del poder soberano. Tanto con la obra legisladora como con la obligada renuncia a la interpretación, se creía estar prestando un gran servicio a los ciudadanos, puesto que, por una parte,

¹¹⁸ Cf. Th.Hobbes, *Leviatón*, cap.XXVI, p.356. El legislador prusiano E.F. Klein tenía por *interpretación auténtica* solamente aquella que había sido "emitida por el poder legislativo" (*Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft* (1797), §509, p.262), y le concedía prioridad sobre la "interpretación doctrinal", dada por "los teóricos" del derecho, en la medida en que aquella podía "valer como una nueva ley" (*Grundsätze...*, §510, p.262). La misma caracterización había ofrecido G. Achenwall, quien, no obstante, la relacionaba en concreto con los casos de duda (cf. *Juris naturalis...*(1763), §116, AA XIX, p.381). El propio Kant recogía literalmente esa definición en la parte de sus lecciones de Derecho Natural de 1784 relativa a los poderes del Estado: "Solamente el soberano [summus Imperans] tiene el derecho a interpretar sus leyes, y el juez a aplicarlas. La interpretación que hace el legislador, se llama interpretación auténtica. La interpretación es o restrictiva o extensiva. La interpretación doctrinal es dada por los doctos [Gelehrte] acerca de una doctrina con propósito científico" (*Naturrecht-Feyerabend*, AA XXVII.2/2, p.1384). Esta distinción entre interpretación 'auténtica' y 'doctrinal' era precisamente el contenido de la *Erl. zur Moralphilosophie* Nr. 6564 (1776-78), manuscrita junto al §177 de los *Initia philosophiae practicae prima* (1760) de A.G. Baumgarten, parágrafo que versaba sobre la 'hermenéutica' de las leyes (cf. AA XIX, p.80). Ambos fragmentos atestiguan, pues, el conocimiento preciso que el filósofo de Königsberg tenía del problema de la interpretación en el marco político del absolutismo ilustrado.

¹¹⁹ P.S.Coderch, *o.c.*, 402-03 ha indicado que el 'casus dubius' puede enrocarse tanto desde una perspectiva "semántica" como desde una perspectiva "pragmática"; o bien la ley es objetivamente oscura y ambigua, y se presenta entonces una duda acerca del significado exacto del texto legal, o bien es el *usuario* (juez o jurista) el que tiene -subjektivamente- dudas acerca del sentido de la ley. Desde el punto de vista "semántico" el 'casus dubius' plantea, pues, un problema de *precisión* de la ley, mientras que desde la perspectiva "pragmática" la interpretación viene a resolver un problema de *claridad* del texto para quien ha de juzgar desde él en una situación dada. En el *ALR*, Einleitung §47 el 'casus dubius' tiene precisamente esa acepción "pragmática".

éstos podían así conocer las leyes a las que debían ajustar su conducta para contribuir al bien público¹²⁰, y, por otra parte, ganaban la seguridad jurídica de que antes habían carecido frente a la arbitrariedad de los magistrados¹²¹.

En lo que atañe específicamente al tema de la interpretación, ya Leibniz había distinguido entre la interpretación de los dicta (de lo "dicho") y la de la sententia (o "intención")¹²², y había

¹²⁰ "Cuanto mayor fuere el número de los que entendieren y tuvieren entre las manos el sacro código de las leyes, tanto menos frecuentes serán los delitos; porque no hay duda de que la ignorancia y la incertidumbre ayudan la elocuencia de las pasiones" (Cesare Beccaria, *De los delitos y las penas*, cap.5, pp.33-34).

¹²¹ "Cuando la regla de lo justo y de lo injusto [...] es un asunto de hecho y no de controversia, entonces los súbditos no están sujetos a las pequeñas tiranías de muchos [...] Adquieren así aquella seguridad de sí mismos, que es justa porque es el fin que buscan los hombres en la sociedad, que es útil porque los pone en el caso de calcular exactamente los inconvenientes de un mismo hecho..." (Cesare Beccaria, *o.c.*, cap.4, pp.32-33). El propio C.G.Svarez destaca al respecto: "Es indiscutiblemente un mal que los derechos y deberes de los ciudadanos del Estado en sus múltiples relaciones, que surgen de la diversidad de los asuntos y de los estamentos, no estén determinados con claridad y certeza y tenga que abandonarse esta determinación en la disputa corriente (bei vorfallendem Streite) al parecer (Befinden) del juez. Pues entonces el juez *se convierte en legislador*, y nada puede ser más peligroso para la libertad civil, sobre todo si el juez es un servidor a sueldo del Estado y el cargo judicial es de por vida (lebenswiegend) o, para servirme de una expresión acuñada recientemente, inamovible. Pero un mal mayor es y sigue siéndolo que (wenn) [...] sea imposible que los ciudadanos del Estado conozcan la norma de sus acciones y estén en condiciones de seguirla" ("Inwiefern können und müssen Gesetze kurz sein?", en: *Vorträge...*, p.628). En este sentido Condorcet en sus "Idées sur le despotisme" se había quejado ya de lo que denominaba "despotismo de los tribunales" (de "despotismo judicial", que pone en peligro la libertad civil, hablaba Carmer (Svarez) en su carta a von Danckelmann del 8.11.1793 (cf. Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, 379)), y para asegurar a los ciudadanos frente a su desamparada dependencia de la voluntad arbitraria de los jueces había exigido entre otras medidas el sometimiento de éstos a la letra de la ley (cf. Cattaneo, *o.c.*, 40).

¹²² "De la interpretación, fundamentos, aplicación y sistemática de las leyes", en G.W.Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica...*, p.141ss. [fragmento sacado de *Disquisitiones ad elementa juris civilis communis hodierni*, contenido en el vol. III de la edición original en latín a cargo de Mollat publicado con el título *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig 1885, p.71ss.]. Esta distinción leibniziana entre la interpretación de "lo dicho" (que cabría denominar 'literal') y la interpretación de "la intención" (que él denomina 'dianoética') se remonta a la época medieval del "mos italicus", en la cual se trataba de la discrepancia entre "verba" y "sententia legum", y a la vieja distinción escolástica entre interpretación 'declarativa', 'restrictiva' y 'extensiva'. El propio Doneau, basándose en estos distingos, había argüido que se planteaba un problema de interpretación en sentido estricto cuando los "verba legum" escondían varias posibles "sententiae", de manera que resultaba imposible atendiendo al solo significado literal averiguar la voluntad del soberano (cf. Coderch, *o.c.*, pp.419-420, nota 45). A esta determinación de la ley según el 'espíritu', la 'intención' o el 'fundamento' que la inspiraba en la mente del legislador, se le dio en el siglo XVIII el nombre de "*logische Auslegung*" por su conexión "con los procedimientos argumentativos de carácter retórico conocidos y practicados desde la 'recepción' para llegar a racionalizar la 'declaratio', 'extensio' o 'restrictio verborum'" (Coderch, *o.c.*, 411). No en vano Leibniz había

apostado por "concebir las leyes de tal manera que no hubiese necesidad de interpretación dianoética" ("De la interpretación...", 150). Es, no obstante, en los medios políticos de la doctrina dieciochesca de "la voluntad del legislador" donde se prescribe el recurso exclusivo a la interpretación *literal* y, desde la crítica ilustrada a la arbitrariedad que suponía invocar la ratio legis o el uso de la "analogía", se descarta cualquier interpretación judicial basada en el "espíritu de la ley", bajo el supuesto de que los jueces no son legisladores (cf. Beccaria, *o.c.*, cap.4, p.31). En el caso particular de Prusia, tanto el *Project* de 1749-51, I, 1.Buch, II, &70, como la *Cabinetsordre* del 14.04.1780 y el *Entwurf* de 1784-88 excluyen del texto legal un sentido diferente al que "está claramente determinado por las palabras, el contexto y el objeto de la ley" (*Entwurf...*, I, Einl. &35). Sin embargo, "esta reductio ad litteram de la interpretación se oponía radicalmente a la doctrina dominante en materia de interpretación en el último tercio del siglo XVIII alemán" (Coderch, *o.c.*, 408). Entre los innumerables monita que se presentaron contra el Proyecto de 1784-88, sometido al dictamen público de los juristas más ilustres de la época, las *Briefe über die Gesetzgebung überhaupt und den Entwurf des preussischen Gesetzbuchs insbesondere* (1789) de J.G. Schlosser pusieron de manifiesto la insuficiencia de la "interpretación literal" y la conveniencia de acudir al Grund des Gesetzes en los casos de 'duda', concreción excesiva, 'antinomia' o 'laguna' legal. Asimilando esta objeción de Schlosser, el ALR de 1794 creyó poder garantizar aún el carácter *cognoscitivo* de la interpretación si asumía junto al canon de la "interpretación literal" la regla de

identificado en el artículo citado arriba "la prueba" (o argumentación) de la ley con la interpretación dianoética "tomada de razones verdaderas" (p.145).

la entonces denominada "interpretación lógica": "En las decisiones de casos jurídicos disputados" -se dice allí- "al juez no se le permite atribuir a las leyes otro sentido que el que resulta claramente de las palabras y de su contexto en relación con el objeto de litigio, o del más próximo [el] indudable fundamento de la ley" (ALR, "Einleitung" &46, p.52).

Ahora bien, una regla "literalista", incluso ampliada hasta dar cabida al "espíritu de la ley", no certifica la supresión del 'casus dubius', experimentum crucis de los legisladores ilustrados, sobre todo si se tiene en cuenta que la 'duda' es además una cuestión pragmática y que en el XVIII la doctrina de "la voluntad del legislador" conllevaba una concepción estrictamente "subjetiva" de la interpretación¹²³. Por ello, con el fin de ahuyentar de raíz las tentaciones hermenéuticas que distorsionasen la "verdadera" 'intención' del monarca, se proscribió el arbitrio de los jueces ante el 'casus dubius' y se impuso como forma de satisfacer la "interpretación auténtica" de la ley, el recurso a "comisiones legislativas", en las cuales el soberano supuestamente delegaba su voluntad. Así, si el *Project* de 1749-51, I, 1. Buch, Tit. II, &8 ordenaba remitir los casos de perplejidad al Departement der Justizsachen, la *Cabinetsordre* del 14.04.1780 anunciaba la creación de una *Gesetzkommission*, a

¹²³ Para la época del "absolutismo ilustrado" la interpretación ("lógica") consistía en adivinar la voluntad de tal o cual monarca absoluto, lo que él *quiso* decir, y no lo que *debió* haber dicho dados los principios en los que su legislación se basa - como apuntara A.F.J. Thibaut desde una concepción "objetiva" de la interpretación, que se irá imponiendo en el XIX. Leibniz ya lo expuso nitidamente al definir "la interpretación de la intención" como "la investigación, no tanto de lo que el legislador dijo, cuanto de lo que *pensó* sobre el asunto presente o de lo que hubiera dicho si se hubiese planteado el problema de que se trata". Por eso "quien explica el texto desde el punto de vista de la intención no es tanto intérprete del enunciado como del *enunciante*, suple lo que aquél ha dicho imperfectamente, pero no de su propia cosecha, sino partiendo de la intención del que ha hecho el enunciado" ("De la interpretación...", 142). Y concluye el autor remarcando que en la "interpretación dianoética" de la ley se toman "las razones del legislador, ya sean verdaderas o *aparentes*" ("De la interpretación...", 144).

la que el juez debía pedir aclaración antes de redactar la sentencia "si hallaba dudoso el sentido de la ley" (*Entwurf...*, I, Einl. &36). El ALR de 1794 mantiene todavía esta institución en su papel resolutivo contra la potestad interpretativa de los magistrados¹²⁴: "Si el juez encuentra dudoso" -se afirma- "el sentido auténtico de la ley, debe, sin mencionar a las partes que intervienen en el proceso, mostrar su duda a la Comisión Legislativa y solicitar su juicio" (ALR, "Einleitung" &47, p.52).

La historia de la *Gesetzkommission* prusiana fue, no obstante, tan breve como en general la de la institución del "recurso al legislador", implantada también en Francia y Austria a finales del XVIII. Su derogación por la *Cabinetsordre* del 8.03.1798 y el *Reskrip* del 21.03.1798 entrañaba "el fracaso práctico de la doctrina de la voluntad del legislador" (Coderch, *o.c.*, 430), a la cual debía su existencia. El motivo que impulsó a Federico Guillermo III a suprimirla, fue la evidencia de una paradoja generada por el doble planteamiento del ALR en relación con el tema de la interpretación judicial¹²⁵, paradoja que redundaba en

¹²⁴ La '*Gesetzkommission*' no sólo auxiliaba y descargaba al poder judicial de sus tradicionales labores interpretativas; según E.F. Klein, miembro egregio de la misma y colaborador directo en la ALR, ejercía también funciones de control sobre el poder legislativo, el cual, antes de dictar una nueva ley, debía escuchar el consejo de la '*Gesetzkommission*' (cf. "Ueber das Verhältniss der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt", *Deutschland* 2 (1796), p.326). Pues si bien es cierto que con el anuncio de su creación la *Cabinets-Ordre* del 14.4.1780 sólo se refería a su función de "corregir, suplir e interpretar los defectos, vacíos y oscuridades de las leyes" (*CJF*, I, p.XIII) que surgiesen en el ejercicio de la actividad judicial, la *Patent* de su fundación del 29.5.1781 le encomendaba además la tarea de hacer "propuestas periciales de nuevas leyes, allí donde pareciesen ser exigibles, y de correcciones y cambios necesarios de antiguas leyes ya existentes" (&9). Cf. Svarez, *Vorträge...*, 478-80, 612-15. Sobre la doble función, de asesoramiento legislativo y de interpretación de las leyes, que cumplía la Comisión de Ley prusiana, v. nuestro cap-4, nota 367.

¹²⁵ La doble actitud en el tema de la interpretación judicial se explica desde la concepción dualista del ordenamiento jurídico, que Svarez y Carmer pusieron en juego en el ALR. Por un lado, asumieron del 'iusracionalismo deductivo' de Leibniz-Wolff la idea del orden jurídico como un *sistema natural, estático y completo*, constituido por un grupo de principios generales admitidos por el Código y "la naturaleza de las cosas", y una serie de reglas de inferencia para deducir todo tipo de leyes a partir de aquéllos (cf. Coderch, *o.c.*, 413-14). Desde esta perspectiva se supone que no hay lagunas en el derecho y que el 'vacío legal' es simplemente un caso de ley *no expresa* (no de ausencia de ley en general), de manera que siempre puede obtenerse una regla aplicable en cualquier asunto litigioso por derivación a partir de los principios generales. Por otro

lado, Svarez y Carmer concibieron el orden jurídico de acuerdo con la doctrina de 'la voluntad del legislador' como un *sistema dinámico de normas positivas* que, en cuanto expresión directa del soberano, jamás puede ser completo (en el sentido ingenuo de atender a todos los casos imaginables en la realidad), si bien cabe precisar *máximamente* sus leyes mediante una amplia casuística (cf. Coderch, *o.c.*, 414). Los codificadores entendieron además que en la relación entre ambos sistemas el 'natural' tendría que ser *subsidiario* del sistema 'positivo'. Como consta en la carta de Carmer al ministro de Justicia en Silesia von Danckelmann del 8.11.1793 (Thieme, "Die preussische Kodifikation...", Anhang, p.421; cf. Stölzel, *o.c.*, 380), se trataba en el fondo de echar mano del Derecho Natural para completar un Código positivo inevitablemente limitado.

Con respecto al tema de la 'interpretación' la concepción 'estático-natural' del orden jurídico reservaba para el juez la tarea del *razonamiento*, dado que deducir la regla aplicable al caso mediante una operación lógica no se consideraba un acto de 'interpretación' de la ley, sino de *integración* del sistema y, por ende, una actividad puramente "cognoscitiva", a saber: el desarrollo racional del derecho a partir del propio Derecho (Coderch, *o.c.*, 416). Desde el punto de vista 'dinámico-positivo', en cambio, la ley, el derecho en general, es siempre el mandato irresistible del soberano de tal modo que cualquier actividad judicial que sobrepase el deber de *obediencia* consistente en aplicar la ley expresa -como p.e. servirse del razonamiento en el 'casus dubius'-, es ya un acto "creativo" de *interpretación*, que suplanta la autoridad del legislador. En virtud de esta duplicidad de sistemas el juez se hallaba, por consiguiente, en el dilema de tener que aplicar el código discriminando siempre en él "las normas a partir de las cuales podía razonar y deducir otras, de aquéllas que simplemente debía obedecer" (Coderch, *o.c.*, 416). Ya en el *Project* de 1749-51, I, l. Buch, Tit. II, §70 se prohibía la interpretación judicial del 'casus dubius', pero se toleraba la 'integración' de la laguna legal mediante el razonamiento y la analogía (cf. Coderch, *o.c.*, 406). Paralelamente los §§ 46-48 de la "Einleitung" del *ALR*, que responden a la concepción 'dinámico-positiva' del ordenamiento jurídico, conceden la interpretación "literal" y "lógica" de la ley, a la vez que prescriben, no obstante, el recurso al legislador ante el 'casus dubius', mientras que el §49, redactado desde la convicción 'iusracionalista' sobre la completud del sistema, permite al juez ante el 'vacío legal' decidir el caso según los *principios generales admitidos por el Código* y el uso de la *analogía*: "Si el juez no encuentra ninguna ley que pueda servir para la decisión del caso litigioso, debe entonces fallar según los principios generales aceptados por el Código y conforme a las disposiciones existentes para casos análogos de acuerdo con su mejor juicio (Einsicht)" (*ALR*, Einl. §49, p.53).

Esa distinción entre "defecto de la ley" y "defecto de ley", inteligible únicamente desde esa doble concepción del sistema jurídico, no salva, en cambio, la paradoja que pesa sobre ella, según la cual el juez puede conocer siempre si hay una ley aplicable al caso de disputa, pero puede no conocer el sentido de esa ley (cf. Coderch, *o.c.*, 418-19); paradoja que Federico Guillermo III no quiso naturalmente tolerar más. Esa aporía en cualquier caso dice mucho de lo "paradójica" que es la concepción política misma del "despotismo ilustrado", resumida ideológicamente por Federico II en el famoso lema: "raisonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!". I. Kant en su escrito *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) elabora filosóficamente esa doctrina, hasta el punto de que su distinción entre *uso público* y *uso privado* de la razón se ajusta perfectamente al doble comportamiento que ha de seguir el juez: el 'razonamiento' y la 'obediencia'. En efecto, el juez, como 'Belehrte' o miembro de una comunidad jurídico-natural bajo leyes racionales, puede *razonar* a partir de principios generales, mientras que, como 'Untertan' o servidor de un Estado empírico bajo normas positivas, ha de *obedecer* los mandatos del soberano para contribuir al "bien común". La ambigüedad de la doctrina kantiana del poder judicial (v. cap.3c) alcanza aquí al problema de la interpretación. Pues, por un lado, su concepción ejecutivo-*administrativa* de los jueces como funcionarios del poder establecido conlleva la reducción del oficio judicial a la mera aplicación "mecánica" de la ley positiva (cf. R 1509, *SFA* 18-19, y nuestro cap.1a, pp.95-96, espec. nota 43), especialmente en asuntos civiles (R 7695), y, por consiguiente, a la mera 'interpretación literal' (cf. *Metaphysik der Sitten-Vigilantius*, AA XXVII.2/1, p.572); mas, por otro lado, desde su concepción sintético-*iusnaturalista* de la justicia Kant exige en otros lugares que los jueces o juristas prácticos no se limiten al conocimiento meramente "histórico" de la ley, sino que también se sirvan de los principios racionales del derecho en su enjuiciamiento del caso particular (cf. *Logik*, Einl., A 21) y lo hagan reflexivamente, atendiendo entre otras cosas a la pluralidad empírica de 'precedentes jurídicos'

el absurdo, constatado por el propio rey, de que el juez podía decidir en ausencia de toda ley y, en cambio, no podía hacerlo cuando había ley aplicable, por oscura que fuese¹²⁶. En el Primer Apéndice (1803) del *ALR* ya se contempla la sustitución de los §§ 47-48 de la "Einleitung", consagrados a la doctrina del recurso a la Gesetzkommission ante el casus dubius, por la resolución judicial de la duda aplicando "las reglas generales de la interpretación" y el deber adicional de comunicar al Chef der Justiz la supuesta oscuridad de la ley de cara a la futura

(*Praejudicata*), que suministren el necesario hilo conductor para la resolución de casos análogos conforme a aquéllos principios (cf. *Metaphysik der Sitten-Vigilantius*, AA XXVII.2/1, p.534-35). En este sentido su doctrina del 'juicio reflexionante' significaba el levantamiento definitivo de la impracticable prohibición absolutista-ilustrada de la interpretación judicial.

Por ello Kant no dejaba de reconocer en aquel breve ensayo de 1784 lo paradójico de que "un grado menor de libertad civil" fuese precisamente ventajoso para el despliegue de "todas las facultades humanas", y confiaba en que "la semilla" del *pensamiento libre* así despertada condujera a una praxis política que tratase al hombre como algo "más que una máquina" (WA A 493-94). Franz von Zeiller, artífice del *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch (ABGB)* austriaco de 1811, comprendió muy bien el alcance de estas palabras kantianas para el problema de la interpretación de las leyes, cuando en 1808 denunció la casuística del *ALR* señalando que convertía al juez en una "máquina jurisprudencial" en vez de concederle un "poder libre, aunque racionalmente limitado, en la interpretación y aplicación de las leyes" (citado por H. Conrad, "Rechtsstaatliche Bestrebungen...", 348). Ya Rousseau en sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia (1771)* (Tecnos, Madrid 1988, p.109) y años después A.D. Meper habían defendido la interpretación judicial de las leyes -aun cuando fuesen claras y simples- casi en los mismos términos con los que la recogía el §7 del *ABGB*: el recurso a los *principios naturales del derecho* ('natürliche Rechtsgrundsätze') allí donde el caso jurídico ni siquiera puede ser decidido por medio de la 'analogía'. Naturalmente Zeiller aceptaba como premisa la inevitable *incompletud* de todo 'código civil' y la subsiguiente necesidad de que el legislador positivo ponga a "disposición del juez la posibilidad de decidir en última instancia a partir de los principios jurídicos naturales, es decir, de la Filosofía del Derecho, del Derecho Natural", una fuente inagotable, "porque cualquier cuestión que se plantea dentro del ámbito de la Razón (jurídica)" -argumentaba kantianamente Zeiller en su *Kommentar* del Código- "también puede ser juzgada y resuelta desde ella (en cuanto facultad de los principios)" (citado por Coderch, *o.c.*, 438-39). En el fondo era la convicción absolutista-ilustrada de que el derecho positivo representa la prolongación (o realización) del derecho natural, la que estaba a la base de esa concepción pobre del poder judicial, que no en vano Montesquieu había considerado "en cierto modo nulo" (*Del espíritu de las Leyes*, Libro XI, cap.6, p.147), mientras que quienes como Rousseau y especialmente Kant fijaban una línea asintótica entre 'derecho natural' y 'derecho positivo' tenían que atribuir a la actividad (de interpretación) judicial un poder efectivo no sólo de *dinámica* jurídica (cf. E. Swoboda, "Kant und das Zivilrecht", *Kant-Studien* 43 (1943), pp.378-79) sino también de 'juicio reflexionante' que sirve al 'principio regulativo' (iusnatural) de la *justicia* en cada caso *individual*.

¹²⁶ Federico Guillermo III comentó que no comprendía "por qué los jueces no deben poder interpretar las leyes dudosas del mismo modo que han de decidir casos en los que falta completamente una ley" (cf. Coderch, *o.c.*, 429).

legislación¹²⁷. Los jueces recuperaban ahora las facultades interpretativas que el pensamiento jurídico del "absolutismo ilustrado" les negara, gracias a que se hacía valer de nuevo la creencia en que "quien puede lo más (integrar), puede lo menos (interpretar). Y eso es precisamente lo contrario de lo que Svarez había propuesto. Para él lo menos era deducir reglas desde los principios y lo más arriesgarse a violentar la voluntad del legislador" (Coderch, *o.c.*, 430-31).

b) La legislación de la razón pura a través de las antinomias

"La filosofía es la legisladora (Gesetzgübe) de la razón humana. El técnico (Vernunftkünstler) necesita reglas, el maestro de la razón (Vernunftlehrer), leyes. Leguleius.
Est nomothetica rationis humanae
Scientia regularum Rationis Humanae est Logica" (R 5007, AA XVIII, 58).

Esta *Reflexion zur Metaphysik*, fechada por E. Adickes hacia 1776-1778, puede ser un buen punto de partida para retomar el tema del puesto de la antinomia en la configuración del criticismo como "legislación de la razón pura". Recordemos que según KRV A 424/B 452 el proceder de la Crítica frente a la contradicción cosmológica es el del "sabio legislador", que aprende de la confusión ("Verlegenheit") de los jueces en los conflictos civiles a corregir sus leyes y a formularlas con mayor exactitud y precisión¹²⁸, y que desde esta perspectiva que brinda esa

¹²⁷ "Si el juez encuentra dudoso el sentido de la ley, le incumbe decidir el caso en cuestión según las reglas generales relativas a la interpretación de la ley, y entonces ya no tiene lugar la consulta a la Comisión Legislativa durante el curso del proceso. Pero él debe comunicar la presunta oscuridad de la ley al 'Chef der Justiz' de cara a la futura legislación" (*Erster Anhang worin die bisher ergangenen Abänderungen und Ergänzungen des allgemeinen Landrechts verkürzt gesammelt sind*, Berlin, bei G.C. Nauck 1803; en: Coderch, *o.c.*, 430).

¹²⁸ El referente histórico concreto del "sabio legislador" bien podría ser el mismo Federico II, a quien Kant identifica años después con el espíritu de la época de Ilustración ("el siglo de Federico" -la denomina en *WA A 491*). Más plausible se antoja, sin embargo, que nuestro autor estuviera pensando en la 'Gesetzkommission' (así lo sugiere Kieffer, "Ius praetensum. Preussisches Zivil- und Zivilprozessrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexion Kants zur Logik", en: F.Kaulbach/W.Krawietz

ilustración del oficio filosófico, la antinomia se revela como el ensayo de estudio ("Prüfungsversuch") previo a la puesta en escena de la "nomotética". Es justamente esta idea la que se quiere elaborar aquí, analizando, por un lado, el concepto kantiano de "nomotética" en relación con la noción misma de "arquitectónica de la razón pura", así como el perfil político que la scientia nomothetica tenía en el pensamiento jurídico del XVIII, para concluir, por otro lado, con un escueto examen de los dos órdenes de jurisdicción que entran en juego en la contienda especulativa.

La conexión que KRV A 424/B 452 sugiere entre el modo de operar los legisladores dieciochescos y el procedimiento para descifrar la 'nomotética', al margen del contexto jurídico-político -como veremos- en que aquella analogía y este nuevo término prestado mantienen aún al pensamiento filosófico de Kant, no es meramente puntual o azarosa; la confirma toda una serie de *Reflexionen* de finales de los setenta, en las cuales la expresión 'nomotética' aparece siempre que se habla de "legislación de la razón pura"¹²⁹. Este rasgo descriptivo permite además vincular el problema de las antinomias al proyecto kantiano de una

(Hrsg.), *Recht und Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin 1978, p.314), cuya fundación se había anunciado por la *Cabinetsordre* del 14.04.1780, justamente cuando Kant empezaba a redactar KRV (cf. Vaihinger, *o.c.*, p.75), y de la cual estaba informado, como consta por la referencia que da en la *Reflexion* 3357 (cf. cap.4, p.406 y nota 349). Esta segunda hipótesis cuenta, en primer lugar, con el favor de la gramática: Kant habla en plural y de modo genérico de "weise Gesetzgeber", y, en segundo lugar, con el inequívoco dato de la labor creativo-clarificadora de los supuestos "sabios legisladores" en relación con la aludida "perplejidad de los jueces en los procesos civiles". Recuérdese también que antes de que la *Cabinetsordre* del 14.04.1780 informase de la inminente creación de esa institución para solventar los 'casus dubius', desempeñaba funciones equivalentes el 'Departement der Justizsachen' (*Project* de 1749-51, I, 1.Buch, Tit.II, §8), del cual Kant debía tener (por razones obvias) sobrada noticia.

¹²⁹ Kant alude explícitamente a la 'nomotética' con el significado de "legislación de la razón humana" en las *Reflexionen zur Metaphysik* núm. 4925 y 5039, además de en la ya citada *Reflexion* 5007; todas ellas datadas por E. Adickes en torno a 1776-78. En este sentido hay que entender la R 7213 [1780ss.], que califica la moralidad, en cuanto legislación de la libertad o "legalitas arbitrii puri", como "nomotética del arbitrio puro" (AA XIX, p.287; cf. RR 6853, 7262). Sobre este concepto véanse también las notas 135 y 136.

"arquitectónica de la razón pura", esbozada según el concepto "mundano" de la filosofía, que rastrea en "el filósofo" el ideal del "maestro" como "legislador de la razón humana" (KRV A 839/B 867). La *Reflexion* 5039 divide incluso la ciencia 'nomotética' de acuerdo con el plan de la "Doctrina Trascendental del Método", de suerte que en ella la Disciplina sería la parte correspondiente a la "ciencia filosófica" como "legislación negativa" (A 711/B 739) de la especulación; el Canon, la parte positiva, correspondiente a la filosofía como "doctrina de la sabiduría", y finalmente la Arquitectónica, la parte "sistemática" que unifica ciencia y moralidad en un todo de leyes de la razón pura¹³⁰. Precisamente este aspecto integrador (lazo unitario de legislaciones), que reduce "materialmente" la 'nomotética' a 'Arquitectónica', es el que importa retener en relación con el tratamiento de la antinomia como peculiar "síntesis" o confluencia de jurisdicciones heterogéneas. Detengámonos, pues, en el concepto kantiano de "arquitectónica"

¹³⁰ "División. La [ley] nomotética (legislación) de la razón pura: 1. parte negativa, disciplina; 2. parte positiva, Canon. Finalmente arquitectónica.

1. Filosofía trascendental. 2. Metafísica. Organon." (R 5039, AA XVIII, 70).

Resulta natural que la 'nomotética' se defina como "legislación de la razón pura", se estructure en consonancia con los diferentes tipos de leyes que p.e. Kant contempla en su *Moralphilosophie Collins* (AA XXVII.1, p.274). Desde esta perspectiva la "Disciplina de la razón pura" contendría el conjunto de leyes *prohibitivas* que afectan a la filosofía como ciencia especulativa según su acepción "escolar" (cf. Heimsöth, *Transzendente Dialektik...*, 798), mientras que el "Canon de la razón pura" agruparía la serie de leyes *preceptivas* que configuran una legislación práctica conforme al concepto "mundano" de la filosofía, y la "Arquitectónica" conjugaría en un sistema unitario lo que vendrían a ser las leyes *permissivas* (teoréticas y prácticas) compatibles (y al servicio de) con los fines esenciales de la razón humana. Aunque ciertamente en la *Moralphilosophie Collins* el concepto de 'ley permisiva' no es todavía el rigurosamente crítico de *Zum ewigen Frieden*, el alcance *político* de la 'arquitectónica' como 'nomothetica rationis humanae' depende en buena parte de que en ella tenga cabida algo así como un análogo de las 'leyes permisivas' en la acepción estrictamente kantiana que formulamos en el cap. II, p.150ss.

Cabría, por otra parte, trazar -ya sea como mera insinuación- también una analogía entre lo crítico y lo jurídico a raíz de esta división de la 'nomotética' en cuanto "legislación". Del mismo modo que en el campo jurídico-político se *niega* (o cuestiona) durante el siglo XVIII la validez del Derecho Común y se pretende elaborar positivamente una legislación clara y precisa que garantice la "felicidad pública", la filosofía crítica se propone derrumbar la presunta fortaleza científica del dogmatismo racionalista y edificar sobre sus ruinas una filosofía de la razón pura bajo el primado del interés práctico.

si queremos esclarecer bien el de "nomotética".

Kant entiende por "arquitectónica" "el arte de los sistemas" y, en cuanto tal, "la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento" (KRV A 832/B 860). Mas como un "sistema" es "la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea" y ésta contiene el fin "al que todas las partes se refieren" y por el que todas "se relacionan entre sí", la esperada unidad sistemática no es más que una "unidad de fin" y, por consiguiente, la arquitectónica, el arte de la *unidad teleológica* en el saber humano. Con destacar este rasgo de la organización en un sistema, por el cual "pueden los conocimientos apoyar y promover los fines esenciales de la razón" (A 832/B 860), Kant habría definido ciertamente una noción más, pero no habría probado el sentido y utilidad de la misma en relación con los propósitos de su filosofía. La distinción subsiguiente entre "unidad técnica", proporcionada por un fin externo a la razón trazado desde un punto de vista empírico, y "unidad arquitectónica", resultado de un fin supremo propuesto a priori por la propia razón (A 833/B 861), sirve para dejar claro que la arquitectónica concierne al "sistema de la *razón pura*" y que para el plan kantiano de una "arquitectónica de todo el saber humano" basta con "pergeñar simplemente la arquitectónica de todos los conocimientos derivados de la razón pura" (A 835/B 863), dado que los conocimientos empíricos son sólo medios para los altos fines de la cultura humana, que se escudan en la metafísica (A 850/B 878). La confección de este proyecto presupone y exige finalmente, asumir un concepto "cosmopolita" (*Logik*, Einl. III, A 25), genuinamente griego, de la filosofía como "ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón

humana" (KRV A 839/B 867)¹²¹, en virtud del cual se concede a la razón la facultad de darse a sí misma leyes en la figura arquetípica del "filósofo" para la feliz consecución de sus fines. Precisamente en esta idea de la filosofía como "legislación" o "teleología rationis humanae" se funden descriptivamente los conceptos de 'nomotética' y 'arquitectónica de la razón pura' hasta volverse semánticamente intercambiables. E incluso la filosofía en su acepción "mundana" viene a ser -así lo expone la R 5007- la nomothetica rationis humanae.

Kant ha sacado de esta forma rendimiento filosófico a un concepto proveniente una vez más del territorio del Derecho. En su *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* Leibniz había incluido, en efecto, la 'nomotética' entre los principia decidendi de la Jurisprudencia *polémica* y la había caracterizado como aquella parte de la *Política* que atiende a la ratio legis en la que el soberano basa su legislación civil (&71, p.103)¹²².

¹²¹ Entre las diversas caracterizaciones del concepto "cosmopolita", "cósico" o "mundano" de la filosofía destacan por ejemplo las de *Logik*: "es la ciencia de los fines últimos de la razón humana" ("Einleitung" III, A 24): "la ciencia de la relación de todo conocimiento y uso de la razón con el fin final de la razón humana, al que como supremo están subordinados los otros fines y en el que han de unificarse" (*idem*, A 25). Cf. también las RR 166B, 4927, 4970 y especialmente la 1660: "la filosofía es la ciencia de las máximas de la razón, tanto especulativa como práctica: ella concierne a todo. Los conocimientos son filosóficos en la medida en que contienen los medios para las máximas de la razón" (AA XVI, 69).

¹²² G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae*, Verlag Detlev Auvermann KG, Glashütten im Taunus, Darmstadt 1974, && 70-71 entiende que la Jurisprudencia "polémica" está encargada de resolver asuntos jurídicos conflictivos, bien recurriendo a 'colecciones de decisiones' tomadas en el pasado, cuando se trata de despachar casos ya conocidos, bien apelando a los 'principios de decisión', cuando se afrontan casos nuevos. Los 'principia decidendi' pueden ser a su vez, o bien "razones" del Derecho Natural tomadas de otros o de uno mismo (principios del 'derecho estricto' ("neminem laede"), de la 'equidad' ("suum cuique tribuere") y de la 'piedad' ("honeste vivere")), o bien "razones" del Derecho Civil cierto basadas en las propias "palabras" ('analogia legis') o en la "intención" del legislador ('ratio legis'). La Nomotética atañe justamente a esto último: la 'ratio legis' del soberano y, por tanto, queda dentro de la Política en cuanto ciencia del derecho positivo o civil, que es producto de la voluntad del legislador. Por eso Leibniz, aventurando a su manera doctrinas dieciochescas relacionadas con la prohibición de la interpretación judicial, observa que "allí donde calla el legislador" (ausencia de texto legal) "no responde otra cosa que la similitud de la razón" (recurso al Derecho Natural); en cambio, cuando el legislador ha expresado su voluntad, hay que atenerse sólo a la 'ratio legis' (*Nova methodus...*, &71, p.103).

No cabe duda de que esta ciencia se incorpora con ello en el análisis leibniziano a la Jurisprudencia "exegetica", y que su quehacer ahí estriba en disponer interpretaciones de la 'intención' del legislador según "razones verdaderas"¹²³, en concreto, según la que Leibniz llama "razón de Estado", que tiene en cuenta "la geografía e historia" de cada pueblo y se apoya además en "la parte de la ciencia política que se relaciona con las leyes y los legisladores" ("De la interpretación...", 144-45). Esa parte de la ciencia política tiene justamente por principio "la utilidad de la república" o *salus populi*, que consiste "en el bien de los ciudadanos, en cuanto a la materia, y en la conservación del régimen, en cuanto a la forma" (*Nova methodus...*, &76, pp.108-09). Y al desentrañar el significado de esta definición, Leibniz precisa que "el bien del régimen" radica en "el derecho público y en la formación de otras leyes para precaverse contra el cambio", y que "el bien de los ciudadanos" reside en la *eudaimonia* ("bienes de ánimo") y en la *autarquía* ("bienes de fortuna") (*Nova methodus...*, &76, p.109). La 'nomotética' sería, pues, la ciencia (política) de los principios de toda legislación positiva, que debe, por consiguiente, garantizar la *virtus ético-política* de la sociedad y el bienestar socioeconómico de todos sus ciudadanos¹²⁴.

Sin embargo, el texto de donde Kant ha tomado probablemente

¹²³ Para Leibniz "razones verdaderas son aquellas que con seguridad habría seguido el más sabio de los legisladores" (curiosa coincidencia con la terminología kantiana en el texto de KRV A 424/B 452!) "y proceden del Derecho Natural, o de la razón de Estado" ("De la interpretación...", 144). Las "razones verdaderas" equivalen, pues, a los "principia decidendi".

¹²⁴ "A la *eudaimonia* o virtud pertenecen todas las disposiciones ('ordinationes') políticas, sobre todo aquellas con las cuales se forman la educación y el trato social ('*conversatio*'), así como los principios de las malas y buenas costumbres; igualmente los premios para las virtudes, y los castigos ('*poenae*') para los vicios. A la *autarquía* pertenecen las leyes del comercio, de las manufacturas, del lujo, etc. A ambas pertenecen al mismo tiempo las leyes que constituyen ('*formant*') el derecho privado y los procesos ('*Judicia*') (*Nova methodus...*, &76, p.109).

el concepto de 'nomotética', se halla en los *Initia philosophiae practicae primae* (1760) de A.G. Baumgarten, manual usado como base para sus clases de Filosofía Moral. En la Sectio X, dedicada a la "imputatio legis", §§ 177-79, caracteriza el wolffiano la nomotética del siguiente modo: por un lado, como la clase de jurisprudencia consultatoria que se refiere a la facultad productiva del legislador de presentar leyes ("ferendarum legum") (§178); por otro lado, como *hermenéutica* jurídica de leyes positivas basada en las reglas de la 'interpretación auténtica' (§179)¹²⁵. La exposición de Baumgarten completa, pues, la versión leibniziana ampliando el espectro semántico en la dirección en la que apunta el concepto kantiano, puesto que la jurisprudencia nomotética aparece ante todo como el *arte de la legislación* que no se limita ya a la exégesis de los textos jurídicos ateniéndose a la ratio legis del legislador, sino que se extiende también a la elaboración creadora de leyes nuevas por parte del soberano.

¹²⁵ En el §178 Baumgarten distingue entre la "jurisprudencia práctica" de los juristas, consistente en aplicar las leyes positivas -bien interpretadas- al caso de que se trate ('imputatio legis'), y la "jurisprudencia consultatoria" o productiva de normas, dentro de la cual la *nomotética* concierne precisamente a la presentación de leyes. En este mismo sentido el §105 habla de la "nomothetica" como "ius et prudentia legislatoris, qua talis" (AA XIX, 50).

Por su parte el §177 clasifica la *hermenéutica* por orden de especificación en "generalior", "generalis" y "specialis", y presenta la 'hermenéutica jurídica' ("hermenéutica iuris") como el tipo de hermenéutica 'specialis' que se ocupa de la aplicación de ciertas reglas generales "a los signos y dichos escritos cuyo sentido y significado necesita conocer el jurista como tal, p.e. leyes, pactos..." (AA XIX, 80). Tales reglas generales no son otras que las "regulae nomotheticae" que tanto en el §105 como en el §179 aluden a la serie de técnicas consideradas en la Alemania dieciochesca adecuadas para una "interpretación auténtica" de las leyes: 'ratio legis', 'analogia iuris', 'paralelismo de leyes', etc. Que la 'hermenéutica iuris', en cuanto 'nomothetica', es, según esto, también el arte de la "interpretación auténtica", lo confirma la significativa R 6564 (datada por E. Adickes, al igual que todas las que se refieren a la nomotética (cf. nota 130), hacia 1776-78), que Kant adjunta al §177 del libro de Baumgarten, allí donde el wolffiano explicita el "primer principio de la hermenéutica general": "interpres (reverens) aequus esto", en términos tales que sugieren a Kant la distinción usual en la época entre "interpretatio authentica oder doctrinalis" (cf. nota 118). En el §179 Baumgarten hace además de ese principio general una versión específica para el caso de la 'interpretación especial' de leyes positivas ('hermenéutica iuris') que deja entrever justamente el concepto de 'interpretación auténtica': "se tiene por verdadero y genuino, mientras no conste lo contrario, aquel sentido literal en las leyes positivas que, si fuera auténtico ('verus'), concuerda mejor ('optime') con las reglas nomotéticas" (AA XIX, 81).

Si planteamos ahora el problema de la corrección u oportunidad de la ampliación filosófica en el uso kantiano del concepto de 'nomotética', hemos de hacer frente a dos cuestiones: el lugar *epistemológico* de esa disciplina y la peculiaridad de su *objeto*. Con respecto a la primera no parece haber mayor dificultad: el texto dialéctico de la Antitética es el correlato filosófico de la Jurisprudencia *polémica*, dentro de la cual la 'nomotética' sirve a la resolución de casos contenciosos, entre los cuales Leibniz no olvidaba las antinomias jurídicas (cf. cap.5, nota 48). Pero a raíz del tipo de solución que la 'nomotética' ofrece, se encuadra epistemológicamente dentro de la *Política* y, en virtud de esta ubicación, se hacen necesarios ciertos matices en relación con el uso kantiano. Kant ciertamente ha comparado la Crítica con la legislación de un "estado civil", y en este aspecto la idea de la filosofía como nomothetica rationis humanae responde adecuadamente al concepto jurídico de la scientia nomothetica, que la considera criterio de decisión basado en los principios de toda legislación *civil*. Ahora bien, Leibniz pertenece todavía a la tradición moderna que opone el derecho civil, en cuanto derecho positivo, al derecho natural, mientras que para Kant es precisamente el derecho civil la expresión más acabada del derecho natural, es decir, del derecho de la razón pura. Este matiz carece, no obstante, de relevancia para la asunción filosófica del concepto, ya que en *KRV A 424/B 452* la reivindicación de la 'nomotética' se hace en el contexto del "sabio legislador" para poner de relieve que la razón es también *legisladora* y que la misma Crítica supone la fundación de un "estado legal" en filosofía. Para resumirlo brevemente: Kant transforma la nomothetica legislatoris en una nomothetica

rationis purae¹²⁶.

En cuanto a la segunda cuestión, Leibniz ha fijado el objeto de la nomothesis en la *salus populi*, entendida como "suprema reipublicae lex" (*Nova methodus...*, &76, p.108) y centrada

¹²⁶ A la filosofía, en cuanto "conocimiento racional por conceptos" (*KRV* A 713/B 741), sólo le interesa recoger en este caso la noción de "legislación civil" y deja fuera de su propio discurso la realidad positiva de este o aquel legislador concreto. Con otras palabras: la referencia a los "sabios legisladores" importa filosóficamente a Kant en la medida en que pueda ser útil para el análisis, por así decirlo, del concepto racional "poder legislativo" y para caracterizar conceptualmente aspectos de su propia doctrina. Como testimonio de que tanto la noción de "legislador" como la de "nomotética" son asumidas en perspectiva jurídico-filosófica, cabría aducir una serie de textos, en los cuales distingue entre 'el legislador', que formula a priori leyes prácticamente necesarias y fundamenta la obligatoriedad de las mismas, y 'el autor de la ley', que en el orden empírico-positivo elabora un conjunto de leyes contingentes según su arbitrio particular (cf. *ErI*, 6513 [¿1762-69?], *R* 6680 [1769], *R* 7090 [1776-78], *R* 7272 [1780ss.], *Moralphilosophie Collins* [1781-1784?], pp.282-83; *Metaphysik der Sitten-Vigilantius* [1793-94], p.544; *RL* AB 28-29). En la analogía entre lo crítico y lo jurídico relativa a la "legislación" hemos de tener siempre a la vista esa diferencia 'material' entre el orden empírico-positivo de la realidad del Estado y el orden racional puro del discurso filosófico, a la vez que ser conscientes de que la analogía se establece al margen y con independencia de esa diversidad de planos.

Esta diversidad de planos, sin embargo, permite comprender la transformación kantiana de la nomotética del legislador empírico en nomotética del legislador racional como una consecuencia de su nueva concepción de la *Política*. Este concepto adolece de cierta ambigüedad; designa a la vez una *teoría* y una *praxis*. Política es, en efecto, tanto la doctrina filosófica del derecho público (o civil) referida esencialmente a la constitución del Estado (*Staatsrecht*) como el arte práctico de gobernar a los hombres según reglas de prudencia (*Politik*). En la tradición iusnaturalista (alemana) del Estado absoluto aquella teoría apenas podía discernirse de esta praxis, puesto que el orden de la 'sociedad civil' sobre el que versaba la ciencia política, se identificaba con el orden positivo del monarca soberano (cf. cap.Ia, p.88, nota 34; p.113ss.). Con el avanzar del siglo XVIII la configuración ilustrada de la Moral como un conjunto de principios que alcanzan progresivamente al Estado, dio lugar a que la Política, asociada con el espacio público de la razón de Estado absolutista no sujeta a criterios 'morales', adquiriese un sentido negativo y fuera concebida como un arte de gobierno basado en el engaño y la corrupción de los hombres (cf. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Stw, Frankfurt am Main 1973, p.170, nota 93^a). Resultado de ello fue un concepto de lo 'político' como acción puramente técnica o maquinación astuta de afirmación del poder, frecuentemente opuesta a la moral, tal como puede encontrarse aún en el joven Kant del *Herder-Nachschrift* (*AA* XXVII.1, p.5, 70), y que no era desde luego el que manejaba la tradición Leibniz-Wolff, profundamente impregnada de aristotelismo, ni tampoco el que reivindicase el Kant maduro, partidario de una forma de gobierno que introdujese de manera 'prudente' en el orden empírico del Estado ('*Politik*') las exigencias morales de la teoría racional del derecho público ('*Staatsrecht*') (cf. cap.Ic, nota 97). Esta concepción kantiana de la (sabiduría) política como praxis prudente de la teoría moral del Estado significaba la conversión de la 'nomotética' en una ciencia de las leyes de la *razón pura* que han de guiar las acciones y decisiones de todo legislador positivo. No en balde en los *Vorarbeiten zur Rechtslehre* situaba Kant el "*Jus Nomotheticum*" al frente de la doctrina filosófica del Derecho Público y lo presentaba como arte de "dar leyes en la república [legum ferendarum (in republica)] acerca de la posesión, de la seguridad de lo suyo de cada uno y de la adquisición, con respecto a las cuales cabe la posibilidad de leyes externas actuales en el estado natural ocasionalmente" (*AA* XXIII, p.339). Esta elevación iusnaturalista o jurídico-filosófica de la 'nomotética' tradicional es el presupuesto de su asociación con la arquitectónica de la razón pura.

materialmente en el "bien de los ciudadanos". Con ello ha sacado a la luz el tema de los *fin*es que dan unidad a la legislación positiva, y ha sugerido así el aspecto en el que la 'nomotética' podía asimilarse a la 'arquitectónica de la razón pura' en la filosofía kantiana: la posible unidad sistemática de todas las leyes bajo la idea del "fin último" de la humanidad. Esa asimilación se antoja tanto más apropiada cuanto más claro parece que el "fin final" que articula arquitectónicamente toda la filosofía se perfila de la misma índole *ético-jurídica* que la *utilitas reipublicae* perseguida por la nomothesis¹²⁷. Cuando Kant se refiere al destino racional del hombre, sus palabras evocan aquel "ideal" del "bien supremo derivado", que abre la perspectiva de un "mundo inteligible"¹²⁸ en el que la felicidad ha de ir ligada necesariamente a la moralidad, al menos en la *idea* de la razón pura (*KRV* A 809/B 837). En el texto del *Canon* ese "ideal" se presenta como objeto de la esperanza *histórica*, antes que de la escatología religiosa, puesto que, por un lado, constituye ya de por sí el principio de posibilidad de una "unidad sistemática" de la historia misma desde el punto de vista de la libertad de las acciones humanas (A 807/B 835), y, por otro lado, el *mundus noumenon* que le es inherente, al no poder conocerse a través de los sentidos, debe realizarse como "consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible" (A 811/B 840), de tal manera que "los mismos seres racionales, bajo la

¹²⁷ Llama la atención que Kant se sirva de la imagen política del "gobierno" (*KRV* A 832/B 860) para destacar la estructura de orden según fines característica del "sistema de la razón pura", y que para fundamentar históricamente su concepto "mundano" de filosofía recuerde que los griegos filosofaron especialmente sobre "la legislación y el Estado" (*R* 1639, *AA* XVI, 62), y consideraron que "la mejor filosofía" era el "Derecho" (*R* 1642, *AA* XVI, 63).

¹²⁸ H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik...*, 800 propone precisamente interpretar el "fin último" de la razón, que según A 840/B 868 es la "moralidad", en el sentido (más exacto) del "ideal del bien supremo", tal cual lo expone el capítulo anterior, dedicado al *Canon de la razón pura*.

dirección de tales principios, serían los autores de su propio bienestar ('Wohlfahrt') duradero y a la vez del de los otros" (KRV A 809/B 838)¹³⁹. Es indudable que Kant se afianza aquí en la idea de una "constitución política", en la cual no sólo se salvaguarde la libertad y moralidad de todos, sino que además se preserve la felicidad material de la existencia; y en esa idea se mantiene estructuralmente fiel al propósito fundamental de la 'nomotética' de legislar para el bien ético-jurídico, pero también socioeconómico de los ciudadanos¹⁴⁰. Si la filosofía

¹³⁹ H. Heimsoeth, *o.c.*, 762-63 juzga que este texto de Kant encierra una alusión a su idea de una "constitución jurídico-estatal" como proyecto de realización del "bien supremo posible en el mundo".

¹⁴⁰ De entrada parece que la sustitución kantiana de la *salus populi* (o 'salus publica') por la *justitia publica* como meta y fundamento de la constitución estatal (cf. *Erl.* 7430, 7412-13; *RR* 7683, 7938, 7963; *über den Gemeinspruch* A 259, *RL* A 172-73/B 202-03; y nuestros cap.1c, p.179ss. y cap.2, pp.250-51 y p.267ss.) representa el abandono del programa eudemonista característico de la ciencia nomotética del absolutismo político, tal como fue concebida en la tradición Leibniz-Wolff. Ello es innegable hasta cierto punto, hasta el punto en el que la felicidad no quede descartada (sino todo lo contrario) como proyecto racional de la vida humana sobre la tierra. A este respecto Kant ha reconocido que la "verdadera tarea de la política [Politik]" es lograr la "felicidad del público", conseguir que el pueblo esté "satisfecho con su situación [Zustand]" (*ZEFA* 103/B 111). Pero entonces ¿cómo puede compaginarse este objetivo 'eudemonista' del político con aquel fin estrictamente 'jurídico' de la fundación del Estado? La respuesta se halla en la idea kantiana del 'político moral', que aspira a construir un orden racional de felicidad ajustando los principios pragmáticos de la prudencia a las deberes incondicionados del derecho público (v. la anterior nota 136). Justamente aquí reside la diferencia esencial del proyecto político kantiano con respecto a la tradición Leibniz-Wolff; a saber, en que Kant parte del supuesto de que sólo en una comunidad civil libre, fundada en el derecho y garante del mismo, se dan las condiciones necesarias de posibilidad de la felicidad de todos. Únicamente un orden de racionalidad común que no sirva a fines empíricos de la existencia sino a la sola libertad de decidir el propio destino, puede garantizar "la unión de todos los fines" particulares (*ZEFA* 104/B 111). Ya en su época 'precrítica' Kant lo había expuesto con especial nitidez: aunque no se fundamente en ella (sino en la ley moral), "todo derecho tiene una relación general con la felicidad, en tanto que cada uno por medio de sí mismo la produce de tal modo que las reglas del propósito privado no se contradicen entre sí según leyes generales" (*R* 6603 [1769], *AA* XI, p.105). Pero no sólo eso. El ideal kantiano de racionalidad práctica va más allá de lo que sería un mero programa de liberalismo político. Exige además que entre las condiciones jurídicas generales que aseguran la 'libertad civil', figure como requisito indispensable el principio de 'autarquía' socioeconómica o 'independencia civil' [*Selbständigkeit*] (cf. *RL* 446, A 166/B 196), en virtud del cual se garantiza tanto la 'autonomía' o personalidad moral del ciudadano, sustraído así a la voluntad de otro, como el desarrollo de la naturaleza sensible del individuo a través del uso y disfrute universalizable de las cosas (cf. cap.1d, nota 158).

Esa peculiar articulación de reglas de 'prudencia' y principios del 'derecho' que debe ser la empresa política, no constituye sino la forma concreta, sociohistórica, de perseguir el *bien supremo* posible en la tierra como destino racional del hombre: el desarrollo pleno y armónico de sus disposiciones naturales desde el ejercicio de su propia libertad, el logro de la felicidad como fin natural de la vida a través de la moralidad (cf. *Idee* A 390-91). Sobre el problema del 'bien supremo' como síntesis entre ley moral y felicidad

admite, pues, la "dignidad" de llamarse 'nomotética' o "legislación de la razón pura", es porque todos sus principios reciben la "unidad arquitectónica" de cumplir los fines prácticos (inteligible y sensible) de la vida humana.

Las palabras precedentes nos obligan a discutir el concepto kantiano de "legislación" y a desvelar de paso el sentido de la diferencia entre "regla" y "ley", con la que la *Reflexion* 5007 encabeza nuestro discurso. En primer lugar, es evidente que esta distinción discurre paralela a la que se establece entre concepto "escolar" y concepto "mundano" de filosofía, y, más específicamente, entre "técnico" (*Vernunftkünstler*) o "erudito" (*Gelehrte*), y "filósofo" o "legislador de la razón humana"¹⁴¹. En este marco conceptual se advierte que lo que hace de un "principio", "máxima" o "disposición" una 'ley', y no meramente una 'regla', es el hecho de satisfacer determinados "fines" esenciales de interés general, y que por ello toda 'legislación' se proclama descriptivamente inseparable de la *teleología* que realiza¹⁴². En esta línea la Lógica o la Matemática, en la medida

y la función crucial de la 'política' al respecto v. J.L. Villacañas, "La unidad de la vida ética en Kant", en: *Homenaje a D. Ignacio Vallis*, Valencia 1990, pp.189-208; y especialmente *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid 1987, pp.204ss. y 257-260.

¹⁴¹ La distinción entre 'Vernunftkünstler' y 'Gesetzgeber der Vernunft' es la distinción entre lo que calificaríamos de "experto" o conocedor cualificado de la razón, y lo que consideraríamos un "maestro", que utiliza el saber para cultivar su personalidad humana. Kant habla por eso a veces de los primeros como 'Gelehrte', porque sólo les interesa una disciplina "escolar" o "profesionalmente" -diríamos hoy- como *habilidad*, 'filodoxia' (*R*4970) o arte de "erudición", con independencia de los fines a los que su conocimiento pueda servir (*KRV* A 840/B 868 nota; *Logik*, Einl. III, A 24); y de los segundos, como 'Weise', porque se acercan a la ciencia en calidad de "organon" para la *sabiduría* (*R*1656) o "cultura de la razón", ateniéndose a lo que "necesariamente interesa a todos" (*A* 840/B 868 nota). La filosofía puede ejercerse como 'Gelehrsamkeit', pero entonces no se acoge al interés genuinamente práctico que como '*Weltweisheit*' despertara desde sus orígenes helénicos, sino que, en cuanto '*Weltwissenschaft*' (*R*1652), no se distingue de las restantes 'Vernunftkünste' (Lógica, Matemática, Ciencia Natural pura) y, al igual que la inmensa obra de Wolff (el 'Vernunftkünstler' por excelencia de la metafísica -*R*4866), resulta útil únicamente para engrosar el "Magazin der Philosophie" (*R*5035), sin contribuir en algo a la "arquitectónica de la razón pura".

¹⁴² Entre los legisladores prusianos la noción jurídica de 'ley' iba estrechamente unida a la de los fines que ha de cumplir el Estado a raíz del 'contrato social'. Así C.B. Svarez señalaba que los hombres,

en que buscan el mero conocimiento de razón como "habilidad" para resolver tareas intradiscursivas, no se ocupan más que de 'reglas' del pensamiento, pero no de 'leyes' que satisfagan los propósitos recónditos de la humanidad¹⁴³. Pero Kant extiende, en segundo lugar, un barniz de pureza filosófica sobre el concepto de 'legislación', en virtud del cual se llama "ley" únicamente a la prescripción que se propone fines o se basa en conceptos a

al unirse en una sociedad civil para alcanzar todos los fines relacionados con la 'felicidad individual' (y colectiva), encomiendan a uno o varios de ellos la tarea "de determinar mediante leyes, en cuanto expresiones de la voluntad general, los medios para el logro de aquellos fines" (Vorträge..., 467), de manera que en este aspecto el cometido moral del soberano absoluto pasa principalmente por el respeto y "preservación de las leyes" mismas (*idea*). En sus lecciones sobre derecho privado el príncipe heredero de la corona insiste en lo mismo: "Esta finalidad de las leyes" -subraya Svarez refiriéndose a la felicidad privada y a la seguridad común como condición de la misma- "es el ideal supremo del poder legislativo en el Estado, y éste está obligado por el contrato civil a dictar todas sus disposiciones según esta regla suprema de la finalidad [Zweckmäßigkeit]" (Vorträge..., 586). Este aspecto teleológico-práctico inherente a la noción jurídica de "ley" es obviamente la clave de la asunción kantiana del concepto de "legislación" como nota descriptiva de la filosofía en su acepción "mundana". Sin embargo, el sentido en el que Kant asocia la 'ley' con el 'fin' es enteramente distinto al de esa racionalidad pragmática que impregna el iusnaturalismo de los legisladores prusianos. Para Kant las leyes no son 'instrumentos' al servicio de fines empíricos, por esenciales que sean para la vida humana, de suerte que entonces su validez y obligatoriedad dependan de una contingente adecuación con los susodichos fines materiales; muy al contrario, toda legislación es un fin formal incondicionado (cf. ZFA 82-83/B 87-88) en sí misma y vale como tal porque realiza un orden universal de la razón, constituye un 'bien inteligible', el único que permite el despliegue completo y armonioso de todas las capacidades naturales, y hace posible de ese modo la felicidad universal como fin material de la existencia humana.

Esta dimensión incondicionada de la 'ley' como fin en sí misma, como orden racional que satisface fines naturales, la distingue esencialmente de la 'regla', que conlleva sólo un "uso condicionado de nuestras facultades" (R 7253 [1780ss.], AA XIX, p.295), y explica asimismo su extensión al campo especulativo de la razón ("ley de la naturaleza", "legislación del entendimiento"), ya que el conocimiento del orden fenoménico en su regularidad no sólo forma parte del conocimiento de la razón misma, sino que además contribuye a la perfección moral de todos los hombres.

¹⁴³ Conviene aclarar aquí que la distinción entre 'ley' y 'regla', en esta primera aproximación caracterizadora de la misma, no se ampara en el criterio demarcador "universalidad y necesidad a priori" versus "generalidad comparativa y contingente". Cabría afirmar más bien que mientras que la "universalidad-necesidad a priori" constituye un atributo esencial de las leyes, la "generalidad comparativa y contingente" es un rasgo distintivo únicamente de las reglas empíricas. Por eso Kant puede hablar de la Lógica como 'scientia regularum rationis humanae', dado que al emitir ese enunciado sólo tiene presente aquel elemento estrictamente jurídico-práctico de la distinción. De hecho, para ser rigurosos habría que decir que la distinción 'ley'/'regla', tal como aparece en los textos kantianos, se hace desde el punto de vista de la relación de los principios racionales con fines en general (propios de la razón o ajenos a ella), y no debe, por tanto, asimilarse a la distinción entre 'Juicio determinante'/'Juicio reflexionante', ni tampoco confundirse con la distinción de KU AB XVI-XVII -se tratará a continuación- entre "esfera" y "estancia", que responde a un enfoque totalmente diferente: el de la relación de los objetos con el carácter de los conceptos (a priori o empíricos).

priori de la razón pura. Así, la filosofía es 'legisladora' sólo en tanto que "conoce las máximas de la razón" (R 4790), a las cuales debe la "dignidad" (moral) de su nombre. Este carácter de necesidad y universalidad a priori de la 'ley' es lo que ha llevado a Kant a deslindar con frecuencia la "legislación de la razón" de las legislaciones jurídico-positivas al uso, y a discriminar en KU AB XVI-XVII entre 'esfera' (Gebiet) y 'estancia' (Aufenthalt) en un 'territorio' (Boden)¹⁴⁴. Mientras que la "esfera" es dentro del "territorio" el ámbito de jurisdicción, en el que tiene vigencia cierta ley, y, por consiguiente, determinada facultad cognoscitiva y sus conceptos a priori devienen "legisladores", la "estancia" configura tan sólo un dominio contingente de conceptos de experiencia, en el que son efectivas meras reglas empíricas fundadas en ellos. De este modo los tipos de "esferas" u órdenes de "legislación" se determinan en función de la diversidad de conceptos a priori que generan leyes para la promoción de los fines últimos de la razón humana. La delimitación y relación mutua de las diferentes "esferas" de la razón será el tema inmediato de estudio.

En el texto de KRV A 840/B 868 las clases de legislación de la razón humana se investigan desde el punto de vista de los

¹⁴⁴ La distinción 'esfera'/'estancia' brinda el marco conceptual que permite comprender la distancia entre la "legislación racional" y la "legislación positiva". Puesto que Kant entiende por legislación la determinación a priori de un 'territorio' por medio de conceptos puros, no hay para él otro orden de legitimidad que el basado en principios a priori de la razón frente a la arbitrariedad de la voluntad soberana en la que se fundan las legislaciones empíricas al uso. Ya desde el artículo de l'Encyclopédie titulado 'Ley' "la ley en general es la razón humana en tanto que gobierna a todos los pueblos de la tierra", y "las leyes políticas y civiles no deben ser más que los diversos casos particulares a los que se aplica esta razón humana" (Diderot y D'Alembert, Artículos políticos de la Enciclopedia, Tecnos, Madrid 1986, p.106). La intención de Kant en este aspecto es conseguir que toda legislación positiva sea lo menos contingente y arbitraria posible, y se acerque progresivamente a la universalidad-necesidad de que hace gala la racionalidad de la ley. Así p.e. en su Moralphilosophie Collins, AA XXVII.1, p.471 propone sensibilizar a los príncipes con el contractualismo, para que espiecen a legislar de acuerdo con la idea racional del derecho, lo cual constituye la tarea prioritaria de un 'político moral' (cf. ZFA 71-72/B 76-77).

objetos legislados ("naturaleza" y "libertad") y de los subsiguientes "sistemas" en los que se divide la filosofía bajo el primado arquitectónico de la razón práctica: 'metafísica de la naturaleza', "que se refiere a todo lo que existe (da ist)", y 'metafísica de la moral', "que se refiere sólo a lo que debe existir". En cambio, el texto de *KU Einl. II*, más dócil a la doctrina del "giro copernicano", demarca las dos "esferas" de legislación atendiendo a los tipos de *conceptos* legisladores a priori de aquellos objetos y a las "facultades" que los respaldan. El balance final de este nuevo enfoque muestra que sólo el entendimiento por medio de "conceptos a priori de la naturaleza" funda una legislación *teórica* y que la razón establece una legislación *práctica* sólo por medio de "conceptos a priori de la libertad" (*KU AB XVII*)¹⁴³. Ello significa -concluye Kant- que "entendimiento y razón tienen dos legislaciones diferentes", pero -hay que subrayarlo- "sobre uno y el mismo territorio de la experiencia, sin que esté permitida la interferencia (Eintrag tun darf) de la una en la otra" (*KU AB XVIII*). Obviamente este enunciado cobra sentido sólo a partir de la propia distinción kantiana entre 'esfera' y 'territorio', al

¹⁴³ Nuestra afirmación subraya, por un lado, la exclusividad del entendimiento como 'gesetzgebend' en lo teórico, donde la razón puede ser tan sólo, o bien 'gesetzkundig', conocedora de las leyes por medio del "entendimiento" y de sus consecuencias por medio del razonamiento (*KU AB XVII*), o bien 'forschend', suministradora de "un canon para el uso ampliado del entendimiento" a través de la unidad sistemática y heurística de sus reglas (*KRV A 329/B 385*) (cf. Heimsöth, *o.c.*, 801); y, por otro lado, recuerda que la razón no configura una 'esfera' propia de legislación en lo práctico cuando ordena hipotéticamente según reglas técnicas basadas en el conocimiento, sino cuando se apoya en conceptos a priori de libertad y manda categóricamente la ejecución de una acción (*KU AB XVII*).

Que el entendimiento es legislador de la naturaleza, se desprende del "giro copernicano" del conocimiento. Porque somos nosotros los que "introducimos el orden y regularidad en los fenómenos que llamamos naturaleza" (*KRV A 125*), "éi mismo" [el entendimiento] "es la legislación ante (vor) la naturaleza, es decir, sin entendimiento no habría en general naturaleza, o sea, unidad sintética de lo diverso de los fenómenos según reglas" (*KRV A 126*). Acerca de la razón como "voluntad universalmente legisladora" v. *BNS AB 70ss.* y *R 6853*.

tiempo que tiene el mérito de conectar el tema de la 'legislación' con el problema de las 'antinomias' y cifrar concretamente el nexo en la dificultad presentada por el tercer conflicto cosmológico: 'libertad' versus 'necesidad natural'.

En primer lugar, el deslindamiento entre *territorio* (Boden) y *esfera* (Gebiet) concierne a la distinción entre ámbito *fáctico* y ámbito *jurídico* de las cosas, o, si se prefiere, entre campo de objetos y actividades reales susceptibles de ser tratados según leyes, y modo de tratamiento legal o jurisdicción bajo la que caen en cada caso. Para Kant, en efecto, el 'territorio' de los conceptos es aquella parte de un 'campo' (Feld) objetual¹⁴⁴ que es accesible a nuestro conocimiento, y la 'esfera', "la porción de ese territorio en la que esos conceptos son legisladores" (*KU AB XVI*). Mientras que el primero queda circunscrito a los límites "naturales" de nuestra capacidad cognoscitiva, la segunda se estipula de acuerdo con la perspectiva de relación de nuestra razón con los objetos del 'territorio'. De ahí que, por una parte, sea el *mundo sensible* el 'territorio' único y común al entendimiento y la razón, una vez admitido que "lo suprasensible" constituye "un campo ilimitado, pero también inaccesible para toda nuestra facultad de conocer" (*KU AB XIX*), y que, por otra parte, haya, sin embargo, dos 'esferas' de legislación diferentes, debido a que en los conceptos de naturaleza y libertad se representan los

¹⁴⁴ Kant entiende por 'campo' (Feld) el espacio de objetos al que en general se "aplican" o refieren los conceptos, con independencia de si esos objetos están al alcance de nuestra capacidad cognoscitiva. Para ilustrarlo con el aparato conceptual de la Fenomenología, cabría decir que la diferencia entre 'Feld' y 'Boden' equivale a la distinción husserliana entre "objeto intencional" y "objeto dado" en un "acto de cumplimiento" intuitivo (E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza Universidad, Madrid 1982, Investigac. Primera &14, e Investig. Sexta, cap.1). Para Kant, en efecto, todo concepto se refiere en general a un objeto y en este sentido tiene por definición un 'campo', incluso si ese campo es ilimitado e inaccesible a nuestro conocimiento, como es el caso de lo "suprasensible".

objetos del "mundo sensible" desde dos *puntos de vista* diferentes: en la intuición, como meros "fenómenos", o en la acción, como "cosas en sí" (KU AB XVIII). Es precisamente ese carácter "subjetivo" a priori de la 'esfera' como perspectiva racional en función del concepto que se predique del objeto, el que garantiza la conciliación entre ambas legislaciones, pues la idea de un conflicto entre ellas sería tan absurda como la descabellada hipótesis de que dos tribunales se contradijeran entre sí en cuanto *instituciones* jurídicas, al margen de los "hechos" que hubiesen de juzgar. La contrapartida de esa hipótesis señala, en cambio, que la controversia no se produce de iure, sino de facto, con la aplicación o integración judicial de la ley en la realidad, y que, por ende, la disputa dialéctica de la razón consigo misma, "si bien no en su legislación", se configura al menos como *limitación* "en sus efectos" (KU AB XVIII), como consecuencia inevitable de ser uno y el mismo el 'territorio' fáctico de su diversa actividad legisladora. La distinción 'territorio'/'esfera' ofrece, pues, la clave tanto del surgimiento y continuación del conflicto cosmológico, como de la solución crítica, que resalta la heterogeneidad de las posiciones legisladoras en liza.

En segundo lugar, Kant asocia el tema de la 'nomotética' de la razón pura con el problema cosmológico cuando recuerda que "la posibilidad de pensar al menos sin contradicción la coexistencia de ambas legislaciones y de las facultades correspondientes en el mismo sujeto, la probó la Crítica de la razón pura al destruir las objeciones en su contra mediante el descubrimiento de la ilusión dialéctica en ellas" (KU AB XVIII). Tal asociación es, por una parte, el reconocimiento de que en la antinomia se ponen en juego dos órdenes distintos de legislación, y de que la

disputa no afecta a las leyes en cuanto tales, sino que es el resultado de la existencia de un único "territorio" de aplicación de las mismas. Esta manera de presentar la controversia especulativa como concurrencia de legislaciones diferentes -y compatibles a priori- sobre un mismo ámbito fáctico, reproduce sin duda filosóficamente la polémica situación jurídica de Prusia en la etapa terminal del Derecho Común, cuando la pluralidad de leyes y tribunales facultados para juzgar sobre los mismos "hechos" no sólo conducía a menudo a sentencias contradictorias entre los jueces, sino que generaba ya de por sí antes del proceso *conflictos de jurisdicción* acerca de qué tribunal y, por ende, qué legislación era competente en cada caso (cf. nota 102 y cap.3b, pp.317-18). Pero, por otra parte, aquella asociación también muestra que no es inviable una salida "legal" de la disputa; al contrario, la solución *jurídica* constituye la única respuesta satisfactoria al contencioso especulativo. La antinomia, en efecto, aparece como insoluble únicamente para la convicción dogmática de la razón pura, que no discierne el ámbito 'fáctico' del ámbito 'jurídico' del problema y, por consiguiente, cae en el espejismo de tratar los "fenómenos" como "cosas en sí". La ofuscación desaparece, en cambio, tan pronto como, admitida la distinción entre 'territorio' y 'esfera', se descubre que un mismo efecto en el mundo sensible puede ser considerado desde dos puntos de vista diferentes y que toda la dificultad de la razón reside en averiguar qué ley es aplicable al caso.

La conexión entre 'nomotética' y 'antinomia' tiene lugar, pues, en el plano de la *solución* al conflicto, y a tenor del contexto de KU Einl. II se establece exactamente para resolver el dilema planteado por "la idea cosmológica de la totalidad de la derivación de los acontecimientos del mundo a partir de sus

causas". Para despejar ese vínculo hay que referirse muy sucintamente a los dos tipos de soluciones con los que Kant despacha la contienda antinómica, así como a la diversidad de los objetos de las Ideas que la originan. La denominada "*decisión crítica del problema cosmológico*" (KRV A 497ss./B 525ss.) no es más que una *solución general*, en la cual se expone el malentendido o error del que se nutre la lucha, a la vez que mediante la delación de su ropaje dogmático como puramente dialéctico se bosqueja la prueba indirecta de "la idealidad trascendental de los fenómenos". Kant no sólo consigna ahí que cada una de las partes carece de "títulos legales" para hacer valer sus pretensiones, sino sobre todo que ambos contendientes confunden dos puntos de vista distintos: el de los "fenómenos" y el de las "cosas en sí", o, con sus mismas palabras, aplican "la idea de totalidad absoluta, que sólo vale como una condición de las 'cosas en sí', a 'fenómenos' que únicamente existen en la representación" (KRV A 506/B 534).

Ahora bien, en el curso reflexivo de esta solución general, que rechaza el litigio por basarse en supuestos falsos de ambos lados, se omite "una *diferencia esencial* que existe entre los objetos, es decir, entre los conceptos del entendimiento que la razón trata de convertir en ideas" (KRV A 529/B 557). Para dar con la ilusión trascendental que recorre las cuatro tesis contrapuestas, bastaba con atender a "las *series* de condiciones desde el simple punto de vista de su *magnitud*" y preguntarse si la extensión del orden en el regreso propuesto por la idea se adecuaba a la limitada capacidad del entendimiento, que nunca puede verificar la completud de las series fenoménicas. El ineludible desajuste entre aquella exigencia de la razón y el poder del entendimiento ponía entonces de relieve la gratuidad

dialéctica del dogmatismo y su equivocada estimación del orden sucesivo de los "fenómenos" como un orden "absoluto" de las cosas. Kant llega, pues, a este resultado ateniéndose sólo al presupuesto del "entendimiento humano común" y a la perspectiva dogmática de construcción del conflicto, a saber, que condición y condicionado se dan según relaciones espacio-temporales y constituyen, por tanto, miembros *homogéneos* de la serie fenoménica (KRV A 528/B 556).

Si se considera, en cambio, el *contenido* de las Ideas, empieza a adquirir importancia la originaria distinción entre Welt y Natur, entre "conceptos cósmicos" en sentido estricto y "conceptos trascendentes de la naturaleza" (KRV A 420/B 556). Y con ella se abre un nuevo horizonte de solución del litigio, puesto que el tratamiento de la disputa ya no depende de la *serie* (siempre "homogénea") de condiciones en el "fenómeno", sino del tipo de *síntesis* en el objeto de la categoría ampliada como Idea. Es cierto que las antinomias cuyo objeto concierne al todo "matemático" de los fenómenos, son igualmente recusadas como falsas desde este nuevo enfoque, pero ello se debe a que el concepto intelectual que está a la base de sus ideas sólo contiene una "síntesis de lo homogéneo" y, por consiguiente, no incluye condición alguna que no sea siempre miembro sensible de la serie¹⁴⁷. Sin embargo, en aquellas antinomias que se basan en

¹⁴⁷ Cf. KRV A 530/B 558; *Prolegomena* 453, A 150. H. Heimsoeth, *o.c.*, 331 recuerda la diferencia entre el 'gleichartig' de la *serie* y el 'gleichartig' de la *síntesis* matemática. Mientras que en el primer caso condición y condicionado son de la misma índole, porque la serie es siempre fenoménica, en el segundo caso la homogeneidad se predica de la síntesis en el objeto propuesta por la idea de la razón: el "mundo" ('Welt') como un compuesto "matemático" de partes que se dan siempre en la intuición. Muy oportunamente Heimsoeth se remite a la nota a pie de página en KRV B 201-02, en la que Kant aclara su distinción entre principios "matemáticos" y "dinámicos" en función de los tipos de síntesis o 'Verbindung' contenida en sus respectivos conceptos. Allí adscribe la 'Zusammensetzung' o "síntesis de una diversidad cuyas partes no se implican necesariamente unas a otras" a la "síntesis de lo homogéneo en todo lo que puede ser considerado matemáticamente", mientras que reserva la 'Verknüpfung' o "síntesis de lo diverso en la medida en que sus partes se implican necesariamente entre sí", a pesar de ser *heterogéneas*, a la "síntesis dinámica" o "conexión de la existencia de lo diverso".

la conexión *dinámica* de las series o "unidad en la existencia de los fenómenos", en modo alguno se exige la homogeneidad de lo relacionado; tanto el concepto de causalidad como el de necesidad-contingencia *pueden* admitir una "síntesis de lo heterogéneo" y, por tanto, una condición que no forme parte del orden sensible, sino que "en cuanto meramente *inteligible* se halle fuera de él" (*Prolegomena* &53, A 150; *KRV* A 530/B 558). La esperanza de una avenencia entre las dos partes, una vez reconocido el 'interés' de la razón al que sirve en general cada una, atañe, pues, exclusivamente a las *antinomias dinámicas*. No obstante, la posibilidad de una solución tan satisfactoria para el entendimiento y la razón radica en que, por un lado, quepa *corregir* las proposiciones enfrentadas de tal modo que puedan "ser ambas verdaderas" (*KRV* A 532/B 560), y en que, por otro lado, tenga lugar un *supuesto* compatible con aquella "corrección". En relación con lo primero, se trata de arrancar a las afirmaciones dialécticas su barniz dogmático, y para ello hay que conceder que el principio de la razón "no es aplicable como un axioma según el cual pensamos la totalidad en el objeto como real, sino como un *problema* para el entendimiento, esto es, para el sujeto" (*KRV* A 508/B 536). En relación con lo segundo, es preciso compartir una doble perspectiva sobre las cosas, que permita considerar el mundo como conjunto de "fenómenos" y pensar a la vez en una "causa inteligible" de ellos (cf. Heimsoeth, *o.c.*, 332-33). El principio regulativo de la razón pura respecto a sus ideas cosmológicas y la doctrina del idealismo trascendental son esos requisitos teóricos buscados para dictaminar finalmente en el proceso especulativo de los conceptos "dinámicos" a favor de ambas partes.

Dentro de este contexto de solución al problema de las

antinomias "dinámicas" surge el tema de la legislación de la razón pura a propósito del *tercer conflicto cosmológico*. Hemos visto que la posibilidad general de esa ubicación estriba en que sólo los "conceptos trascendentes de la naturaleza" admiten una "síntesis de lo heterogéneo". Expondremos a continuación cómo el asunto que nos ocupa agota los límites de la que llamaremos "solución trascendental" de la disputa, y se cierra únicamente cuando se confiere a la tercera antinomia su "solución sistemática".

La *solución trascendental* al litigio de la tercera antinomia tiende a destacar, en primer lugar, que la "causalidad por libertad" y la "causalidad natural" pueden conciliarse solamente si cabe concebir la causalidad de un ser, así como los objetos de los sentidos, desde dos puntos de vista distintos: "en cuanto causalidad propia de una *cosa en sí misma*, como inteligible por su acción; en cuanto causalidad de un *fenómeno* del mundo de los sentidos, como sensible por sus efectos" (*KRV* A 538/B 566; *Prolegomena* &53, A 152). Comparece así el "idealismo trascendental" en toda su eficacia resolutive contra la opinión común y los metafísicos dogmáticos, que, obstinadamente aferrados a la realidad "absoluta" de los fenómenos, dejan el principio racional de la libertad a merced del fatalismo (*KRV* A 536-37/B 564-65; cf. *KPrV* A 182). En segundo lugar, Kant da rienda suelta aquí por primera vez a una doctrina que sitúa directamente el curso de la "solución trascendental" en el horizonte de la "legislación de la razón pura": su teoría del "*carácter*", entendido como *ley* de la actividad de una causa¹⁴⁰. Con ella se

¹⁴⁰ H. Heimsoeth, *o.c.*, 346 ha señalado con acierto que Kant no introduce este concepto inicialmente para referirse a una actitud o disposición humana de índole personal. En el contexto especulativo de la "solución" a la tercera antinomia el "carácter" es antes una noción *lógica* que un concepto ético-antropológico. Será páginas después, a propósito de la "aplicación" ilustrativa de la distinción 'fenómenos'/'númenos' a la

incorpora a nuestro asunto la evidencia de que, si procede pensar en dos tipos de causalidad diferentes, hay que suponer también dos órdenes heterogéneos de 'legalidad', y admitir en consecuencia la compatibilidad en un mismo sujeto del mundo sensible entre "carácter inteligible" o ley de causalidad de una "cosa en sí misma" y "carácter empírico" o ley de causalidad natural en la esfera del "fenómeno" (KRV A 539/B 567).

Ahora bien, la "solución trascendental" no pretende establecer la causalidad o el carácter 'inteligible' como un hecho, sino como un problema o hipótesis del conocimiento¹⁴⁹. En la medida en que ha de decidir el conflicto "por medio de meros conceptos", sin ejemplo alguno tomado de la experiencia (*Prolegomena* &53, A 154), no se ocupa -y menos aún demuestra- "la realidad de la libertad como una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos de nuestro mundo sensible" (KRV A 558/B 586); al contrario, se limita a mostrar su posibilidad lógica en el campo especulativo, esto es, la legitimidad de pensarla sin contradicción con el orden causal de la naturaleza. Desde el estrecho marco de la filosofía "teorética" Kant no puede, pues, certificar la existencia de una 'esfera' (Gebiet) de legislación bajo conceptos a priori de la libertad, sino que ha de conformarse con reconocer la posibilidad de esa 'esfera' como un mero pensamiento, como una simple "idea trascendental, gracias a la cual la razón piensa iniciar absolutamente la serie de condiciones en el fenómeno mediante algo incondicionado desde el punto de vista sensible" (KRV A

experiencia de la moralidad, cuando ese concepto adopte perfiles específicamente humanos.

¹⁴⁹ Será la solución 'práctica' del problema de la 'causalidad inteligible' la que reconozca en el 'interés' racional de la misma y en el 'sentimiento moral' correspondiente un hecho de la razón pura, el 'Faktum' de la ley moral (cf. *GMS AB* 122, *KPrV A* 81).

558/B 586).

De acuerdo con el análisis de *KU Einl. II* una 'esfera' se configura como el ámbito objetual de "aplicación" de determinados conceptos a priori que imponen allí su ley. En otros términos: todo concepto que demarca una 'esfera', dibuja la zona de su realidad objetiva o la circunscripción de objetos en la cual su correspondiente facultad de conocer es determinante. La filosofía especulativa, que para "dejar vía libre a la práctica" ha de cerrar filas contra el escepticismo y el fatalismo en que desembocan las aparentes contradicciones de la razón pura en su uso teórico (cf. *GMS AB* 116), no está obligada a establecer el principio de "lo incondicionado en la serie del enlace causal" más que como "un concepto problemático, no imposible de pensar, sin asegurarle su realidad objetiva" (*KPrV A* 4). De ahí que las alusiones al "deber", en cuanto expresión de un tipo de determinación causal por fundamentos objetivos que no aparecen en la naturaleza, sino que la razón produce con entera espontaneidad, sólo tengan en ese contexto el carácter de "meros ejemplos" ilustrativos (cf. *Prolegomena* &53, A 154) o casos de "aplicación" (*KRV A* 546/B 574) para hacer más comprensible aquella distinción entre 'fenómenos' y 'númenos' que, "expuesta en general y completamente en abstracto, debe parecer muy sutil y oscura" (*KRV A* 537/B 656), pero que brinda de por sí la posibilidad de pensar una causalidad por libertad y defenderla como compatible con la ley universal de la necesidad en la naturaleza. Semejante "solución trascendental" era, no obstante, necesaria no sólo para disuadir al escepticismo y al fatalismo de sus pretensiones jurídicas a una "propiedad" que expulsaría a la moral de la 'esfera' de la razón pura, sino ante todo para suministrar a ésta -como contrapartida- una "cobertura" o "título

legal", que Kant fija ahora en las Ideas, en la medida en que "posibilitan el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, y proporcionan de ese modo a las ideas morales consistencia y conexión con los conocimientos especulativos de la razón" (KRV A 329/B 386). Es así como la libertad en su "concepto práctico" recibe de la "idea trascendental" su fundamento (KRV A 533/B 561) y puede adquirir el "sentido positivo" de erigirse en "principio de autonomía de la voluntad" o "legislación de la razón pura" (KPrV &8, A 59).

Pero para que la libertad pueda dar su ley y delimitar con ello una 'esfera' de legislación, ha de quedar "demostrada" de algún modo -según vimos- su *realidad objetiva*. Y aquí la mayor dificultad reside en que no estamos ante un concepto de experiencia ni ante una "noción" de la que pueda encontrarse un objeto correspondiente en la experiencia (cf. KRV A 533/B 561). Por constituir la libertad un tipo de causalidad que se halla trascendentalmente fuera de la serie de los fenómenos, la razón teórica se reconoce incapaz de demostrar su "realidad objetiva" mediante un *hecho empírico*. Cabe hacerlo, sin embargo, por medio del único "Faktum der reinen Vernunft, del cual tenemos conciencia a priori y que es apodícticamente cierto": la *ley moral* (KPrV &7, A 56; A 81). Ahora bien, ello significa que la "realidad objetiva" de la libertad, de aquel concepto problemático de una causa noumenon, es entonces solamente *práctica* (KPrV A 83; A 85), y que, por consiguiente, la 'esfera', en la cual la razón pura se muestra inmediatamente "legisladora", está determinada por conceptos *prácticos*.

La *solución sistemática* de la tercera antinomia, que vislumbra en la "moralidad" una 'esfera' de legislación para aquella "causalidad inteligible" que la crítica especulativa sólo

pudo estimar pensable sin contradicción con la causalidad específica de la 'esfera' del "conocimiento", presupone, pues, esa otra Crítica que aspira a "establecer que *hay razón pura práctica*" (KPrV A 3). La relación entre 'nomotética' y 'antitética' no se agota, a pesar de ello, con la justificación de sendas legislaciones a partir del problema planteado por el tercer conflicto cosmológico. La "unidad arquitectónica" de la razón pura se basa en el supuesto de que "la libertad constituye la piedra angular de todo el edificio" (KPrV A 4) y de que en consonancia con ello la distinción 'teórica' entre dos jurisdicciones heterogéneas no menoscaba el influjo de la una sobre la otra. De manera análoga a como en la época de Federico II la Kammernjustiz, representante de los intereses públicos del Estado prusiano, tenía siempre la última palabra en conflictos jurisdiccionales sobre determinados "hechos" frente a la justicia ordinaria de los Regierungen, Kant asume la prioridad de la legislación 'práctica' sobre la 'teórica', debido a que "el concepto de libertad *debe* (soll) realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza debe, por tanto, poder ser pensada de tal modo que al menos la legalidad (Gesetzmässigkeit) de su forma concuerde con la posibilidad de los fines que se han de efectuar en ella según leyes de libertad" (KU A XIX/B XIX-XX)¹⁵⁰.

¹⁵⁰ O. Hintze, "Friedrich der Grosse und die preussischen Justizreformen des 18. Jahrhunderts. Zum 24. Januar 1912", *Recht und Wirtschaft* 1:5 (1912), p.134 ha recalcado que, a pesar de la intención de Cocceji de acabar con la 'Justicia de Cámara', el Reglamento de Jurisdicción de 1749 estipulaba la remisión de todos los asuntos de interés *público* (político y económico) a la "jurisdicción administrativa" de los 'Kammern' y todos los restantes (de presunto interés *privado*) a la "jurisdicción ordinaria" de los 'Regierungen'. La imprecisión en estos límites convenidos generó, no obstante, conflictos jurisdiccionales, cuya resolución se puso en manos de una 'Immediatkommission' de juristas y hombres de finanzas. De hecho, sin embargo, las autoridades administrativas siguieron manteniendo en esas disputas su tradicional poder de decisión definitiva.

Es preciso señalar aquí dos matices diferenciales en la analogía apuntada. Mientras que el primado de la 'jurisdicción administrativa' era en Prusia una cuestión de *hecho*, la superioridad de la 'legislación práctica' es una cuestión de *derecho*, que se funda en el "deber" ('Sollen' que deviene empíricamente 'Pflicht') de

realizar el "bien supremo posible en el mundo" como fin final de la razón humana. Pero además la 'Kammernjustiz' no defendía los derechos de un Estado constitucional (ni el deber de su fundación) conforme a los requisitos incondicionados de la razón jurídico-práctica de Kant, sino más bien los intereses de una monarquía absoluta, por ilustrada que fuese. Se comprende, por tanto, que en nuestra analogía, meramente ilustrativa, no pretendemos asimilar conceptualmente la jurisdicción de la razón a la 'justicia de cámara' y la del entendimiento a la 'justicia ordinaria', no sólo porque todo tipo de administración judicial del derecho caería bajo lo que Kant considera ámbito práctico de la razón, sino sobre todo porque aquí nos limitamos a tomar en general la idea de los dos órdenes jurisdiccionales de la filosofía crítica y a hacer intuitivo el primado del uno sobre el otro de acuerdo con la realidad jurídica prusiana del siglo XVIII.

7. Procedimiento judicial de la Cosmología. De la desavenencia al acuerdo

En su comentario de la solución kantiana de las antinomias K. Fischer ha sugerido la imagen procesal del conflicto cosmológico al representarse el quehacer de la razón según las atribuciones respectivas del juez y las partes, y ha subrayado que la disputa no puede decidirse desde los *intereses* parciales del empirismo y del dogmatismo, sino sólo desde la *ley* a que debe atenerse el tribunal imparcial de la razón pura¹⁵¹. Pero la intuición de Fischer se limita a esta mera identificación de roles y a la consiguiente advertencia del necesario encauzamiento legal de la lucha; no examina la posible deuda histórico-cultural de la analogía, ni desarrolla siquiera su profundo alcance filosófico. La misma perspectiva 'histórica' y '(jurídico-) filosófica' se echa también en falta en el reciente libro de F. Ishikawa sobre el proceder judicial de la razón en el examen de las antinomias o en el artículo de J. Lege, empeñado en decidir la naturaleza procesal del conflicto cosmológico desde la praxis jurídica contemporánea (cf. nuestra Introducción, p.35ss.).

Para emprender con rigor un tratamiento de la Antitética Trascendental como *proceso civil* habría que responder minuciosamente a una serie de cuestiones preliminares. En primer lugar, es preciso saber hasta qué punto procede iniciar este planteamiento al margen de los indicios terminológicos que ya en el texto de *KRV* abonan la analogía. En segundo lugar, conviene preguntarse por el modelo procesal histórico al que podría

¹⁵¹ K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Heidelberg 1869^e, 3. Band, p.540.

asimilarse el procedimiento dialéctico de la cosmología. Y en tercer lugar, habría que retrotraerse al problema de fondo: si el discurso kantiano de las antinomias consigna realmente un seguimiento civil de la controversia especulativa. Al formular estos tres interrogantes pretendemos conceder al estudio procesal de la Antitética una *justificación histórico-cultural*, conferirle asimismo su presumible *sello institucional* y acertar, por último, con su *raíz jurídico-filosófica*.

Por lo que atañe a la primera cuestión, bastaría con recordar que tanto la dialéctica cosmológica como el proceso civil se inscriben dentro de la tradición histórico-cultural que desde el Medievo se inspira en el modelo lógico de la *disputatio*, considerada entonces como forma prototípica de probar la verdad de una tesis ante la *razón*¹⁵². Cuando en el siglo XII la recepción de la filosofía aristotélica coincidió con el descubrimiento del *Corpus Iuris* de Justiniano, las formas lógicas universalmente válidas de la argumentación posible ('*topoi*'), que articulaban la enseñanza racional en las incipientes universidades, determinaron también los métodos de comentario y la literatura jurídica de los 'Glosadores' de la Escuela de Bolonia¹⁵³.

¹⁵² W. Neusüss, *Gesunde Vernunft und Natur der Sache. Studien zur juristischen Argumentation im 18. Jahrhundert*, Berlin 1970, pp.18-19 pone de relieve que en la ciencia medieval la 'lectio' y la 'disputatio' constituían las dos formas habituales de enseñanza: la primera, cuando se trataba de dar a conocer un texto sancionado por la *autoridad*; la segunda -empleada también para esclarecer textos canónicos- servía ante todo para hacer valer *racionalmente* una afirmación ponderando las opiniones enfrentadas. Este método polémico, que no era extraño a la cultura cristiana de la Alta Edad Media, se convirtió, no obstante, en arte normal de la razón con el hallazgo de la Tópica aristotélica.

¹⁵³ Cf. W. Neusüss, *o.c.*, 19. No sólo la jurisprudencia de la Glosa se acercó al 'Corpus Iuris' con el instrumental lógico de la Escolástica (cf. F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967², p.57ss.); también la denominada 'teoría legal de la prueba', característica del procedimiento romano-canónico forjado en la Escuela de Bolonia y aun vigente en el 'proceso común' gracias a su recepción por el 'procedimiento caseral' germánico, respondía al método escolástico de pensar con su creencia en la regulación de todas las posibilidades representables (cf. H. Nagel, *Die Grundzüge des Beweisrechts im europäischen Zivilprozess. Eine rechtsvergleichende Studie*, Baden-Baden 1967, p.168).

Obviamente el curso jurídico en "asuntos civiles", que despuntaba entonces como procedimiento autónomo con la separación del Derecho Privado del Derecho Penal¹⁵⁴, invocaba un tipo de argumentación más próximo a la prueba retórica que al razonamiento dialéctico¹⁵⁵. Sin embargo, la integración escolástica de toda la Lógica aristotélica en una Tópica general había propiciado la equiparación de la Retórica a la Dialéctica y con ello su incorporación al lugar común de la *disputatio*. De esta manera la controversia pudo acreditarse a la vez como "institución procesal, práctica pedagógica (la *quaestio* en sus tres momentos: *pro*, *contra*, *solutio*) y método filosófico de búsqueda de la verdad" (F. Gil, *Preuves...*, p.27)¹⁵⁶.

¹⁵⁴ H. Planitz & K.A. Eckhardt, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Graz/Köln 1961, p.228 señalan que durante la Baja Edad Media el Derecho Privado se independiza progresivamente del Derecho Penal y llega a construir un procedimiento específico gracias a la toma de conciencia de que el fin de los litigios civiles no consiste tanto en obtener la protección penal de unos derechos, cuanto en lograr la imposición de las propias exigencias privadas frente a las igualmente legítimas del oponente. Es justamente esta naturaleza peculiar del proceso civil como escenario de validación de un derecho mediante el juego polémico de los argumentos la que lo asocia con el modo de probar la verdad racional de una tesis en la confrontación de las opiniones, y la que permite concebirlo como institución positiva de la 'disputatio'.

¹⁵⁵ F. Gil, *Preuves*, Paris 1988, p.33 define el 'proceso' como un tipo de "argumentación racional contradictoria que bien pudo inspirarse en las técnicas retóricas de la prueba". Remontándose hasta los *Primeros Analíticos*, II, 27, donde Aristóteles esboza una tipología de la prueba de proposiciones en las ciencias empíricas, F. Gil muestra que es el 'entimema' o silogismo reducido (retórico), y no el silogismo dialéctico o 'razonamiento', el modelo argumentativo que está a la base de lo que él llama "aporia fundacional de la prueba jurídica del hecho" en la doctrina procesal moderna heredada del Bajo Medievo: o la *argumentación racional* o el *testimonio empírico* (*o.c.*, 35). En efecto, el 'entimema' es la prueba por indicios sensibles que alberga toda la tensión de un equilibrio entre el silogismo que quiere ser, y la mera constatación empírica que pretende eludir para aspirar a lo universal. Y la teoría judicial de la prueba, que por obra del Derecho romano-canónico modula las maneras de argumentación válida en el proceso civil moderno, oscila precisamente entre la importancia concedida a la 'declaración de los testigos' ("*témoins passent lettres*" -se había decretado a comienzos del siglo XIII) y la necesidad de acabar con la libre estimación judicial de las pruebas, característica del proceso romano clásico, sometiendo el arbitrio del juez a la "lógica oficial" del régimen de 'pruebas legales', en el cual el documento escrito y dilucidado racionalmente ("*lettres passent témoins*" -decía el nuevo lema) es la mejor garantía de objetividad en la convicción judicial de los hechos (cf. F. Gil, *o.c.*, 36-38). Cf. H. Nagel, *o.c.*, 147-68.

¹⁵⁶ G. Tonelli, "Der historische Ursprung der Kantischen Termini 'Analytik' und 'Dialektik'", *Archiv für Begriffsgeschichte* 7 (1962), pp.125-26 ha puesto de relieve cómo en la Escolástica tardía pero sobre todo en el Renacimiento se impuso en confluencia con la tradición platónica la corriente 'retórica' que desde el estoicismo griego y a través de la filosofía romana (Cicerón especialmente y luego Quintiliano) se opuso a la división 'aristotélica' de la Lógica en Analítica y Dialéctica (Tópica), y defendió en su lugar la

Durante la época de la 'recepción' se extendió a toda la Europa continental el 'procedimiento romano-canónico' concebido en el seno de la *disputatio* retórica. La Tercera *Reichskammergerichtsordnung* lo introducía de lleno en 1555 en suelo alemán. Ahora bien, el carácter "culto" de este procedimiento contrastaba con la concepción más "intuitiva" del derecho predominante desde antiguo en la vida germánica. De ahí que ya la Primera Ordenanza (7.8.1495) del recién creado *Reichskammergericht* transformase la costumbre medieval de los tribunales inferiores consistente en solicitar instrucción y adoctrinamiento jurídico de los 'tribunales áulicos' (*Hofgerichte*) y de los 'tribunales de escabinos' (*Schöffenstühle*), en el precepto de consulta obligada a los 'colegios de juristas' con el subsiguiente envío de actas para recabar el asesoramiento de un 'dictamen' (*Gutachten*) que acabó funcionando de hecho como juicio definitivo del tribunal. Al abrigo de esta usanza las Facultades de Derecho, asistidas por juristas doctos, empezaron a formar parte de los 'colegios dictaminadores' (*Spruchkollegien*) y con tal suerte que fueron desplazando progresivamente desde la segunda mitad del XVI a los *Schöffenstühle* y a los *Hofgerichte*¹⁵⁷. Semejante práctica perduró en el Imperio alemán hasta finales del siglo XVIII y con ella una variante de la *disputatio* medieval que ya no concernía tanto a la 'teoría de la prueba', núcleo de la *quaestio facti*, cuanto a la 'reflexión judicial' que se decanta

identificación de la Lógica con la Dialéctica y la consiguiente concepción de la misma como "ars disputatrix" o "disserendi". Así en L.Valla, R.Agricola y P.Ramus la *dialéctica*, en cuanto técnica de discusión en forma antitética, deviene auténtica metodología de las ciencias, puesto que la disputa ya no se entiende como el medio cognoscitivo de lo *probable* (frente a lo "apodictico") sino como el arte de lo que puede *probarse* en general, de manera que los 'topoi' dejan de ser algo exclusivo de la dialéctica para erigirse en formas argumentativas de la lógica *en general*, y no sólo del "iudicium" sino también -como ya en Cicerón- de la "inventio" como tal.

¹⁵⁷ Cf. H.Donrad, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2. Band, Karlsruhe 1966, p.464, y Fr.Wieacker, *o.c.*, 180ss.

en la *quaestio iuris*: *el método de acumulación dicotómica*.

Aunque la *disputatio* fue desterrada de la universidad alemana durante el siglo XVIII como forma de enseñanza¹⁵⁸, se mantuvo en la administración de justicia ante la necesidad judicial de sentenciar apoyándose en el balance de *rationes dubitandi* y *rationes decidendi* que los juristas adjuntaban como 'fundamentación del juicio' (*sententia*) al 'dictamen de peritos' (*Gutachten*) (cf. Neusüss, *o.c.*, 28). J.H. Böhrer no dudó en apuntar el parecido de este método de redactar sus *consilia* las Facultades dictaminadoras con la técnica medieval de llegar a una decisión enfrentando institucionalmente a los *respondenten* y

¹⁵⁸ M. Foucault ha escrito que con el progresivo afianzamiento del método judicial de 'indagación' a costa de la forma medieval de la 'prueba' a partir del siglo XVI la '*disputatio*' perdió toda su autoridad y eficacia como medio de enseñanza y acreditación real del saber, y "fue relegada a formas universitarias completamente esclerosadas" y arcaicas, sin operancia cognoscitiva alguna (*La verdad y las formas jurídicas* (1978), Gedisa, México/Barcelona 1984, p.87). Por su parte W.Neusüss, *o.c.*, 30 ha señalado que la '*disputatio*' quedó fuera de ejercicio en la universidad alemana, porque se había modificado el criterio de verdad: el '*consensus omnium*' aristotélico había dejado paso al '*sensus communis*' cartesiano, de tal manera que una afirmación ya no debía acreditarse mediante la confrontación de las opiniones sino a través del asentimiento que otorga el "entendimiento *común*" a todos los hombres. Prescindiendo de que las expresiones de Neusüss son poco afortunadas -favorecen el malentendido de creer que el pensamiento moderno sacrifica el 'consenso' al dictamen solitario del '*bon sens*'-, no cabe duda de que lo que ahí está en juego es un cambio en la concepción de lo que se estima como argumentación racional. Cuando en su lucha contra el prejuicio de autoridad Chr. Thomasius cifraba la prueba de validez de una proposición en el hecho de ser aprobada por la '*sana razón*', o sea, por "el entendimiento común de cualquier hombre libre de prejuicios" (Neusüss, *o.c.*, 25; cf. la introducción de Ch.Thomasius a su *Vernunftlehre*, 4.Aufl., 1711), estaba ciertamente negando a la '*disputatio*' su monopolio de sangre sobre la racionalidad, pero al mismo tiempo hundiendo en la *comunidad* de eso que se dice "razón" la garantía de solidez de un discurso "solitario". La filosofía crítica -lo veremos- es el caso paradigmático de una reflexión individual que se siente siempre avalada por el asentimiento común de cualquiera que ejercite libremente su propia razón. En este sentido F.Gil, *o.c.*, p.27 ha resaltado que con el advenimiento de la modernidad el '*espíritu de la controversia*' cede su puesto al "*consenso*" racional como signo de lo verdadero.

La estructura de la '*disputatio*' sobrevivió, no obstante, en las universidades prusianas, aunque no como forma de enseñanza, si como fórmula de promoción a una cátedra a raíz de un decreto de Federico II, que obligaba a los aspirantes a participar al menos tres veces en una discusión pública de sus ideas, en la cual debía existir un '*Respondent*' de las tesis del autor y varios '*Opponenten*' a las mismas. La *Nova Dilucidatio*, la *Monadologia physica* y la *Dissertatio* de 1770 fueron las tres disertaciones latinas que Kant tuvo que defender para conseguir la cátedra de Lógica y Metafísica en Königsberg, y atestiguan de este modo su experiencia académica personal con la '*disputatio*'.

opponenten de una tesis¹⁵⁹. En este proceder polémico de la fundamentación de la sentencia, propio del "método de acumulación dicotómica", preservaba, pues, la práctica jurídica del 'proceso común' los restos rezagados del diseño de racionalidad escolástica que la teoría iusnaturalista moderna ya había empezado a desmentir.

En relación, no obstante, con este cuadro histórico de la disputatio conviene hacer dos observaciones que marcan de algún modo la diferencia (con respecto a la tradición) que reclama el análisis procesal de la Antitética e imprime el nuevo cuño de racionalidad jurídico-filosófica. En primer lugar, la reforma de la justicia emprendida en Prusia por S. von Cocceji con la subida al trono de Federico II suprimió definitivamente el recurso a la Facultades dictaminadoras tanto extranjeras como nacionales a través de los edictos del 2 de abril y 20 de junio de 1746 respectivamente¹⁶⁰. Con todo no desapareció el "método de acumulación dicotómica". El *Project des Codicis Fridericiani Marchici* (1748), I, Tit. VI, &17 prescribe que en el informe preparatorio de la decisión el jurista encargado por el tribunal (el Referent) debe incluir junto a la exposición de la quaestio facti y quaestio iuris o del desarrollo del proceso las rationes decidendi et dubitandi relativas a la solución de la

¹⁵⁹ Cf. J.H. Böhmer, *Succincta manuductio ad methodum disputandi et conscribendi disputationes juridicas* (1703), p.107. Cf. también W. Neusüss, *o.c.*, 29-30.

¹⁶⁰ Hans Neufeld, *Die Fridericianische Justizreform bis zum Jahre 1780*, Diss. Göttingen 1910, pp.12-13 ha indicado que esta medida obedecía a razones económicas y administrativas; el envío de actas a las Facultades de Derecho encarecía y demoraba considerablemente los procesos, a la vez que facilitaba la confusión jurídica de los jueces, y especialmente el recurso a las Facultades extranjeras constituía una forma de humillación profesional para los juristas del país. La actitud de oposición que los estamentos privilegiados mostraron ante la prohibición fredericiana, testimonia suficientemente hasta qué punto veían en el envío de actas un instrumento de lucha contra la afirmación monárquica del Estado moderno. V. cap.3b, nota 252.

controversia¹⁶¹. La misma normativa sobrevive aún en la *Prozess-Ordnung* de 1781, I, Tit. XIII, && 5-7¹⁶². La redacción de la motivación de la sentencia seguía formalmente fiel a la suerte histórica de la disputatio en el 'proceso común'¹⁶³.

En segundo lugar, la valoración crítica que Kant hace de la disputatio muestra hasta qué punto se adhiere a la racionalidad moderna del "consenso". Por un lado, todo lo que la tradición de la Tópica aristotélica había considerado "ars sophistica" o "ars disputatoria", no es más que una "lógica de la apariencia formal" (*Logik* Einl.II, A 11; *KRV* A 61/B 85-86), que resulta útil, no obstante, como "kathartikon del entendimiento" (*Logik* Einl.II, A 12; *KRV* A 62/B 86)¹⁶⁴. Kant pone así de relieve que su

¹⁶¹ Cf. M. Taruffo, "L'obbligo di motivazione della sentenza civile tra diritto comune e illuminismo", *Atti del terzo congresso internazionale della società italiana di storia del diritto*, vol.II, Firenze 1977, p.609.

¹⁶² Cf. Falk Bomsdorf, *Prozessmaximen und Rechtswirklichkeit*, Duncker & Humblot, Berlin 1971, p.77.

¹⁶³ La importancia de esta observación sobre la reforma procesal prusiana reside en que pone de manifiesto, al margen del detalle concreto de si existe o no una actividad dictaminadora de la Facultades, que en la práctica jurídica del 'usus modernus' la 'disputatio' interviene en la confección de la fundamentación de la sentencia. Este dato de la historia del derecho ilumina un aspecto decisivo en el enfoque procesal de la Antitética: que la utilidad crítica de la antinomia como prueba indirecta del idealismo trascendental pueda tener el sentido de la fundamentación de un juicio que pone fin a la lid especulativa. Un tema diferente es ya el que se refiere al "contenido" propio de ese juicio y a su específica "motivación", así como a la cuestión de si el cuadro polémico de las "razones" es constitutivo o meramente indicativo con respecto a lo que el tribunal en su reflexión presenta como 'ratio' definitiva de la sentencia. En este punto habría que hacerse eco del cambio de mentalidad que alienta al fondo o más acá de la pervivencia de ciertos usos.

¹⁶⁴ En *KRV* A 268-69/B 324-25 Kant critica, por un lado la Tópica lógica de Aristóteles por ser el instrumento privilegiado de la sofística de "oradores y maestros" charlatanes "de escuela" (Schullehrer), y propone a cambio una Tópica trascendental, que determina según reglas "el sitio que corresponde a cada concepto en función de la diversidad de su uso" en el entendimiento puro o en la sensibilidad, y preserva así de las subrepciones y espejismos dialécticos al discernir siempre "la facultad cognoscitiva a la que pertenecen los conceptos". Mas, por otro lado, reduce la innumerable cantidad de 'topoi' tradicionales a "los cuatro títulos (Titel) de toda comparación y distinción" reflexivas contenidos en esa Tópica trascendental: identidad-diferencia; concordancia-oposición; interior-exterior, y materia-forma.

Va en 1762 Kant había iniciado el despegue de esa tradición lógico-formalista de la Tópica desenmascarando la ampulosa artificiosidad de la silogística al uso como una "atlética de doctos", seguramente útil para 'aventajar al adversario en una discusión académica', pero estéril como instrumento de "ampliación efectiva de conocimientos" y consecución de la verdad (*Falsche Spitzfindigkeit*, A 26-27). En la *Dissertatio* &23 afianza aún más esa postura al atribuir la fuente de todos los absurdos de la metafísica moderna a la convicción de

concepción de la 'dialéctica' no tiene un sentido meramente "lógico", sino el alcance *trascendental* de lo que pertenece a la naturaleza intrínseca de los conceptos de razón pura. Pero, por otro lado, la controversia, incluso en esta nueva acepción, demarca tan sólo la superficie de una racionalidad *confusa*, que no tiene mejor uso que el de oficiar como propedéutica del pensar crítico (F. Gil, *o.c.*, 163; 177). Kant traslada, en efecto, la *disputatio* al territorio de la racionalidad de las *partes*, regulado por las meras 'opiniones' jurídicas, mientras que confía a la reflexión *judicial* la posibilidad de un acuerdo expedido desde la recta 'razón del derecho' (cf. R 3345)¹⁴⁵. La

que las reglas puramente *formales* de la Lógica general -indiferentes con respecto al *origen* de los conocimientos- pueden decidir las cuestiones intelectuales puras de aquella 'noble ciencia'. Kant se sumaba así a la tendencia ilustrada que esgrimía -contra el tardío humanista G.B.Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1709)- la *Crítica* en el sentido 'lógico' del "ars verae orationes" frente a la *Topica*, entendida como "ars copiosae orationes" (cf. K.Röttgers, *Kritik und Praxis*, Walter de Gruyter, Berlin 1975, p.23). No en vano la *Wachricht* de 1765-66 concibe ya la Lógica como una "crítica y precepto de la auténtica erudición", que debería constituir el colofón de cierre en la enseñanza de toda la filosofía en su conjunto (A11-12) [cf. cap.3a, p.301ss.].

¹⁴⁵ G.Tonnelli ha señalado que Kant no toma la noción de 'dialéctica' de la tradición retórico-*ramista*, donde se identificaba con la lógica en general (cf. nota 156), sino de los aristotélicos alemanes del siglo XVII y del wolffiano heterodoxo Dargès, quienes mantenían fielmente la división de Aristóteles en Analítica o "lógica veritatis" y Dialéctica o "lógica probabilium"; pero ha reconocido también que el contenido de la Analítica y Dialéctica Transcendentales es diferente del usual en los manuales aristotélicos de Lógica en la época, y que Kant los acuña con un sentido nuevo adaptado a su sistema ("Der historische Ursprung...", 139; cf. "Das Wiederaufleben...", 239-140). En realidad *KRV A 293/B 349* más que asumir sustituye la idea aristotélica de una 'lógica de lo probable' por una concepción de la dialéctica como "lógica de la ilusión", que tiene que ver ante todo con el 'ars disputatrix' de la tradición humanista, donde Kant en virtud de sus consecuencias nefastas para la metafísica no veía ya tanto un medio para lograr la verdad, cuanto una simple "polemica" de opiniones igualmente justificadas y falaces, que era preciso desarticular mediante un proceso "crítico" en el que la institución de un tribunal fijase lo verdadero por encima de los intereses parciales en litigio (K. Röttgers, *o.c.*, 33-34) [cf. cap.3a, pp.306-07]. Por eso acertadamente ha destacado Fr. Kaulbach que el método de decisión judicial es el modo como la Dialéctica Transcendental kantiana asimila la "praxis dialógica-dialéctica del pensar", que bajo el influjo de la ciencia empírica moderna había abandonado la forma de la 'disputatio' universitaria, impulsada por el humanismo y la teología protestante de la controversia y reducida a mera disputa sobre interpretaciones de una 'verdad' sancionada por la autoridad, y en la cual la forma lógica y no el contenido de las proposiciones desempeñaba la función cognoscitiva predominante (*Philosophie als Wissenschaft*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1981, p.183-84). El propio Fr. Kaulbach ha tenido el mérito de enlazar lo novedoso de la Dialéctica kantiana con esa *Topica* Transcendental que al remitir todo concepto a la facultad cognoscitiva competente en cada caso, se erige en la doctrina del método judicial del uso correcto de las perspectivas y de la interpretación adecuada de sus principios (*o.c.*, 170, 187, 220).

fundamentación de la sentencia ya no podrá venir avalada por el recuento exhaustivo de las *rationes decidendi et dubitandi* que resultan de la instrucción del litigio. No cabe duda de que todo el discurso de la Antitética está hilvanado al hilo de la reflexión del juez, que lleva a un juicio "motivado", pero no es menos cierto que la peculiaridad de esa reflexión estriba en atisbar las *rationes iusnaturalistas*, los *fundamentos* transcendentales que permiten juzgar el combate como un mero espejismo (*Blendwerk*). Nuestro peregrinaje hasta la *disputatio* del Medievo sólo tenía, por tanto, la intención de disponer el instrumento que es preciso arrojar cuando se llega al final del camino.

Si abordamos ahora la posible *deuda institucional* de la Antitética, nos asalta de súbito el ensombrecedor panorama de una diversidad empírica resistente a la iluminación del concepto, de una materia histórica salpicada de claroscuros, donde las dificultades se solapan y encarecen el ejercicio del pensamiento. Dificultades generales, que proceden de la indefinición de los usos jurídicos de la época y de una teoría procesal dispersa y apegada en exceso a las prácticas locales; dificultades específicas, que, poniendo por testigo al propio I. Kant, nos llegan tanto de la pobreza documental sobre sus conocimientos procesales como de la singular naturaleza del relato de las antinomias.

En primer lugar, falta un *patrón histórico* de procedimiento judicial perfectamente estructurado, que determine con precisión la relación entre el juez y las partes con respecto a la distribución de acciones procesales, y defina normativamente los instrumentos de prueba válidos así como el curso tipificado del mismo. Lo que se ha dado en denominar "proceso común" constituía

de hecho simplemente un "marco general, que fue llenándose distintamente con la legislación, la actividad judicial y las doctrinas, y que exponía una unidad sólo en la pluralidad de sus elementos" (F. Bomsdorf, *o.c.*, 27-28)¹⁶⁶. Y a pesar de que el *Jüngster Reichsabschied* (JRA) de 1654 en su §137 interpellaba a todos los estamentos del reino para que en los restantes tribunales se aplicase el procedimiento fijado por el Reichskammergericht, cada territorio se aferraba de algún modo a sus antiguas costumbres judiciales, de manera que el 'proceso común' cumplía de facto fuera de la actividad del Tribunal de Cámara del Imperio un papel subsidiario. En cualquier caso este 'proceso cameral' preñado de rasgos sajones acuñaba sólo lo que se tenía por procedimiento *ordinario*, y se deslindaba con nitidez del procedimiento *sumarial*, que en sus diversas modalidades se administraba habitualmente en la praxis judicial de los tribunales inferiores. Si nos volvemos, en cambio, al modelo que se instala en Prusia con la *Prozess-Ordnung* de 1781, al margen del problema cronológico que se plantea en relación con la redacción de *KRV*¹⁶⁷, nos topamos con un procedimiento que no se presenta como alternativa radical al proceso común, sino como el precipitado último de una

¹⁶⁶ Sobre la problemática complejidad del 'proceso común' alemán v. nuestro cap. 3b, pp.318-19.

¹⁶⁷ Cuando se publica la Orden Procesal el 26 de abril de 1781, Kant ya tiene en sus manos la impresión de los 30 primeros pliegos de *KRV*, que se cierran justamente con el relato de las antinomias (cf. Carta de Hamann a Hartknoch del 6.04.1781; y H.Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1881, I, p.150ss.). Ello significa que literalmente hablando el texto de la Dialéctica no pudo redactarse conforme al modelo procesal prusiano, por más que los trazos ideológicos del nuevo procedimiento le fuesen conocidos gracias a la *Cabinetsordre* del 14 de abril de 1780 (cf. H.Kiefner, "Ius praetensum, Preussisches Zivil- und Zivilprozessrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexion Kants zur Logik", en: F.Kaulbach/W.Krawietz, *Recht und Gesellschaft*, Berlin 1978, p.290). Ahora bien, que Kant ignorase la letra de la ley es irrelevante de cara a reconstruir la deuda institucional de la Antitética, por la sencilla razón de que aquí sólo parece adecuado fijarse en el *espíritu* o en los 'principios generales' que en diferentes ámbitos de una cultura histórica generan estructuras análogas. En nuestro caso concreto lo relevante está en calibrar hasta qué punto se hace presente en el discurso de las antinomias aquel 'espíritu' promotor de las reformas procesales prusianas que condujo a la Orden de 1781, y que formaba parte sin duda de la vivencia histórica de Kant.

evolución crítica que recorre toda la legislación prusiana del siglo XVIII, y que sobre el horizonte de la tradición surtida por el *usus modernus* se esfuerza por invertir la primacía estipulada del proceso 'ordinario' sobre el procedimiento 'sumarial'. No en balde los mismos legisladores prusianos reconocieron haber dicho en su orden procesal, bien que más determinadamente, sólo lo que ya establecían las leyes del Derecho Común¹⁶⁸.

Esta indefinición de pautas procesales explica la imposibilidad de adscribir la Antitética a un modelo histórico en términos absolutos. A lo largo de la exposición kantiana podríamos encontrar aspectos genuinos del 'proceso común' lo mismo que rasgos peculiares del 'proceso prusiano'¹⁶⁹. Hemos de abandonar por ello la perspectiva del detalle y atender, por el contrario, al 'espíritu' que enlaza las múltiples acciones de cada procedimiento. Pero al pretender subsanar con la *ciencia* lo que nos ha sustraído la vida, reparamos rápidamente en que dentro de la tradición del Derecho Común no hay una ruptura entre teoría y praxis judicial¹⁷⁰. La mayor parte de los procesalistas

¹⁶⁸ Cf. *Brief-Wechsel über die gegenwärtige Justiz-Reform in den Preussischen Staaten*, 3.Heft (1784), p.84. En nuestro cap. 3b, especialmente en la nota 267 hemos mostrado cómo 'proceso común' y 'proceso prusiano' no se oponen radicalmente, y que en este aspecto tanto la *Prozess-Ordnung* de 1781 como la *AGO* de 1793 representan la suerte última del movimiento que se inicia con la *Neu verfasste Cammergerichtsordnung in der Chur- und Marck Brandenburg* (1.03.1709), Tit. XIII, §1, y que pasando por la extensa legislación abreviadora del procedimiento civil bajo el reinado de Federico Guillermo I y el *Project des Codicis Fridericiani Marchici* (3.04.1748), promueve la instrucción sumarial del proceso en primera instancia y la oralidad del mismo (cf. Bomsdorf, *Prozessmaximen...*, 66ss.).

¹⁶⁹ Podríamos encontrar incluso máximas comunes a ambos, como por ejemplo el principio "iudex secundum allegata et probata partium, non conscientiam suam iudicare debet". Es obvio que el juez crítico se atiene en su investigación a lo que el 'empirismo' y el 'dogmatismo de la razón pura' alegan y prueban en el capítulo de la exposición de las antinomias como tales.

¹⁷⁰ F.Wieacker, *o.c.*, 214 ha subrayado que la Ciencia jurídica alemana del '*usus modernus*' era más bien una "dogmática del derecho vigente", puesto que no tenía ya por objeto de estudio el '*Corpus Iuris*' de la Glosa, sino "la práctica moderna del Derecho Común". El hecho de que el propio D.Nettelbladt incluyese el Derecho Procesal dentro de la Jurisprudencia práctica (cf. Nörr, *Naturrecht und Zivilprozess; Studien zur Geschichte des deutschen Zivilprozessrechts während der Naturrechtsperiode bis zum beginnenden 19. Jahrhundert*, Tübingen 1976, p.19ss.) testimonia cómo la reflexión del procesalista está dirigida a/y fundida con la praxis

elaboraron sus tratados a partir de fórmulas jurídicas aplicadas por tribunales muy concretos¹⁷¹. De ahí que ante la ausencia del imprescindible despegue de la 'reflexión' con respecto a la imposición de los usos inmediatos los voluminosos manuales que ilustraban también la enseñanza en las Facultades de Derecho, no fuesen más que colecciones de leyes particulares y prácticas diversas¹⁷². Hasta finales del siglo XVIII, cuando el iusnaturalismo de la razón alivie la miopía teórica de los juristas, no se puede hablar de "ciencia procesal" en sentido estricto, y, por consiguiente, tampoco el recurso a las doctrinas nos brinda la ocasión de discernir corrientes procesales recomponiendo el 'espíritu' común a determinadas costumbres jurídicas.

A falta de 'patrón histórico' y de 'ciencia procesal' expresa habrá que limitarse en buena medida a tantear la propia *experiencia* y *reflexión* kantianas sobre los usos judiciales de la época para inducir -ya sea a manera de ensayo- la presumible fuente de inspiración analógica. Ya pudimos confirmar en la sección segunda del capítulo tercero que en la formación *teórica* de Kant intervino al menos la tradición wolffiana del derecho (G.Achenwall, D.Nettelbladt, A.G.Baumgarten...), pero también que

judicial (cf. Bomsdorf, *o.c.*, 105). La actividad dictaminadora de las Facultades representaba sin duda el caso más notorio de esta unidad. En realidad, aunque sin mucha fortuna, la ciencia del derecho no fue excluida de la praxis judicial hasta la reforma procesal prusiana de finales del XVIII, que esperaba remediar con la legislación el mal de la incertidumbre jurídica provocada por el recurso a la 'teoría' en el 'proceso común' (cf. J.Fr.H. Abegg, *Versuch einer Geschichte der preussischen Civil-Prozess-Gesetzgebung*, Breslau 1849, p.191ss.).

¹⁷¹ Tal fue el caso -por citar alguno- de A.Gail y J.Mynsinger, vinculados al quehacer judicial del 'Reichskammergericht', o del célebre B.Carpzov, *Processus juris in foro saxonico* (1657), escabino en el tribunal de Leipzig, o de D.Meivius, vicepresidente del Tribunal Supremo de Wismar, recién creado en 1653 (cf. Nagel, *o.c.*, 182).

¹⁷² F.Bomsdorf, *o.c.*, 105 subraya que la naturaleza casuística de la literatura procesal impidió que este ámbito del derecho se convirtiese en un buen caldo de cultivo para los axiomáticos de la escuela wolffiana.

sus conocimientos *prácticos* -tanto de disposiciones legales (*Cabinetsordre* 14.04.1780 y *Prozess-Ordnung* 26.04.1781), como sobre todo de juicios concretos- tuvieron gran incidencia en el vislumbre de un pensamiento procesal mínimo. El supuesto de esta conexión entre su 'experiencia' procesal y su 'reflexión' teórica más genuina se afianza con clarividente firmeza cuando se afronta el discurso cosmológico y se aventuran allí las notas procesales que a plumazos dispersos componen, no obstante, una imagen de conjunto de plausible identificación histórica. Si en consonancia con esta perspectiva nos preguntamos por la clase de procedimiento al que se acogía con asiduidad el entorno prusiano de Königsberg durante la segunda mitad del siglo, y atendemos simultáneamente a la idea procesal que dirige el despliegue filosófico de las antinomias, advertimos una coherencia que bajo el designio de un 'espíritu' común en ciertos aspectos asoma incluso hasta en la 'letra' de la analogía. No cabe duda de que para perseguir sus objetivos de acelerar la administración de justicia y reducir los gastos por obvias razones sociales, el *Project des Codicis Fridericiani Marchici*, en vigor en Prusia a partir de 1751, había impulsado el procedimiento *sumarial* y otras fórmulas afines de abreviación procesal, especialmente en tribunales inferiores, y con ello había fortalecido la posición del juez a costa de los valedores jurídicos de la partes¹⁷³. De esta tendencia a la simplificación y naturalidad, crítica con

¹⁷³ Descartamos que en sus líneas maestras el modelo procesal de la disputa cosmológica sea el *procedimiento ordinario* típico del Derecho Común. No por ello afirmamos tajantemente que Kant se haya inspirado en el *procedimiento sumarial* en boga tras la reforma de Cocceji. Ello requeriría constataciones empíricas que no están documentalmente al alcance y que tampoco son decisivas en un tratamiento filosófico de la analogía. Lo decisivo aquí es comprobar cómo las fórmulas de abreviación procesal introducidas por la reforma fredericiana de la justicia se proyectan en el ejercicio crítico de resolución de las antinomias, para a partir de ahí y de conformidad con ello poder pensar en la estructura histórico-cultural común y, concretamente desde nuestro punto de vista, en la unidad jurídico-filosófica que enlaza dos territorios discursivos diferentes.

respecto al lento y costoso 'procedimiento ordinario' del Derecho Común, y que culmina con las reformas del canciller von Carmer en la década de los ochenta, se hace eco precisamente la narración del conflicto antinómico en al menos dos puntos cruciales: la *aversión a los abogados* y la *propuesta* judicial de un *acuerdo* entre las partes antes de la instrucción 'ordinaria' del proceso. Trataremos más adelante con detenimiento ambas cuestiones, al analizar la relación de la 'sofística' con la 'libre abogacía' y al proponer el Güteversuch contemplado en el *CFM* 4, Tit.VII como modelo jurídico de las deliberaciones críticas de la Antitética.

Aunque podamos adivinar la línea de orientación institucional en que se mueve el relato de las antinomias, no es posible desde el propio texto kantiano asignarle a fortiori una fórmula procesal concreta, ni descifrar con soltura su armazón siguiendo minuciosamente las pautas de la misma. Ello se debe a que el discurso cosmológico no está redactado conforme al *transcurso* natural de las acciones procesales, sino de acuerdo con el *orden reflexivo del juez*. Sin embargo, es precisamente la consideración de la relación de poderes (Befugnisse) entre el juez y las partes en la *instrucción* del proceso lo que permite saber en qué máxima descansa, y distinguir, por tanto, entre modelos procesales diferentes¹⁷⁴. Kant ha preferido, no obstante, omitir más bien en

¹⁷⁴ Es consabido en la teoría procesal contemporánea que la diversidad de modelos procesales se establece en función de la distribución de poderes 'juez'/'partes' en lo concerniente a la dirección del procedimiento e investigación de los "hechos". Ahora bien, esta doctrina se remonta al padre de la ciencia procesal germanica: Nikolaus Thaddäus von Gönner (1764-1827). En su *Handbuch des deutschen gemeinen Prozesses* (1801), I, xi expone que la diferencia entre 'proceso común' y 'proceso prusiano' no se debe a que ambos no compartan el fin del poder judicial en el Estado, a saber, la protección pública de los derechos privados, sino a que el *orden del procedimiento*, "el modo y manera de introducir las deliberaciones de una disputa jurídica" (pp.253-54), se basa en ambos en 'máximas' completamente dispares. A continuación señala Gönner que esa distinción de máximas según la suerte de 'transcurso' de las acciones procesales se refiere a la investigación de "las notas auténticas del hecho", y no a la averiguación de "si esas notas son idénticas a las del caso decidido en la ley" (p.253): pues mientras que la última es un "asunto de la *reflexión*", y no cabe

sus "actas" la actividad 'escénica' de la quaestio facti para poner en escena a cambio la actividad oculta, estrictamente judicial, que persigue la quaestio iuris¹⁷⁵. Naturalmente era obligado consignar ciertas piezas procesales inherentes a la investigación de los "hechos", tales como los alegatos y pruebas de ambas partes, que justifican el litigio especulativo; pero ello figura en las 'actas de la razón' sólo como *materia* imprescindible para la *reflexión* del juez. La estructura narrativa del discurso que *KRV* A 421/B 449 fija en tres objetivos: la exposición del conflicto, el examen de sus causas y la búsqueda de vías para la certeza, anuncia de por sí la configuración anómala de un proceso, en el cual interesa ante todo mostrar el camino que conduce a la fundamentación de un juicio desestimatorio y a una propuesta de acuerdo amistoso. Dada, pues, la irrelevancia que desde este enfoque tiene para Kant la cuestión puntillosa de la distribución de roles entre el juez y las partes con respecto a la dirección procesal y al establecimiento de la 'verdad de los hechos', deberemos ampararnos en aquellos nudos de confluencia entre 'instrucción' del proceso y 'reflexión' del juez que nuestro relato archiva,

en ella "un espacio de juego para el arbitrio de las partes" -"se sentencia ('richtet sich') según las leyes inmutables de un razonamiento"-, la primera proporciona ese espacio libre hasta el punto de que "el juez depende ahí en buena medida de las alegaciones de las partes" (p.258). Todo el discurso subsiguiente de Gönner cabalga sobre esta conexión de 'máximas' y 'modelos procesales' con la 'quaestio facti' -meta de la 'instrucción'-, en virtud de la cual la 'reflexión' o indagación del derecho aparece como la actividad estrictamente judicial inherente a *toda* procedimiento. (Sobre la noción de 'instrucción' procesal v. cap.4, p.409, nota 253).

¹⁷⁵ En el relato de las antinomias las acciones correspondientes a la averiguación del "quid facti?" no aparecen transcritas sino como un momento de la 'reflexión' del juez *juzgador* ("erkennender Richter"), y no del 'instructor' ("Instruent"). Lo que pudiera considerarse como 'species facti' del contencioso especulativo, habría que entresacarlo de la denominada por Kant "representación escéptica de las cuestiones cosmológicas". Pero al igual que no puede apreciarse con rigor la '*quaestio facti*', constituye también un problema la delimitación de la *sentencia*, ya que no estamos ante un procedimiento ordinario, sino más bien ante una especie de 'auto definitivo', en el cual el tribunal crítico resuelve fundadamente el litigio dialéctico a lo largo de una reflexión que conduce a un orden civil de relaciones jurídicas en la razón pura.

para pergeñar de algún modo a tientas la estructura real del procedimiento cosmológico¹⁷⁶, no sin desmenuzar antes el montaje de la 'reflexión trascendental' que el juez crítico elabora con el tratamiento "escéptico" del conflicto.

Para desenterrar finalmente la raíz jurídico-filosófica de la analogía hay que averiguar si el litigio especulativo se ajusta realmente a la figura del proceso, y en qué sentido puede hablarse de él como de una forma de resolver conflictos en un 'estado civil'. Junto a las célebres declaraciones de Kant, que por su riqueza terminológica aconsejan este planteamiento ("testigos dialécticos", "actas de este proceso" [KRV A 703-04/B 731-32]; "crítica de la razón pura" como "tribunal" [A XI-XII; A 751/B 779], etc.)¹⁷⁷, sobresalen dos textos que servirán de leit-motiv de nuestra actual disquisición, en los cuales la

¹⁷⁶ En virtud de esta irrelevancia que para Kant tiene el curso de la instrucción procesal, no puede saberse por ejemplo si la articulación de la exposición de las antinomias en "tesis" y "pruebas" por ambas partes responde al modelo sajón de división del procedimiento ordinario en dos capítulos ('afirmaciones' y 'pruebas') separados por el 'juicio de prueba' ('Beweisinterlokut') -estructura impuesta en el proceso 'cameral' reformado del Derecho Común (cf. Conrad, *o.c.*, 459)-, o si da realidad simplemente a dos principios relativos a los preliminares de la 'instrucción' -deuda también sajona de la *JRA* (1654)-: la 'Eventualmaxime' y la 'litis contestatio specialis': es decir, la máxima, según la cual -contra el procedimiento "articulado" romano-canónico- el día establecido para leer la acusación es a la vez el día de fijación de la querrela, puesto que en ese día no sólo el querelante ha de presentar todos los hechos y pruebas básicos que fundamentan su acusación, sino que también el querellado ha de formular sus objeciones y entrar en los detalles de la querrela -'litis contestatio specialis'- (cf. Planitz/Eckhardt, *o.c.*, 309; Conrad, *o.c.*, 458-59).

Si, en cambio, en vez de buscar la estructura procesal de la Antitética induciendo unilateralmente las presuables acciones inexpressas del curso jurídico -tema por lo demás indiferente para los intereses filosóficos del texto kantiano-, atendemos a los nexos de confluencia explícitos entre 'instrucción' y 'reflexión', podremos adivinar en el procedimiento cosmológico una configuración ajena a la instrucción ordinaria del 'proceso común', pero afín a la instrucción *sumariata* a otras formas de abreviación del proceso, en las cuales *investigación* de los 'hechos' y *reflexión* judicial del derecho no se distinguían con nitidez.

¹⁷⁷ H. Vaihinger, *Kommentar...*, 107ss. ha aglutinado y comentado los términos procesales empleados por Kant en diversas obras. En *Prolegomena*, Anhang A 214-15 la defensa contra la reseña crítica de Feder-Barve estriba curiosamente en interpretar la Antitética ("ocho proposiciones" -se dice) como el lugar en el que se ha asumido la 'carga de la prueba' ("onus probandi") de que no se pueden extraer proposiciones sintéticas 'a priori' de principios dogmáticos, y el significado contextual de tal afirmación es precisamente el de que semejante 'prueba' ha consistido en la "investigación" (en el sentido de 'examen' o 'reflexión judicial') que ha de preceder al 'juicio' como tal.

Antitética aparece como el escenario de la presentación pública y libre de argumentos y contraargumentos ante el tribunal de los filósofos, y la Crítica de la razón como el 'estado legal' que dirime las disputas jurídicas a través de un 'proceso':

"Porque, no obstante, es conveniente para un ser que reflexiona (nachdenkenden) e investiga, dedicar cierto tiempo solamente al examen de su propia razón, pero también desterrar ahí completamente toda parcialidad y comunicar así públicamente sus observaciones a otros para el enjuiciamiento, a nadie puede serle censurado (veraragt) ni menos prohibido hacer entrar en escena (aufreten zu lassen) las afirmaciones y objeciones (Sätze und Gegensätze), tal como (so wie) ellas se pueden defender, sin temor a amenaza alguna, ante el tribunal (Geschworenen) de su propio estamento (o sea, el de hombres débiles)" (KRV A 475-76/B 502-04).

"Sin la misma [la crítica] está la razón en cierto modo en el estado de naturaleza, y no puede hacer valer o asegurar sus afirmaciones y pretensiones de otro modo que mediante la guerra. La crítica, por el contrario, que extrae todas las decisiones de las reglas fundamentales de su propia institución (Einsetzung), cuya autoridad (Ansehen) nadie puede poner en duda, nos proporciona la tranquilidad de un estado legal, en el cual no debemos conducir nuestro conflicto más que mediante el proceso. Lo que pone fin al pleito en el primer estado es una victoria de la que se jactan ambas partes, a la que las más de las veces sigue una paz insegura, implantada por una autoridad interpuesta; pero en el segundo [es] la sentencia la que ha de garantizar una paz perpetua, porque afecta a la fuente misma de las disputas" (KRV A 751-52/B 779-80). [Este texto fue ya el punto de partida de nuestro comentario sobre el alcance juridicofilosófico de la analogía entre lo crítico y lo judicial (cf. pp.47-48)].

De ambos textos se desprende claramente que la Crítica, entendida como "el examen público y libre de la razón pura" (cf. KRV A XI), constituye un proceso civil llevado ante el tribunal de los filósofos¹⁷⁸, y que la audiencia en la que el mismo se

¹⁷⁸ H. Heimsöth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1966, 2.Band, p.276 comenta que con la alusión a los "jueces legos" ('Geschworenen') Kant quiere incardinar el examen crítico -contra las exageradas pretensiones de los sistemas dogmáticos acerca de las cuestiones de la existencia- en lo "común a la razón humana" finita. A este respecto G. Martin, *J. Kant. Ontología y Epistemología*, Univ. Nacional de Córdoba 1961, pp.66-67 ha querido ver en las antinomias kantianas un documento de la renuncia moderna a la fundamentación teológica de la verdad (cf. H. Heimsöth, *Atom, Seele, Monade*, en: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, I, Bouvier Verlag, Bonn 1970, p.139), la cual habría quedado así a expensas de la relatividad de todos los conocimientos del hombre, y sólo podría obtenerse mediante la 'polémica' infinita de la república de los sabios (P. Bayle) o a través de la decisión del 'tribunal' público de la razón (I. Kant) (cf. K. Röttgers, *Kritik und Praxis*, Walter de Gruyter, Berlin 1975, pp.33-34). Aunque esta interpretación metafísica y filosófico-histórica no es desacertada, ignora, no obstante, el significado jurídico-histórico del término "Geschworene" y la conexión del mismo con el cariz filosófico del tribunal crítico.

Por 'Geschworene' se entendía en el derecho municipal de Bremen de 1433 aquella clase de hombres expertos en leer y escribir que eran nombrados como testigos por el consejo jurídico de entre los ciudadanos respetables o socialmente acreditados; sus declaraciones -según la *Reformation* de Nürnberg de 1479- eran decisivas para consolidar la convicción judicial (cf. Nagel, *o.c.*, 174). En ellos se expresaba sin duda la preferencia germánica por los 'testigos de la comunidad' frente a los 'testigos ocasionales', introducidos por el Derecho

instruye es precisamente la Antitética. Ello se debe, por un lado, a que la Crítica de la razón pura instituye un *estado civil* del pensamiento y en virtud de ello puede ser representada como aquella forma de validar las proposiciones en la libre exposición al *enjuiciamiento público* ante el único juez legítimo: "la razón humana universal, en la que todos tienen voz" (A 752/B 780)¹⁷⁹;

romano-canónico (cf. Nagel, *idem*), y se apuntalaba la tradicional concepción "intuitiva" del derecho, según la cual debía ser la comunidad jurídica -desde los siglos X-XI los "juzgadores" (individuos sacados del propio grupo social del juzgado, 'Rechtsgenosse') o "escabinos"- el único tribunal facultado para juzgar al acusado, siempre en una discusión verbal y pública (cf. Wieacker, *o.c.*, 103; 180ss.). Esta exigencia de comunidad vital entre 'juez' y 'juzgado' está a la base de la tradición anglosajona de los "tribunales populares". En la Alemania dieciochesca el 'Geschworene' no era ya aquel 'testigo' peculiar contemplado en la arcana legislación de Bremen, pero en su calidad de 'jurado' conservaba las dos notas que lo caracterizaron originariamente: pertenencia a la misma *comunidad* del juzgado y 'pericia' jurídica antes que 'formación' docta. De ahí que N.Th. von Gönner, *Handbuch...*, I, xi, p.267 identificase a los 'Geschworenen' con el "the Jury" británico y los conectara con los antiguos tribunales públicos alemanes. El mismo Kant, al subrayar en *RL* &49, A 172/B 202 que "únicamente el pueblo puede juzgar ('richten') a alguien en su seno, si bien sólo mediamente, a través de los representantes elegidos por él mismo", utiliza el término inglés 'Jury' para referirse a los tribunales populares. No obstante, el 'jurado' como tal se limitaba entonces y se ha limitado históricamente a las "cuestiones de hecho" sin intervenir en la "quaestio iuris". (Sobre esta figura del 'jurado' en las propuestas de los ilustrados y Kant v. cap.3c, pp.389-392).

Tras esta digresión histórica y filológica comprendemos ahora el uso que Kant hace de la palabra 'Geschworene' en *KRV* A 476/B 504. Por un lado, el tribunal que ha de juzgar las antinomias está formado por miembros de la *comunidad filosófica*, es decir, del mismo "testamento" que los contendientes ("dogmáticos" y "empiristas"). En la mente de Kant esta claro que las disputas metafísicas son cuestiones estrictamente "escolares" (cf. *KRV* B XXXIII-XXXIV), que han de llevarse ante la 'comunidad de intelectuales' ["gelehrtes gemeines Wesen"], único tribunal ["Richterstuhl"] competente en asuntos de saber o de verdad (cf. *SFA* 40), y que, por tanto, sólo tiene sentido dirigir su discurso a lectores iniciados en la filosofía (cf. *Prolegomena* Vorwort A 3). Mas, por otro lado, el tribunal de los filósofos no puede estar constituido más que por la *razón humana universal* (*KRV* A 752/B 780; *SFA* 37), si bien sólo en tanto que trata (y juzga) sus asuntos filosóficamente, a saber, 'in abstracto' o por meros conceptos, y a la vez críticamente, esto es, haciendo uso público y libre de la facultad de pensar (cf. *SFA* 9, A 27). El juez de la controversia cosmológica podrá ser, por consiguiente, cualquier "intelectual" capaz de servirse públicamente de su propio entendimiento en la academia filosófica. Sobre el tratamiento procesal de las disputas metafísicas en el joven Kant v. cap.3a, p.296ss.

¹⁷⁹ Kant ha recalcado que la Crítica de la razón no sería (ni hubiera sido) posible sin la libertad civil, que incluye la *libertad de expresión pública* (*KRV* A 752/B 780). En este sentido ha criticado la injerencia tutelar de los gobiernos en los asuntos de los "intelectuales" prohibiendo o censurando las doctrinas ("empirismo", "materialismo", "ateísmo"...), que desarman los argumentos falaces de la "buena causa", y apoyando "el ridículo despotismo de las escuelas", que se escudan en el peligro que se cierne sobre el orden público con la refutación del "dogmatismo de la razón pura" (*KRV* B XXXV; cf. A 749/B 777); y ha reivindicado la libertad de opinión en los círculos filosóficos, no sólo porque las disputas especulativas no perjudican al bienestar común de un pueblo (*KRV* A 746/B 774) que ni las comprende ni le interesan (*KRV* A 473/B 501; *SFA* A 28), sino sobre todo porque la [libertad de esa] lucha favorece el ejercicio de la razón y con ello el advenimiento de la Crítica (*KRV* A 747/B 775). Sobre tal libertad descansa la existencia misma de la razón (*KRV*

y a que, por otro lado, la Antitética es justamente ese espacio de la Crítica en el cual la razón sensu stricto pretende hacer valer sus derechos 'privados' mediante la argumentación polémica típica del procedimiento judicial. Ahora bien, esta presentación del conflicto cosmológico como un proceso civil sólo es plausible desde la concepción kantiana del 'estado legal' como un orden de *justicia pública* (cf. *RL* &36; &44), en el que la 'libertad civil' de los ciudadanos queda asegurada por la determinación judicial de lo que es 'de derecho' ("lo suyo") en cada caso (cf. *RL* &49), es decir, "per actionem civilem" (*Moralphilosophie Collins*, AA XXVII.1, p.298; cf. cap.3c, p.349ss.). Esta conexión esencial de las nociones de 'tribunal' y 'proceso' con la de 'estado civil' sufraga, por tanto, la dimensión juridicofilosófica que desvela el trasfondo de nuestra analogía (cf. p.68ss.).

Esta evidencia textual queda, sin embargo, aparentemente enturbiada por otras manifestaciones de Kant, en las cuales salta a la vista la alusión histórica a un uso judicial que tendía a eludir el 'proceso'. Nos referimos al célebre "*intento de arreglo*" o de "transacción amistosa" (*Sühneveruch, Güteversuch*,

A 738/B 766), que no concede autoridad y respeto más que a lo que es capaz de resistir a un "examen público y libre" (*KRV* A XI). Ahora bien, en la medida en que esta "libertad de la crítica" presupone un *estado jurídico*, en el cual el hombre abandona su 'libertad natural' para recuperarla como *libertad civil* (cf. *RL* &47, A 169/B 199), parece lógico representársela como la lícita posibilidad de presentar dudas, opiniones, argumentos y contraargumentos ante un *tribunal de justicia*, cuya sentencia racional no puede ser otra que "el acuerdo de los ciudadanos libres" (*KRV* A 738/B 766). El *procedimiento civil* se antoja, pues, para Kant *forma prototípica de racionalidad*, ya que es en él donde la verdad de una proposición y la legitimidad de un derecho emanan directamente de una sentencia favorable basada en el enjuiciamiento público institucionalizado en el juez (cf. cap.4, p.403ss.). Recordemos en este aspecto que la máxima ilustrada de la 'facultad de juzgar' ("pensar en el lugar de cualquier otro" -*KU* &40, A 155/B 157; *R* 454, AA XV.1, 187) promueve la universalidad que únicamente otorga el reconocimiento público, y que en *Anthropologie* &2, AB 8 Kant denomina "pluralismo lógico" precisamente a esa clase de 'mentalidad amplia' (erweiterte Denkungsart) que en vez de considerar el mundo encerrado en uno mismo, prepara al sujeto como 'ciudadano del mundo'. La referencia continua a la *publicidad* del pensar insinúa hasta qué punto el proceso civil de la Crítica anticipa ciertas innovaciones revolucionarias y napoleónicas en el terreno de la justicia (cf. cap.3c, nota 334) y se aleja de las prácticas vigentes, ancladas en el carácter secreto y privado de los procedimientos judiciales.

compositio amicabile...)). A lo largo de la narración de la Antitética Kant ha insistido en la conveniencia de confiar la posible "vía de certeza" para la razón sensu stricto al "intento de unión entre sus afirmaciones" (KRV A 425/B 453) o al "arreglo de un litigio que no puede sentenciarse" (A 502/B 530), pero gracias al cual lo que era un principio dialéctico se transforma en el principio doctrinal que abre al 'acuerdo de la razón consigo misma' (A 516/B 544) y permite a los contendientes "separarse como buenos amigos", convencidos de "la nulidad de su lucha" (A 423/B 451) y satisfechos en sus pretensiones (A 530/B 558)¹⁸⁰. Tales testimonios dan cumplida cuenta de una voluntad de

¹⁸⁰ De los tres términos empleados por Kant: "Versuch der Vereinigung" (KRV A 425/B 453), "Beilegung eines nicht abzuurteilenden Streits" (A 502/B 530) [esta palabra, 'Beilegung' o 'beilegen', es usada de continuo en SFA 34, A 37, A 49, A 97 justamente en el sentido de resolución amistosa o arreglo del conflicto de las Facultades] y "Vergleich" (A 529/B 557; A 530/B 558), los dos últimos transcriben literalmente las expresiones utilizadas por disposiciones procesales muy concretas. La *Prozessordnung* sajona de 1622 estatua que el juez, antes de abrir la disputa jurídica, debía discutir el asunto de discordia directamente con las partes y esforzarse por conseguir un "arreglo amistoso" ("gütlicher Vergleich" -Nagel, o.c., 176). El *JRA* (1654) por su parte recomendaba a los jueces de primera instancia buscar en los casos dudosos "eine gütliche Beilegung des Streits" a través del trato inmediato con las partes (Nagel, o.c., 176; 181). La *Gerichtsordnung* elaborada por Mevius en Wismar (Pomerania) en 1653 usaba, en cambio, la expresión "Güteversuch" (Nagel, o.c., 182), que es introducida luego en la legislación prusiana del XVIII a través de la *Neumärkische Kammergerichtsordnung*, Kap.7 (11.12.1700) [cf. Abegg, *Versuch einer Geschichte...*, 29-30], la *Allgemeine Ordnung, die Verbesserung des Justizwesens betreffend* (21.6.1713) [cf. Abegg, o.c., 39], el *Allgemeines Edikt wegen Abkürzung und Beschleunigung der Prozesse* (2.5.1736) [Abegg, 55] y especialmente el *Edikt von Abkürzung derer Prozesse, insonderheit durch Versuch der Güte* (13.3.1717), en el que se prescribe ya el intento de 'arreglo amistoso' como un deber de abogados y jueces, y se amenaza con sanciones a la parte que se resista al mismo [cf. Abegg, o.c., 45]; pero queda definitivamente acuñada en el *CFM* (1748), 4, Tit. IV y VII. La *Prozess-Ordnung* de 1781, I, Tit.XII, &1, así como la *AGO* de 1793, I, Tit.X, &1, sustituyen, sin embargo, la fórmula "Güteversuch" o "Güteverhandlung" por la de "Sühneversuch". No obstante, en la práctica judicial tanto como en determinados decretos particulares se seguían utilizando indistintamente en la Prusia de la segunda mitad del siglo XVIII las palabras "versöhnen", "Vergleichsversuche" o "Güteversuch" (cf. Neufeld, o.c., 41). Así por ejemplo el Canciller von Fürst en su "Kurze Hauptprinzipia der Justizverbesserung..." del 4.01.1776 emplea la expresión 'Vergleich', lo mismo que la *AGO* I, Einleitung &&23-24 y la *Cabinetts-Ordre* del 14.4.1780, mientras que la *Neue Verordnung...* del 15.1.1776 habla de un "gütliche Art" de resolver disputas y la *Prozessordnung* de 1781 se refiere sin distinción al 'Vergleich', 'Güteversuch', 'Versuch der Sühne' o 'gütliche Beilegung'.

La amplia difusión de estos usos jurídicos (sobre todo en Silesia, donde su entonces ministro de justicia J.H.C. von Carmer había generalizado la instrucción 'ex officio' y el 'Sühneversuch' a finales de los sesenta [cf. A.Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez. Ein Zeitbild aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1885, p.80]) y su tratamiento teórico en los compendios iusnaturalistas (cf. Achenwall, *Juris naturalis pars prior* (1763, 1767), &&297-98, párrafos donde se habla de la 'compositio amicabile', término que Kant traduce por

conciliación que evite la instrucción de un procedimiento del que se asegura no cabe una sentencia definitiva que cercene la ilusión trascendental (cf. KRV A 298/B 354-55; A 339/B 397). Es preciso, no obstante, concederse ante estas declaraciones el beneficio de la prudencia y aclimatar previamente sus voces a la semántica histórica del lenguaje jurídico que las ha engendrado, para responder luego con firmeza al problema del cariz procesal de la Antitética.

Salvo contados precedentes (cf. nota 180) el intento de arreglo amistoso se extendió en Prusia con la reforma de la justicia abordada por S. von Cocceji como una medida más de aceleración y simplificación de los procesos civiles, tan largos y costosos. Tenía la peculiaridad de que no era estrictamente un caso de abreviación sumarial del procedimiento, sino más bien una fórmula para evitarlo a toda costa (cf. Neufeld, o.c., 41). El *CFM* (1748) le dedica todo el Tit. VII ("Wie bey Versuchung der Güte zu verfahren") de la Cuarta Parte, y prescribe la obligación judicial de emprender el Güteversuch al iniciar cualquier proceso (*CFM* 4, VII, &1), orden que la *AGO* I, Einl. && 22-24 reitera y fundamenta en la convicción de que todo proceso es un mal que debe evitarse en la sociedad civil (cf. *AGO* I, Tit. 5, &7; Tit. 6, && 10ss., && 46-48; y Abegg, *Versuch einer Geschichte...*, 139; nuestro cap. 3b, p.340). Consistía en una instrucción judicial ex officio, a ser posible sin abogados, en la cual el juez, una vez obtenida "la información completa" (*CFM* 4, VII; &4) en la escucha directa de las alegaciones personales de ambas partes, elevaba su 'propuesta de acuerdo' (cf. *AGO* I, Einleitung, && 23-

'Beilegung' en su *Naturrecht-Feyerabend*, AA XXVII.2/2, p.1376) muy bien pudo haber familiarizado a Kant con esta terminología; en cualquier caso en 1766 se hizo en Königsberg una segunda edición del *CFM*, que incluía además el Primer Anhang de los trabajos de revisión del mismo, apéndice ya publicado el 28.2.1761 (cf. Abegg, o.c., 78).

24)¹⁰¹. Sólo si ésta no surtía efecto (ni tampoco alguna otra fórmula de abreviación procesal), el asunto debía despacharse en un procedimiento 'ordinario'. La *Prozess-Ordnung* (1781), I, Tit.XI, &1, así como la *AGO* (1793), I, Tit.X, &1, situaron, sin embargo, el 'intento de arreglo' no antes sino al final de la instrucción procesal, justamente después de la 'recepción de las pruebas' (Beweisaufnahme).

Esta novedad legislativa ayuda a esclarecer un punto de oscuridad en nuestro examen de las antinomias: que en la mentalidad de los reformadores el Güteversuch no representaba una opción alternativa al proceso civil, sino un *momento* específico de la 'instrucción judicial' que en nombre de la simplificación contribuía decididamente a hacer superflua la sentencia. De hecho el *CFM* 4, VII, &5 estipulaba que el protocolo de instrucción del juez encargado de un 'intento de arreglo' fallido debía servir para continuar el procedimiento por su cauce normal, mientras que por su parte la *AGO* I, Tit.XII, &5 sumaba al Sühneversuch posterior a la 'recepción de las pruebas' un nuevo intento de conciliación en la fecha señalada para la 'conclusión' del asunto¹⁰². La dificultad que cuestionaba nuestro tratamiento

¹⁰¹ A los ojos de Federico II el 'intento de arreglo' constituía de por sí motivo suficiente de recomendación firme de los jueces que lo hubieran aplicado exitosamente (cf. Neufeld, *o.c.*, 41). En cuanto fórmula economizadora del procedimiento, se presentaba en cierta medida como precepto hostil a los abogados, que tendían habitualmente a enredar las disputas (cf. Bomsdorf, *o.c.*, 74). De ahí que en los tribunales inferiores fueran excluidos por completo de la 'Güteverhandlung' (*CFM* 4, IV, &11), y que Cocceji decidiera mantenerles las mismas tasas que en un proceso 'ordinario' si colaboraban en la consecución del 'acuerdo' (cf. Neufeld, *o.c.*, 41-42).

¹⁰² En la *AGO* (1793) se contemplaban tres 'intentos de conciliación' escalonados: (i) *antes* de la fecha de instrucción procesal, cuando de la comparación de la querrela y de la respuesta del acusado se desprende que las partes están de acuerdo en los 'hechos', aunque no en los 'derechos' (cf. Gönner, *Handbuch...*, I, xi, 291); (ii) durante la fecha de la *instrucción*, tras la regulación del 'status causae et controversiae' y la presentación de las pruebas sobre las circunstancias fácticas relevantes (*AGO* I, Tit.10, &1, &&39-40); y (iii) una vez cerrada la instrucción sin 'arreglo' posible, en la fecha fijada para la *conclusión* del proceso, antes de examinar las actas para redactar la sentencia (cf. Gönner, *o.c.*, I, xi, 294; Abegg, *o.c.*, 176-77). A este respecto el Tit. 11, &&3-14 está dedicado a la regulación del procedimiento en el 'intento de

procesal de la Antitética, se disipa, pues, tan pronto como se advierte que el 'intento de arreglo' formaba parte del proceso civil *en general* y que -dato decisivo en nuestro estudio de la Cosmología- se había introducido como un mecanismo acelerador del procedimiento que permitía prescindir del fallo judicial.

El Güteversuch nos brinda además un aspecto *juridicofilosófico* que resulta ya de su misma configuración *positiva* y es especialmente adecuado para desgranar la peculiar urdimbre procesal del discurso cosmológico. En cuanto instrucción judicial de un conflicto privado presidida por la voluntad de acuerdo, tiene el carácter de una deliberación sin distorsiones entre el juez y las partes, que busca la concordancia en una "ley" antes que la fuerza resolutoria de un "dictamen" conforme a ella. En este esfuerzo por decidir *comúnmente* lo que es "justo" en una relación de comunicación inmediata entre los implicados, se divisa de alguna manera un signo histórico de aquel curso reflexivo de todos frente a todos que en el *contrato originario* lleva a la fundación de un *estado legal*. Pues bien, consideramos como idea motriz del relato jurídico de las antinomias el empeño por disponer el camino que va de la *desavenencia natural* de la metafísica al *acuerdo civil* del criticismo, y desde esta perspectiva hemos querido acceder a su estructura procesal volviéndonos al único uso instituido que filosóficamente deja tras sí la semilla de la aproximación a un orden jurídico dentro del caos dominante en el derecho y en la administración de

arreglo' (cf. Abegg, *o.c.*, 177), e igualmente la Primera Parte de la *Prozess-Ordnung* de 1781 le consagra el Tit. 11 ("Vom Versuch der Sühne und wie dabei zu verfahren"). Por su parte el *CFM* (1748) disponía que en los tribunales inferiores la instrucción 'ex officio' del juez durante la fecha del "arreglo amistoso" debía abarcar ya todos los elementos integrantes del estado de los 'hechos' (4, Tit.IV, &11), y prescribía en general con respecto al procedimiento 'ordinario' que en el caso de que la situación fáctica siguiese oscura y confusa, y los testigos y documentos fuesen de igual valor para ambas partes, se repartiase el objeto de la disputa entre ellas en función de las más o menos presunciones a favor de cada una (cf. Nagel, *o.c.*, 183).

justicia. El 'intento de arreglo' aparece ante nosotros -por así decirlo- como la señal empírica de una urgencia renovadora que anuda diversas manifestaciones histórico-culturales de una época y permite por ello desbrozar en nuestro caso el arraigo de los conceptos filosóficos¹⁸³.

Kant, en efecto, necesita mostrar que la razón pura sensu stricto no constituye de por sí un absurdo, y, puesto que es la *discordia* especulativa el 'hecho' que propicia el ánimo derrotado del escepticismo ("eutanasia de la razón pura" -KRV A 407/B 434), no cabe otra "piedra de toque", otra prueba de su validez allí donde nos las habemos con proposiciones trascendentes no susceptibles de experiencia ni de intuición pura, que la posibilidad de descubrir una *concordia* entre ellas (A 425/B 453). Para ello es obligado desmentir previamente aquel 'hecho'

¹⁸³ Es preciso despejar una dificultad argumentativa de índole histórica en esta interpretación del 'intento de arreglo' como modelo (cuasi-)procesal de la Antitética de la razón pura. En nuestro cap.3r, p.346ss, hemos reconocido que para Kant el proceso es una institución *civil* tan imprescindible como el estado mismo de derecho público de cara al ejercicio de la justicia, y de ninguna manera puede considerarse como un "mal" de la sociedad que hay que eludir a toda costa. En este aspecto su concepción procesal está en la línea del movimiento histórico que conduce al Estado constitucional moderno, y se aparta, por consiguiente, de los reformadores prusianos, que, condicionados por la experiencia negativa del 'derecho común' y sus artificiosas formas procedimentales, abogaban más bien por un retorno al 'estado procesal de naturaleza' como única vía de hacer valer el 'derecho material' frente al 'derecho formal' (v. pp.604-05, nota 206). Desde el punto de vista del sentido 'históricofilosófico' de sus respectivas *concepciones procesales* es, pues, obvio que Kant estaba lejos del entorno oficial prusiano, y que jamás habría propugnado el 'intento de conciliación' como alternativa del 'proceso civil' (véase a este respecto su renuncia a resolver el 'conflicto legal' de las Facultades mediante un 'acuerdo amistoso' en vez de a través de una "sentencia con fuerza jurídica" [SFA 37]).

Pero si abandonamos este plano *normativo* de la concepción procesal kantiana y su alcance histórico, y tratamos de desmontar los presupuestos intuitivos de la analogía entre lo crítico y lo jurídico, estaremos en condiciones de comprender desde este punto de vista puramente *descriptivo* por qué el 'Güteversuch' constituía el análogo 'procesal' por excelencia del esfuerzo filosófico de Kant por conseguir la avenencia de la razón consigo misma. Ambos fenómenos socioculturales compartían un destino 'juridicofilosófico' común: la necesidad de establecer un *orden legal* desde el *acuerdo* de todas las partes implicadas en cada ámbito, acuerdo que no presuponia, por tanto, una regla ya dada, sino que -por así decir- aspiraba a construirse reflexivamente conforme a la idea de la misma. Atinadamente J.-F. Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona 1987, pp.48-49 ha vislumbrado en la propuesta de 'arreglo' de las 'antinomias dinámicas' la actividad del *Juez reflexivo*, que transige con las partes y busca los "pasos" de "coexistencia entre las familias heterogéneas" juzgando *como si* hubiera un orden. No ha calibrado, sin embargo, el sentido histórico-procesal de esta analogía kantiana ni su valor juridicofilosófico en relación con el tratamiento judicial de la Antitética.

desglosando el espejismo que enardece la lucha. Obviamente tanto el hallazgo de la 'ilusión trascendental' como el proyecto de 'conciliación' no serían posibles sin que precediese un cambio de actitud o de 'modo de pensar' con respecto al tratamiento de la desavenencia en sí. Ya el simple dato de que dos contendientes decidan dirimir sus discrepancias no mediante la fuerza bruta, sino ante la "razón" de un juez, testimonia suficientemente la presencia de una *mentalidad civil* que se entrega a la seguridad del derecho. Del mismo modo la controversia dialéctica ha de ser afrontada desde la perspectiva 'jurídica', que escapa a la desesperación de asumir la disputa como un "*principio* de ignorancia científica y técnica" (KRV A 423/B 451), y ve, por el contrario, en ella un *medio* propulsor de la reflexión judicial. Reconocemos así en el "método escéptico" el procedimiento apropiado para el encauzamiento 'civil' del conflicto cosmológico, ya que adereza los materiales del litigio de manera que conduzcan necesariamente al examen 'crítico' de la razón y a la consiguiente propuesta judicial de un acuerdo. Tendremos ocasión de analizar más adelante esta orientación jurídica del 'escepticismo como método' en relación con la 'reflexión trascendental' que lleva a la fundación del estado civil de la razón.

De nuestro estudio del alcance juridicofilosófico del Güteversuch surge, sin embargo, una nueva dificultad que de algún modo remite o se entrecruza con la naturaleza ambigua de aquella especie de proceso antes del proceso propiamente dicho. Constatamos, en efecto, un aparente círculo vicioso en sostener, por un lado, que la Antitética es el escenario de un 'proceso' llevado ante el tribunal de la razón pura, y en sugerir, por otro lado, que nos hallamos ante el curso reflexivo que promete la

fundación de un 'estado civil' en filosofía, puesto que la mera idea de "proceso" presupone ya la existencia de aquello que al parecer se pretende ahora instituir: un orden legal de relaciones jurídicas. Toda la dificultad estriba, por consiguiente, en decidir si el discurso cosmológico constituye ya por sí mismo un procedimiento de resolución de conflictos en el 'estado civil', o al contrario expone la deliberación previa que encamina hacia él. Abordaremos esta cuestión ofreciendo primero el supuesto *teleológico* que nos pondrá en la pista del argumento *metodológico* oculto en su fondo.

En la presentación del movimiento que apunta hacia la creación de un estado civil como una vía ya de por sí 'civil' alienta la idea de una *finalidad* de la historia de la razón pura, en virtud de la cual la dialéctica especulativa tiene el 'sentido' de precipitar el advenimiento de la Crítica (KRV A 747 /B 775) como estado jurídico del pensamiento. Sólo esta idea a priori de un orden jurídico público que en cuanto 'fin' postula el deber de salir del "estado de naturaleza" (RL &42, A 157/B 156), faculta -obliga incluso- para dibujar el camino que conduce a la "institución del tribunal" (KRV A XI) como si estuviéramos ya jurídicamente ante él¹⁸⁴. El hecho de que KRV siga en su composición la estructura de una teoría de las 'facultades de conocer' revela que está redactada bajo el supuesto de haber accedido ya al 'orden jurídico', dentro del cual la Dialéctica Trascendental es el capítulo que se ocupa de uno de sus

¹⁸⁴ Es la concepción kantiana de las *ideas* como *fin*es de la razón la que acredita al pensamiento como "impulso" de la acción. Por "fin" entiende, en efecto, Kant "el concepto de un objeto en tanto que contiene al mismo tiempo el fundamento de la realidad de ese objeto" (KV Einl. IV, A XXVI/B XXVIII). Ello permite comprender en el terreno puramente 'práctico' por qué, si "cualquier ser que no puede obrar sino bajo la idea de la libertad es por eso mismo realmente libre" (GMS AB 100), la mera representación 'a priori' de un estado de 'libertad legal' obliga ya a instruir el combate especulativo como si fuera un proceso civil.

"departamentos civiles": los asuntos de razón pura sensu stricto. Mas con esto acotamos ya un punto del alegato *metodológico* que justifica la doble faz de la Antitética.

Partimos de que por la elaboración de KRV de acuerdo con el "método sintético" la Antitética representa un episodio más dentro de una Doctrina Trascendental de los Elementos prefigurada desde la situación civil que promulga el "transformado método de pensar". Y siguiendo la analogía entre los 'poderes del Estado' y las 'facultades de pensar' que intervienen en un silogismo lógico (cf. KRV A 304/B 360-61 con RL &45, A 165/B 195), nos atreveríamos a presumir que concierne concretamente a la institución 'positiva' del *poder judicial* en el ámbito de la filosofía teórica. Naturalmente la estrecha unidad entre administración de 'justicia' y 'estado civil' deja entrever que el posible acuerdo de la razón consigo misma no se produce al margen de (ni en contradicción con) la 'legislación' positiva del entendimiento. En consonancia con RL &48, A 169/B 199 las tres facultades jurídicas del pensar no sólo deben estar "coordinadas", con vistas a la completud del conocimiento, sino también "**subordinadas**", esto es, inmersas en el respeto a la separación estricta de sus funciones¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Sobre la analogía entre los 'poderes' del Estado y las 'facultades de conocer' v. cap.3c, p.379ss. En relación con ella interesa aquí destacar el valor *funcional* de los conceptos kantianos de 'entendimiento' y 'razón' mediante una breve digresión aclaratoria. Para ello empezaremos por distinguir entre dos tipos de caracterizaciones: las 'funcionales' y las 'estructurales' (o 'trascendentales'). En su sentido "trascendental" la 'razón' es la sede de "ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento" (KRV A 299/B 355). En cuanto facultad de las Ideas, pues, la razón no puede ser *legisladora* más que en su uso 'práctico'. Ahora bien, según su noción "funcional" representa al *poder judicial* -tanto en lo 'teórico' como en lo 'práctico'-, del mismo modo que el 'entendimiento' equivale al 'poder legislativo'. Desde esta perspectiva la razón no puede 'legislar' *en general* sin interferir en el quehacer del entendimiento ("dialéctica trascendental"), sin infringir el orden de 'subordinación entre poderes' (cf. RL &48) y exponerse al "despotismo". En cuanto 'poder judicial', la razón sólo está autorizada, por tanto, para dirimir conflictos según "principios reguladores" -tanto en lo 'teórico' como en lo 'práctico'- que despiertan a la *reflexión* de la "facultad de juzgar". La tesis de R. Doublet es justamente -lo indicamos al comienzo de esta Segunda Parte- que la "lógica de la apariencia" constituye el procedimiento de institución del tribunal de la razón

Ahora bien, la Antitética no forma parte exclusivamente del discurso de las *instituciones* fundamentales en el estado legal del criticismo; por lo mismo que no hay en general 'orden jurídico' sin un sistema de 'justicia pública', no cabe esperar un 'orden civil' de la razón pura en general sin asistir al devenir del tribunal de la razón pura sensu stricto desde el 'estado de naturaleza' de la lucha. Las antinomias no integran sólo el relato de "confección" de la Crítica sino sobre todo la historia de su *descubrimiento*. Kant ha reconocido en ellas el "fenómeno" llamativo que al despertarle del "sueño dogmático" le emplazó en el examen de la razón misma (*Prolegomena* &50, A 142). En el capítulo 5 hemos hecho hincapié en la relevancia 'genética' del conflicto cosmológico para el advenimiento del criticismo. Retomamos ahora solamente el punto de engarce entre los argumentos allí denominados "metodológico" y "genético", a saber, el hecho de que la antinomia, en cuanto "piedra de toque" o "experimento" del nuevo 'método de pensar', suministre a la vez la "*prueba indirecta del idealismo trascendental*". Desde esta perspectiva -señalábamos- la Dialéctica ya no aparece al final del recorrido en una deducción (orden de las *instituciones civiles*), sino al inicio de una pesquisa filosófica, como el *factum* de partida que reclama una aclaración (orden de la *reflexión iusnaturalista*). No es por ello gratuito que el lugar por excelencia en el que ambas dimensiones se entretengan de manera explícita sea precisamente la 'fundamentación del juicio general' que desestima la querrela. El tenebroso panorama de un presunto círculo en nuestra argumentación se despeja, pues, ante la clara certidumbre de la concurrencia de dos niveles

caracterizaciones sostenemos que el 'idealismo trascendental' es la "teoría general" que Kant propone como alternativa al 'realismo trascendental' en el campo de la filosofía, y cuya validez queda probada a lo largo de *KRV* por su poder resolutivo de los asuntos particulares que conciernen a la 'sensibilidad', al 'entendimiento' y a la 'razón', en cuanto "territorios positivos" que ocupan -ocupaban- a la reflexión especulativa en general¹⁸⁴. Más aún: apurando la analogía entre 'poderes jurídicos del Estado' y 'facultades superiores de conocer', saludamos la

¹⁸⁴ No compartimos la concepción de H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin 1910, p.556, según la cual "la auténtica raíz del idealismo está en la Idea", entendida "como cosa en sí de la tarea". Al igual que Cohen, asludamos también en el idealismo trascendental el anhelado gozne sistemático del pensamiento de Kant, pero precisamente por ello no lo acotamos a la circunscripción propia de la razón pura 'sensu stricto', sino que lo definimos como principio general o teoría iusnaturalista, que acredita su validez en la resolución eficiente de los problemas concretos que se le plantean al filósofo desde las diversas instancias del conocer (sensibilidad, entendimiento, razón) o en su reflexión teórica sobre la vida práctica. ¿Se habría podido resolver -por citar algún ejemplo de este último ámbito- la antinomia jurídica de la 'posesión' en *RL* &7, *AB* 71-72, sin tener como horizonte la distinción entre fenómenos y númenos? El idealismo trascendental es, por consiguiente, una doctrina-marco en filosofía, dentro de la cual se deciden cuestiones filosóficas particulares, y entre ellas la concerniente a la antinomia cosmológica de la razón pura, que encuentra en el 'principio regulativo' la fórmula específica de solución coherente con aquella doctrina general (cf. p.677).

Es preciso, no obstante, salir aquí al paso de una hipotética objeción a la aplicación de estas distinciones al campo de la filosofía, a saber, que ésta es por definición "teoría general" y pertenece por ende sólo al "orden iusnaturalista". Permitásenos para ello distinguir ahora entre filosofía como *entidad cultural* y filosofía como *teoría general*. Desde el primer punto de vista nos hallamos ante un fenómeno social históricamente tan delimitable (con obras, individuos, instituciones...) como el derecho, la literatura o la ciencia. Y al igual que en todo hecho histórico de la cultura, no habría aquí ningún reparo en conceder que existen -han existido- 'teorías o corrientes generales' del pensamiento ("platonismo", "aristotelismo", "racionalismo"...), y 'cuestiones particulares' tratadas desde aquéllas ("alma", "libertad", "conocimiento sensible"...). Desde el segundo punto de vista la filosofía aparece -ha aparecido- como aquella forma de saber que se diferencia de las restantes por afrontar los problemas mediante 'conceptos en abstracto' e indagar las 'rationes' más generales de las cosas. De ahí que se haya tendido a presentar su relación con los demás saberes como la de una 'teoría general' con respecto a 'disciplinas particulares' -tal era su sentido como "filosofía primera" u "ontología"-, de manera que cualquier parte general de una expresión cultural determinada (el propio Derecho Natural por ejemplo) venía a considerarse como una parte filosófica. Esto, que sin ser del todo inexacto es en buena medida correcto en la concepción clásica, no impide, sin embargo, que dentro de la "teoría general por excelencia" quepa admitir una doctrina o principio genérico que otorgue -por así decir- el *aspecto* sistemático al tratamiento de las materias propias, ya de por sí abstractas. En efecto, nuestra distinción entre orden "iusnaturalista" y "positivo" no se basa en el *método* característico de cada disciplina sino en la relación entre la diversidad de sus objetos particulares y la unidad teórica en el ensamblaje global de los mismos. Semajante distinción puede ser operativa siempre que se valore cualquier saber como una 'entidad cultural', con independencia de su método específico de trabajo.

metodológicos diferentes en el organigrama discursivo de las antinomias, en virtud del cual desde la altura 'civil' del criticismo se relata la controversia como el procedimiento ante el juez de la razón, cuyo dictamen permite, no obstante, instituir el tribunal gracias a la previa elucidación crítica de la posibilidad de un 'estado jurídico' de la razón pura en general a partir de la "guerra" dogmática en el 'estado de naturaleza'.

Al describir las dos caras metodológicas de la Antitética hemos tenido que aceptar la distinción entre *orden iusnaturalista* de la reflexión del juez y *orden positivo* de las instituciones inherentes a un 'estado civil', y hemos asociado el camino de descubrimiento del 'idealismo trascendental' (cf. R 5037) con el primero, y el proceso civil que lleva a la 'institución del tribunal' mediante el acuerdo de la razón pura sensu stricto consigo misma, con el segundo. Convendría detenerse ahora en esa distinción de planos jurídicos aplicada al caso filosófico de la Cosmología, a sabiendas de que no tiene aquí un valor "doctrinal" sino meramente "funcional": se introduce para resolver un problema planteado en un contexto discursivo muy concreto. Por *orden iusnaturalista* se entiende (metodológicamente) el curso de actividad que atañe a la formulación de "teorías generales" en el campo del derecho, cuya validez o eficiencia ha de medirse por su capacidad de dar cuenta de las "cuestiones particulares" que brinda la realidad histórica de las acciones humanas, o al menos de plantearlas con nitidez y corrección. Por *orden positivo* se entiende, en cambio, (metodológicamente) la diversidad de actividades volcadas a las exigencias jurídicas propias del mundo empírico en el que se vive (ámbitos procesal, penal, administrativo, político...). De acuerdo con estas

dificultad dialéctica de la razón pura como el problema específico de establecer una administración pública de justicia, en cuanto institución decisiva del 'estado legal', y por ello juzgamos que la Antitética es ese espacio concreto de aplicación del 'idealismo trascendental' en el que éste se consolida como "idea" o "principio iusnaturalista" del 'estado civil' del pensamiento. La utilidad de estas distinciones se pondrá de manifiesto ulteriormente, cuando se estudie a fondo la 'motivación' de la "decisión crítica" y se esgrima el 'principio regulativo' como propuesta de acuerdo de la razón consigo misma. A continuación nos limitaremos a desarrollar los temas anunciados en las páginas precedentes.

a) Contra sofistas y abogados. Hacia la argumentación iusnaturalista en filosofía

"Con estos argumentos contradictorios no he buscado artificios (Blendwerke) para conducir (como se dice) más o menos (etwa) una *prueba de abogados*, que se aprovecha en favor propio de la imprudencia del adversario, y hace valer gustosamente la invocación por éste de una ley malinterpretada para construir sus propias pretensiones ilegítimas sobre la refutación de la misma. Cada una de estas pruebas está sacada de la *naturaleza de la cosa* (aus der Sache Natur), y ha sido dejada a un lado la ventaja que podrían proporcionarnos los sofismas (Fehlschlüsse) de los dogmáticos de ambas partes" (KRV A 430/B 458).

"El abogado, que llega revestido de **múltiples** razones (Gründen), que deben probar su afirmación, dificulta mucho al juez la sentencia, porque él mismo anda a tientas (herumtappt); pero si después de declarar lo que quiere, sabe encontrar el punto (pues es uno solo) *de que se trata*, está el asunto despachado en breve y el dictamen (Spruch) de la razón se sigue por sí mismo" (*Anthropologie* 659, AB 165-66).

Estos dos textos coinciden en expresar la actitud hostil de Kant hacia los *abogados* por el carácter falaz y arbitrario de sus pruebas, así como la subsiguiente reivindicación de argumentos *unívocos*, basados en la "naturaleza de la cosa". Mas si dirigimos la mirada igualmente a sus contextos, apreciamos en seguida su importancia con respecto al grado de imbricación histórico-

cultural entre cuestiones jurídicas y filosóficas, al menos desde el punto de vista de la teoría de la argumentación. Con el primer fragmento se abre curiosamente la Observación a la Tesis de la primera antinomia. Kant quiere recalcar que las pruebas ofrecidas no se han prestado a los artilugios *sofísticos* sino a los requerimientos *dialécticos* de la razón humana, y que, por consiguiente, no cabe esperar más argumentos a favor de ambas partes que los suministrados por los conceptos "trascendentales" de las cosas. El ejemplo de pseudo-prueba aducido a continuación sirviéndose de un concepto viciado de 'infinitud', al estilo de los dogmáticos racionalistas, ilustra sobre la manera como Kant equipara el proceder de los wolffianos al modo artificioso de argumentar los abogados en un proceso civil¹⁹⁷. Y el fragmento de

¹⁹⁷ H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik...*, 222 nota, ha recordado que el falso concepto de 'infinitud' que posibilita la pseudo-prueba a favor de la finitud racional del mundo en el espacio-tiempo, presentada ahí por Kant como una "prueba de abogados", procede tanto de Chr. Wolff, *Ontologia* §796 y §838ss., como de A.G. Baumgarten, *Metaphysica* §§ 372 y 256. Por su parte la crítica de *KRV* A 430/B 458 a esta prueba sofisticada se halla bosquejada ya en escritos anteriores de Kant. Así en *Versuch über den Optimismus* (1759) Ab se esgrime contra los enemigos del 'optimismo' escudados en esa falacia que el problema metafísico del mundo más perfecto o del grado máximo de realidad no puede reducirse al problema aritmético del mayor número posible. Pero es sobre todo en *Dissertatio* §1, A 3 nota, donde ya se formula esa crítica en conexión con el problema cosmológico de la Primera Antinomia y se aduce -como luego en *KRV*- que la errónea definición de la 'infinitud' en términos de la cantidad mayor posible con respecto a una unidad dada es el supuesto falaz de la presunta demostración racionalista contra el 'infinito matemático'. Un reproche similar dirige la *Deutlichkeit* A 85 contra la pretendida refutación especulativa de la 'atracción a distancia' basada en una pseudo-definición del concepto de "presencia inmediata", proceder argumentativo que Kant considera ya entonces contrario al "camino natural" de la "sana razón" (A 86).

La novedad de *KRV* A 430/B 458 al respecto radica, pues, en calificar esa suerte de 'pruebas sofisticadas' como "pruebas de abogado", haciéndose eco sin duda del lazo histórico-cultural entre las sutilezas silogísticas del racionalismo y los ardidés procesales que facilitaba el formalismo del 'derecho común'. En este sentido adquiere especial significado el dato curioso de que Kant caracterice el modo como una "metafísica malograda" pretende restar evidencia a las demostraciones matemáticas sobre la infinita divisibilidad del espacio (y la materia) mediante sofismas sacados de meros conceptos ("eine an blossen Begriffen klaubende Vernünftel") con la palabra "*Chikane*" (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* A 47; *KRV* A 439/B 467), vocablo de origen francés con el que en el siglo XVIII en Prusia se designaban las triquiñuelas y disputas artificiosas de las que se servían los abogados (y a veces las partes) para prolongar o multiplicar indefinidamente los procesos en beneficio propio (v. *CFM* 3, Tit. VI, §20, donde se disponen medidas para atajar el "gradus der Chikanne" [cf. Abegg, *o.c.*, 73]). Por eso en las deliberaciones sobre la reforma de la justicia prusiana en enero de 1776 el plan de abreviación y aceleración procesal expuesto por el Canciller von Fürst el día 4 de aquel mes en sus "Kurze Hauptprinzipia der Justizverbesserung..." contemplaba la destitución de los "abogados que se distinguen por la Chikane", así como el rechazo de toda "chikanöse Klage" ("Verhandlungen über die

Anthropologie, entresacado del discurso acerca de las demandas ilustradas vertidas por la razón sobre las tres facultades de conocer, revela en qué medida la pluralidad y diversidad de los argumentos esgrimidos por los abogados contribuía a entorpecer la convicción judicial de la verdad de los hechos, y hasta qué punto se adivinaba en ello la carencia de una facultad de juzgar madura, que determinara con rectitud el caso de que se tratase, y permitiese de esta forma hacer justicia luego en una sentencia. En las páginas siguientes habremos de dar cuenta de esta conexión entre libre abogacía y racionalismo dogmático, así como entre argumentación iusnaturalista y razonamiento filosófico, acrisolando las nociones kantianas de "sofística" y "dialéctica"

Justiz-Reform in den Preussischen Staaten in den Jahren 1774 bis 1776", en: *Jahrbücher für die Preussischen Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung* LVIII (1842), p.21), propuestas sobre las que volvía a insistir el Canciller el día 10 de enero como medidas disuasorias a fin de promover la honradez de los abogados y hacer que éstos cumplieren su obligación de defender la verdad y la justicia en calidad de representantes de las partes (cf. "Verhandlungen...", p.45, 40). Igualmente el "Immediat-Bericht" de J.H.C. von Carmer del 14 de enero consideraba la "Chikane" y el "Chikaniren" como una consecuencia inevitable del ordenamiento procesal vigente, que dejaba en manos de los abogados la instrucción del proceso, así como una de las causas, junto al deseo de ganancia de los abogados, del gran número y demora de los procedimientos jurídicos (cf. "Verhandlungen...", pp.51-53). De ahí que la *Neue Verordnung* del 15 de enero estipulase el cese oficial de los "tergiversadores de la verdad y Chikaneurs sin indulgencia alguna ni proceso formal" ("Verhandlungen...", 58). Mucho más radical, la *Prozess-Ordnung* del 26 de abril de 1781, en su propósito de limpiar la administración de justicia de la "Chikane", que había logrado imponerse a pesar del *CFM*, porque el ordenamiento procesal era todavía esencialmente el del 'derecho canónico' (cf. *Corpus Juris Fridericianum, Erstes Buch, Von der Prozessordnung*, Berlin 1781, "Vorbericht", pp.XV-XVI), prescribía ya la eliminación de la libre abogacía en todos los procedimientos jurídicos.

Nada más elocuente para persuadirse de esta conexión entre la 'Chikane' de la libre abogacía y la 'sofística' del racionalismo dogmático y sus consecuencias filosóficas que la asimilación kantiana de los "escépticos" de la verdad al "chikaniren" de los abogados (*R* 198 [1769?], *AA* XV.1, p.76; cf. cap.4, nota 348) o el siguiente fragmento de una carta de Carl Gottlieb Svarez al abogado parisino Villeneuve del 12.4.1785, en la cual le expone las líneas maestras de la reforma procesal prusiana de 1781, y que no puede leerse sin resistir la comparación con el texto arriba citado de *Anthropologie* §59: "...Nuestro anterior ordenamiento procesal estaba tomado propiamente del derecho canónico, pero mediante suplementos que había recibido en parte de las leyes generales del imperio alemán, en parte de una monstruosa cantidad de disposiciones particulares, se había complicado y cargado con formalidades inútiles y vuelto tan prolijo y monótono, que era fácil la triquiñuela (*Chikane*) de hacer dar vueltas al juez y a las partes durante años, apartar al primero completamente del verdadero punto de vista sobre aquello de que se tratase en el asunto, y agotar al adversario con la lentitud del procedimiento o arruinarlo en virtud de sus costes" (en: A. Stölzel, *Carl Gottlieb Svarez...*, 158-59).

y remitiéndolas a la situación jurídico-procesal de la época, caracterizada por el declive de los modelos argumentativos del Derecho Común.

(i) Prueba dialéctica versus prueba sofística. De la libre abogacía a la Natur der Sache

Siguiendo su distinción entre "lógica general" y "lógica trascendental"¹⁸⁸, Kant ha tenido el mérito de detectar en la metafísica moderna la presencia de argumentos defectuosos que no obedecían a un "error formal" -abuso de las reglas de la lógica pura-, sino a una "equivocación material", es decir, a una transgresión de los límites del conocimiento posible para la razón humana. Y si bien mantuvo el tradicional sentido meramente lógico de la dialéctica como "crítica de la apariencia formal", lo novedoso de su concepción reside en el problema específicamente epistemológico que plantea la "dialéctica trascendental". A pesar de cierta terminología flotante¹⁸⁹ es

¹⁸⁸ La distinción kantiana entre "lógica general" y "lógica trascendental", que ocupa las dos primeras secciones de la Introducción de la *Transzendental Logik* en *KRV*, forma parte de una distinción más amplia entre Lógica y Filosofía en cuanto "ciencias de la razón pura", que Kant lleva a cabo en *Logik* Einl. I, II. Para mayor brevedad nos limitaremos, no obstante, a resumir aquí las caracterizaciones ofrecidas en ambos textos del modo que sigue. La *Lógica general* o *formal* es "la ciencia de las leyes necesarias del entendimiento y la razón en general, o -lo que es lo mismo- de la mera forma del pensar en general" (*Logik* Einl. I, A 4); hace abstracción, por tanto, de todo contenido y origen del conocimiento, así como de la diversidad de sus objetos (cf. *KRV* A 54/B 78; A 55/B 79), y puede ser considerada en este aspecto como "fundamento" y "propedéutica" de todas las demás ciencias -incluida la Crítica de la razón- (cf. *KRV* B IX). La *Lógica trascendental*, en cambio, que sólo abstrae del contenido empírico del conocimiento, es la ciencia que determina "el origen, ámbito y validez objetiva de las leyes del entendimiento y la razón, en tanto que se refieren a priori a objetos" (*KRV* A 57/B 81-82); no le incumbe ya el problema de la 'verdad formal' y 'negativa' del saber (corrección lógica), sino el de la 'verdad material' de los conocimientos a priori de objetos (cf. *KRV* A 59/B 83).

¹⁸⁹ En *KRVA* 339/B 397 por ejemplo Kant denomina a los 'razonamientos dialécticos' "Sophistikationen" de la razón misma. El hecho de que las ideas sean "conceptos inferidos" (A 310/B 366) mediante un silogismo necesario, pone de relieve su naturaleza lógica, hasta el punto de que podría afirmarse que la 'dialéctica trascendental' no es más que una *sofística natural e inevitable* con pretensiones de conocimiento objetivo más allá de la experiencia posible. Ahora bien, con ello sólo dejamos constancia de "la relación natural que ha de existir entre el uso trascendental y el uso lógico del conocimiento, tanto en inferencias como en juicios" (*KRV* A 333/B 390), sin alterar en algo la divergencia básica entre un sofisma 'arbitrario' y un sofisma necesario. De hecho la "decisión crítica" de las antinomias formula un dictamen puramente 'lógico' sobre las

posible, sin embargo, discernir con algún rigor entre *Sofística* y *Dialéctica* (en sentido genuinamente kantiano) y considerarlas como las desviaciones respectivas de la "lógica de la verdad formal" (*Logik* Einl. II, A 10; *KRV* A 60/B 84-85) y de la "lógica de la verdad trascendental" (*KRV* A 62/B 87). En cuanto doctrinas de la 'apariencia', parece procedente, pues, acotar sus discrepancias conceptuales dentro de una tipología de las "ilusiones", en consonancia con el tratamiento que se nos brinda en la Introducción de la *Dialéctica Trascendental*.

En su caracterización más precisa -y relevante para nuestro tema- Kant describe la *ilusión lógica* (*logischer Schein*) como *artificial* y *arbitraria*, mientras que se refiere a la *ilusión trascendental* (*transzendentaler Schein*) con los calificativos de *natural*, *necesaria* e *inevitable*. La indole 'artificial' (*gekünstelt*) de la primera estriba en que, en cuanto "mera imitación de la forma de la razón", se debe a una "falta de atención a la regla lógica" (*KRV* A 296/B 353), de manera que desaparece tan pronto como se detecta el sofisma; su carácter 'arbitrario' (*willkürlich*) procede a su vez de que en ausencia de un fundamento objetivo o subjetivo general que la provoque en la razón humana, sirve a intereses exclusivamente individuales ("in gewisser beliebiger Absicht aufgeworfen" -*KRV* A 422/B 449). La deficiencia lógica y el pragmatismo que la justifica son, pues, las dos notas esenciales que permiten comprender por qué Kant en el pórtico de la Antitética denomina a las proposiciones surgidas bajo el signo de esa ilusión "sophistische Sätze", para diferenciarlas de las *afirmaciones dialécticas* (*vernünftelnde Behauptungen*) de la Cosmología, basadas en una ilusión 'natural'

pruebas de ambas partes antes de pasar al juicio estrictamente 'trascendental' de las mismas.

e 'inevitable' (natürliche und unvermeidliche) que descansa en "principios subjetivos" fácilmente aplicables como "objetivos" (KRV A 297-98/B 353), y que, en cuanto "planteada 'necesariamente' (notwendig) por el curso de la razón humana" (A 422/B 449), no puede ser eliminada -como si se tratase de un descuido- ni siquiera tras haber quedado en evidencia con el ejercicio de la Crítica (A 297-98/B 354-55; A 422/B 450). La demarcación entre el arte de los 'sofistas' (Sophisten) y el trabajo 'dialéctico' de los metafísicos aparece, por tanto, explícitamente subrayada por el contraste entre una práctica interesada de los hombres y un fenómeno vinculado a la "naturaleza de la razón" humana universal¹⁹⁰.

Si confrontamos ahora estas precisiones kantianas con el texto de KRV A 430/B 458, estaremos en disposición de admitir que la diferencia entre Sofística y Dialéctica reproduce la disparidad existente entre 'lógica de la arbitrariedad' y 'lógica de la necesidad' jurídica, entre el proceder demostrativo de los *abogados* y el modo iusnaturalista de argumentar las *partes* en el 'estado de naturaleza'. Esto significa que Kant, al escindir la dialéctica trascendental del arte lógico de la disputa, habría tenido la perspicacia de avistar que la metafísica moderna desde Descartes planteaba cuestiones tan 'singulares' que no podían ya ser abordadas con las técnicas argumentativas 'universales' de

¹⁹⁰ H. Heimsöth, *o.c.*, 4ss. ha reparado en esta concepción de la metafísica heredada como dialéctica trascendental, y ha visto en ello la alusión a una especie de inclinación específica de la razón humana, que el *filósofo* puede esclarecer, pero que en cuanto *hombre* no puede extirpar (p.7). La analogía con los "ilusiones ópticas" sobre el tamaño de la luna al salir o la altura del mar hacia el medio (KRV A 297/B 354) hace intuitiva la idea de una apariencia que perdura a pesar de la terapia filosófica. Más adelante mostraremos su sentido 'iusnaturalista', que permite conjugar la dialéctica especulativa con su crítica disuasoria. Nos conformamos ahora con señalar que ello conecta directamente con el concepto teleológico de "naturaleza de la razón", y que es precisamente este dato el que aparta a la 'dialéctica' de la 'sofística' y la convierte, lejos ya de cualquier invención caprichosa y contingente de los *hombres*, en un producto universal y necesario de la razón humana (cf. KRV A 339/B 397).

la Tópica binescolástica -todavía al uso entre los admiradores wolffianos-, sino con formas de razonamiento afines a las que habían empezado a manejarse en Alemania durante el siglo XVIII con la irrupción del Derecho Natural. Es por ello la idea directriz de estas páginas que la trayectoria filosófica que despierta al criticismo, se bosqueja al unísono del decurso histórico que lleva a la imposición de los modelos argumentativos del iusnaturalismo, y que tal tendencia pasa en Prusia al menos por la antipatía hacia los abogados como símbolo de una institución procesal que en su marcha efectiva se apartaba de los requerimientos racionales de la Natur der Sache. Trazaremos, pues, el panorama de hostilidad contra la libre abogacía como un elemento de la progresiva incorporación del pensar iusnaturalista a la reforma procesal prusiana, para complacernos luego desde ahí en el paisaje filosófico que nos ofrece la narración jurídica de las antinomias.

Para introducir al tema adjuntamos dos textos -discúlpesenos su extensión- en los que se acreditan entre sí las opiniones de Federico II y de su entonces ministro de justicia en Silesia J.H. Casimir von Carmer para declarar el carácter *antinatural* del recurso a los abogados y la urgencia de un nuevo procedimiento que los haga prescindibles:

"Va contra la *naturaleza de la cosa* (Natur der Sache) que las partes no sean escuchadas en sus quejas y reclamaciones por el juez mismo, sino que deban representar sus necesidades mediante *abogados a sueldo*. A estos abogados les interesa mucho que los procesos se multipliquen y demoren, pues de ello depende su ganancia y todo su provecho.

Incluso el hombre honrado entre ellos que en menoscabo de su interés deseara cumplir los deberes de un buen ciudadano, no puede (darf) proceder sinceramente como acusador o acusado, porque su adversario podría abusar de una narración prolíja del hecho (Facti) para cargarle (auf den Hals zu schieben) con una gran cantidad de pruebas e introducirle de esta forma en un laberinto del que apenas se desenredaría sin peligro o pérdida de su derecho.

Pues si el juez no tiene (bekommt) en sus manos las actas antes de que los abogados hayan tergiversado y oscurecido o presentado defectuosamente el hecho (Factum) mediante sus expedientes, es natural que el redactor del juicio pierda el punto de vista correcto, condenado a *pruebas inadecuadas*, y, puesto que él ha de seguir por el camino erróneo tomado, se ve obligado contra su convicción a pronunciar al final una sentencia (Urteil) manifiestamente injusta.

Apenas puedo creer que a cualquiera de los antiguos y razonables legisladores pudiera habersele ocurrido la idea de querer estatuir semejante disposición procesal *antinatural* (unnatürliche Prozessordnung), y supongo más bien que la *barbarie* de los tiempos posteriores y la *comodidad* de los jueces han provocado esta monstruosidad.

En la historia romana nada encuentro que me haga suponer otra cosa. Entre los romanos los jueces mismos debían investigar primero la situación de los hechos (Sache in Facto), antes de que se oyera a los oradores encargados por las partes y se emitiera el fallo (Urtheil); y si es verdad que las *leyes papales* prescriben expresamente que el juez debe investigar el hecho (Factum) y los abogados sólo defender los derechos de las partes, se confirma mi suposición anterior" (*Allerhöchste Königliche Cabinets-Ordre d.d. Potsdam, den 14. April 1780 die Verbesserung des Justiz-Wesens betreffend*, en: *Corpus Juris Fredericianum. Erstes Buch. Von der Prozessordnung*, Berlin 1781, pp. VI-VII).

"De que los procesos se dilaten durante muchos años y frecuentemente de uno surjan 5, 6 y más nuevos, se halla la causa solamente en la *disposición antinatural del proceso* (unnatürlichen Prozessordnung), que nuestros juristas de la época más oscura han traído *desde Italia a Alemania*, y que nosotros todavía conservamos como un objeto sagrado (Heiligthum). Incluso nuestros códigos modernos no atacan la antigua *disposición papal del proceso* sino sólo los abusos arraigados entre el personal judicial [...]. Es natural que para el enjuiciamiento judicial de una disputa jurídica se deba tener un conocimiento perfecto de la verdadera conexión (Zusammenhang) del asunto, y que sin éste sea imposible una aplicación correcta de la ley. Según nuestra disposición procesal el juez no tiene (bekommt) en sus manos las actas antes de que los *abogados* de ambas partes hayan creado la máxima confusión en el litigio mediante *mil inventos y distorsiones* (Erdichtungen und Drehungen); los males son, por tanto, [...] inevitables" ("Immediat-Bericht des Schlesischen Stats- und Justizministers von Carmer vom 18. August 1774", en: *Jahrbücher für die Preussische Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung*, LVIII (1842), pp.6-7).

Inmersos en el debate oficial sobre la reforma de la justicia abierto en los años setenta a raíz de la aplicación exitosa a los procesos de campesinos en Silesia por el ministro von Carmer de un procedimiento breve y sin abogados con carácter experimental¹⁹¹, estos dos fragmentos condensan algunas de las razones que instaron a la supresión de la libre abogacía en la *Prozess-Ordnung* (PO) de 1781 y a su sustitución por los "consejeros de asistencia" (Assistenzräthe), ambiguamente concebidos como auxiliares del juez y defensores de las partes contra los presumibles abusos de éste (*Prozess-Ordnung*, "Vorbericht", && VII-X), al tiempo que coinciden en atribuir el malestar producido

¹⁹¹ Estas deliberaciones sobre la reforma de la justicia en los Estados Prusianos entre 1774 y 1776 han sido ya tratadas ampliamente en nuestro cap.3b, p.327ss. Los documentos fundamentales al respecto fueron publicadas por el ministro von Kamptz en los *Jahrbücher für die Preussische Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung*, LVIII (1842), pp.3-60, y por A.Weissler, *Die Uebildung der Anwaltschaft unter Friedrich dem Grossen*, Königshütte 1891.

por la sofisticada lucrativa de los abogados a la *pervivencia del procedimiento romano-canónico* en la administración procesal, presa del Derecho Común. Recordemos que las armas lógicas de la *disputatio* medieval se transmitieron al 'proceso común' gracias a la recepción de aquel procedimiento -puesto en marcha por los Glosadores de la Escuela de Bolonia- (cf. p.552ss.), y que entre las voces que responsabilizaban al Derecho romano-canónico en general de la incertidumbre jurídica de la época, las de teóricos tan afamados como H.Conring, J.H.Boehmer y el mismo Chr.Thomasius aplacaban su descontento por la artificiosidad de los usos judiciales oficializados reivindicando el 'antiguo proceso alemán' como modelo de "ordo naturalis" (cf. cap.3b, p.319ss.). Antecesora de la alianza dieciochesca entre *Naturrecht* y *deutsches Recht* (cf. cap.6a, p.498ss.), esta reivindicación iusnaturalista en el seno del Derecho Procesal habilitó durante el siglo XVIII las dos vías de abreviación del proceso que condujeron a la reforma federiciana de la justicia: la "instrucción oral" y la abolición de los abogados (cf. K.W.Nörr, *Naturrecht...*, 13). En este contexto ideológico de desdén hacia la tradición romano-canónica y de simpatía iusnaturalista por fórmulas "pre-modernas" de ordenación procesal se sitúa, pues, el movimiento renovador prusiano que desde pautas ilustradas fortaleció la posición del juez en detrimento de la abogacía.

Hecha excepción de ciertos precedentes en los tribunales áulicos del Imperio¹⁹², desde el siglo XV comenzó, en efecto, a

¹⁹² Durante la Baja Edad Media, con el fin de limitar el excesivo rigor formal del procedimiento germánico, surgieron los 'Vorsprecher' (o 'Fürsprecher'), que actuaban como portavoces de las partes, pero no eran verdaderos representantes suyos, ya que podían ser desautorizados en sus declaraciones por éstas. No obstante, en los tribunales áulicos del Imperio alemán existió ya entonces junto al 'Fürsprecher' el 'Anwalt' como figura predecesora del 'Advokat' moderno (cf. Conrad, *o.c.*, 460). Con todo, será a partir del siglo XIII y sólo en el derecho municipal ('Stadtsrecht') cuando se desarrolle la representación procesal en sentido estricto y aparezcan también los 'procuradores' (cf. Planitz/Eckhardt, *o.c.*, 228-29). En sus orígenes el procurador es una figura sin precedentes en el Derecho Romano; comparece allí donde hay delito o crimen para

aceptarse la división de los Sachwalter en *abogados* y *procuradores*, cuyos oficios se encuentran ya bien diferenciados en la *Reichskammergerichtsordnung* de 1495. Y si bien en los siglos posteriores tendió a borrarse la estricta separación de sus funciones en beneficio de un cuerpo profesional único, todavía legislaciones territoriales dieciochescas como la de Prusia conservaban al menos la designación distintiva, hasta el punto de que la reforma de Cocceji por ejemplo prohibió la actividad de los procuradores en la dirección del proceso para dejarla en manos de los Advokaten¹⁹³. De esta manera los 'abogados' empezaban a hacer las veces de 'procuradores' y, por consiguiente, a obrar no sólo como asesores jurídicos de las partes, que por su *formación docta* debían tradicionalmente redactar por escrito las actas, sino también a actuar como sus portavoces, encargándose de asumir todas las acciones procesales que fueran antaño cometido de aquellos meros *concedores prácticos* (cf. Conrad, *o.c.*, 460-61). La lucha que comenzó a librarse oficialmente en Prusia durante el siglo XVIII contra los abogados era, pues, una lucha contra la institución de un procedimiento "culto" que explotando a su favor la picaresca del formalismo encarecía la administración, obstruía la justicia y perpetuaba la desigualdad

asumir la causa de la víctima, pero lo hace como "representante del soberano, del rey o del señor", que se consideran lesionados por el daño infligido al afectado (M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, pp.75-76). Con el tiempo el carácter originariamente 'político' de esta figura irá desvirtuándose en los territorios germánicos y este personaje acabará asumiendo funciones de asistencia jurídico-burocrática a las partes en colaboración con los abogados.

¹⁹³ El "Bericht des Etats-Ministers v. Cocceji vom 9. Mai 1746, nebst einem unvorgreiflichen Plan wegen der Verbesserung der Justiz und der Erläuterung dieses Plans, Anlage Nr.1", *Jahrbücher für die Preussische Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung*, LIX (1842), p.76 dice concretamente: "los procuradores nada tendrán que ver ya -so pena corporal- con la dirección de los procesos, sino que habrán de entregársela a los abogados". Cf. también O. Hintze, "Friedrich der Grosse und die preussischen Justizreformen des 18. Jahrhunderts", *Recht und Wirtschaft* 1 (1912), p.133.

social entre los estamentos feudales¹⁹⁴.

Podríamos sin duda reunir las razones que movieron a la creación de un procedimiento sin abogados en tres grupos: *económico-administrativas, jurídicas y sociales*. En primer lugar, tanto las dilaciones como la multiplicación de los procesos, servidas por los abogados para aumentar sus ganancias, habían hecho de la administración de justicia una maquinaria pesada y ruinoso para el Estado. Ello explica que el *CFM* (1748) convirtiera no sólo a los jueces, sino también a los abogados en 'funcionarios públicos', a fin de que su "vinculación estatal limitase sus inclinaciones nocivas" (Bomsdorf, 75). En segundo lugar, el abuso de toda clase de ardidés, trucos formales y pruebas inadecuadas para oscurecer y trastocar la verdad de los hechos dificultaba al tribunal la elaboración de una sentencia justa, basada en la correcta aplicación de la ley al caso

¹⁹⁴ La batalla oficial contra la libre abogacía se inició en Prusia con el *Edict wegen der Verkürzung derer Prozesse* (19.03.1717), en el cual Federico Guillermo I y S. von Cocceji expresaron su desacuerdo con "las disputas y alegaciones prolijas de los abogados", que sólo servían para "embrollar más las cosas, confundir al juez, y obtener más dinero de las partes pobres mediante el alargamiento de los procesos" (Bomsdorf, *o.c.*, 70). Como medidas inmediatas el monarca ordenó reducir el número de abogados y procuradores lícitos, así como imponerles la toga negra para conferirles un carácter público, vestimenta que en seguida consideraron deshonrosa. La antipatía real llegó hasta el extremo de condenar a muerte en la horca (15.11.1739) a una serie de abogados que desobedecieron su orden de no solicitar 'Machtsprüche' para asuntos ya decididos jurídicamente (cf. Bomsdorf, *o.c.*, 71).

En el campo de la legislación procesal los abogados fueron excluidos por primera vez de los procedimientos sobre asuntos de "bagatelas" por el Edicto de 1739, derogado un año más tarde. El *CFM* 1, Tit. XIV los admite como representantes de las partes, pero en calidad ahora de *funcionarios públicos* quedaron constreñidos en su libertad de movimiento y sujetos a deberes de colaboración con el tribunal (cf. Bomsdorf, 75). No obstante, se tiende a favorecer su ausencia, especialmente en los tribunales inferiores, como único medio efectivo para llevar a cabo el obligado "intento de arreglo amistoso", si bien todavía en los años setenta se considera necesaria su presencia como representantes de las partes especialmente en los tribunales superiores (cf. "Verhandlungen...", p.20, 29). Será en la *Prozess-Ordnung* de 1781 cuando desaparezcan definitivamente del proceso civil en general, si bien sólo por un tiempo limitado, ya que la *AGD* de 1793 los recupera en cierto modo con la figura de los "comisarios de justicia". Que Kant estaba suficientemente informado de los avatares históricos de la figura del abogado en la administración de justicia prusiana del siglo XVIII, lo documentan no sólo la inclusión de los "Justizkommissarien" y los "Advokaten" entre los "juristischen Praktiker" (*SFA* 20) sino también las observaciones críticas con las que habitualmente censura el proceder interesado, sofisticado y vil de los abogados (cf. *SFA* 20; *Naturrecht-Feyerabend*, AA XXVII.2/2, p.1376).

auténtico. Para los reformadores prusianos esta dependencia del juez con respecto a los abogados en la *quaestio facti* era *antinatural*, no sólo en el sentido de favorecer la injusticia, sino también en el de permitir la "*barbarie* de los viejos tiempos" y 'la minoría de edad' de unos jueces que por connivencia no habían aprendido a "andar por sí mismos" (*selbst gehn*) ni a "utilizar sus propias fuerzas" (*seine eigne Kräfte brauchen*) [*Brief-Wechsel...*, 3.Heft (1784), p.44]. En el texto de Carmer y especialmente en el de Federico II la exclusión de los abogados va unida, pues, a una exigencia de Ilustración en el Derecho Procesal que debía venir impulsada en cualquier caso desde círculos iusnaturalistas. En tercer lugar, las tarifas privadas de los abogados perjudicaban a las capas socialmente débiles, que, insolventes para soportar los cuantiosos gastos de procesos tan largos, se veían obligadas a renunciar a ellos o a darlos por concluidos. El mismo rey Federico Guillermo I, quien en los trabajos preparatorios de la *Allgemeine Ordnung, die Verbesserung des Justiz-Wesens betreffend* (21.06.1713) había asumido el remedio de la situación como responsabilidad personal, no pudo cumplir su propósito hasta el *Edikt über das Verfahren in Bagatellsachen* (24.02.1739), en el cual se eliminaban por primera vez los abogados de la instrucción procesal (cf. Bomsdorf, 69). Pero ni siquiera el posterior compromiso de remuneración económica por parte del Estado a raíz del *CEM* puso fin a la *desigualdad en la administración de justicia*; sólo las clases pudientes podían disponer de los abogados más hábiles y codiciados, quienes por su propio bien procuraban agradar a su señor con una 'victoria' aun a costa del 'derecho' (cf. Bomsdorf, 81). De ahí que los reformadores aglutinados en torno a Carmer ejecutasen con todas las consecuencias en la *Prozess-Ordnung* de 1781 su voluntad de

impedir que "el arte, el ingenio y la astucia de un abogado mañoso" se impusiesen sobre la verdad y la justicia (*Brief-Wechsel...*, 3.Heft (1784), p.135).

Entre los motivos jurídicos y sociales figura un tema común, ya sugerido en los fragmentos citados, y que nos abre directamente a la fisonomía histórico-cultural y jurídico-filosófica del reemplazo kantiano de la Sofística por la Dialéctica en el terreno de la argumentación; se trata de la urgencia de una *Ilustración procesal* que, por un lado, emancipase de la tutela de los abogados a sueldo, característica de un 'estado natural' de *barbarie* que ignora la idea de 'justicia', para que tanto las partes como el juez empezaran a pensar jurídicamente por sí mismos, y que, por otro lado, promoviera positivamente cauces de igualdad iusnaturalista de todos los súbditos ante la 'ley pública' del Estado. Es indudable que los reformadores prusianos habían comprendido la estrecha intimidad entre exigencias ilustradas y *configuración iusnaturalista* del proceso (cf. cap.4, p.407ss.), y que sólo desde ahí podemos entender dos puntos cardinales del discurso cosmológico: la viabilidad del *acuerdo* de la razón consigo misma y la *investigación oficial* de la verdad de los hechos por parte del juez crítico.

En lo concerniente al primer punto hay que decir que del mismo modo que la fortuna del 'intento de arreglo' dependía a fortiori de la exclusión de los abogados, que maquinaban siempre la prolongación de las disputas (cf. Bomsdorf, 74), la *avenencia de la razón* pura no sería posible si el tribunal de los filósofos tuviera que juzgar el litigio ateniéndose sólo a las pruebas 'sofísticas' de los wolffianos y sus adversarios, en vez de escuchando directamente los argumentos de las partes, tal como

se siguen de la "naturaleza de la cosa". Pues mientras que con "pruebas de abogado" se decidiría definitivamente el combate mediante *Machtsprüche* o un triunfo a favor de la "buena causa" (*KRV A 423/B 451*), defendida por las 'escuelas' contra los sutiles "alborotadores del bienestar público" (*KRV B XXXV ss.; A 749/B 777*), la argumentación iusnaturalista, conducida en una relación inmediata y sin ambages entre las partes y el juez, haría factible un dictamen *justo*, en consonancia con la naturaleza 'teleológica' de la razón humana. Lo que en el fondo, por tanto, representaba la libre abogacía no era otra cosa que la imposibilidad de un tratamiento *civil* de los conflictos, según la idea de derecho en general, y lo que, por consiguiente, Kant está invocando es que el antagonismo se plantee en tales términos que quepa resolverlo jurídicamente, es decir, basándose en el conocimiento cierto de los 'hechos' y 'derechos' de la propia razón pura. En este aspecto J.L. Delamarre y J. Ferrari han subrayado con perspicacia que el objeto de la controversia no está constituido por lo que llaman "antinomias históricas", sino por lo que denominan "antinomias críticas" (cf. Gil, *o.c.*, 169); y F.Gil ha apostillado, por su parte, que Kant no sólo reduce la multitud de polémicas físicas y metafísicas del tiempo a una tipología finita, sino que además las 'pruebas apagógicas' ofrecidas no se corresponden con los argumentos aducidos en las discusiones reales sobre el "laberinto del continuo" o la "infinitud del universo"¹⁹⁵. Más aún: el diagnóstico final sobre

¹⁹⁵ F.Gil, *o.c.*, 170. Que los argumentos de las partes han de revestir una forma tal que puedan ser acogidos ante un tribunal público, lo demuestra una simple ojeada a las pruebas aducidas por Kant en la exposición de las antinomias. Aunque elaboradas desde un punto de vista dogmático, en todas ellas intervienen ingredientes *críticos*, e incluso en la única que se desarrolla completamente a la manera racionalista según meros conceptos (Prueba de la Tesis de la Segunda Antinomia), Kant no deja de repetir la expresión 'in Gedanken' para recordar al lector que los conceptos de "compuesto" y "todo sustancial", manejados allí conforme a los cánones de Leibniz-Wolff -esta antinomia fue ya pergeñada en la *Monadologia physica* (1756), cuando Kant era aún un adepto del racionalismo dogmático-, son desde la posición crítica 'meros pensamientos' y no

la lucha sólo es posible "gracias a la puesta en escena kantiana" (Gil, 171), a la reconstrucción de los fragmentos filosóficos desde la altura civil del criticismo. No en balde el mismo Kant nos ha indicado que "aunque la solución de la contienda no hubiese satisfecho completamente al lector, que ha de luchar aquí contra una apariencia natural, su mera *exposición* (*Aufstellung*) haría por sí misma ya un servicio considerable al conocimiento de la razón humana" (*Prolegomena* &54, A 158).

Por lo que atañe al segundo punto, hemos dejado indecisa antes (p.563-64) la escabrosa cuestión de la *máxima procesal* que dirige el relato de las antinomias, si bien hemos descartado que se trate de un 'procedimiento ordinario' al estilo del Derecho Común (cf. nota 173), y que, en consecuencia, pueda hablarse ahí de una *Verhandlungsmaxime*¹⁹⁶. Al antojársenos luego el *Güteversuch* como estructura procesal de la Antitética, no sólo confirmábamos lo dicho, sino que además estábamos admitiendo la *Offizialmaxime*, esto es, otorgando al juez crítico la instrucción y dirección *ex officio* de todas las acciones procesales de la disputa. La exclusión ahora de los abogados -para condescender precisamente con ese modelo y con la posibilidad misma del 'acuerdo amistoso' de la razón- afianza nuestra hipótesis, puesto que no puede entenderse una 'máxima de deliberación' sin representantes jurídicos de las partes que asuman la responsabilidad del decurso procesal. De hecho la desaparición de los abogados en los procesos de "bagatelas" (Edicto de 1739) trajo consigo

realidades trascendentales. Para socorrer a esta evidencia jurídico-procesal diremos -por citar algún ejemplo- que las dos pruebas de la Primera Antinomia no hubieran sido concluyentes sin admitir el carácter 'sintético' sucesivo de toda serie, en cuanto sometida al tiempo, de igual modo que la Prueba de la Antítesis de la Segunda Antinomia tiene como presupuesto no sólo la infinita divisibilidad del espacio matemático, sino también su idealidad trascendental en relación con la materia física.

¹⁹⁶ Acerca de las diversas máximas procesales, su concepto y nomenclatura v. nuestro cap.36, nota 270.

inexorablemente la introducción, entonces novedosa en asuntos civiles, de la 'máxima oficial' (cf. Bomsdorf, 72), de igual manera que el 'intento de arreglo' fue una de las causas más importantes para consagrar la instrucción procesal ex officio en la *Prozess-Ordnung* de 1781 (cf. Bomsdorf, 74). No por ello reconocemos en el discurso cosmológico la 'máxima de investigación' en sentido estricto¹⁹⁷, pero sí algún aspecto de la convicción ideológica que llevó a los reformadores prusianos a instituir la como principio rector, y que supuso el abandono de la doctrina "anarco-liberal" sobre el proceso civil, tan corriente entre los teóricos del Derecho Común.

Bomsdorf, *o.c.*, 89-90 ha señalado, en efecto, que en los años 1780-81 la cuestión de los abogados, que había absorbido las discusiones oficiales en la década de los setenta, perdió relevancia tan pronto como los reformadores se apercebieron de que la obligación judicial de hacer justicia era inseparable de la investigación ex officio de la verdad de los hechos, y de que, por tanto, el tema de los *poderes* del juez no estaba ya vinculado

¹⁹⁷ Aunque podemos presumir la cercanía del discurso cosmológico a una "máxima de investigación" en el sentido actual -y prescrito-, no podemos aseverarla con cierta fiabilidad. En primer lugar, la redacción de la Antitética siguiendo el orden reflexivo del juez (p.563ss.) nos impide decidir en detalle una cuestión que, planteada al pie de la letra, es irrelevante para Kant. En cualquier caso, si atendemos a los nudos de confluencia entre 'instrucción' y 'reflexión', no resulta descabellado pensar que la 'quaestio facti' de la controversia especulativa -el desajuste entre 'razón' y 'entendimiento'- (cf. la anterior nota 175) haya sido establecida por el juez crítico, ateniéndose por supuesto a las alegaciones de ambas partes. Esta hipotética coincidencia literal con el pensamiento de la *Prozess-Ordnung* (1781) se torna, no obstante, problemática cuando, en segundo lugar, se traen a colación afirmaciones generales de Kant relativas a la indagación de los hechos. En este aspecto la *R* 3357, que se hace eco de las innovaciones prusianas (cf. cap.4, p.409ss.), presenta sin duda al juez como 'investigador' de los hechos, pero concede simultáneamente a las partes un papel decisivo en su fijación. Y, en tercer lugar, cualquier afirmación acerca de la presumible máxima procesal de la Antitética debe tomarse únicamente en un sentido *descriptivo*, es decir, como referente jurídico-práctico de esclarecimiento sociohistórico de las estructuras de la crítica concebidas desde la analogía. De ninguna manera cabe extraer de ahí consecuencias 'normativas', entre otras razones, porque sería anacrónico exigir de Kant una propuesta teórica en relación con un asunto, el de las 'máximas procesales', históricamente posterior (cf. cap.4, nota 359). Menos aún puede esperarse o colegirse esto del discurso cosmológico, texto en el que el horizonte histórico-procesal es estrictamente *metafórico* y ha de tratarse, por tanto, como materia de rigurosa 'metaforología'.

al de los correlativos poderes de los representantes jurídicos de las partes, sino al de sus *deberes* en relación con el cumplimiento del derecho. Si hasta entonces las *Offizial- und Inquisitionsmaximen* se habían planteado como una contingencia resultante de abolir el ejercicio de la libre abogacía, ahora se entiende que la investigación judicial constituye por sí misma un deber necesario, ya que sólo del conocimiento de la auténtica situación fáctica puede seguirse una sentencia *justa*. Obviamente esta nueva certidumbre entraña una concepción de la '*utilidad pública*' del proceso que no fue del todo ajena al menos a aquellos teóricos del *usus modernus* que como Gaill o Mevius tuvieron que justificar las excepciones a la regla "*judex ex officio non procedit*" (cf. Bomsdorf, 48; cap.3b, p.335). Pues desde el momento en que el juez no aparece -negativamente- como el sucedáneo funcional del abogado en beneficio de las partes, sino -positivamente- como el funcionario facultado y responsable de "aplicar todos los medios permitidos para la investigación de la verdad" (*Prozess-Ordnung*, "Vorbericht", &I), su papel ya no consiste en administrar el *provecho* de las personas privadas -Berlich, Boehmer, Gaill.- (cf. Bomsdorf, 40), sino en garantizar el '*bien común*', y, por consiguiente, el procedimiento civil deja de ser el mero "sustituto de la autodefensa" natural -Grotius, Hobbes, Pufendorf, Wolff...- (Nörr, 5; 15; 48) para convertirse en una "*institución pública* cuya organización concierne inmediatamente al Estado" (Bomsdorf, 48). En este cambio de mentalidad influyó sin duda el pensamiento iusnaturalista que tanto en la Nota Preliminar de la *Prozess-Ordnung* como en el posterior *Brief-Wechsel* (1784) de C.G. Svarez fundamenta el deber de investigación judicial como principio supremo de cualquier uso jurídico:

"La nueva ordenanza procesal descansa realmente en principios que la *razón ilustrada* ('aufgeklärte Vernunft') aprueba y reconoce como correctos; y sus disposiciones ('Massregeln') para aplicar estos principios están sacadas de la *naturaleza de la cosa* ('Natur der Sache'), adaptadas al propósito ('Absicht') que debe lograrse" (*Brief-Wechsel...*, 3. Heft, p.99).

Es evidente que una teoría como la kantiana, que identifica el 'estado civil' con la existencia de un 'poder judicial', no puede vislumbrar en el proceso un simple escudo protector de intereses particulares, sino más bien un arma imprescindible del derecho y la justicia¹⁹⁸. Al repudiar, por tanto, el proceder de los abogados y conducir las pruebas de tesis y antítesis de conformidad con la 'naturaleza de la cosa', Kant está reconociendo que la seguridad de un juicio justo en el "campo de

¹⁹⁸ En nuestro cap.3c, p.347ss. hemos desarrollado ya la concepción kantiana ('normativa') del proceso civil. Aquí conviene, no obstante, matizar el sentido de la conexión de la teoría de Kant con la de los reformadores prusianos y del relato cosmológico con la 'máxima de investigación'. En la 'Untersuchungsmaxime' de 1781 cabe distinguir tres aspectos: el *juridicofilosófico*, el *político* y el *sociológico*. El primero concierne a la convicción -recién expuesta- de que el proceso civil es una institución pública del Estado -y no una estrategia del 'estado de naturaleza'- al servicio de la justicia, y precisamente por ello, en nombre del derecho que ha de administrar, corresponde también al Estado a través del juez la investigación de la verdad de los hechos sobre los que debe recaer el juicio. Indudablemente Kant participa -lo hemos reiterado varias veces- de aquella comprensión *civil* del procedimiento judicial y de su labor protectora de los derechos privados, pero justamente por ello jamás colegiría de ahí como norma una 'máxima de inquisición' que pudiera restringir las libertades individuales (v. cap.4, nota 359). Este aspecto *político* de 'paternalismo estatal', que subordina el bienestar (jurídico y económico) de los individuos al 'bien común', y que mediante el otorgamiento de amplias facultades al juez alcanza así mismo a la reforma procesal prusiana de 1781, no podía ser asumido por quien tan firmemente denunciara el absolutismo ilustrado en su filosofía del derecho. Pero Kant tampoco compartía por completo el lado *sociológico* involucrado en la 'Untersuchungsmaxime', según el cual todo proceso es un *mal* que debe ser evitado dentro de la sociedad civil mediante fórmulas de abreviación que posibiliten la aproximación asintótica del 'derecho formal' al 'derecho material'. Por eso allí donde el intento de 'arreglo amistoso' no pueda ser aplicado, la 'máxima de investigación' judicial constituye, por su reducción de formalidades y cercanía a la simplicidad natural, la alternativa procesal más plausible para acceder a la verdad *material* de los hechos y a un juicio justo. Es innegable que esta postura tiene mucho de resarcimiento, de reacción contra el complicado y artificioso 'proceso común', auténtico 'mal' de la jurisprudencia práctica (cf. cap.3b, nota 274). A este respecto Kant comparte con los reformadores prusianos la necesidad de una '*naturalización*' de las formas jurídicas (y procesales) vigentes; sin embargo, no entiende este 'retorno a la naturaleza' como reivindicación de un derecho y verdad *materiales*, que difícilmente podían ya tener cabida en un orden efectivo de instituciones públicas, en un 'estado civil' bajo leyes y procedimientos comunes. Sólo aquel aspecto de necesaria regeneración '(ius)naturalista' de las formas sociales del derecho sin esta nostalgia de arcanos contenidos se proyecta a través de la analogía sobre el discurso cosmológico, y representa quizás el único punto de confluencia dentro del pensamiento kantiano entre su tratamiento 'teórico' del proceso como constructo *normativo* y su recurso 'intuitivo' al proceso como *descripción* metafórica.

batalla" de la metafísica radica en una instrucción ex officio de la contienda cosmológica que familiarice al juez crítico con la verdad de los hechos, y está reparando a la vez en la necesidad de adherirse con este fin al modo iusnaturalista de argumentar y resolver las discrepancias civiles. Desde diferentes puntos de vista, pues, nuestro discurso desemboca siempre en el mismo puerto, que es ante todo un lugar de origen: el concepto de Natur der Sache y su maridaje con la *razón ilustrada*. Nos acercaremos a partir de aquí al núcleo de ambas cuestiones diseñando paralelamente el perfil iusnaturalista de los argumentos dialécticos, así como la conveniencia de una Ilustración crítica que desactive los prejuicios 'dogmáticos' en el "entendimiento común" de los filósofos.

"Natur der Sache" era una de las expresiones tan socorridas desde frentes ideológicos muy dispersos como confusas e indeterminadas en su significado, que se había convertido en moneda común de todo discurso jurídico que quisiera investirse con el aura de la credibilidad. Su vigencia durante el siglo XVIII en Alemania atestiguaba la irrupción de un nuevo estilo de argumentación racional que desmentía la validez de la Tópica aristotélico-escolástica al uso, entendida como ars veritatem inveniendi, o sea, como conjunto de técnicas y formas doctrinales lógico-metafísicas útiles para clarificar todo tipo de materias particulares. Natur der Sache no era, en realidad, más que uno de esos 'topoi' universalmente aplicables, sólo que su emergencia ahora respondía a la convicción de que no puede investigarse un asunto concreto desde esquemas generales de la especulación, sino ateniéndose a lo *específico* del mismo, a la *legalidad* propia que lo constituye (cf. Neusüss, *o.c.*, 23; 27). Semejante fórmula se esgrimía, pues, para descender el fundamento metódico que

aseguraba la validez de una proposición jurídica: el conocimiento de la regularidad peculiar del objeto investigado. Su invocación introducía un ingrediente de peso en la lucha contra el prejuicio de 'autoridad' en el que se había basado la jurisprudencia moderna del Derecho Común, y suministraba al incipiente Derecho Natural una de las piezas claves con las que se hacía valer como 'razón' frente a la 'tradición'. En efecto, a diferencia de la Tópica, que como cuadro argumentativo guiaba el comentario y la glosa del *Corpus Iuris*, la Natur der Sache carecía de un texto canónico que no fuese el 'sano entendimiento común', "la facultad de conocer las reglas que se siguen" -valga la redundancia- "de la naturaleza de la cosa" (Neusüss, *o.c.*, 117). Se consagraba así una nueva forma de autoridad o -si se prefiere- una nueva fuente de validez, desde la cual podía construirse el edificio iusnaturalista, a sabiendas de que los estrechos lazos entre Natur der Sache y *sana razón* -análogos a los existentes antes entre catálogo de 'topoi' y *Corpus Iuris* (cf. Neusüss, 26)- sólo abonarían aquellas aserciones jurídicas que pudiesen ser aprobadas por el 'sentido común' de cualquier hombre, y de que, por ende, lo que se supone objeto de esa aprobación no es más que la legalidad propia de cada cosa.

El paisaje histórico no es, sin embargo, tan elocuente como nuestra descripción lo ha presentado. En 1797 A.F.J. Thibaut expresaba muy bien la desesperación de los juristas ante su propia disciplina diciendo que todos los representantes del Derecho Natural estaban de acuerdo en que hay sólo una razón y una verdad, pero "divergían completamente entre sí cuando se trataba de determinar el principio supremo del Naturrecht que

fuese la auténtica voz de la razón"¹⁹⁹. En nuestro análisis, dada la diversidad de teóricos juristas que apelaron a la 'naturaleza de la cosa' o a la 'sana razón', hemos de discriminar, por tanto, a los que se sirvieron simplemente de la nueva fórmula para avalar sus argumentos, de aquella corriente iusnaturalista que en el último tercio del siglo XVIII se denominó a sí misma "Natur der Sache". Pues mientras que J.H. Boehmer o Chr. Wolff con toda su escuela asimilan el nuevo 'topos' al tradicional tratamiento lógico-ontológico de las cuestiones, bien que corregido *more geometrico*, y lo descargan así de toda su fuerza crítica elevándolo a principio de una Dogmática del Derecho vigente²⁰⁰, entre los juristas del círculo de Göttingen la Natur der Sache va unida al modelo de argumentación 'funcional' y empíricamente documentada que había sido incorporado a la teoría de la sociedad

¹⁹⁹ A.F.J. Thibaut, *Juristische Encyclopädie und Methodologie* (1797), p.9 (cf. Neusüss, *o.c.*, 73).

²⁰⁰ J.H. Boehmer convierte la 'Natur der Sache' en principio metódico de una Dogmática del Derecho Común, ya que mediante la aplicación de su célebre procedimiento 'per requisita' (*Introductio in Jus Digestorum* (1723), Praefatio primae editionis, p.IX) aquella se establece en una *definición general* del asunto que incluya todos los elementos, cuyo despliegue constituye después la exposición ordenada del mismo; la 'naturaleza de la cosa' funcionaba entonces como ese proceder, en el cual se trata de dar una definición general correcta que permita aprehender sintéticamente el derecho válido (cf. Neusüss, 31; 33).

En Chr. Wolff, por su parte, la 'Natur der Sache' adquiere los tintes sustancialistas propios de la "esencia de la cosa", que, por un lado, se capta en el concepto y la definición -conforme al principio de 'no-contradicción'-, y, por otro lado, es el punto de partida de toda deducción de reglas jurídicas -conforme al principio de 'razón suficiente'. Es obvio que esta forma de apelación a la 'Natur der Sache' dentro de un sistema ontológico-demostrativo servía para poner punto final a los interrogantes regresivos sobre las instituciones existentes y legitimar el derecho vigente como Derecho Natural (cf. Neusüss, 45-46). Pues el problema de Wolff y sus discípulos -y en definitiva del tratamiento lógico-metafísico de las cuestiones-, incluso en los términos de una Tópica reformulada 'more geometrico', residía en que dejaba a conceptos como el de 'Natur der Sache' vacíos de contenido y, por consiguiente, obligados a claudicar ante la jurisprudencia positiva. Paradigmático es el caso de la doctrina de la 'perfección', un deber general fundado en la "esencia" o "naturaleza del hombre" -Ch.Wolff, *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, 3.Auf1. (1728), §§12, 17; o *Philosophia practica universalis*, Pars I (1738), §§103, 128, 152-, pero cuyo contenido sólo se perfila gracias al 'entendimiento común', es decir, a los deberes comúnmente admitidos en la vida ético-jurídica de la época (cf. Neusüss, 41-42).

por obra del barón de Montesquieu²⁰¹, si bien no faltan los que, formados en el wolffismo como J.S. Pütter o J.Fr. Runde, utilizan las nuevas formas para entregarse a los viejos contenidos²⁰², a diferencia de quienes como A.D. Weber aprecian en el método iusnaturalista un espíritu de transformación. Es justamente en este movimiento, cuya pluriforme evolución alcanza dentro del Derecho Procesal sus mayores cuotas de "racionalismo" en K.Grolman y N.Th. von Gönner (cf. Bomsdorf, 108ss.), donde hay que situar el pensamiento de los reformadores prusianos de la década de los ochenta y concretamente los mencionados textos de Federico II y C.G. Svarez. Por consiguiente, cuando para justificar los cambios procesales se aducía la Natur der Sache

²⁰¹ E.Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E., 1972, p.270 ha escrito que Montesquieu transfirió a la Historia y la teoría de la sociedad los modos de pensar empírico-funcionales de la ciencia natural newtoniana. En el Prólogo a *De l'esprit des Loix* fija, en efecto, la nueva metodología en el campo de las "ciencias sociales". Montesquieu se propone, en primer lugar, establecer los 'principios', de los que se siguen "los casos particulares y la historia de las naciones", de manera 'inductiva', a saber, examinando y "observando la diversidad de leyes y costumbres humanas"; y, en segundo lugar, reconoce que tales principios no se basan en 'prejuicios', sino en la *naturaleza de las cosas*. Hay aquí sin duda temas de singular importancia. Por un lado, Montesquieu presenta su obra como un ejercicio de 'Ilustración' en el terreno de la (ciencia) política, en el cual la liberación del prejuicio parece ir unida al descubrimiento de principios propios, que permitan construir un orden nuevo de la sociedad; pero, por otro lado, el acceso a esos principios presupone haber penetrado en la 'naturaleza de las cosas' o -lo que es lo mismo- en el "espíritu" de cada época. Y dado que "ese 'espíritu' consiste en las diversas 'relaciones' que las leyes pueden tener con las distintas cosas" (*Del espíritu de las leyes*, I, cap.3), remitirse a la 'nature des choses' equivale a retrotraerse a la totalidad de *relaciones* naturales, sociales y políticas bajo las que viven los hombres y sólo en conexión con las cuales pueden investigarse y comprenderse adecuadamente las leyes. 'Relación' designa, pues, la nueva racionalidad y constituye el nuevo 'topos' (cf. Neusüss, *o.c.*, 60-61) con el que Montesquieu introduce en el movimiento de la 'Natur der Sache' las consideraciones históricas.

²⁰² A medio camino entre el análisis histórico y las exigencias sistemáticas de los wolffianos J.S.Pütter y J.Fr.Runde son claros ejemplos de cómo la incorporación de la investigación empírica a la metodología de la 'Natur der Sache' podía contribuir a legitimar el tradicional estado de cosas. Pues si el trabajo de J.S.Pütter, *Der Büchernachdruck nach achten Grundsätzen des Rechts geprüft* (1774) testimonia la facilidad con la que el iusnaturalismo empírico se convierte en "jurisprudencia de la *aseveración*", al refrendar los argumentos funcionales -al estilo de Montesquieu- con fórmulas tales como "indudable", "evidente", "indiscutido", etc., en las que se resuelven las apelaciones al 'sentido común' y a la 'Natur der Sache', y que remiten a lo comúnmente aprobado por el orden de relaciones instituidas (cf. Neusüss, *o.c.*, 81; 91); J.Fr.Runde muestra en sus *Anmerkungen und berichtigende Zusätze zu dem Burischen Lehnrecht* (1783) cómo fundamentar un Derecho Natural *feudal* sin recurrir al prejuicio de autoridad, sino a la 'Natur der Sache' y a la 'sana razón' (cf. Neusüss, 93ss.).

o la 'sana razón', se estaba apelando -dentro de la ambigua variedad de estos términos en aquel ambiente intelectual- a una concepción más *intuitiva* del derecho, que desdeñaba los rebuscados modales de la ciencia jurídica heredada y simpatizaba con la simplicidad de los antiguos usos germánicos, al tiempo que -no sin cierta impronta rousseauiana- parecía asociarse la regularidad específica de cada cosa con el seguimiento de determinados *finés*. En esta línea autores tardíos como K.Grolman y N.Th. von Gönner, al deducir sus máximas de la 'naturaleza' o 'fin supremo' del proceso, se mantenían fieles a quienes años antes declaraban haber derivado sus "reglas de la naturaleza de la cosa, esto es, del fin esencial de las acciones jurídicas"²⁰³, o haber estipulado una ordenanza procesal cuyos principios se "adecuaban al propósito que debe lograrse" (Svarez; cf. Nörr, 25).

Aquel lado *intuitivo* y este sentido *teleológico*, inherentes a una doctrina iusnaturalista que se escuda en el 'entendimiento común' y argumenta desde la 'naturaleza de la cosa', son los dos rasgos capitales que ayudan a comprender el alcance jurídico de las pruebas dialécticas suministradas en la exposición de las antinomias. Mas para que nuestro círculo de conceptos se cierre, es preciso completar la afirmación kantiana en KRV A 430/B 458 acerca de que sus 'pruebas apagógicas' se derivan de la Natur der Sache²⁰⁴, con los textos de KRV A 461/B 489 y A 528/B 556, en los

²⁰³ Gottlob Eusebius Oeltzen, *Der ordentliche Zivilprozess* (1782), Vorrede [cit. en: W.K.Nörr, *o.c.*, 21].

²⁰⁴ En el texto original aparece la expresión 'aus der Sache Natur'. Tanto la Akademie-Ausgabe, III, 296 como por ejemplo la edición de W.Weischedel, IV, 416 respetan el texto original. Sin embargo, parece en este caso acertada la corrección de Valentiner, según la cual habría que leer 'aus der Natur der Sache', sobre todo si se tiene en cuenta que esta fórmula era familiar a Kant y puede rastrearse en sus escritos y lecciones desde comienzos de los años sesenta (cf. p.e. *Herder-Nachschrift*, AA XXVII.1, p.7). Desde nuestra interpretación jurídica tiene aún mayor sentido esta corrección.

cuales se declara respectivamente que el modo de argumentar tanto a favor de las tesis como de las antítesis se adapta a la "gemeinen Menschenvernunft", y que todo el conflicto cosmológico descansa en el presupuesto habitual del "gemeinen Menschenverstandes", a saber, la homogeneidad espacio-temporal entre condición y condicionado. Esta convergencia de las nociones 'naturaleza de la cosa' y 'entendimiento común' en la confección de la pugna especulativa permite esclarecer dos notas esenciales en el concepto kantiano de dialéctica trascendental: a) que su carácter natural y necesario se debe a cierta "legalidad" específica de la razón, es decir, a determinados "principios subjetivos" que conciernen a "las más altas expectativas" y a "los fines últimos en los que tienen que confluir todos los esfuerzos" humanos (KRV A 463/B 491); y b) que la pervivencia de la ilusión trascendental a pesar de la reflexión crítica atestigua un arraigo intuitivo con respecto al conocimiento racional de los hombres semejante al de las ilusiones ópticas en relación con el conocimiento empírico. Ahora bien, esa dialéctica 'natural' de la razón no responde según Kant más que al modo de pensar dogmático característico de las partes en el "estado de naturaleza", y no al modo ilustrado de reflexionar el juez en el "estado civil" del criticismo. Dos textos iluminarán esta versión iusnaturalista del enfrentamiento especulativo:

"Está siempre la cuestión de si se necesita mucha erudición (Belehrsamkeit) para saber cómo los hombres deben vivir gratos a Dios [...], o para que se administren y repartan sus derechos entre sí. En ambos casos no se requiere dar otras reglas más que las que a cada uno enseña su entendimiento natural (Natürlicher Verstand) cuando actúa o se representa desde sus acciones un derecho frente a otro. Fundamentos profundos, recónditos del derecho, que ningún hombre puede aprobar (sich beyfallen lässt) en sus acciones civiles, pueden llegar a no admitírselos, aun cuando se encuentren en ellas. Si las reglas corrientes (corrente) de la razón no pueden determinar lo que hay que hacer, uno puede no tener razón (unrecht haben) simplemente porque no es docto (Belehrt) o no ha preguntado a un docto. Las leyes positivas deberían constituir una colección completamente al margen (abgesondert). En los procesos las partes no deben ser consideradas como doctas (Belehrte); por consiguiente, el abogado (que sólo pone en orden su pretensión) no debe representarlás en cuanto docto, es decir, razonar (vernünfteln) más fino de lo que ellas pueden. Una ha de alegar el fundamento jurídico (rechtsgrund)

en el que se basa su demanda (Forderung), la otra justificar su atribución (Befugnis). Ninguna (debe) razonar sobre el derecho en general, sino sólo exponer cuál era su intención en el pleito, y su opinión del derecho; el juez, en cambio, debe presentar el fundamento jurídico de la decisión. La filosofía debe determinar lo inútil en todo esto. Todo depende ahí de que las acciones sean llevadas bajo reglas y desde luego reglas prácticas universales. Se puede hacer siempre una distinción entre el Derecho Civil Universal (den allgemeinen bürgerlichen Recht) y el de la constitución arbitraria (willkürlichen Verfassung). Se puede también establecer una diferencia entre la utilidad de la erudición (Belehrsamkeit), que agudiza (schärft) el juicio del juez, y el fundamento jurídico en el que pueden apoyarse las partes. [...]

Hay un doble concepto del derecho, del cual uno requiere erudición (Belehrsamkeit) y meditación (Nachsinnen), pero el otro no, sino sólo un entendimiento ejercitado en negocios (in Geschäften geübten Verstand). El último concepto se concluye a partir de las condiciones de unidad de la voluntad de los participantes; el primero, de las condiciones de distribución del derecho o determinación de la diferencia de lo diverso (que está) bajo una regla" (R 3345 [1772-1778?], AA XVI, 789-791).

"Entre el dogmatismo y el escepticismo existe un modo de pensar (Denkungsart) intermedio y único legal (eintzig-gesetzmassig); el criticismo.

éste es la máxima de nunca admitir algo como verdadero más que tras el examen completo de los principios. [...]

El dogmatismo es el modo de pensar sin entregar las afirmaciones a la crítica (es decir, al examen de los principios). La propensión más natural (Der natürlichste Hang) del hombre con respecto a los conocimientos es hacia el dogmatismo: 1. a causa de la pereza, ya que retrotraerse a los principios es más difícil que continuar aplicando los aceptados una vez y puestos en circulación. 2. Porque mediante la crítica el conocimiento no se amplía, sino que sólo se asegura. 3. Por miedo a descubrir la miseria de nuestro saber ante nuestros ojos y los de otros" (R 5645 [1780ss.], AA XVIII, 293-94).

La comparación de estas Reflexionen nos pone al corriente de la honda cercanía entre cuestiones filosóficas y iusnaturalistas y nos invita, por un lado, a discernir en la argumentación 'dialéctica' de las antinomias la mentalidad dogmática que seduce al 'entendimiento común' en el "estado de naturaleza" de la razón, a saber, cuando es conducido -como las partes en un juicio- por un concepto de derecho ajustado a sus más preciados intereses; y, por otro lado, a sostener que la 'decisión crítica' del conflicto obedece al modo de pensar ilustrado inherente a la reflexión 'culta' del juez al fundamentar su sentencia según nociones propias del Derecho Civil Universal. Desentrañaremos en lo que sigue el alcance de estas afirmaciones comentando ambos fragmentos.

La larga Reflexion zur Logik Nr.3345 -debe ser leída a la luz de RL &36 (cf. cap.4, nota 363)- expone un doble concepto

iusnaturalista del derecho que concuerda con la distinción kantiana entre *iustitia conmutativa* y *iustitia distributiva* (cf. RL &36, A 140/B 139-140; &41, A 155-56/B 154-55). Según esto estaría, por un lado, el *derecho en sí*, que emana de las meras relaciones 'privadas' en el intercambio recíproco entre las personas y es característico del 'estado de naturaleza' social entre los *hombres*; y, por otro lado, el *derecho válido ante un tribunal*, que descansa en las condiciones del reparto de lo "mío" y lo "tuyo" según leyes generales de un 'estado civil' de relaciones 'públicas' entre *ciudadanos*. Mientras que el primero surge espontáneamente del 'entendimiento común' de cualquier individuo, el segundo pertenece en exclusiva a quien no sólo tiene la facultad de juzgar (*urtheilen*), sino también el poder (*Macht*) de 'sentenciar' (*richten*), es decir, de hacerlo con fuerza jurídica (*rechtskräftig*)²⁰⁵. Tal distinción, que de hecho traduce simplemente a lenguaje iusnaturalista la ya conocida en la tradición 'moderna' entre "derecho real" y "derecho formal", pero curiosamente recapitulada ahora por Justus Möser en su artículo "Von dem wichtigen Unterschiede des wirklichen und förmlichen Rechts", publicado en la *Berlinische Monatsschrift* 1 (1783), pp.506-512²⁰⁶, pone de relieve, por tanto, la diferencia

²⁰⁵ En nuestro cap.3c, p.357 ya constatamos esta diferencia entre *juzgar* ('urteilen'), en cuanto acción de una facultad especulativa que depende de nuestro arbitrio y es potestad de todos los hombres de 'sentido común', y *sentenciar* ('richten'), que es el acto de juzgar legitimado públicamente para coaccionar a determinadas acciones (cf. *Erl.* 6571, AA XIX, 83), o sea, un juicio que está facultado para realizar la consecuencia ('consecutarium') que ha determinado la ley. En esta diversidad de actividades estriba también la diferencia de oficios entre el mero 'arbitrario' y el 'juez' o 'forum' (tribunal), tal como consignamos en el cap.2, p.249. Allí mismo (p.248) mostramos cómo a finales de los años sesenta Kant se hizo eco ya de esta diferencia entre el 'juicio privado' sobre lo Suyo de cada uno como mera opinión del derecho en el 'estado de naturaleza', y el 'juicio competente y válido' (con carácter obligatorio y coactivo) del juez sobre lo que es de derecho en cada caso según leyes del 'estado civil'. Sobre esta doble perspectiva del derecho, que involucra dos nociones de justicia ('conmutativa' y 'distributiva'), y su articulación en el proceso civil véanse las páginas siguientes, así como nuestro cap.4, p.416ss.

²⁰⁶ El derecho y la verdad *formales* -declaraba Möser- son "para las partes litigantes lo que un juez elegido y designado reconoce como tal. [...] Es, pues, un derecho necesario (Notrecht) para la tranquilidad

existente entre una comprensión *intuitiva*²⁰⁷ y una concepción *docta* de la justicia o, si se prefiere, entre los conceptos "popular" y "especulativo" del derecho (cf. R 3348, AA XVI, 793).

Ahora bien, si ya es relevante para nosotros ese distingo en sí, mayor interés tiene el hecho de que Kant ausculte precisamente en el *proceso civil* el lugar por excelencia en el que concurren ambas concepciones. Las 'partes', en efecto, sólo comparecen con las *opiniones de derecho* que les proporciona su 'entendimiento natural', y únicamente al 'juez' incumbe la reflexión docta que establece la *verdad jurídica* de la decisión según principios del 'Derecho Civil Universal'. De esta manera el procedimiento civil cobra un sentido *juridicofilosófico* de indudable alcance ilustrado, puesto que por el lado de las partes representa la historia de adquisición del derecho o de formación

del hombre, según el cual debe ser verdad formal y derecho formal lo que así ha sido declarado y estipulado" ("Von dem wichtigen Unterschiede des wirklichen und förmlichen Rechts", en: *Patriotische Phantasien*, IV, en: *Sämtliche Werke*, G. Stalling Verlag, Oldenburg/Hamburg, 7.Band, pp.98-99). La necesidad de este derecho radica en que de no existir como aquello que se reconoce por haber obtenido la sanción formal de la autoridad pública del juez, la confusión, la discordia permanente y la inseguridad generalizada serían las consecuencias inevitables de que "cada uno actuase según su propio concepto" de lo justo e injusto. Esta "libre opinión del derecho *real*" es lo que "a cada uno le queda cuando no se puede convencer del derecho formal, pero ello nada importa" (*o.c.*, p.99). Más aún: "en caso de necesidad" -prosigue Möser- "el derecho real podría ser completamente prescindible en el mundo"; en cambio, "del derecho formal y de la verdad formal no se puede prescindir en manera alguna" (p.100). La aporía insuperable de propuestas procesales como la prusiana estribaba a este respecto en que la verdad y el derecho *matérial*es a los que aspiraba, no podían determinarse in concreto de una manera objetiva, y con independencia de las alegaciones y estimaciones formales de las partes y el juez respectivamente.

²⁰⁷ Recordemos en este sentido que las partes comparecen en el litigio cosmológico con *pruebas apagógicas*, sobre las cuales ha escrito Kant que, si bien carecen de esa inteligibilidad de la verdad que nace de su "conexión con los fundamentos de su posibilidad", tienen la ventaja, en cambio, de una mayor evidencia que las 'pruebas directas', puesto que se basan en la contradicción y ésta "conlleva siempre más claridad en la rerepresentación que el mejor enlace, y por ello se aproxima más a lo *intuitivo* de una demostración" (*KRV A* 789-790/B 817-18). Y en su *Bionberg-Logik*, AA XXIV, 233 añade que esa evidencia intuitiva de las 'pruebas apagógicas' proviene de que llevan la posición contraria al absurdo, y lo absurdo impresiona más a la vista que cualquier verdad. Kant apostilla finalmente que este modo de argumentar por refutación del adversario es característico de los dialécticos dogmáticos ('dogmatische Vernünftler') (*KRV A* 793/B 821), que no se han apercebido de que en filosofía no pueden utilizarse 'pruebas indirectas', porque este discurso no permite exponer los conceptos en la intuición (cf. *Kowalewski-Logik*, AA XXIV, 749).

de la racionalidad jurídica a través del tránsito de la perspectiva natural del juicio privado del 'lego' a la perspectiva civil del juicio universalmente válido del 'docto', y por el lado del juez constituye la historia de aplicación o realización del derecho mediante el paso de la teoría dogmática de la razón jurídica y del orden de la legalidad general a la praxis empírica de la pluralidad de casos individuales. El ciclo entero de la jurisprudencia alcanza aquí su expresión más acabada: el camino de Ilustración en la *ley* común para todos desde la oscuridad del sano entendimiento de cada uno transcurre paralelo al curso de iluminación jurídica de la realidad *concreta* desde el concepto abstracto de la norma²⁰⁸.

Al mismo tiempo, al reducir a los abogados al papel de meros portavoces de esa mentalidad 'intuitiva' de las partes Kant parece compartir el ideario de simplicidad natural que moviera a los reformadores prusianos a prescindir de la libre abogacía - recuérdese que la *Reflexion* 3345 ha sido datada por Adickes entre 1772 y 1778, aproximadamente el mismo período de los debates sobre la reforma de la justicia que llevaron a eliminar aquella institución. Pero al confirmar simultáneamente al juez en el conocimiento 'docto' Kant está conjurando la amenaza reaccionaria

²⁰⁸ Fr. Kaulbach, "Rechtsrationalität in der Perspektive einer transzendentalen Handlungstheorie", en: W. Krawietz/D. Wyouckel (Hrsg.), *Recht und Staat im sozialen Wandel: Festschrift für H.U. Scupin zum 80. Geburtstag*, Berlin 1983, p.338ss. ha desarrollado en detalle esta interpretación 'juridicofilosófica' del proceso civil en el sentido recién expuesto. Por su parte la R 430 (1780ss.) abona en cierto modo lo dicho, puesto que en ella la relación entre 'sano entendimiento' y 'entendimiento especulativo' en el ámbito de la jurisprudencia se entiende, por un lado, como elevación de los conceptos individuales del derecho en las relaciones conmutativas entre los hombres a leyes claras y precisas (recuérdese a este respecto que para Kant no puede haber realmente 'justicia conmutativa' sin 'justicia distributiva' [cf. *RR* 7473, 7933]), o sea, sin una legislación públicamente coactiva, y ello es así precisamente porque se parte del supuesto de que el 'estado civil' es esencialmente la 'formalización' pública de los derechos privados, y, por ende, su acreditación legal [cf. nuestras pp.50-51]; y, por otro lado, como retorno de las fórmulas universales de la 'especulación' jurídica a la infinita diversidad de casos particulares gracias al entendimiento común, que conoce la regla *in concreto*.

que planeaba sobre un iusnaturalismo empirista que -como el de los reformadores- se volvía hacia los usos germánicos en su resentimiento contra la amanerada ciencia del 'derecho común'. Pues si J.Fr. Runde justificaba en 1783 desde la *Natur der Sache* el sistema feudal de Westfalia como el antidoto más seguro de las libertades estamentales contra el despotismo monárquico (cf. Neusüss, 99-100; y nuestra nota 202), J. Möser no sólo concedía que la tendencia a la legislación era peligrosa para la libertad pública y contraria al auténtico plan de la Naturaleza, sino que reivindicaba consecuentemente el retorno a la jurisprudencia empírica de los 'escabinos' medievales como única garantía de ser juzgado justamente²⁰⁹. Era necesario, por tanto, contener la ligereza intuitiva del 'entendimiento común' con la reflexión racional de la Ciencia jurídica; sólo que Kant ya no podía acogerse a la Dogmática del *usus modernus* con su vasallaje a la autoridad de un texto canónico y de sus laboriosos comentaristas. Arropado por el iusnaturalismo, lo convierte además en *ciencia de la razón pura* y, revistiéndolo de esta forma con un ropaje

²⁰⁹ Acerca de la creación ilustrada de 'códigos generales' J.Möser aseguraba en sus *Patriotische Phantasien* que con ellos "nos separamos del auténtico plan de la Naturaleza, que muestra su riqueza en la variedad y prepara el camino para el despotismo, que quiere constreñir todo a pocas reglas y así perder la riqueza de la variedad" ("La tendencia actual a leyes y órdenes generales es peligrosa para la libertad pública", en: *Escritos escogidos*, Ed. Nacional, 1984, p.123). En palmaria crítica a la ideología iusnaturalista de fondo argüía que las ordenanzas generales "son orgullosos ataques a la razón humana, destrucción de la propiedad y violación de la libertad. Las teorías filosóficas entierran todos los contratos originados, todos los privilegios y libertades, todas las relaciones y prescripciones, en cuanto que derivan los deberes de gobernantes y súbditos y en general todos los derechos sociales de un principio único" (*o.c.*, 125).

Y en lo referente a la administración judicial aducía contra la presencia de juristas eruditos en los tribunales el desfase entre su sentimiento de la justicia y el de cualquier hombre común que debiera ser juzgado, o el desatino moral de tener que dictaminar sobre alguien de quien no se conoce "su manera de ser ni su modo de vida"; pero ante todo presentaba este argumento de índole cognoscitiva: "La prueba más clara de que un delincuente ha comprendido la ley o de que la puede y debe comprender es indiscutiblemente la siguiente: que cuando siete o doce hombres no versados lo juzgan según esa ley, precisamente por esa misma sentencia dan a entender cómo es el concepto general de la ley infringida y cómo todo hombre capaz la interpreta simplemente con el sentido común" ("Contestación a la pregunta: ¿se ha de permitir que los hombres de letras dicten sentencia criminal?", en: *o.c.*, p.111).

cosmopolita, lo amplía también al ámbito que hasta ahora se consideró patrimonio de la Jurisprudencia positiva: el derecho público o civil. Más aún: sólo este *derecho civil de la razón pura* se ajusta a los requerimientos ilustrados de la época, y, por consiguiente, no se haría justicia en un proceso civil si el juez no dictaminara desde los fundamentos jurídico-públicos de la filosofía crítica, sino desde los que esgrimiera el 'sentido común' de las partes en liza. Kant ha detectado, en efecto, la ilusión dogmática como un prejuicio que se instala naturalmente en el 'entendimiento ordinario' y por eso ha celebrado en la 'motivación' judicial de la sentencia la utilidad emancipadora de la erudición para el derecho.

(ii) Modos de pensar 'dogmático' y 'crítico', o sobre el estado natural y civil de la razón humana

La extensa *Reflexion zur Metaphysik* Nr. 5645, citada antes y fechada por Adickes más bien hacia la segunda mitad de los ochenta (1786-89), se propone esclarecer la necesidad (Bedürfnis) del tiempo en relación con la manera de doblegar los escollos del 'dogmatismo' y del 'escepticismo', y acomete ambas tareas determinando previamente el "carácter del *modo de pensar*", que no depende de "la posesión de una gran cantidad de conocimientos científicos" sino de "la *calidad e indole* específica de la facultad de juzgar" y del uso que se haga de ella (AA XVIII, 287). Y, al igual que en *KRV* A XI, Kant halla en la *crítica* el 'carácter' correspondiente a la mentalidad de una época de *Ilustración*, que no se contenta con acumular el saber, sino que pregunta por "el fundamento de lo que se acepta y por la regla que se sigue de ello", en la medida en que puedan "convertirse en principio general del uso de la razón" (*DD* A 329 nota). Pues

esta máxima ilustrada de "pensar por sí mismo" o "servirse del propio entendimiento" no es otra que la máxima de la 'crítica' de examinar los principios de lo que se tiene por verdadero o de "enjuiciar el *fundamento* de todas las afirmaciones" (AA XVIII, 287). Y para ello basta con disponer del raro talento de la 'reflexión', de ese "iudicium discretivum" del que según *Anthropologie* &59, AB 165 carecen habitualmente los abogados y debe ser, no obstante, el distintivo tanto del "verdadero filósofo" (*Logik* Einl.III, A 27) como del "auténtico juez" (*Logik* Einl.III, A 21). Pero es también el don que desconocen las partes, asistidas en sus pretensiones por los usos y costumbres vigentes ("was recht ist" -se dice en la *R* 3347, AA XVI, 793), abandonadas, por tanto, a esa *mentalidad 'dogmática'*²¹⁰ que el 'criticismo', cual cumplida señal histórica, remueve y sobrepuja.

En diversos lugares Kant ha definido el *dogmatismo* como "el modo de pensar" que otorga en virtud de sus aparentes logros una confianza universal a los principios de la razón pura y a su poder cognoscitivo sin una crítica previa de su propia capacidad (*KRV* B XXX; XXXV; *Entdeckung* AB 78). La *Reflexion* 5645 explica sagazmente su existencia por los mismos motivos que mantienen al hombre en su "*minoría de edad* autoculpable", entregado a la opinión de los "tutores", sin hacer un uso libre de su propio

²¹⁰ En el desarrollo de nuestro discurso estamos dando por supuesta la distinción entre *modo de argumentar* ('Beweisart') y *modo de pensar* ('Denkungsart'). Hasta aquí hemos mostrado la diferencia entre el tipo de argumentación 'sofística' de los abogados, fieles a las técnicas generales del Derecho Común, y la manera 'dialéctica' de argumentar las partes (no-doctas) según los dictados iusnaturalistas de su entendimiento ordinario. Desde ahora, empero, trataremos del 'modo de pensar' que delatan las pruebas jurídicas de las partes en el "estado de naturaleza" social, sabedores además de que participan de la misma *mentalidad dogmática* que latía al fondo de la argumentación sofística moderna. No por ello hemos de considerar indiferente una argumentación u otra, pues mientras que las "pruebas de abogado" eran extrínsecas y artificiales con respecto al 'modo de pensar' al que se debían, las "pruebas dialécticas" reproducen naturalmente la mentalidad a la que responden, y en virtud de ello facilitan el ejercicio reflexivo del juez y la tramitación civil del proceso.

entendimiento. Es en realidad un 'prejuicio' adquirido por la imitación a la que inclina la pereza, el inveterado prejuicio de tomar falsamente, a falta de reflexión, "meras causas subjetivas por principios objetivos de conocimiento" (*Logik Einl. IX*, A 116-17), y de favorecer así la 'ilusión trascendental' como omnipotencia especulativa de una razón que se autoestima independiente de su propia indigencia (Bedürfnis) y niega, por tanto, a los principios morales cualquier poder efectivo sobre la praxis (cf. *DO A 328*). Kant ha denunciado la superstición y el misticismo (Schwärmerei) como consecuencias inevitables de un uso meramente pasivo de la razón, a la vez que por ello ha desglosado en la "administración dogmática" del pensamiento, que sustrae toda legalidad a la acción, el destino ideológico del despotismo (*KRV A IX*) inherente al "estado natural" de guerra. La proclama ilustrada de liberar del prejuicio y la superstición conlleva, pues, en este caso el deber de exorcizar aquella "magia iudiciaria, visionaria" (*R 5027, AA XVIII, 65*) mediante el examen crítico de la propia razón como única forma de acceder desde la libertad salvaje de los 'dogmas' a la libertad civil del 'pensamiento'.

Pero tanto como mostrar el carácter 'pre-ilustrado' del dogmatismo nos interesa esclarecer, por un lado, su habitual emplazamiento en el *sensus communis logicus* (cf. *KU & 40, A 158/B 160* nota) y, por otro lado, la seducción natural que produce. En cuanto al primer asunto, no cabe duda de que Kant ha descubierto en la 'apariencia trascendental' el error por antonomasia del prejuicio dogmático y en este aspecto ha considerado el dogmatismo como el modo ordinario de pensar el 'entendimiento común' del hombre en cuestiones de razón pura. En diversas ocasiones el relato de las antinomias deja entrever que "el

presupuesto engañoso de la **realidad absoluta** de los fenómenos" es una "gemeine Meinung" (*KRV A 536-37/B 564*) y pertenece a la "gemeinen und dogmatischen Vorstellungsart" (A 521/B 549 nota), o que el "sophisma figurae dictionis" cometido en la argumentación dialéctica constituye una "natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft" (A 500/B 528). Y las críticas de Kant a los filósofos del "sentido común" (Reid, Beattie, Hume...) no denuncian sólo una impropiedad metodológica (cf. *Prolegomena Vorwort, A 12-13; A 196-97*) en la que por resarcimiento incurren los misólogos de una razón 'especulativa' que ha fracasado en sus altivos vuelos (*Menschenkunde, 227*); previenen también contra la irrefrenable recaída en el dogmatismo (cf. *KRV A X; DO A 304-05*) y con ella -como lo demuestra la perplejidad de M. Mendelssohn en su polémica con J.H. Jacobi- del exquisito caldo de cultivo que se abona a la ensoñación filosófica (cf. *DO A 305-06; A 314* nota). Pero sin recurrir a la evidencia de los textos, el apretado nudo entre *dogmatismo* y *razón común* podría concluirse por algo así como un silogismo implícito en nuestro discurso precedente, cuya premisa mayor sería el aserto de que la concepción jurídica de las partes en el "estado natural" emana del 'entendimiento común' de los hombres, y cuya premisa menor simplemente confirmaría al 'dogmatismo' como mentalidad genuina de aquel "estado de naturaleza". Es nuestro propósito, empero, desenterrar aquí más bien una tercera vía: interrogarnos por qué el dogmatismo constituye de hecho la manera de pensar consustancial al común entender de los hombres. Puesto que hemos descubierto ya en la posición dogmática el prejuicio de *irreflexión* crítica, nuestro análisis consistirá solamente en averiguar si el concepto kantiano de 'entendimiento' o 'razón común' alberga entre sus notas la de un prejuicio semejante.

La génesis histórica de los conceptos es muy ilustrativa de su correcto significado especialmente en casos como el nuestro, en el que hay que retrotraer el 'entendimiento común' kantiano al analogon rationis que A.G. Baumgarten había vindicado en su *Aesthetica* (1750-58) como criterio de validez del conocimiento sensible tanto de lo 'bello' como de lo 'probable', es decir, de todo lo que no podía acogerse a una explicación racional-deductiva por meros conceptos según los principios de 'identidad' y de 'razón suficiente'. La *Reflexion zur Anthropologie* Nr. 672 (fecha por Adickes hacia 1769) muestra cómo Kant a finales de los sesenta consideraba el 'entendimiento común' como facultad inferior de conocer, sólo que -a diferencia del wolffiano- había encontrado en el 'espacio' y el 'tiempo' las condiciones a priori que posibilitaban un orden de legalidad en el mundo sensible, y creía haber descubierto en el 'juicio de gusto' la expresión acabada de esa 'forma' universal, el analogon rationis por excelencia²¹¹. La evolución posterior en los años setenta pondrá en claro que los 'juicios de gusto' carecen de valor cognoscitivo y que, por ende, las esperanzas de Baumgarten acerca de una

²¹¹ "...Lo que gusta en el objeto y lo que nosotros consideramos como una cualidad del mismo, debe consistir en lo que vale para cualquiera. Ahora bien, para cualquiera valen las relaciones del espacio y del tiempo, sean cuales fueren las sensaciones que se tengan. Según esto en todos los fenómenos vale universalmente la forma; esta forma se conoce también según reglas comunes de la coordinación; lo que, por tanto, se ajusta a la regla de la coordinación en el espacio y el tiempo, eso gusta necesariamente y es bello" (R 672, AA XV, 298).

Esta *Reflexion zur Anthropologie* aparece manuscrita en la misma página que el 6640, correspondiente a la sección de "Psychologia empirica" de la *Metaphysica* de A.G. Baumgarten, en el cual se diferencia entre la "facultad" (superior) "de conocer *distintamente* el nexo de las cosas" (*ratio* o 'intellectus') y la "facultad" (inferior) "de conocerlo *conjuntamente*" (*analogon rationis*). A ese párrafo adjunta Kant precisamente la *Reflexion zur Anthropologie* 149 -datada por Adickes hacia la mitad de los setenta-, cuyo contenido es el siguiente: "Analogon intellectus: vinculación de las ideas sin conciencia. Analogon rationis: vinculación de las ideas *sin conciencia de su fundamento*" (AA XV, 39). Sobre este tema v. G.Tonelli, "Die Umwälzung von 1769 bei Kant", *Kant-Studien* 54 (1963), pp.369-375 (especialmente pp.374-75), así como nuestro cap.2, p.236ss., donde subrayamos el papel del 'sensus communis' en la filosofía jurídico-práctica de Kant hasta mediados de los sesenta, y particularmente nuestro cap.3a, p.302ss., notas 228 y 229.

'ciencia de lo empírico' se reducen a las expectativas de una Estética Trascendental desconectada de la 'doctrina de lo bello'²¹². La distinción en *KU* &40, A 158/B 160 nota, entre 'sensus communis aestheticus' y 'sensus communis logicus' nos afianza en lo dicho, pero a la vez pone de relieve que con las reelaboraciones críticas de los conceptos el 'entendimiento común' humano ya no puede concebirse lisa y llanamente como la facultad del conocimiento sensible. Su primitivo significado quedará a salvo sólo si continúa siendo de alguna manera analogon rationis, o sea, un modo de conocer alternativo al puramente filosófico. Las *Reflexionen zur Logik* Nr 3316-3348 (¡incluida la citada 3345!), pero también las *RR* 1575, 1581, cronológicamente previas, así como las lecciones de Lógica de 1765-66, inspiradas igualmente en el *Auszug aus der Vernunftlehre* de G.F.Meier, donde se distinguía entre "gelehrte" y "gemeine Erkenntnis", anticipan ya la dirección en la que desde *KRV* hasta *Anthropologie* se perfila el asunto, esto es, que al oponer "entendimiento común" a "entendimiento especulativo" Kant no está pensando tanto en una diferencia de 'facultades' cuanto en una diversidad de formas o *métodos de conocimiento*. De lo contrario, ¿cómo se explicaría que las máximas del *gemeinen Menschenverstandes* puedan referirse precisamente a las tres facultades superiores de conocer (cf. *KU* &40, A 156/B 158 ss.; *Anthropologie* &42, &59; *R* 454-456)? En efecto, por "gemeiner Verstand" o "Vernunft" se entiende la manera de conocer y usar las reglas (lo universal) in concreto, según principios empíricos, mientras que con "spekulativer Verstand" o "Vernunft" alude Kant a la manera de conocer y usar

²¹² Cf. *KRV* A 21/B 35-36 nota. El rechazo de la Estética como doctrina científica de lo bello y su reducción a 'crítica del gusto' se encuentra ya en algunas *Reflexionen* de finales de los sesenta y comienzos de los setenta. Cf. al respecto *RR* 626, 1588, 1618.

las reglas (lo universal) in abstracto y según principios a priori (cf. *Logik* Einl. IV, A 29; *Prolegomena* Vorwort, A 12-13; *Anthropologie* & 6, AB 23-24; y nuestro cap. 3a, nota 228).

Esta sucinta disquisición histórico-filológica certifica el cariz 'intuitivo' (no-docto) del *gemeinen Menschenverstandes* - en cuanto modo de conocer lo general in concreto y a posteriori- y de la concepción jurídica que le es inherente, al tiempo que deja traslucir en él el carácter *irreflexivo* (cf. R 149, cit. en nota 211) que también acusamos en la mentalidad dogmática. En el tercer capítulo de la Antinomia de la Razón Pura Kant bosqueja en breves líneas la idiosincrasia propia de la "actitud natural" frente a lo que sería la "actitud filosófica". El hombre de "entendimiento común" -se nos dice- "no sabe lo que significa concebir (*begreifen*)" y por esto -a diferencia del filósofo- no tiene la menor dificultad -ni le preocupa- en "admitir algo como principio sin poder dar cuenta de ello (*Rechenschaft geben zu können*), o en introducir conceptos cuya realidad objetiva no puede conocerse" (KRV A 473/B 501). Su comportamiento es justamente el contrario del que promueve la crítica y exige la Ilustración: acostumbrado a descender en la serie progresiva de las consecuencias en vez de ascender regresivamente hasta los últimos fundamentos (*Gründen*) (cf. KRV A 467/B 495), "considera indiscutible lo que se ha hecho corriente debido al frecuente uso" (A 473/B 501), dado que no busca más que el sosiego (*Gemächlichkeit*) y la confianza (*Zuversicht*) de un punto fijo, y le desagrade sobremanera caminar "siempre con un pie en el abismo" de la reflexión (A 467/B 495). Todo claudica en él, pues, ante el interés inmediato, que le lleva -como al dogmatismo- "a imaginarse que conoce y sabe lo que le hacen suponer y creer sus

inquietudes o esperanzas" (KRV A 473/B 501-02)²¹³.

Es este impulso a dejar el movimiento de la reflexión a merced de la seguridad de la existencia lo que facilita la implantación del dogmatismo en el 'entendimiento común'. El hecho de que Kant lo haya definido como la 'etapa infantil' de la razón pura (KRV A 761/B 789) demuestra que no se trata sólo de una mentalidad históricamente periclitada, sino también de una tendencia innata a la 'minoría de edad' crecida al amparo de los propios "fines de la razón" (cf. *Fortschritte* Vorrede, AA XX, 262). Hay, por tanto, dos causas que alimentan la *seducción natural del dogmatismo*. Por un lado, la confortable pereza de rehuir el trabajo de desmontar los fundamentos entregándose a la servidumbre de lo cotidiano, así como el miedo a descorrer con el pensar la miseria del propio suelo nutricional; pero, por otro lado, el interés 'práctico' de la vida absorbe de tal manera al entendimiento que lo inclina concretamente hacia un brazo de la balanza dogmática (cf. *Träume* A 75-76), hacia esa suerte de "dogmatismo trascendental" que goza entre el pueblo de predilección sobre el "empirismo de la razón pura" (KRV A 472/B

²¹³ De nuestra exposición se colige que hablamos de 'dogmatismo' en un sentido amplio, que por supuesto no corresponde a la noción práctica de una 'Dogmática moral' (*Träume*) ni tampoco a la especulativa estricta de los defensores de las tesis en el conflicto cosmológico. Dogmatismo es en nuestro discurso ciertamente una mentalidad relacionada con el uso teórico de la razón, pero se trata de la mentalidad forjada por el prejuicio común a ambas partes de la controversia, y que hemos caracterizado con dos notas básicas: (i) la confianza *irreflexiva* en el *poder cognoscitivo* de la razón, en virtud de la cual se transgreden los límites de la experiencia posible; y (ii) la servidumbre ciega a los *intereses* de la razón, que obstruyen el ejercicio libre del pensamiento y alimentan aquella confianza. Desde esta perspectiva se comprende por qué Kant acusa al 'empirismo de la razón pura' de la misma inmodestia dogmática que al 'dogmatismo de la razón pura': ambos sistemas dicen más de lo que saben (KRV A 471-72/B 499-500), y tanto el uno como el otro usurpan con su engreimiento trascendental los derechos de la razón a conducir la praxis humana. Ello no impide que Kant cuando habla de dogmatismo en sus diversas obras, esté pensando preferentemente en el movimiento racionalista que ofició la cultura barroco-ilustrada de Alemania, o que fuese esta posición metafísica la que se ganara la euforia popular. Pues tales contingencias históricas discurren al margen de la definición propiamente dicha de un concepto que delimita un 'modo de pensar' relativo al uso trascendental de la razón. Cf. final de este apartado.

500), que no custodia sus esperanzas. Kant está describiendo, sin embargo, simplemente una situación *de hecho*, sin conceder con ella al pensar dogmático el permiso de residencia permanente en la razón humana. En este sentido cobra nueva luz la tenue distinción entre 'entendimiento común' y '*sano entendimiento*' que sólo *Prolegomena* A 196-97 y *Anthropologie* &41, AB 116 y &42, AB 117 registran con cierta nitidez. Pues si el *gesunde Verstand* no es más que "el *gemeine Verstand* en tanto que juzga *rectamente*", adivinamos en él aquella 'razón común libre de prejuicios' que Chr. Thomasius reclamara mucho antes como única fuente de validez, y, en consecuencia, el ideal de perfección cognoscitiva o 'modo de pensar' *crítico* al que debe tender en su ejercicio ordinario el pensamiento de los hombres según las máximas de una Ilustración (cf. *KU* &40, A 156/B 158 ss.) que Kant no ha restringido exclusivamente al territorio del saber, sino propuesto como un programa de vida dirigido al conjunto de la sociedad. Con todo el auténtico problema no consiste en averiguar si el 'entendimiento común' está sujeto a la Ilustración -algo consabido en la obra kantiana-, sino en cerciorarse de la *viabilidad* de ésta, una vez admitida la inclinación natural de la razón humana al dogmatismo. Nos preguntamos, pues, por la capacidad de la razón para disuadir de una dialéctica que perdura tras la elucidación crítica.

Kant ha recalcado que la apariencia trascendental está tan enraizada que ni "el más sabio (*der Weiseste*) entre los hombres" puede deshacerse de ella (*KRV* A 339/B 397). No es un desliz del 'entendimiento común' que pueda subsanarse fácilmente con la 'cultura' del filósofo, sino una ilusión inextirpable de la razón humana universal. Ello nos obliga lógicamente a interrogarnos entonces por la *utilidad* de la reflexión filosófica entendida

como 'crítica' de esa apariencia. He aquí la respuesta kantiana:

"La dialéctica trascendental se conformará con *descubrir* la ilusión (*Schein*) de los juicios trascendentes y *evitar* que ella nos engañe (*betriege*)" (*KRV* A 297/B 354).

Se confiesa, por consiguiente, un doble quehacer: por un lado, *aclarar* cuál es y en qué consiste el *error* de la ilusión cognoscitiva mostrándolo como tal en el duro contraste con lo 'verdadero'; y, por otro lado, *precaer del engaño* que supone convertir mecánicamente la mera apariencia natural en fundamento de un juicio trascendente. Como es obvio, a esta labor de cautela sirve y precede el desvelamiento del prejuicio que habilita el error, y la consiguiente ilustración de la verdad. Pero ni una ni otra aniquilan la apariencia en sí; tan sólo pueden prevenir de la seducción con la que contamina al Juicio, y señalarle el seguro sendero del conocimiento. Habría, pues, por una parte, una especie de tendencia *intuitiva* que la Crítica no puede erradicar (*vertilgen*). Pues del mismo modo que permanece la ilusión empírica del movimiento del sol alrededor de la tierra, a pesar de que 'sabemos' que ocurre lo contrario, persiste el embaucamiento trascendental de los intereses de la razón acerca de la existencia de Dios o de la infinitud del mundo, por más que se repita que son meros conceptos. Kant habla en esta línea de *Illusion* (*KRV* A 298/B 354), de *Täuschung* (A 642/B 670) que humilla (*zwackt*) al filósofo y se burla (*äfft*) de él (A 339/B 450). Pero, por otra parte, es inherente a la razón *sensu stricto* una dimensión *reflexiva* -por así decir- que la faculta para atajar la mera 'naturaleza' por medio de la 'cultura'. Ello significa que la Crítica eleva simplemente una propuesta 'civil' para disuadir de la fatalidad del prejuicio con respecto a los propios intereses de la razón e instarnos a juzgar no según lo que "vemos", sino según lo que "sabemos". De ahí que Kant haya

cifrado la utilidad 'negativa' de su "crítica de la apariencia" en librarnos del *error* o del *engaño* (betrügen, hintergehen, según *KRV A 422/B 450*) que seduce (verführt -*Prolegomena* &40, A 126) constantemente al Juicio.

La analogía iusnaturalista es especialmente oportuna para refrendar lo dicho. La iluminación crítica del error trascendental no clausura la disputa especulativa por lo mismo que no desaparece el 'estado natural' de guerra entre los hombres con la mera conciencia a priori de un 'estado público' de derecho, aunque éste sea un imperativo categórico. La 'teoría' tiene el mérito de ofrecer criterios de enjuiciamiento e ideales de acción, pero la realidad efectiva de sus conceptos depende siempre -como la misma Ilustración- de un acto de voluntad. Tal es así que la posible eficacia histórica de la Crítica en la academia filosófica descansaba solamente en el deber -si es que se asumía- jurídico-práctico de salir del estado dialéctico de naturaleza para acceder a un estado civil de la razón.

En lo concerniente a la viabilidad de la Crítica en relación con la dialéctica trascendental quedan, empero, dos escollos por eludir. En primer lugar, si la razón pura está expuesta naturalmente a la ilusión, ¿en qué funda su confianza elucidatoria y preventiva para que tal labor de cautela no sea -como objetara Hegel²¹⁴- el error mismo? La respuesta a esta pregunta nos coloca, en segundo lugar, en el pórtico de la siguiente cuestión: ¿qué razones hay para asumir la investigación crítica como un deber, el deber de acelerar el advenimiento de un estado de "paz perpetua en filosofía"? Este texto nos ayudará a sortear ambas dificultades:

"Todo lo que está fundado en la naturaleza de nuestras fuerzas debe ser *conforme a fin* (zweckmässig)

²¹⁴ G.W.Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Suhrkamp, 1970, 3.Bd., p.69.

y concordar con el uso correcto de las mismas, si podemos evitar un cierto malentendido (Missverständnis) y encontrar su auténtica dirección. Por consiguiente, las Ideas trascendentales tendrán según toda *suposición* (alles Vermuten nach) su uso bueno y, por tanto, *inmanente*, si bien cuando se desconoce su sentido y son tomadas por conceptos de cosas reales, pueden ser trascendentes y por ello engañosas. Pues *no la Idea en sí misma sino meramente su uso* puede sobrevolar -überfliegend sein- toda la experiencia posible (trascendente) o aclimatarse a ella -*einheimisch sein*- (inmanente), en función de que uno la dirija o bien a un objeto que presuntamente le corresponde, o bien al uso del entendimiento en general en relación con los objetos con los que éste tiene que ver, y *todos los errores* (Fehler) de subrepción pueden atribuirse siempre a un defecto del Juicio (Urteilkraft), pero nunca al entendimiento o a la razón" (*KRV A 642-43/B 670-71*).

Por lo que se refiere al primer interrogante, el fragmento es explícito: la ilusión trascendental - como la 'ilusión empírica' o la verdad y el error en general (cf. *KRV A 293/B 350*)- tiene su sede en el Juicio, no en la razón pura misma²¹⁵. Aceptar que el engaño no procede de un 'abuso' de las Ideas, sino que éstas son en sí mismas dialécticas, equivaldría a sostener que "el tribunal supremo (oberste Gerichtshof) de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación" contiene "equivocaciones (Täuschungen) y espejismos (Blendwerke) originarios" (*KRV A 669/B 697*). Pero la razón humana no está condenada por naturaleza a errar, porque no es obra de un 'genio maligno' (cf. Heimsoeth, *o.c.*, 5). Al contrario -y enlazamos así con la segunda cuestión-, la claridad crítica extrae toda su confianza del *supuesto* de que ha de ser posible un uso correcto de las facultades cognoscitivas en consonancia con los *finés* que deben cumplir. Nos topamos de nuevo con esa *teleología* interna de la naturaleza y destino de la razón humana que emerge siempre como presupuesto metafísico y panacea de las oscuridades. En este caso sirve tanto para acreditar el trabajo crítico de la razón como 'juez' que discrimina lo "verdadero" de lo "falso", el

²¹⁵ De ahí que Kant haya señalado que el cometido auténtico de la Lógica Trascendental es "asegurar y corregir la facultad de juzgar en el uso del entendimiento mediante reglas determinadas", y que, por consiguiente, la filosofía no es necesaria como *doctrina* de la ampliación de los conocimientos puros a priori del entendimiento sino como *crítica* de la apariencia, de los "pasos en falso del Juicio ('lapsus iudicii') en el uso de los pocos conceptos intelectuales puros" (*KRV A 135/B 174*).

"derecho" de la "injusticia", cuanto para persuadir de la oportunidad histórica del criticismo como señero pasaje hacia una 'paz filosófica' definitiva, según reza en el fragmento de historia de la razón pura de *KRV* A 743ss./B771ss. Sea como fuere, en esa 'astucia' teleológica de la razón se confinan tal vez los 'límites' humanos de un pensamiento que no puede desarraigar su crítica de un horizonte histórico determinado.

Hasta aquí hemos caracterizado el dogmatismo en un sentido amplio como el prejuicio irreflexivo de la 'realidad absoluta de los fenómenos', que naturalmente sobreviene en la razón humana ante la ofuscación producida por sus intereses. Pretendíamos de este modo presentarlo como la *mentalidad* que subyace a la concepción jurídica de las 'partes' en el "estado de naturaleza" y a la 'dialéctica' de la razón humana, tanto en el 'entendimiento común' de los hombres como en el 'entendimiento docto' de los metafísicos, si bien éramos conscientes de que, por un lado, el "dogmatismo de la razón pura" sensu stricto (*KRV* A 466/B 494) constituye el modo determinado de pensar de aquella de las partes en liza que defiende especulativamente el 'interés práctico' y goza por ello del aplauso del "pueblo" ('entendimiento común') y de la aprobación de la "escuela" ('racionalismo wolffiano'), y de que, por otro lado, Kant tiende a designar con él -sea en su acepción estricta o en su sentido amplio- fundamentalmente una *actitud filosófica*. En coherencia con esa metodología hemos presentado también la crítica o el criticismo como la 'mentalidad' que corresponde a los requerimientos de una "época de Ilustración", y no como el fruto específico de una de sus manifestaciones culturales. El motivo de fondo de este proceder es muy simple: conviene dotar a los diferentes bandos en la academia de filosofía de una nomenclatura

propia, que acuñe la peculiaridad del oficio. Por eso afirmamos ahora que el "*realismo trascendental*" expone el 'modo de pensar' filosófico que engendra la posición dogmática, y que a su vez el "*idealismo trascendental*" expresa el modo de pensar filosófico que acrisola la actitud crítica. Estas nuevas denominaciones acarrearán además cierto beneficio jurídico-filosófico en relación con nuestra distinción metodológica entre 'orden iusnaturalista' y 'orden positivo' en el ámbito de la filosofía (pp.577-78), ya que podemos considerar el primero como el principio iusnaturalista que rige el "estado dialéctico de naturaleza", y celebrar el segundo como el principio iusnaturalista que encarna la idea de un "estado civil" de la razón pura. En todo caso los textos kantianos habrán de conferir fiabilidad a nuestra interpretación.

En primer lugar, la compleja noción kantiana de '*trascendental*' contiene entre sus notas una que es pertinente señalar aquí: delimita el discurso de las cuestiones estrictamente filosóficas con respecto a los restantes discursos ('científico' y 'vulgar') que tratan -por así decir- cuestiones "empíricas" o "naturales"²¹⁶. Para ilustrar esta idea bastaría con

²¹⁶ Cf. J.L. Villacañas, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid 1987, pp.72-73. N. Hinske ha examinado la noción kantiana de (filosofía) '*trascendental*' en el contexto histórico de sus diversos significados en el siglo XVIII en Alemania y ha puesto de relieve, por un lado, que la vieja doctrina escolástica de los trascendentales no jugó el supuesto papel de configuración sistemático-estructural de la *KRV* ni tampoco contribuyó de manera decisiva a la concepción crítica de la 'filosofía trascendental', tal como cierta tradición historiográfica ha difundido ampliamente (B. Erdmann, "Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774", *Philosophische Monatshefte* 20 (1884), pp.65-97; H. Leisegang, "Über die Behandlung des scholastischen Satzes: 'Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum', und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft", *Kant-Studien* 20 (1915), pp.403-421; y H. Knittermeyer, *Der Terminus transcendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Diss. Marburg 1920; "Transzendent und Transzendental", en: *Festschrift für Paul Natorp zum siebenzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin und Leipzig 1924, pp.195-214); y ha insistido, por otro lado, en que fue más bien el nuevo concepto introducido por la idea wolffiana de una *Cosmología trascendental* el que no sólo conformó el horizonte cultural de lo que se consideraba entonces 'filosofía trascendental', sino también la propia recepción y transformación kantiana de la misma (cf. N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin 1970, pp.9, 41ss., 54-55, 72-73; "Die

historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie", *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968), esp. pp.108-09; y "Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien. Zum Exempel für ein Verhältnis von Problem- und Begriffsgeschichte", *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970), espec. p.63ss.).

En relación con lo primero Hinske señala que Kant no conoció la 'doctrina de los trascendentales' más que a través de la escuela wolffiana, y concretamente de la *Metaphysik* de A.G. Baumgarten, donde se le concedía escasa importancia, lo cual explica que apenas mostrase interés por ella hasta mediados de la década de los setenta, y que cuando se ocupó de tal doctrina (como en *KRV* 412, B 113ss.), lo hizo para reinterpretarla desde su propio pensamiento ya formado (cf. *Kants Weg...*, 63ss.; "Die historischen Vorlagen...", 107-09). Con todo, la ocupación con esa doctrina, que constituía el objeto por excelencia de la "metaphysica generalis" en el aristotelismo alemán (J. Alsted, F.A. Aepinus, J. Scharf...), sirvió para que Kant se sintiese conscientemente vinculado a una larga tradición histórica e hiciera suyo aquel sentido *ontológico* de la 'filosofía trascendental', gracias al cual podía distinguirla (u oponerla a) de la 'Metafísica' (y lo 'metafísico') como tal (*Kants Weg...*, 74-76; "Die historischen Vorlagen...", 110-111). En cuanto a lo segundo, la aplicación wolffiana en 1724 del término "trascendental" a una "metaphysica specialis" como la *Cosmología racional* por extensión analógica del carácter '*generalis*' de la Ontología con respecto a las restantes disciplinas filosóficas, determinó el uso de aquel concepto en la escuela wolffiana no sólo en un sentido *metafísico* (frente al 'ontológico' de la 'doctrina de los trascendentales') sino sobre todo, perdida ya toda relación con la antigua tradición ontológica, en el sentido *teórico-científico* en el que apuntaba la 'Cosmología transcendentalis' del profesor de Halle: una disciplina puramente filosófica sobre los *conceptos generales* del "ente compuesto y cambiante" frente a la ciencia *empírica* del mundo. La impronta de esta acuñación de Wolff puede adivinarse tanto en el uso kantiano del término 'trascendental' en la época precritica (*Monadologia physica*, *Dissertatio* 42, A 4) como en *KRV*, y aquí en una doble dirección: (i) plasmación de la estructura de la transferencia wolffiana de la Ontología a la Cosmología al ser aplicado el término a las partes fundamentales de la obra (Estética, Analítica y Dialéctica) y a las diversas 'metafísicas especiales' (Psicología, Teología, Cosmología); (ii) asunción de la estructura de oposición '*trascendental*'/'*empírico*' basada en la concepción de la 'filosofía trascendental' como una *teoría general* de lo a priori frente a las 'ciencias particulares' (cf. *Kants Weg...*, 51-55; "Die historischen Vorlagen...", 104-05).

Desde este trasfondo histórico Hinske analiza las diferencias entre las dos caracterizaciones de lo '*trascendental*' en *KRV* A 11-12 y *KRV* B 23, que según él estriban en que mientras en la primera edición sale a relucir la identificación tradicional de la 'filosofía trascendental' con la *Ontología* en cuanto teoría del ente y de los 'objetos en general', si bien matizada y delimitada -he aquí lo novedoso de la posición kantiana- frente a esa tradición en el sentido 'crítico' (y subjetivo) de una *teoría de los conceptos a priori* (Analítica) (cf. *Kants Weg...*, 28-35), tal como podía colegirse siguiendo la asociación wolffiana del 'transcensus' con la universalidad de los *conceptos generales* de las cosas (cf. "Verschiedenheit...", 63-64); en la segunda edición, en cambio, el reemplazo de la expresión "Begriffe" por la de "Erkenntnisart" trae consigo la equiparación de la 'filosofía trascendental' con la *Metafísica* en la línea de la 'Cosmología transcendental' de Wolff y la consiguiente inclusión en su seno también de los problemas de la Dialéctica (*Kants Weg...*, 37-39). Por tanto, dentro de la frecuente oscilación en el uso kantiano del término 'trascendental' cabe, no obstante, discernir conforme a lo dicho tres sentidos del mismo a lo largo de *KRV*: 1) lo '*trascendental*' es lo *metafísico*, entendido como lo "trascendente" y -desde el punto de vista kantiano- lo "dialéctico", y la 'filosofía trascendental' sería la *metafísica especulativa* tradicional. Esta acepción procede del aristotelismo alemán del siglo XVII, que Kant no conoció, pero que estuvo presente como uno de los aspectos derivados de la remisión wolffiana de lo '*trascendental*' a una '*metaphysica specialis*'. En este sentido hay que entender el uso de la expresión '*trascendental*' en *KRVA* 424-25/B 452-53, A 442/B 470, por citar un par de ejemplos (cf. *Kants Weg...*, 51; "Die historischen Vorlagen...", 96-97). 2) Lo '*trascendental*' es lo *universal a priori* que ordena la experiencia ciega y como tal se opone a lo '*empírico*' (y '*a posteriori*'), y la 'filosofía trascendental' se distingue de toda 'ciencia particular' por ser la *reflexión filosófica sobre esas condiciones subjetivas a priori*. Esta acepción *teórico-científica*, genuinamente 'crítica', debe mucho a la idea wolffiana de una '*Cosmología generalis*' o '*transcendentalis*' epistemológicamente separada de la '*cosmología empírica*' (cf. *Kants Weg...*, 54; "Die historischen Vorlagen...", 102-05), y es la que está a la

remitirse a aquel conocido fragmento de *KRV* A 56/B 80-81 en el que Kant niega que los conocimientos de la Geometría sean trascendentales, porque, aunque se basan en representaciones a priori, no *dan razón* del "origen de las mismas" ni de "la posibilidad de referirse a priori a objetos de la experiencia". Trascendental se dice, pues, en exclusiva de una proposición que "pertenece a la crítica del conocimiento" (A 57/B 81), y sólo a esta clase de saber incumbe la distinción entre lo '*trascendental*' mismo y lo '*empírico*', así como -añadiríamos- entre "númenos" y "fenómenos", "idealismo" y "realismo" (cf. Villacañas, *Racionalidad crítica...*, 70-71). Hecha esta observación podemos ya, en segundo lugar, medir el alcance de las dos doctrinas (Lehrbegriffe) que como 'principios iusnaturalistas' intervienen en el relato de las antinomias: el realismo y el idealismo trascendentales.

"El realista en sentido trascendental" -escribe Kant- "hace de las modificaciones de nuestra sensibilidad objetos (Dinge) subsistentes en sí y por eso convierte las meras representaciones

base del fragmento de *KRV* A 56/B 80-81 que guía nuestro discurso. 3) Lo '*trascendental*' es lo *ontológico*, lo que concierne -'giro copernicano'- a las 'categorías' del ente y de los 'objetos en general', y la 'filosofía trascendental' se reduciría a una *Analítica del entendimiento puro* que ha de preceder a toda "metafísica de la naturaleza". Esta acepción, igualmente 'crítica', se retrotrae a la antigua 'doctrina de los trascendentales' en cuanto doctrina ontológica por excelencia, pero conlleva ya la reducción de lo '*trascendental*', concebido en la escolástica y el aristotelismo como lo "transcategorial", a lo "categorial", es decir, a lo que limita y estrecha el comprender humano, en vez de ser lo que 'transciende' esa finitud y libera de ella (cf. "Verschiedenheit...", 57-58, 65-66).

Este estudio histórico-filológico de Hinske mereció las observaciones polémicas de I. Angelelli, "On the Origins of Kant's 'Transcendental'", *Kant-Studien* 63 (1972), pp.117-122, a las que el autor de *Kants Weg...* respondió con su breve artículo "Kants Begriff des Transcendentalen und die Problematik seiner Begriffsgeschichte. Erwiderung auf Ignacio Angelelli", *Kant-Studien* 64 (1973), pp.56-62, el cual fue replicado a su vez por I. Angelelli, "On Transcendental Again", *Kant-Studien* 66 (1975), pp.119-121. Sobre la concepción kantiana de lo '*trascendental*' puede consultarse asimismo el artículo de J.M. Navarro Cordón, "El concepto de '*trascendental*' en Kant", *Anales del Seminario de Metafísica* 5 (1970), pp.7-26, que trata de destacar lo genuinamente 'crítico' de la posición kantiana al respecto, y el ensayo más reciente de Tillman Pinder, "Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs '*trascendental*' in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A 11f./B 25)", *Kant-Studien* 77 (1986), pp.1-40.

en cosas (Sachen) en sí mismas" (KRV A 491/B 519). Naturalmente no sería posible descifrar esta definición sin contemplarla a la luz de aquella otra en función de la cual se ha formulado: la de *idealismo trascendental*. Por éste se entiende la doctrina, según la cual "todos los objetos de la experiencia posible no son más que fenómenos, o sea, meras representaciones" (KRV A 491/B 518-19), pero no cosas (Dinge) en sí mismas (A 369). El núcleo del idealismo trascendental radica, por tanto, en la distinción entre 'fenómenos' y 'cosas en sí', que se establece únicamente desde la perspectiva del *sujeto* o -si es menester- desde los dos puntos de vista desde los cuales cabe considerar las cosas, una vez comprendido que no es tarea genuinamente filosófica habérselas con los objetos sino con "*nuestro modo de conocerlos* en tanto que debe ser posible a priori" (KRV B 25). Kant encauza de esta suerte la filosofía hacia el análisis de la *subjetividad* y emparenta así todo lo que pueda merecer el apelativo de 'trascendental' con el hallazgo de condiciones '*ideales*' del conocimiento. Ello significa que desde esta visión del quehacer filosófico no puede hablarse estrictamente de *realismo trascendental*, y que por ello el uso de este rótulo obedece a un desplazamiento terminológico impuesto por la necesidad de dar cuenta de cierta actividad difundida en los círculos "escolares" del pensamiento, que se caracteriza por haber elevado a categoría filosófica (=procedimiento por 'meros conceptos') lo que por sus contenidos constituye de hecho el punto de vista sobre las cosas propio del 'entendimiento común'. Kant acusaría, pues, al "realista en sentido trascendental" de ser un falso filósofo o un mero 'técnico racional' (Vernunftkünstler) del 'sentido común', que no examina su propia razón porque tampoco es consciente del papel de la subjetividad en el conocimiento

humano. La mentalidad iusnaturalista dogmática desde la que argumentan las partes en el proceso dialéctico de la razón, carece, por consiguiente, de la credibilidad *filosófica*, crítica, con la que está investida la "reflexión trascendental" del juez. Pero este asunto copará ya las páginas del próximo apartado.

b) Método escéptico y reflexión trascendental. Motivación del juicio

En KRV A 407/B 434 Kant celebra que con la antitética natural la razón quede a salvo del adormecimiento (Schlummer) producido por una ilusión unilateral, pero lamenta a la vez que semejante salvaguardia haya servido tan sólo para caer ahora en "la tentación de abandonarse a una desesperación escéptica o a una obstinación dogmática", dilema en el que cualquiera de las dos salidas trae consigo "la muerte de una filosofía sana". En la sección precedente hemos identificado el dogmatismo con la perspectiva o 'modo de pensar' de las 'partes' que intervienen directamente en la confrontación cosmológica. Si nos representamos, en cambio, la disputa no desde el punto de vista de los contendientes activos sino "a los ojos de un *tercer observador*" (R 5015, AA XVIII, 61), que se desligase de todo interés y atendiese sólo al "contenido de los fundamentos" de las afirmaciones opuestas (cf. KRV A 475/B 503), el *escepticismo* se vislumbra como la actitud inmediata a la que conduce "la metafísica y su dialéctica carente de policía" (*Prolegomena* &57, A 164). Pues en nítido contraste con el prejuicio dogmático la 'indiferencia' escéptica no constituye una inclinación 'natural' de la razón humana; aparece, al contrario, como el precipitado *artificial* y desabrido de un "Juicio escarmentado ya por la experiencia" filosófica (KRV A 761/B 789), como un producto voraz

del propio dogmatismo (cf. R 5645). Sólo que en este tedioso declinar de la euforia especulativa la razón se ve también privada de sus derechos originarios y sometida a un destierro letal por el que "se relegan de su"preciado "horizonte" (KRV A 760/B 788) todas sus posesiones en relación con las más firmes expectativas de la vida humana. El escepticismo y la indiferencia no por azar son, pues, un "fenómeno digno de atención y reflexión" (KRV A XI); lo son en la medida en que proporcionan - por así decir- el *hecho* de una *transgresión de derechos* que interpela a la filosofía para que abra el proceso civil de la razón pura.

Ahora bien, justamente como evento histórico-cultural que incita a interponer la querrela sobre los derechos de la razón, el escepticismo pone de manifiesto el "Juicio maduro de una época que no se deja entretener ya más por un saber aparente" (KRV A XI), al tiempo que da noticia de una pérdida, la del "espíritu de partido", que dispone favorablemente al pensamiento para acoger "propuestas de unión" (Vorschläge zur Verbindung) según nuevos planes (*Prolegomena* A 192). Lejos de sucumbir con él al hastio de la derrota, Kant ha encontrado en el escepticismo la *utilidad* de un *instrumento* para la reflexión del juez y el agraciado trance para zurcir "un buen uso de las disputas de la razón" (Gil, *Preuves*, 159), un uso que permita rebajar la controversia a un simple método con el fin de eliminarla como "vagabundeo metafísico" (Gil, *o.c.*, 164). Ello significa a su vez que Kant ha recibido la posición escéptica como la posibilidad de convertir una *lucha natural* en un *debate jurídico*, es decir, de afrontarla con los medios legales que aseguran una solución pacífica de la desavenencia. En esta dirección habíamos apuntado (p.573) que el valor jurídicofilosófico del *método escéptico*

radica precisamente en ser el procedimiento adecuado para el *tratamiento civil* del conflicto cosmológico, ya que ayuda a instruir el proceso de tal modo que desemboque en el examen 'crítico' de la razón y en la posterior oferta judicial de un acuerdo. Y al igual que entonces en relación con el aparente círculo en el diseño procesal de la Antitética (pp.573-74), constatamos ahora, por un lado, que la certeza de un "buen uso" de lo que constituye como tal la "eutanasia de la razón pura" (KRV A 407/B 434), pende enteramente de la confianza en que cabe dar un 'sentido' o *finalidad* a la 'indiferencia' escéptica, un sentido de la misma índole histórico-teleológica que la que transforma el disimulo en un factor indirecto de civilización y moralización (cf. KRV A 747-48/B 775-76); y, por otro lado, reconocemos que la orientación jurídica del "escepticismo como método", así como el consiguiente encauzamiento civil de la disputa, se debe a que forma parte de la 'instrucción' ex officio del juez como el momento preparatorio de su investigación crítica, como el *umbral de la reflexión trascendental* de la razón pura.

Ambas dimensiones del 'método escéptico', la *teleológica* y la *judicial*, nos sitúan en las dos perspectivas desde las que Kant ha perfilado el escepticismo como *propedéutica* de la filosofía crítica en la *Disciplina de la razón pura en su uso polémico* y en el discurso de las Antinomias respectivamente. La primera es la perspectiva 'general' de una "*historia* (especulativa) *de la razón pura*" inserta dentro de una Providencia filosófica de la historia, en la cual el 'espectador' desinteresado de los acontecimientos actúa a la vez como 'autor' o "guionista"²¹⁷. La

²¹⁷ Cf. R.Rodríguez Aramayo. "El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia", en: J.Muñerza/R.Rodríguez Aramayo (ed.). *Kant después de Kant*, Tecnos. Madrid 1989, pp.237-38.

segunda nos transporta, por su parte, al escenario restringido del *proceso cosmológico*, en el cual el 'observador' imparcial de la lucha es al mismo tiempo su 'instructor' (Instruent) y el 'juez' que reflexiona jurídicamente sobre ella (der erkennende Richter). Y aunque consideramos aquel presupuesto teleológico como el soporte crediticio del quehacer judicial de la razón en la controversia y somos conscientes incluso de que el 'sujeto trascendental' de la historia es el mismo filósofo crítico que juzga también la lid especulativa (cf. R.R.Aramayo, "El auténtico sujeto moral...", 238), nos interesa, no obstante, en este apartado ceñirnos a la función específica del 'método escéptico' aplicado a la resolución civil de las antinomias y recurrir a aquel planteamiento general tan sólo para comprender la miseria y la grandeza del escepticismo con respecto a la institución del 'tribunal' de la razón pura. Antes de volcarse sobre la 'reflexión judicial' que apadrina la 'motivación' del juicio, parece, pues, procedente exponer primero las *ventajas* de la 'indiferencia' escéptica para aquilatar después su servicio como método "esencialmente propio de la filosofía trascendental" (KRV A 424/B 452).

Como hilo conductor de nuestras próximas consideraciones transcribimos un texto en el que se justifica la imposibilidad de una satisfacción escéptica de la razón pura y se propala simultáneamente la utilidad del escepticismo en relación con el examen crítico de la discordia cosmológica:

"...la razón se encuentra en medio de sus más altas expectativas tan perpleja (befangen) ante tal aglomeración de argumentos y contraargumentos, que al no ser factible tanto por su honor como por su seguridad retirarse y contemplar indiferente (gleichgültig) esta discordia como un mero torneo (Spielgefechte), y menos todavía imponer autoritariamente la paz (schlechthin Friede zu gebieten), porque el objeto de la disputa le interesa mucho, no le queda otra salida que reflexionar (nachzusinnen) sobre el origen de esta desavenencia de la razón consigo misma, para ver si no se debe a un simple malentendido (Missverständnis), tras cuya aclaratoria deliberación cayeran quizás las arrogantes pretensiones de ambos bandos y se iniciara en su lugar un *gobierno tranquilo y duradero* (ein dauerhaft ruhiges Regiment) de la razón sobre el entendimiento y los sentidos" (KRV A 464-65/B

492-93).

En primer lugar, Kant descarta la *retirada escéptica* para observar, cual espectador desinteresado, lúdicamente el combate desde la indiferencia, como si fuese un simple juego, aduciendo motivos de 'honor' y 'seguridad' racionales. En segundo lugar, desecha más enfáticamente aún cualquier *decreto dogmático* que a la manera de los *Machtsprüche* imponga despóticamente la paz mediante una prohibición definitiva que "impida al adversario seguir empuñando las armas" (KRV A 423/B 451), y arguye contra ello la importancia de los 'intereses' en liza. En tercer lugar, otea en la 'perplejidad' escéptica el camino hacia la *reflexión crítica del juez*, quien con el desvelamiento de la apariencia trascendental desestima las ufanas pretensiones de ambas partes y promueve a cambio un 'gobierno civil' y permanente de la razón pura. Dado que el segundo punto fue ya objeto de estudio en la sección anterior, nos centraremos desde ahora en el primero y el último.

Kant ha declarado que la 'retirada escéptica' no es lícita como modo de acabar con el litigio especulativo, porque la razón se sentiría insatisfecha e incluso dañada en su 'seguridad' y en sus 'posesiones'. Ello se comprende si tenemos en cuenta que el *escepticismo*, por un lado, en cuanto "*principio de neutralidad* en todas las disputas", es inservible a la hora de procurar un 'estado de tranquilidad' (Ruhestand) a la razón (KRV A 756-57/B 784-85), y que, por otro lado, en cuanto "*principio de ignorancia científica* y técnica, socava las bases de todo posible 'conocimiento'" y 'acción' racional en el mundo (A 424/B 451)²¹⁰.

²¹⁰ En su discusión con D. Hume en *KrVA* 88ss. a propósito "del derecho (Befugnis) de la razón pura en el uso práctico a una ampliación que no le es posible para sí en el especulativo" Kant pone de manifiesto que el rechazo de la 'causalidad' como un concepto a priori objetivamente válido y su consiguiente rebajamiento a mera regla empírica de la imaginación basada en la costumbre, conduce a un 'escepticismo universal' no sólo

En lo que atañe al primer aspecto, los escépticos surgen como una "especie de *nómadas*" que han renunciado a toda posible "unión civil" en nombre de la "completa *anarquía*" desencadenada por las guerras internas entre los dogmáticos (KRV A IX). La permanente oscilación especulativa no puede ser, por ende, un asentamiento duradero (KRV A 761/B 789) para una razón a la que le resulta imposible " *fingir indiferencia*" en un conflicto en el que están implicados sus más profundos intereses (cf. KRV A X; A 3/B 7), indiferencia que desde luego desaparecería, cual las sombras de un sueño, tan pronto como hubiese que elegir a favor de la "buena causa" ante los requerimientos 'prácticos' de la vida (A 475/B 503). El presunto indiferentismo incurre por ello nuevamente en "afirmaciones metafísicas, frente a las cuales profesaba tanto desprecio" (KRV A X)²¹⁹, o en cualquier caso no evita el *retorno del dogmatismo*, porque apegado a la 'censura' inmediata de sus Facta, no desciende hasta el examen de la propia razón y, en consecuencia, tampoco fija los 'límites' entre "las fundadas pretensiones del entendimiento y las presunciones dialécticas" del dogmatismo, 'límites' que taponan a éste todo brote de expansión (A 768/B 796). El reproche que Kant propina a la posición escéptica es en el fondo el mismo -no podía ser de otra manera- que ya lanzara contra sus predecesores dogmáticos: la

con respecto al "uso teórico científico de la razón" (KprVA 91) sino también con respecto al uso *práctico* de la misma, puesto que se cierra el paso a un concepto que en su 'pureza' lógica de mero "pensamiento" puede ser también aplicado a 'númenos', aun sin determinarlos cognoscitivamente (KprVA 95). El ataque de Hume a la razón afecta, pues, sobremanera a la posibilidad de la ética en cuanto doctrina del uso verdaderamente 'puro' de la razón en la praxis humana. Y el argumento nuclear de Kant en esas páginas deja entrever la unidad de la razón en sus diversos usos y al mismo tiempo la necesidad de redimirla del abatimiento escéptico. Si declaramos "teóricamente nulo" -viene a decir el autor de KprV- un concepto como el de causalidad, entonces *renunciamos* también a hacer un uso *práctico* del mismo (cf. KprVA 98) y con ello negamos a la razón todos sus derechos con respecto al 'conocimiento' y a la 'acción' humana.

²¹⁹ H. Heimsoeth, o.c., 706-07 recuerda en este sentido el retorno del Hume escéptico a posiciones metafísicas en la *Investigación sobre el entendimiento humano* y en los *Diálogos sobre la religión natural*.

falta de reflexión sobre los presupuestos de sus propias proposiciones.

En cuanto al segundo aspecto Kant ha señalado que el escepticismo es un principio de *ignorancia contingente*, basada en el conocimiento indeterminado de las 'limitaciones' (Schranken) nunca completamente superables "de lo que queda por saber en todo saber", conocimiento de mera percepción hundida en la experiencia, en relación con la cual nunca puede decirse hasta dónde cabe llegar (KRV A 758/B 786). Con todo el escepticismo no sería pernicioso como simple *Zensur der Facta der Vernunft*; lo es, empero, en la medida en que convierte el juicio sobre los "hechos" en un dictamen negativo sobre los "derechos" de la razón en el conocimiento y en la vida práctica, en la medida, pues, en que de las disputas, de las "tentativas dogmáticas fallidas", en cuanto Facta que muestran cierta incapacidad de la razón para hacer un uso trascendente de sus principios (KRV A 760/B 788), concluye sin examinar antes las posibilidades de la misma con respecto a los conocimientos a priori la nulidad e imposibilidad de un uso de la razón que no sea el meramente empírico, o sea, la burda y llana experiencia sin mediación conceptual pura. Pues el problema no está ya solamente en que la razón no se satisface con una ignorancia empírica establecida por observación de las *limitaciones* humanas, sino con una "ignorancia absolutamente necesaria", con una ciencia de los *límites* (Grenze) a priori del conocimiento posible; el problema estriba además en que la razón ha sido dañada en sus posesiones, "deshonrada" como fuente de saber y de bondad, desde el instante en que la ignorancia contingente se ha enarbolado como principio de ignorancia "*científica* y *metódica*". Acaso la forma más correcta de reflejar este *quid pro quo* de los escépticos así como la lesión jurídica

que entraña, consista en rescatar las imágenes del "plano" y de la "esfera" empleadas en *KRV A 759-60/B 787-88* y comentarlas en relación con la distinción entre 'límites' y 'limitaciones' de la razón humana²²⁰.

"El conjunto de todos los objetos posibles de nuestro conocimiento parece (scheint) ser para nosotros una *superficie plana*, que tiene su horizonte aparente, a saber, aquello que abarca su contorno (Umfang) íntegro y ha sido denominado por nosotros el concepto racional de la totalidad incondicionada. Es imposible alcanzarlo *empíricamente*, y han sido inútiles todas las tentativas de determinar *a priori* de acuerdo con un principio. Sin embargo, todas las cuestiones de nuestra razón pura apuntan a lo que pueda hallarse fuera de ese horizonte o en todo caso en su línea fronteriza (Grenzlinie).

El célebre David Hume era uno de estos geógrafos de la razón humana que creía haber despachado suficientemente todas esas cuestiones desterrándoles fuera del horizonte de dicha razón, horizonte que él, sin embargo, no podía determinar" (*KRV A 759-760/B 787-788*).

Según Kant el escéptico se representa el conjunto de objetos posibles como una 'superficie plana' cuyo contorno (Umfang) de percepción, el concepto de totalidad incondicionada, es negado tajantemente al no aparecer como tal a los sentidos ni estar dado *a priori*. Ese horizonte no existe más que como una serie de *limitaciones* empíricas, nunca como la señal de algo fuera de la experiencia. El crítico, en cambio, se representa el conjunto de objetos accesibles como una 'superficie esférica', en la que cabe abarcar desde cualquier punto los *límites* de descripción posible de los mismos y admitir el contorno o totalidad incondicionada como su Grenzlinie. La fijación de 'límites' no es, por consiguiente, más que el establecimiento de 'esferas' (Gebiete)

²²⁰ En *Prolegomena* §57, A 166-67 Kant distingue con precisión entre "límites" y "limitaciones": "Los límites ('Grenze') (en los seres extensos) -se dice- presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un cierto lugar ('Platz') determinado y lo encierra; las limitaciones ('Schränken') no necesitan lo mismo, sino que son meras negaciones que afectan a una magnitud ('Grösse'), en tanto que no tiene completud absoluta". Y a renglón seguido señala que las ciencias de lo homogéneo (matemáticas y ciencia natural) sólo tienen 'limitaciones' y, por tanto, posibilidades de una ampliación infinita de sus conocimientos, pero no 'límites' internos en la medida en que su despliegue está siempre circunscrito a fenómenos. Es la metafísica la que en sus intentos dialécticos nos conduce a los 'límites' de la razón pura, y las Ideas trascendentales nos muestran esos límites así como el modo único de determinarlos. En la Primera Parte de este trabajo, pp.59-60, hemos expuesto el significado de esta imagen 'geográfica' en relación con el alcance sistemático de la analogía entre lo crítico y lo jurídico.

de jurisdicción que circunscriben el espacio de movilidad legítima de los conceptos (cf. cap.6b, p.538ss.). Si, por el contrario, el horizonte objetual se antoja 'territorio' (Boden) único y sin límites de jurisdicción, las transgresiones de derechos se multiplican como consecuencia inevitable de la ausencia de reflexión crítica. El escéptico -al igual que el dogmático- acepta en el fondo el punto de vista del 'entendimiento común': el prejuicio de que todos los objetos posibles configuran un orden homogéneo; y comparte también su mismo error: creer que las 'limitaciones' se marcan en relación con un 'territorio' y no con respecto a una 'esfera' de legislación. El escéptico comparece, por tanto, ante el tribunal crítico acusado por la filosofía de falta de mentalidad jurídica, de tolerancia con el 'estado de naturaleza' de la razón, donde lejos de comprometerse en la vanguardia beligerante del antagonismo se ha retirado al lugar de los espectadores o compungidos 'árbitros' de la contienda²²¹. *Anarquía*, pues, de la razón, que en su "aplazamiento del juicio para nunca juzgar" (*Logik Einl. IX, A 130*) no cierra el paso al dogmatismo despótico y lesiona además los derechos de la razón a un conocimiento cierto. Negación, en suma, del 'estado civil' que pretende instaurar la Crítica.

²²¹ En *RL* §44, A 163/B 193 Kant ha insistido en que el "estado de naturaleza" no es un estado de 'injusticia' ('Ungerechtigkeit') sino "un estado *sin derecho* ('Rechtlosigkeit'), en el que cuando el derecho está en disputa ('ius controversum'), no se encuentra un juez ('Richter') competente para dictar sentencia con fuerza jurídica" (v. p.52 de la Primera Parte). Nosotros sostenemos que el observador escéptico o mero 'arbitro' (cf. *R* 6565) es el *espejo filosófico* del 'estado de naturaleza' de la razón en este riguroso sentido de 'anarquía jurídica' (cf. *KRV A IX*). En nuestra sección precedente mostramos, sin embargo, que existe una concepción jurídica en ese 'estado' y que la encarnan las 'partes' en el proceso civil. Al presentar ahora al escéptico, y no al dogmático, como trasunto filosófico del estado de naturaleza no estamos negando aquella comprensión 'intuitiva' del derecho; estamos simplemente añadiendo que la consecuencia ineludible de tomársela en serio es el estado *anárquico* de guerra y que, por consiguiente, el escepticismo constituye la postura coherente de quien no lucha activamente por sus intereses como si fueran derechos, sino que contempla imparcialmente el combate y considera, por así decirlo, el 'estado de naturaleza' *en general*.

La antesala de la exposición del litigio cosmológico está presidida justamente por la voluntad de redimir a la razón pura sensu stricto del pensamiento derrotado de la indiferencia. Kant advierte que el escepticismo no ha cuajado en la matemática pura ni en la ciencia natural empírica (cf. *Logik* Einl. X, A 131) y según *KRV* A 425/B 453 ni siquiera en la moral, sino sólo allí donde la ausencia de criterios comunes ha roturado el suelo para la desavenencia: los conocimientos puramente metafísicos. Por eso cualquier posible rehabilitación de la razón pasa por obtener una 'concordia' entre afirmaciones opuestas (cf. pp.572-73), y su bálsamo curativo ha de extraerse en cierto modo de la misma enfermedad. Para ello basta con recluir el escepticismo como principio de ignorancia y neutralidad para utilizarlo como antídoto de sus causas dogmáticas y como presagio de convalecencia crítica. El *método escéptico* revela ser así el procedimiento genuino de la filosofía trascendental, en la medida en que tiene por meta favorecer el 'acuerdo' que acredita nuevamente a la razón como instancia jurídica suprema de todos sus conflictos. Desechado como principio de indiferencia o de ignorancia, la utilidad del escepticismo concierne a la preparación de una "sana crítica del entendimiento y la razón misma" y consiste en "educar al sofista dogmático (Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers)" (*KRV* A 769/B 797), haciéndole desistir del 'estado natural' de barbarie para introducirle en un estado de libertad civil, en el cual los derechos se deciden ante un tribunal. Y si antes (p.570ss.) hemos apostado por el Güteversuch frente al 'procedimiento ordinario' como modelo procesal de la Antitética, ahora consignamos que el método escéptico no es más que un instrumento preliminar, pero imprescindible de la *reflexión* del juez. Para el desglose del

asunto describiremos primero las ventajas de este método en relación con el proceder crítico y analizaremos más abajo su aplicación concreta, judicial, al planteamiento cosmológico²²².

²²² Es obvio que en nuestra exposición, si bien hemos tratado a grandes rasgos la concepción kantiana del escepticismo, nos ceñimos, sin embargo, principalmente al significado del 'método escéptico' como estrategia de organización y medio de resolución del conflicto cosmológico de la razón pura. Un estudio en profundidad del problema de la duda y de su función en el conjunto de la filosofía de Kant puede hallarse en O. Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg/München 1958 y más recientemente en E. Rudolph, *Skepsis bei Kant. Ein Beitrag zur Interpretation der Kritik der reinen Vernunft*, München 1978, que concentra su análisis en la obra por excelencia del criticismo kantiano. Rudolph, quien insiste ciertamente en la distinción entre 'escepticismo' (duda dogmática que favorece la indiferencia desesperada de la razón) y 'método escéptico' ("duda contenida" que forma parte esencial del procedimiento crítico) (cf. *Skepsis...*, 10, 69, 97-98), se desentiende de la "función propedéutica" de la doctrina de la duda, tan oportunamente relacionada por él con la "historia de la razón pura" y cifrada en ese retraimiento de la razón ante la superación dogmática de los límites cognoscitivos de la experiencia que precede a la indagación crítica (*Skepsis...*, 10, 97), y desarrolla, en cambio, la que denomina "función sistemática" del 'método escéptico', tan estrechamente vinculada al criticismo que -según el autor- define lo esencialmente genuino del proceder crítico (*o.c.*, p.12). Rudolph, en efecto, partiendo de *Fortschritte*, AA XI, 272ss., vislumbra esa función 'sistemático-crítica' básicamente en dos puntos: (i) el método escéptico asegura "la continuidad entre orientación teórica y práctica", y con ello el paso a la 'doctrina de la sabiduría', por medio de una "duda contenida" sobre el "tránsito de los límites de lo sensible a lo suprasensible" (*Skepsis...*, pp.11-12), duda que naturalmente lleva consigo una crítica destructora del dogmatismo en cuanto creencia ciega en un conocimiento por meros conceptos sin consideración de los límites de la experiencia posible (*o.c.*, 14); (ii) el método escéptico, que para desenmascarar la ilusión dogmática construye una disputa antinómica (cf. pp.14, 64, 78), es el proceder de la crítica en la *Dialéctica* cosmológica (cf. pp.13, 68-69), y ello no sólo porque en la dialéctica trascendental, núcleo -según Rudolph- de la crítica de la razón (p.13), se ha de garantizar el tránsito hacia lo suprasensible y, en consecuencia, el logro del "fin final de la metafísica" (pp.64-65), sino también porque la realidad objetiva del mundo -tema propio de la dialéctica- está sujeta a duda en virtud de su cognoscibilidad incierta y, por ende, sólo puede ser tratada debidamente a través de un "examen escéptico" (pp.76-77). Justamente en esa custodia de los límites cognoscitivos mediante la duda de toda transgresión ilícita de los mismos se pone de manifiesto la búsqueda de una *certeza*, aspecto que distingue al 'método escéptico' kantiano del escepticismo 'pirrónico', tal como el filósofo de Königsberg lo había recibido a través del art. "Pyrron" del *Dictionnaire historique et critique* (v. *Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*, I,2, pp.913-918) de P. Bayle (v. al respecto G. Tonelli, "Kant und die antiken Skeptiker", *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim 1967, p.99ss.; cf. Rudolph, *o.c.*, pp.129-132). Esa certeza viene determinada por los "criterios" de verdad que permiten al método escéptico destruir antitéticamente la ilusión dogmática sin recaer en el escepticismo precrítico (*Skepsis...*, 7-9, 78-79), y que han sido suministrados por la Estética y especialmente por la *Análitica* trascendental, sobre cuyo trasfondo únicamente la 'skepsis' puede erigirse en el "método de la crítica y de la autocrítica de la razón" (*Skepsis...*, 127). Por ello Rudolph comienza analizando el papel "sistemático" de la 'skepsis' en la 'crítica del entendimiento', antes de exponer la *Dialéctica* como método escéptico aplicado (*o.c.*, pp.7-8), que pone a prueba los resultados de la *Análitica*. De esa sobrevaloración del significado 'crítico' del 'método escéptico' se desprende la tesis de Rudolph, según la cual en el capítulo sobre "la representación escéptica de las cuestiones cosmológicas" se encuentra ya la 'solución crítica' del conflicto antinómico, puesto que dicha representación escéptica tiene como presupuesto el 'criterio' de validez cognoscitiva, a saber, el "concepto empírico posible", desde el cual cabe cuestionar la pretensión de verdad de los silogismos dialécticos (*o.c.*, 77-78), a la vez que hacer pensable lo incondicionado de las antinomias 'dinámicas' como una "condición inteligible" (p.79-80). Únicamente desde la presunta identidad entre 'método escéptico' e 'investigación crítica' puede pasarse por alto la diferencia

(i) La "representación escéptica de las cuestiones cosmológicas" como estrategia procesal de la disputa especulativa

En *KRV A 757/B 785* Kant ha sopesado con tal mesura el doble servicio del método escéptico que por sus palabras lo relacionamos inmediatamente con la importancia genética de las antinomias en el advenimiento del criticismo²²³. El escepticismo - se asegura- "es sólo un *medio* para despertar a la razón de su dulce sueño dogmático y obligarla a que examine más cuidadosamente su situación". Una función negativa junto a un quehacer positivo. Se trata, por un lado, de deshacerse del dogmatismo "rompiéndole los esquemas (Konzept)", para que no prosiga "su marcha con aire solemne (gravitatisch)", sino que desconfíe de "sus principios objetivos" (*KRV A 763/B 791*)²²⁴. Esta

decisiva entre el 'juicio general' de la disputa, forjado sobre la previa representación escéptica de la misma, y los 'juicios particulares' de cada antinomia, en los que la 'skepsis' no juega papel alguno (a este doble 'enjuiciamiento' nos referiremos más adelante). Es innegable que el 'método escéptico' forma parte esencial de la 'reflexión crítica', pero solamente como articulación de una *sospecha* que impulsa a investigar los 'fundamentos cognoscitivos' de lo absurdo de las proposiciones antinómicas; en modo alguno se extiende a esta 'investigación trascendental' misma y aun menos resuelve el litigio cosmológico. Que apunte a una certeza o tenga como presupuesto el 'criterio' de verdad suministrado por la Analítica, indica simplemente que el método escéptico constituye la forma de encauzamiento *civil* de la lucha cosmológica, el modo de representarse un conflicto 'anárquico' desde la perspectiva de la 'ley'. Rudolf, por más que en algún momento se percata del lenguaje procesal kantiano (v. *o.c.*, pp.78-79), no advierte, sin embargo, el alcance 'juridicofilosófico' ni en concreto el sentido *judicial* del 'método escéptico'. Sólo F. Kaulbach, *Philosophie als Wissenschaft...* y F. Ishikawa, *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre*, Frankfurt am Main 1990 han reconocido el método escéptico como un momento del proceder judicial de la razón que busca la 'solución crítica': el de la presentación del *factum* antinómico que mueve a la investigación (Ishikawa, *o.c.*, 12-13) o el de la audiencia imparcial de los litigantes a través de la puesta en escena de sus pretensiones y de los "informes" (o pruebas) "de sus abogados" (Kaulbach, *o.c.*, 186).

²²³ En el cap.3a, p.299ss. y especialmente en el cap.5, 443ss. y notas 43 y 60, nos referimos brevemente a la función preparatoria del 'método escéptico' en el *descubrimiento* kantiano de las antinomias a finales de los años sesenta. Aquí no abordaremos la relación de dicho método con el problema antinómico y la génesis del criticismo desde esa perspectiva *histórico-filológica* sino desde la perspectiva *sistemática* de su aplicación a la resolución del conflicto cosmológico tal como figura en el texto de *KRV*.

²²⁴ La falta de reflexión crítica es la gran debilidad del dogmático frente al escéptico y por ello el motivo de fondo por el cual éste representa un peligro para aquél. "Los ataques escépticos" -aclara Kant- "son no sólo peligrosos sino incluso nocivos para el dogmático acrítico, quien no ha tomado las medidas de la esfera del entendimiento, ni ha determinado, por consiguiente, los límites del conocimiento posible según

labor *destructiva* de la presunción dogmática apenas tiene otro sentido que el de introducir, por otro lado, ciertas dudas para que se "presten oídos a la crítica" (*KRV A 757/B 785*), o "despertar en la razón la cautela e indicarle cuáles son los medios adecuados para asegurar su legítima posesión" (*A 769/B 797*). Desacreditar el dogmatismo equivale, por tanto, a disponer para el *autoconocimiento* de la propia razón.

La aplicación eficaz de este método al relato de las antinomias se lleva a cabo en lo que Kant denomina "*representación escéptica* de las cuestiones cosmológicas mediante las cuatro Ideas trascendentales". Puesto que en este lugar ese método aparece específicamente como un *momento de la reflexión* del juez, reproducimos el texto que inspirará nuestro comentario ulterior y junto a él transcribimos el contenido de una *Reflexion zur Metaphysik* que recuerda hasta qué punto el método escéptico constituye el procedimiento apropiado para la resolución *civil* de la disputa.

"Nuestro método promueve la sinceridad (Aufrichtigkeit). En el caso contrario debían ocultarse a la filosofía las dificultades frente a las proposiciones de fe (Glaubensätze) importantes y aducir meramente lo ventajoso. Un autor paradójico podía ser fácilmente refutado, ya que no podía responder más. Aquél que se uniese a la opinión común mantenía él solo la plaza. Ahora *con el método escéptico está abierta la puerta libremente* (ireyes Thor) *a cualquier pensamiento*, y sirven sus objeciones retorcidas (sein Einwurf mit der Retorsion) para determinar mejor las limitaciones del entendimiento. Es una 'fallacia ignorationis elenchi' partir de la nocividad de una proposición cuando uno debe investigar su corrección (Richtigkeit).

¿Cuándo quitaremos de una vez de la razón este gran resto de una *constitución bárbara*, que es lo único que nos puede conducir a trazar el camino autoritariamente (gebietisch)" (*R 502B [1776-78], AA XVIII, 65-66*).

"Renunciaríamos con gusto a la exigencia de ver respondidas dogmáticamente nuestras cuestiones si concibiéramos *de antemano* (zum Voraus) que, cualquiera que fuese la respuesta, sólo aumentaría nuestra ignorancia y nos precipitaría de una inconcebibilidad en otra, de una oscuridad en otra mayor y quizás incluso en contradicciones. Si nuestra cuestión apunta meramente a una afirmación o a una negación, se actúa prudentemente dejando por ahora aparte los *supuestos fundamentos* (vermutlichen Gründe) de la respuesta y considerando primero lo que se ganaría si la contestación recayese en un lado o en el contrario. Si se encuentra que en ambos casos resulta un mero *sinsentido* (Nonsense), tenemos una

principios, quien no sabe, pues, de antemano hasta dónde llegan sus posibilidades, sino que piensa descubrirlo por medio de ensayos" (*KRV A 769/B 797*).

fundada *exhortación a investigar* nuestra cuestión *críticamente*, y ver si no descansa en un presupuesto infundado y si juega con una idea que revela mejor su falsedad en la aplicación y a través de sus consecuencias que en la representación aislada. Esta es la gran utilidad que el *método escéptico* (skeptische Art) posee al tratar las cuestiones que la razón pura plantea a la razón pura, y mediante él podemos *ser dispensados* con pocos costes de un gran montón de *elementos dogmáticos* para poner en su lugar una *crítica sensata* (nüchternde Kritik) que como verdadero catártico desarmará afortunadamente la ilusión (Wahn) junto con su consecuencia, la presunción de saberlo todo (Vielwisserei)" (KRV A 485-86/B 513-14).

La *Reflexion* 5028 atribuye al método escéptico la misma *libertad de pensar* que caracteriza a la Crítica como forma de hacer valer sus proposiciones en la libre exposición al enjuiciamiento público de la razón (cf. pp.566-67 y nota 179), y en este aspecto lo presenta como un producto genuino del estado jurídico, en el cual el pensamiento se ejercita gracias a esa *libertad civil* (cf. *DO* A 325) que sólo hostigan las 'constituciones bárbaras'. Pues el 'estado despótico' es por excelencia el que oculta a la filosofía todas las dificultades frente a los dogmas comúnmente impuestos o admitidos, prohibiendo como nocivas las opiniones contrarias y eliminando todas las disputas con un dictamen de autoridad (Machtspruch) que concede "la última palabra a la proposición ortodoxa" (*R* 5028). Kant, sin embargo, ha reparado en que la libre concurrencia de argumentos y contraargumentos beneficia a la razón (cf. *KRV* A 747/B 775), consciente de que sólo en la transparencia de lo público, en la apertura a las objeciones para asimilarlas en su punto de convicción o de rechazo, se acredita la firmeza de una proposición, su validez universal (cf. *R* 5010, *AA* XVIII, 59). De ahí que haya cifrado el gran servicio que el método escéptico puede prestar a la dialéctica, en que se permita a la razón aducir sus argumentos enfrentados "con la máxima libertad" (*KRV* A 507/B 535), y haya remitido la posibilidad del acuerdo a la exposición de la desavenencia en una "competición libre y sin

obstáculos" (*KRV* A 425/B 453)²²⁵.

Esta dimensión civil del 'método escéptico' ayuda a comprender esa aureola de *constructo* a la que le entrega su suerte como procedimiento en manos de la reflexión judicial. El fragmento de *KRV* está tan impregnado gramaticalmente de rasgos modales, escénicos, que parece aludir a un "experimento de la razón" (F.Gil, *Preuves*, 171) en el que se delimitasen las condiciones ideales para poner a prueba una hipótesis o se provocase una lucha -"den Streite selbst zu veranlassen" (*KRV* A 423/B 451)- para escrutar su origen y encarecer con ello la causa del criticismo. No estamos ante un escepticismo real, producido por la espontánea confluencia de afirmaciones contradictorias, sino ante la "*representación escéptica*" que se forja *de antemano*

²²⁵ En nuestro discurso hemos defendido que el escepticismo como método propio y exclusivo de la filosofía trascendental es a la vez el procedimiento adecuado para la resolución de conflictos en el 'estado civil'. Pero cabe acercarse a él desde otra perspectiva, que nos ilustra además sobre la coherencia entre declaraciones doctrinales y conducta efectiva en el filósofo Kant. Nos referimos a la significativa circunstancia de que el 'método escéptico' constituyera 'de facto' la metodología de pensamiento empleada personalmente por nuestro autor en sus *investigaciones filosóficas* para acceder a la verdad. Sobre este punto existen múltiples testimonios en cartas y *Reflexionen*, que ponen en evidencia la actitud receptiva de Kant ante las objeciones que se le fueron presentando, y el ejercicio constante de la duda a la que sometía cualquier proposición con pretensiones de certeza. Veamos algunos ejemplos: "...no soy de la opinión de un excelente hombre, quien recomienda no dudar ya más cuando se ha convencido uno de algo una vez. En la filosofía pura esto no vale. Incluso el entendimiento tiene una repugnancia natural hacia ello. Se deben considerar las proposiciones en toda clase de aplicaciones e incluso admitir una prueba especial de ellas, intentar admitir lo contrario y aplazar [la decisión] hasta que la verdad se ilumine por todos los lados" (*R* 5036, *AA* XVIII, 68-69). "...Yo no apruebo la regla: 'cuando se ha probado algo en el uso de la razón pura, ya no ponerlo en duda', como si fuera un principio fijo" (*R* 5019, *AA* XVIII, 63). Cf. también *RR* 4992, 5037 y carta a Reinhold 7.04.1788, pero especialmente esta carta a M. Herz del 7.06.1771: "Sabe usted bien que yo no acostumbro a ver las objeciones razonables solamente por el lado de su posible refutación, sino que procuro al mismo tiempo entretejerlas con mis propios juicios y les doy el derecho a echar por tierra todas las opiniones anteriores que yo haya podido acariciar. Siempre confío en que enfocando imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros pueda llegar a obtener una tercera cosa que aventaje a lo que anteriormente pensaba. Además el solo hecho de que no logre ganar el convencimiento de hombres de tal criterio es siempre para mí una prueba de que mis teorías adolecen por lo menos de falta de claridad, de evidencia o de algo esencial en ellas. Y una larga experiencia me ha enseñado que el convencimiento no puede sernos impuesto por la fuerza ni puede tampoco acelerarse por el esfuerzo, sino que necesita de un tiempo bastante largo, ya que conviene contemplar los conceptos en toda clase de situaciones y dentro de las conexiones más amplias posibles, y sobre todo para que entretanto se ponga en guardia dentro de nosotros el espíritu escéptico y examine lo que hemos cavilado, para ver si resiste bastante a las dudas más poderosas" (*AA* X, 122). Sobre este particular v. cap.5, nota 43.

(zum voraus begreifen, zum voraus einsehen) un 'observador racional', ante la 'puesta en escena' civil (auftreten zu lassen, según *KRV A 476/B 504*) que es en definitiva todo proceso a los ojos imparciales de un tribunal. Es obvio que semejante visión polémica no corre a cargo de las partes en liza, las cuales desde su perspectiva dogmática sólo podrían percibir en ese litigio suscitado los signos de un "modo de ser sádico y perverso" (*KRV A 756/B 784*). Únicamente quien no sufre en persona el combate, porque lo contempla "desde el seguro asiento de la Crítica" (*A 747/B 775*), puede encontrar algún sentido a la lucha y, por consiguiente, representársela como el punto de partida de su investigación. El método escéptico constituye, por tanto, la *estrategia civil* del conflicto cosmológico, el laboratorio en el que el juez crítico organiza los materiales de manera que sirvan para fraguar su reflexión trascendental. En esa organización, a la que el texto imputa la ventaja del tratamiento escéptico, nos detendremos en lo que sigue.

Recordemos que el escepticismo como método desempeña un papel 'destrutivo' y una función 'constructiva'; según la nueva formulación se trata de deshacerse con muy pocos costos del dogmatismo para poner en su lugar una crítica sensata que desarticule la ilusión trascendental. El procedimiento para desistir de las pretensiones dogmáticas consiste en aderezar la disputa como una serie de proposiciones *contradictorias* y, ateniéndose sólo a las tesis y antítesis en cuanto tales, sin tener en cuenta los intereses que defienden ni los fundamentos de prueba que aducen, preguntarse qué se ganaría conceptualmente adhiriéndose a uno u otro bando. La respuesta -como es lógico- viene ya prefigurada por el mismo planteamiento antinómico que eleva el interrogante, en virtud del cual se supone que "dos

proposiciones contradictorias no pueden ser ambas falsas, salvo si el concepto que se encuentra a su base es en sí mismo contradictorio" (*Prolegomena &52b, A 147*). Si fuera este último el caso, es decir, en el supuesto de que afirmación y negación se delatasen ante la mirada escéptica dependientes de "un *concepto imposible* del objeto" (*KRV A 792/B 820*), se podría entonces investigar la cuestión *críticamente* y, atendiendo a los 'fundamentos cognoscitivos', atinar con la "suposición infundada" que aviva la lucha. Hasta aquí el razonamiento del texto.

Repárese ahora en una cosa. Todas las declaraciones hechas por Kant de momento son oraciones condicionales del tipo 'si *p*, entonces *q*'. No se ha dicho todavía explícitamente que '*p*' sea el caso, o, con otras palabras, que "de ambas proposiciones opuestas resulte un *sinsentido*". No se ha constatado, pues, que se dé la condición por la cual el método escéptico sirve de exhortación a la Crítica. Y el párrafo siguiente -no transcrito arriba- prosigue con la misma estructura condicional de la frase, sólo que en él se especifican ya cuáles serían los términos *concretos* del 'sinsentido' mencionado en la prótasis: que "una Idea cosmológica es **demasiado grande o demasiado pequeña** para cualquier **concepto del entendimiento**" (*KRV A 486/B 514*). Más aún: también se alude en ciernes al descubrimiento específico de la investigación 'crítica' al que se refiere la apódosis: que no puede darse objeto alguno que no sea empírico y, por ende, adecuado a la Idea. Ahora bien, este presunto hallazgo está discursivamente a merced de aquella hipótesis y adquiere visos de probabilidad sólo porque a continuación se confirma que aquel desajuste entre razón y entendimiento "es *realmente* el caso de todos los conceptos cósmicos (dieses ist wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen), que por eso enredan a la razón, mientras

se entregue a ellos, en una antinomia inevitable" (KRV A 486/B 514).

La mirada escéptica detecta, por consiguiente, en las proposiciones dogmáticas un absurdo común, una discordancia entre las exigencias de la razón y las condiciones del entendimiento; no destapa, en cambio, su raíz cognoscitiva, ni muestra siquiera el concepto imposible, la suposición infundada que la mantiene en pie. Esto forma parte ya del trabajo crítico, pertenece a la reflexión judicial sobre los fundamentos trascendentales de lo que se asume como un dato relevante. El método escéptico, en cambio, se limita a introducir una *sospecha* (Verdacht) que resquebraje el dogmatismo y nos ponga "en la pista apropiada para desenmascarar su ilusión (Blendwerk)"; tan sólo, pues, una sospecha o la duda específica de si "las afirmaciones dialécticas en conflicto no se basan en un concepto vacío y meramente imaginario del modo como se nos da el objeto de las Ideas" cosmológicas (KRV A 490/B 518). Y para conquistar esta duda - alma de la investigación filosófica- se han tenido que asumir de antemano algunos *elementos críticos* como la distinción entre 'razón' y 'entendimiento', nada trivial para el dogmático ni evidente para cualquier mero arbiter de las contiendas metafísicas. Sólo el juez crítico, que observa racionalmente "interesado" el despliegue del combate, puede ataviar la cruda desnudez de la lucha como un momento 'civil' de su reflexión trascendental.

Arribamos así al puerto de todas las calas metodológicas llevadas a cabo hasta ahora en la Antitética como proceso civil de la razón pura y al norte que orienta la disposición narrativa del relato cosmológico: la *reflexión judicial*. Puesto que al significado 'procesal' de este concepto hemos de añadir el

alcance 'trascendental' que Kant confiere a la actividad del juez en paralelismo con el procedimiento crítico del filósofo, despejaremos, en primer lugar, lo que tanto Kant como los procesalistas entendían por "*reflexión*" en sus respectivos ámbitos culturales, y nos ceñiremos, en segundo lugar, a los tonos diferenciados que la labor del juez adquiere como "*reflexión trascendental*" en el discurso kantiano, antes de sumergirnos en el desglose de su eficacia resolutoria en el texto jurídico de las antinomias.

(ii) La reflexión del juez: de la 'mirada escéptica' a la 'indagación crítica'

La caracterización quizás más exacta y general de lo que Kant entiende por *reflexión* es la que figura en la *Primera Introducción de KU*:

"*Reflexionar* -Reflektieren (überlegen)- es comparar y combinar representaciones dadas o con otras o con su facultad de conocer, en relación con un concepto posible mediante ellas (dadurch)" (*Erste Einleitung V*).

Aquí están contenidas tanto la noción *lógica* de 'reflexión' como la específicamente filosófica o *trascendental*, que se formula en el Apéndice de la Analítica Trascendental de KRV. Sin embargo, no interesa entrar de momento en detalles sobre esta distinción -se analizará más abajo- sino en el escueto vínculo entre *reflexión* y *facultad de juzgar*, que se desprende del contexto del fragmento citado, y que acredita a aquella como *actividad enjuiciadora*, Beurteilungsvermögen, facultas diiudicandi (*Erste Einleitung V*)²²⁶. El mero Reflektieren, en

²²⁶ Nos adherimos a la interpretación de F. Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*, Visor 1987 sólo en la idea de que la 'reflexión' es algo "inherente a la capacidad del juicio en cuanto tal y en general" (p.15), de manera que lo que Kant llama "juicio *determinante*" no sólo presupone el juicio *reflexionante*, "sino que además está perfectamente determinado por esa operación previa" (p.18). Recordemos en este sentido el texto de *Erste Einleitung V* en el que se confiesa que la 'determinación' es esa clase de 'reflexión' de la facultad de juzgar en la que el principio que ha de servir de guía, está ya dado por un concepto puro del entendimiento.

efecto, que según Kant se da ya en los animales de manera instintiva, como inclinación (aún) sin concepto posible, concierne solamente a la búsqueda de lo universal desde lo particular dado (cf. *KU* Einl. IV, A XXIV/B XXVI), pero necesita (bedarf) en nosotros, al igual que el "Bestimmen", de un principio (Prinzip) rector (*Erste Einleitung* V) so pena de convertirse en un quehacer ciego y azaroso, desprovisto de garantías; un principio que por supuesto le adviene en cuanto actividad inherente al Juicio, y que además no puede extraer de la experiencia -pues debe fundamentar la posibilidad de la misma como un sistema de 'conceptos empíricos'-ni tomarlo de un concepto a priori del objeto (sería entonces reflexión *determinada*), sino que debe dársele a sí mismo como condición trascendentalmente valedora de su propia actividad (*KU* Einl. IV,

y se trata de esquematizarlo para formular el juicio de subsunción de lo particular. El hecho de que en *KRV* A 132/B 161 se defina la 'Urteilkraft' como "facultad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo está o no bajo una regla dada ('casus datae legis')" indica simplemente que en la Analítica Trascendental de los Principios sólo entra en juego la actividad *determinante* del Juicio, la que se necesita para aplicar las 'categorías' mediante 'esquemas a priori' a cada síntesis empírica. La distinción ulterior en *KRVA* 269/B 325 entre "títulos" ('identidad y diferencia', 'concordancia y oposición', 'interior y exterior', 'materia y forma') y "categorías" pone en claro la precedencia de la *reflexión* sobre la 'determinación' tanto en el orden lógico como sobre todo en el trascendental del conocimiento: "los títulos se diferencian de las categorías por el hecho de que mediante ellos no se presenta el objeto según lo que constituye su concepto (magnitud, realidad...), sino sólo la comparación de las representaciones en toda su diversidad, la cual *precede al concepto de las cosas*. Esa comparación necesita en primer lugar de una *reflexión*" (*KRV* A 269/B 325). Cf. *Prolegomena* §39, A 123.

Se entiende tras lo dicho que no asumamos, sin embargo, la lectura -a mi entender, reductiva- que Marzoa hace del 'Juicio reflexionante' al presentarlo como "la operación de **producir el universal** para un particular dado" (*Desconocida raíz...*, 18), pues -contra lo que piensa Marzoa- *buscar* o "encontrar el concepto bajo el cual lo dado se subsume", no es lo mismo que *producirlo* (*o.c.*, 18). La producción del concepto a partir de las representaciones dadas es propio de la reflexión *lógica* (tradicionalmente conocida como 'abstracción') pero en absoluto de la reflexión *trascendental*. En la interpretación de Marzoa tiene lugar, por tanto, una especie de asimilación reductiva del 'Juicio reflexionante' al mero quehacer 'lógico' de la reflexión, asimilación en la que no tiene cabida la actividad 'trascendental' del Juicio reflexionante, tan decisiva no sólo para entender la posibilidad de la 'crítica' de la razón, sino también para hacer plausible dentro de nuestra exposición procesal de las antinomias la comprensión del 'oficio judicial' en la búsqueda de una solución al conflicto cosmológico. A esa importante distinción entre 'reflexión lógica' y 'trascendental' volveremos unas páginas más abajo. Aquí tratamos de caracterizar simplemente la idea de *reflexión* o 'Juicio reflexionante' como tal.

A XXV/B XXVII). Semejante Principio a priori, que el sujeto se prescribe (Heautonomie) únicamente para reflexionar sobre los objetos sin determinarlos (cf. *Erste Einleitung* V; *KU* Einl. V, A XXXV/B XXXVII), no es otro que el de la *finalidad* (Zweckmässigkeit) *formal* de la naturaleza, o sea, "la conformidad de una cosa con aquella disposición (Beschaffenheit) de las cosas que sólo es posible según fines" (*KU* Einl. IV, B XXVI/B XXVIII).

Esta somera descripción del 'Juicio reflexionante' nos dará a su vez la clave de la *reflexión judicial* si en el análisis procesalista asistimos al desvelamiento de notas similares y, sobre todo, al hallazgo de un principio formal, de un supuesto afín al de la 'finalidad de la naturaleza'. Ya observamos más atrás (nota 174) cómo N.Th. von Gönner consideraba competencia de la 'reflexión' del juez averiguar si los momenta in facto se ajustan "al caso decidido en la ley" (*Handbuch...*, I, xi, 258). En esta línea Bomsdorf se ha pronunciado contra la inclusión por Gönner del 'informe de expertos' en la esfera de la 'reflexión' judicial arguyendo que se basa simplemente en una reflexión 'técnica' "sobre las alegaciones fácticas de las partes", mientras que el juez ha de enjuiciar "si los hechos relatados pueden ser subsumidos bajo las notas de las circunstancias legales (gesetzlichen Tatbestandes)" (*Prozessmaximen...*, 145) y, por tanto, derivados jurídicamente de ellas. No cabe duda, por consiguiente, de que el oficio reflexivo del juez consiste de alguna manera en buscar lo universal jurídico a partir de las representaciones particulares de los Facta²²⁷, y de que este

²²⁷ Fr. Kaulbach, "Die rechtsphilosophische Version der transzendentalen Deduktion", en: *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode* (1982), 21ss, ha decidido la naturaleza 'reflexiva' del quehacer judicial en el sentido kantiano del Juicio *teleológico* amparándose en las exigencias jurídicas individuales a las que debe atenerse en nombre de la 'justicia' al aplicar la ley. "El juez" -afirma- "no 'determina' con su facultad de juicio la realidad individual por medio del concepto universal de la ley, sino que expone en su acto la realidad de una *reflexión*, mediante la cual se confronta el 'caso', en tal

trabajo carecería de sentido sin el presupuesto general de la adecuación de los 'hechos brutos' a la 'ley', o sea, sin el principio a priori de *legaliformidad*, *Gesetz-* o *Rechtmässigkeit* de las acciones²²⁸. No otra cosa da a entender la declaración inaugural de *ius praetensum* o procedencia jurídica del asunto con la que el juez accede a instruir un proceso (cf. *RR* 3357, 454; y cap.4, pp.410-411).

El balance de ambas pesquisas por separado sobre los conceptos de 'Juicio reflexionante' y 'reflexión judicial' nos coloca ante dos principios que en el sistema kantiano se reducen de hecho al supuesto *teleológico* de la facultad de juzgar, dado que el principio de *Gesetzmassigkeit* de las acciones no expresa más que el modo '*jurídico*' de conformidad a 'fines' prácticos de

cuanto totalidad individual de los motivos, con las posibilidades de decisión en el sentido de la justicia previstas en la ley" (*o.c.*, p.24). El propio Kaulbach ha destacado también el carácter *trascendental* de esa reflexión y lo ha cifrado en la independencia con la que el juez juzga los intereses particulares desde la perspectiva de la ley y el derecho. "La acción trascendental de su pensar y querer" -señala-, que posibilita esta realidad del juzgar judicial, consiste en que él [el juez] se desplaza al contexto de juicio de la *razón jurídica* y se guía por sus criterios" (p.17). [Sobre el carácter 'reflexivo' del quehacer judicial y también F.Kaulbach, "Experimento, perspectiva y facultad de juzgar en la acción jurídica", *Daimon* 3 (1991), esp. pp.205ss.]. Tal desplazamiento comienza sin duda en el discurso cosmológico con la mencionada inversión del escepticismo, que deviene 'método' inaugural del examen crítico.

²²⁸ Fr.Kaulbach, "Der Herrschaftsanspruch der Vernunft im Recht und Moral bei Kant", en: *Studien...*, p.55ss., ha puesto de relieve cómo Kant en su filosofía práctica ha operado con dos perspectivas metódicas distintas: la perspectiva 'objetiva' de auto*legislación* de la razón (autonomía) y la perspectiva 'subjetiva' de auto*obligación* del individuo. La trayectoria de la primera, que parte de la *ley práctica* en general y apunta al hombre como destinatario empírico de la misma, se resuelve en dos 'legislaciones' diversas, según que la razón pura práctica se erija en instancia interior del hombre (*ética*) o aparezca como ley pública del Estado (*Derecho*). El recorrido de la segunda, que se inicia en el *sujeto humano* particular y atiende a su relación con las leyes de la libertad, acuña dos 'actitudes' diferentes, según que el individuo conceda fuerza de motivación a la ley ética (*Moralität*) o sólo a su demanda de sanción (*Legalität*) (cf. *o.c.*, 57-58). De la diversidad de esos enfoques se desprende que no necesariamente coinciden, por un lado, '*Moralität*' y '*ethische Gesetzgebung*' ni, por el otro, '*Legalität*' y '*juristische Gesetzgebung*', sino que cabe más bien tanto una '*moralidad jurídica*' (p.e. la fidelidad a la constitución) como una '*legalidad ética*' (el ejemplo kantiano del comerciante benevolente).

Si traemos a colación aquí estas distinciones es para aclarar que el concepto de '*Gesetzmassigkeit*' no debe confundirse con la noción kantiana de '*Legalität*', ya que no se formula desde el punto de vista de las *actitudes* de los individuos ante la ley, sino que responde al tratamiento 'objetivo' de la *razón pura práctica* como tal, y desde esta perspectiva alude simplemente a la conformidad (teleológica) de las acciones a leyes de la libertad en general.

la razón, por los que existen en general 'leyes'²²⁹. Y si penetramos ahora en el principio de *Zweckmässigkeit*, captamos enseguida la consigna auténtica del criticismo: la exigencia de *pensabilidad* o de disposición de todo lo sensible a lo universal del concepto, que Kant formula como condición trascendental del ejercicio de la razón en todos los ámbitos de la existencia humana (cf. Marzoa, *o.c.*, 45-46). Los párrafos iniciales de la *Primera Introducción* de *KU* nos aleccionan muy bien de cómo la concepción de la naturaleza como 'arte' no es más que la necesidad (*Bedürfnis*) subjetiva de que "la naturaleza entera se rija según nuestra facultad de juzgar" (*Erste Einleitung* II), de que el pensamiento sea posible también en relación con la contingencia empírica del universo. Constatamos, por tanto, en la 'reflexión' del Juicio el compromiso de la subjetividad consigo misma y el reconocimiento a la vez de una distancia que hace del dominio racional del mundo un simple postulado, un veredicto prudente de confianza en sus propias posibilidades.

Si retomamos ahora el discurso interrumpido sobre las antinomias, comprendemos por qué el escepticismo tiene un *sentido*, reviste la utilidad de un 'método' sólo desde el prisma de la reflexión judicial. El "buen uso" de la controversia depende, en efecto, de su adaptabilidad al *fin* de la razón que

²²⁹ En la *Introducción* de la *Doctrina del Derecho* Kant señala que una 'legislación' exterior no pretende conseguir que los individuos se propongan un fin moral, pero sí puede "mandar acciones externas que lieven a él, sin que el sujeto se las proponga como fin" (*RL AB* 47). Ello significa que la legislación jurídica en su conjunto cumple un fin moral y que, por consiguiente, la sociedad entera realiza las exigencias prácticas de la razón pura siempre que cada uno de los individuos respete en su conducta la legalidad vigente. El supuesto teleológico de la razón jurídico-práctica es, por tanto, que las acciones externas de los hombres están también sujetas a fines morales en general y que en virtud de ello han de *conformarse* a la legislación jurídica que los representa y materializa. Este es el sentido de la noción de '*Gesetzmassigkeit*' o '*Rechtmässigkeit*'. Sobre la conexión entre 'ley' y 'fin' en el pensamiento crítico v. cap.6b, pp.533-34, espec. nota 142, donde distinguimos entre la concepción 'teleológico-pragmática' (y material) de las leyes y la 'teleológico-categorica' (o formal), propiamente kantiana.

preside el movimiento reflexivo del tribunal crítico, la *idea* de un *estado civil en filosofía*, que pasa obviamente por el 'acuerdo' de la razón consigo misma como condición de su propia posibilidad y fianza de sus derechos²³⁰. Todos los elementos que intervienen en el litigio -incluso la disputa misma-, al quedar involucrados en el dinamismo de la reflexión, asimilan también su lenguaje y se integran en el relato de la finalidad. El escepticismo, aleccionado por la inmediatez de los conflictos en cuanto *Facta der Vernunft*, adolece en este aspecto de cierta ingenuidad: ignora que no existen acontecimientos puros, que la corrección de las pruebas por ambas partes no constituye un dato definitivo para curtir la indiferencia, porque no hay documentos sino para el Juicio que los sanciona como tales, porque las antinomias no son *hechos* brutos sino signos de una Idea, *indicios* (*Zeichen*) para el 'juez reflexionante' que invitan a pensar si la desavenencia no se debe a un simple malentendido. El método escéptico representa, pues, la recuperación teleológica del escepticismo para la reflexión judicial, si bien ello ocurre solamente como incorporación a un destino que se consuma con la búsqueda crítica de los fundamentos del conocer en el sujeto de conocimiento. Kant está convencido de que la adquisición de un procedimiento justo forma parte esencial de la realización del fin y de que, por tanto, el efectivo logro del propósito civil de la razón pura requiere que ella misma se legitime como

²³⁰ Al existir un fin o idea de la razón como principio objetivo que decide la finalidad de la disputa, el tipo de reflexión del juez en la controversia cosmológica no es la que caracteriza al Juicio estético sino al Juicio *teleológico*. Pues mientras que el Juicio 'estético' juzga simplemente la "finalidad *subjetiva* de un objeto", o sea, la concordancia de su forma con las facultades de conocer en general a través de un sentimiento, sin que medie o preceda un concepto de la cosa, el Juicio 'teleológico' refiere la finalidad del objeto a un *concepto de razón* que preside regulativamente su reflexión (cf. *Erste Einleitung* XI-XII; *KU* Vorrede AB VIII; Einl. VII-VIII). De ahí que, a diferencia del Juicio 'estético', pertenezca a la parte *teórica* de la filosofía y no requiera por sí mismo una Crítica especial (cf. *Erste Einleitung* XI; *KU* Vorrede AB IX; Einl. VIII, A L/B LII).

tribunal público mediante el riguroso enjuiciamiento de sus límites y capacidades, y que en consecuencia se atreva con la autorreflexión trascendental de las fuentes cognoscitivas. Es así como el juez crítico emprende la tarea específica del examen trascendental de la razón humana.

El momento en el que el ejercicio reflexivo encara el tránsito de la 'mirada escéptica' a la 'indagación crítica' de los fundamentos de las pruebas está perfectamente delimitado en un pasaje del discurso cosmológico. Pero como hemos de mostrar así mismo que la *reflexión trascendental* del filósofo es justamente la que corresponde al juez en la 'motivación' de la sentencia civil (cf. *R* 3345), adjuntamos al texto de *KRV* un fragmento escogido de la *Reflexion* 3347:

"...Pues vuestro objeto está meramente en vuestro cerebro y no puede darse fuera de él; por eso sólo tenéis que preocuparos de poneros de *acuerdo* con vosotros mismos (mit euch selbst einig zu werden) y de evitar la *ambigüedad* (*Amphibolie*) que convierte vuestra Idea en una presunta representación de algo empíricamente dado y, por consiguiente, de un objeto cognoscible según leyes de la experiencia. La solución dogmática no es, pues, incierta sino imposible. Pero la *solución crítica*, que puede ser plenamente cierta, no considera la cuestión objetivamente (objektiv), sino según *el fundamento del conocimiento* (nach dem Fundamente der Erkenntnis) en el que ésta se basa" (*KRV* A 484/B 512).

"La representación que cada cual se hace del derecho en sus acciones jurídicas es la conformidad (*Einstimmung*) del otro bajo condiciones conocidas. El entendimiento común conoce ciertamente principios jurídicos, pero no *las fuentes del derecho*. 'Principia constitutiva' (o antes bien 'principia regulativa', no 'constitutiva') que prescriben lo que *es justo* (was recht ist), pero no *genéticas* (genetica), que exponen *el fundamento de la legitimidad* (den Grund der Rechtmässigkeit)" (*R* 3347 [1772ss.7], *AA* XVI, 793).

Por su contenido conjunto ambos fragmentos abundan en el tema 'dogmatismo' versus 'criticismo' y en sus correlativas concepciones jurídicas, la del 'entendimiento común' de las partes frente a la del 'entendimiento cultivado' del juez, ya desarrolladas al exponer la versión iusnaturalista de la disputa procesal de la razón (pp.605-606). Su yuxtaposición aquí es ante todo útil para establecer de entrada que desde la perspectiva procesal de Kant el trabajo reflexivo del juez penetra en las *fuentes jurídicas* de las leyes, y que en virtud de ello la

elucidación crítica de los *fundamentos cognoscitivos* se entiende como un quehacer estrictamente judicial. Y al asociar este oficio con la prevención de una 'anfibología' que convierte a las Ideas en presuntas representaciones objetivas de 'fenómenos', Kant está indicando que la 'investigación genética' conducente a la "solución crítica" del conflicto es esa clase de *reflexión trascendental* a la que se alude en el Apéndice de la Analítica, y que funciona como llave de acceso metodológico a la Dialéctica Trascendental²³¹. Por ello ofrecemos a continuación los rasgos fundamentales de ese concepto para ilustrar más tarde cómo opera en el alumbramiento de la "decisión crítica". La distinción recogida en el siguiente fragmento de *KRV* puede introducirnos en la noción kantiana de *transzendentaler Überlegung*:

"Se podría, pues, decir que la *reflexión lógica* [logische Reflexion] es una mera comparación, ya que en ella se abstrae completamente de la facultad cognoscitiva a la que pertenecen las representaciones dadas, y éstas, en lo que concierne a su sede en la psique [Gemüt], se han de tratar, por tanto, como homogéneas; pero la *reflexión trascendental* [transzendentaler Reflexion] (que se refiere a los objetos mismos) contiene el fundamento de la posibilidad de la comparación objetiva de las representaciones entre sí, y es, por consiguiente, muy distinta de aquélla, porque la facultad cognoscitiva a la que dichas representaciones pertenecen, no es precisamente la misma. Esta *reflexión trascendental* [transzendentaler Überlegung] es un deber del que no puede librarse nadie que quiera juzgar algo *a priori* sobre las cosas" (*KRV* A 262-63/B 318-19).

De acuerdo con su técnica habitual de discernir sus aportaciones rigurosamente 'filosóficas' de los conocimientos 'lógicos' Kant elabora el concepto *trascendental* de 'reflexión'

²³¹ Tanto Fr. Kaulbach, *Philosophie als Wissenschaft...* como F. Ishikawa, *Kants Denken von einem Dritten...* han vislumbrado en la *reflexión trascendental* el genuino movimiento o quehacer 'crítico' del juez en la solución de la disputa cosmológica, que atinadamente han relacionado además con el hallazgo de la 'anfibología' o ambigüedad de los 'conceptos de reflexión', y ello desde planteamientos bien dispares. Pues mientras que para Kaulbach la 'reflexión trascendental' forma parte del curso de decisión judicial de las antinomias como aplicación del método del "uso correcto de las perspectivas" que proporciona la 'tópica trascendental' (*Philosophie als Wissenschaft...*, 170, 187, 220), para Ishikawa la 'reflexión trascendental' concierne esencialmente a la elaboración judicial de la sentencia, porque representa el "estado psíquico" de *indiferencia* o 'tercera posición' (*Kants Denken von einem Dritten...*, 87, p.80), que subjetivamente corresponde a la *nullidad* objetiva de la magnitud absoluta del mundo en la 'oposición real' antinómica, nulidad o 'ilusión' que sólo ella descubre al poner de manifiesto la ambigüedad de los 'conceptos de reflexión' implicada en el *sopnium figurae* del conflicto cosmológico (cf. *o.c.*, 813, 112ss.).

en polémica contrastada con la noción 'lógica' al uso. *Logik* &5, A 144-45, al estudiar los conceptos según su mera *forma* de producirse, describe la reflexión como un acto lógico mediante el cual "surge una representación común a muchos objetos (conceptus communis)", representación que es lo mínimo formalmente exigible para poder juzgar. En este proceder no se tiene en cuenta la fuente de los conceptos ni su contenido propio. La "lógica general" sólo se ocupa de "las acciones del entendimiento" que contribuyen a la "producción de un concepto" y, por tanto, de cómo diversas representaciones dadas configuran una unidad de conciencia (cf. *Logik* & 5-6, A 144-45). Investigar "el origen de los conceptos según su *materia*" para saber si son "empíricos o arbitrarios o intelectuales" es ya competencia de la "metafísica" (*Logik* &5, A 145). Ahora bien, la exclusión de las consideraciones 'materiales' del espacio lógico supone aceptar que a partir de la mera comparación de conceptos o representaciones nada cabe decidir acerca de los objetos mismos (cf. *KRV* A 262/B 318), y que, por consiguiente, no es lícito construir un "sistema intelectual del mundo" creyendo como Leibniz que se puede "conocer la naturaleza interna de las cosas comparando los objetos sólo con el entendimiento y los conceptos formales aislados de su pensar" (*KRV* A 270/B 326). Para establecer algo sobre las cosas mismas es preciso esclarecer antes la relación que guardan con las *fuentes cognoscitivas*, de modo que si se quiere llegar por meros conceptos a los objetos, es prioritaria una *reflexión trascendental* que determine "de qué facultad de conocer han de ser objetos, si del entendimiento puro o de la sensibilidad" (*KRV* A 269/B 325). Y si se omite en la comparación reflexiva de las representaciones el lugar que les corresponde en cada caso en la subjetividad humana, se incurre

fácilmente en esa "anfibiaología trascendental" en la que se sustenta el edificio leibniziano: la confusión entre Noumena y Phaenomena, entre el objeto del entendimiento puro y el de la sensibilidad (cf. *KRV* A 269-70/B 325-26). Al exigir que ya en el curso reflexivo de búsqueda o estimación de los conceptos se tengan presentes las 'condiciones subjetivas' del conocer, Kant está mostrando que el examen de la propia razón constituye la única fórmula para disuadir del uso subrepticio del 'entendimiento puro' en el que se escuda la dialéctica, y mermando obviamente la confianza dogmática en la lógica formal como estrategia de construcción metafísico-ontológica. La 'reflexión trascendental' aparece así como el procedimiento inherente a una Crítica de la razón pura y con ello como la metodología apropiada para enjuiciar fundadamente la pugna cosmológica.

Hay, no obstante, un asomo de dificultad en lo dicho que conviene diluir. En el texto de *KRV* A 484/B 512 la "solución crítica" se promete como resultado del análisis de los 'fundamentos cognoscitivos' en los que se basa la disputa, y en este respecto depende más de una *investigación* (*Untersuchung*) dirigida a los "*Gründe der Wahrheit*", que de una *reflexión* (*Überlegung*) distintiva de la "*Erkenntniskraft* a la que los conceptos dados pertenecen" (*KRV* A 260-61/B 317). De hecho el comentario posterior de que los juicios matemáticos, inmediatamente ciertos, no necesitan una *Untersuchung* de esa índole, realza como contrapartida simplemente lo que *KRV* A 711/B 739 recuerda y *Prolegomena* §40 confirma: sólo la situación polémica de la metafísica heredada impulsa una 'investigación' sobre los *criterios objetivos de verdad* de las proposiciones de razón pura. Es indudable además que en el procedimiento

cosmológico el juez crítico debe exigir ante la compulsión del dictamen los 'fundamentos de prueba', el *titulum possessionis* que justifica a cada parte en sus pretensiones jurídicas. Mas no por ello renuncia a la 'reflexión trascendental' sobre las *fuentes cognoscitivas* o las facultades de la subjetividad humana. *Untersuchung* e *Überlegung* no designan opciones incompatibles en una encrucijada sino caminos convergentes de una ruta única, la definida por el "giro copernicano". Si, en efecto, no es posible aducir la 'validez objetiva' de las proposiciones sintéticas a priori sin examinar las 'condiciones subjetivas' de todo conocer, cualquier 'investigación' sobre la verdad o legitimidad de un aserto requiere una 'reflexión' previa notificadora de su "lugar trascendental" en la estructura del sujeto cognoscente. Ambas dimensiones, objetiva y subjetiva, se pliegan entre sí como las dos caras omnipresentes de una misma Crítica de la razón pura. Ya en el Primer Prólogo de *KRV* (A XVI-XVII) Kant reconoce su confluencia en la "Deducción de los conceptos puros del entendimiento". En el relato de las antinomias, aunque no divisables en la superficie, quedan en evidencia ante la certidumbre de que el balance desestimatorio de la 'investigación' sobre los fundamentos de prueba, que constata la carencia de 'títulos legales' por sendos bandos, presupone la 'reflexión' judicial, que al remitirlos a las facultades de conocer los deslegitima como producto de un espejismo, de una 'anfibiaología trascendental'. El oficio crítico del tribunal de la razón en el proceso cosmológico adquiere, en suma, todos los visos de una *reflexión trascendental*, en la cual el juez "conecta la comparación" de las afirmaciones y pruebas de ambas partes con "la facultad cognoscitiva en la que se realiza", y mediante esta operación "discierne si son comparadas entre sí como

pertenecientes al entendimiento puro o a la intuición sensible" (KRV A 261/B 317).

El quehacer crítico de la reflexión judicial propiamente dicha comienza en el relato de las antinomias con la denominada por Kant "discusión minuciosa", gründliche Erörterung, que tiene como propósito desvelar el malentendido que arroja a la desavenencia (cf. KRV A 464-65/B 492-93). En ella entra en juego únicamente el ius controversum ("strittiges Recht") que el juez ha de reconstruir ateniéndose sólo al "fundamento de las demandas jurídicas" (den Grund ihrer rechtlicher Ansprüche), presentado en "fórmulas secas, tal como conviene a una filosofía trascendental" (KRV A 462-63/B 490-91)²³², en el capítulo correspondiente a la audiencia procesal de ambas partes. Se trata de una *investigación* en la que el tribunal se desentiende de los 'intereses' particulares en liza y busca el "criterio lógico de verdad" (den logischen Proberstein der Wahrheit) (KRV A 465/B 493) desde el que juzgar legalmente lo que en rigor es 'de derecho' en este caso. Mas con su mirada estrictamente *jurídica*

²³² La aridez conceptual, sin mezcla alguna con lo empírico, pertenece a la idiosincrasia metodológica de la filosofía trascendental. En nuestro contexto analógico es precisamente la consideración estrictamente 'jurídica' de la disputa por parte del juez, desvinculado de los intereses a los que obedecen los bandos en litigio, la que se ajusta a la metodología trascendental. En virtud de este proceder conceptual puro que lee es común, podemos hablar tanto de mirada jurídica del filósofo crítico como de perspectiva trascendental del juez en el proceso cosmológico. Esta conexión *metódica* entre lo *jurídico* y lo *trascendental* explica por qué Kant concede a la doctrina del derecho el mismo estatus epistemológico que a la filosofía trascendental. Según KRV A 476-77/B 504-05 la certeza apodíctica de una solución se debe en ambos casos a que las cuestiones vienen planteadas por conceptos puros a priori, y, por consiguiente, se trate del derecho y la injusticia ("bei Recht und Unrecht") o de los problemas especulativos de la razón pura, el "objeto no está fuera del concepto". Ahora bien, una metodología que extrae toda su confianza resolutive de que "la respuesta ha de surgir de la misma fuente de la que surge la pregunta" (KRV A 476/B 504), da por descontado el decisivo papel de la *subjetividad* en el conocimiento. El tratamiento puramente conceptual de los problemas nos traslada así a través del "giro copernicano" a una dimensión nueva en la trama analógica entre lo jurídico y lo filosófico, a saber, que la puesta en juego de la actividad del sujeto transforma la filosofía en *reflexión trascendental* del mismo modo y a la vez que convierte la teoría del derecho en *pensamiento iusnaturalista*. Este estrecho nudo metodológico entre 'filosofía trascendental' y Derecho Natural permite comprender por qué el juez crítico no puede fijar el 'ius controversum' de las antinomias sin rastrear al mismo tiempo los 'fundamentos subjetivos', iusnaturalistas, de las cruces alegadas por ambas partes.

el juez crítico no sólo escruta los "fundamentos objetivos de prueba" (Untersuchung), sino que además se vuelve a ellos rastreando trascendentalmente las raíces subjetivas, las *fuentes iusnaturalistas* que los arropan en su nacimiento (Überlegung)²³³. La trabada confluencia entre 'investigación' y 'reflexión' tiene su punto culminante -como veremos- en la "Decisión crítica del conflicto cosmológico", y obtiene en cualquier caso su firmeza del movimiento suscitado por aquel "criterio lógico de verdad", por aquel principio iusnaturalista que a los ojos civiles del juez aparece como "llave (Schlüssel)" para la solución de la dialéctica: el *idealismo trascendental*. Por eso antes de adentrarse en el 'juicio de desestimación lógica' de la disputa y en su consiguiente 'motivación trascendental' es oportuno parar mientes en este principio iusnaturalista que guía la reflexión judicial en el proceso antinómico.

Dentro del contexto discursivo de la *Antinomia de la razón pura* el capítulo sexto invita a la perplejidad. ¿Tiene algún sentido -cabe preguntarse-, que no sea el de un simple ilustrador injerto, volver ahora a la doctrina del *idealismo trascendental*, introducida en la parte 'estética' de *KRV*? El título del epigrafe, "el idealismo trascendental como clave para solucionar la dialéctica cosmológica", nos familiariza con la imagen coyuntural de la Schlüssel, cuyo sentido es el de abrir a la solución del litigio cosmológico, pero no precisa los términos concretos de esa apertura. Kant pretende de este modo incardinar

²³³ Se sobreentiende que estamos dando por supuesto lo ya señalado en la nota anterior: que el carácter 'trascendental' de la reflexión crítica del juez enlaza con la perspectiva 'iusnaturalista' del Derecho, la cual entrañaba un cambio de mentalidad semejante al del "giro copernicano" de la metafísica, a saber, la convicción de que el método adecuado para establecer los derechos consiste en indagarlos previamente en el *sujeto* humano, en la razón pura práctica. En virtud de esta común apelación a la subjetividad la reflexión trascendental del filósofo y la reflexión iusnaturalista del juez se nos antojan metodológica y operativamente equivalentes.

el problema cosmológico dentro de una doctrina-marco, que en su aplicación al caso particular prueba su eficiencia ofreciendo a la vez aquí una solución sistemática del conflicto. Pero tanto ese objetivo general como su adaptación específica a este asunto no se divisan hasta el final del capítulo, cuando se confiesa que es con respecto a otro orden de relaciones (in anderweitiger Beziehung), a saber, "al tener que emplearse los *fenómenos* con vistas a la *idea cosmológica* de un todo absoluto y al tratarse, por consiguiente, de una cuestión que rebasa los límites de la experiencia posible, cuando adquiere relevancia la distinción del *modo* (Art) como se considera la *realidad* (Wirklichkeit) de los objetos de los sentidos, para prevenir una engañosa ilusión que debe proceder inevitablemente de la malinterpretación (Missdeutung) de nuestros propios conceptos de experiencia" (KRV A 496-97/B 524-25). Puesto que la 'realidad' del mundo sensible es o bien la de lo actualmente dado en una percepción o bien la de lo posible según la regla del progreso empírico, la 'ilusión' que se trata de eludir no puede ser otra que la de suponer que el objeto de la Idea, aunque no es 'real' en el sentido de lo actualmente percibido, es posible al menos en el progreso de la experiencia. Ahora bien, la doctrina del 'idealismo trascendental' asegura que todo objeto *posible* en el progreso empírico es también *fenómeno* y que, como contrapartida, el presumible *objeto* de una Idea cosmológica ha de ser, por tanto, *trascendental*, es decir, "necesariamente desconocido" para nosotros (KRV A 496/B 524)²³⁴. De esta suerte las Ideas racionales

²³⁴ Partiendo de la distinción operativa entre *objetos reales*, actualmente dados o cognoscibles en el progreso empírico, y *objeto trascendental*, entendido como "la causa meramente inteligible de los fenómenos en general", Kant sugiere la posibilidad de interpretar ese 'objeto trascendental' como "contorno y conexión ('Umfang und Zusammenhang') de nuestras percepciones posibles" y considerarlo a la vez como "dado en sí mismo antes de toda experiencia" (KRV A 494/B 522-23). Con ello suministra la 'cobertura teórica', por la cual cabe asumirlo racionalmente como *idea cosmológica*, como "pensamiento de una experiencia posible en su completud

sobre el mundo quedan adscritas al orden de los objetos más allá de lo cognoscible, y se asume que las antinomias cosmológicas deben haber surgido al no reconocerse un 'objeto trascendental' fuera del orden fenoménico de la experiencia posible. Si el idealismo trascendental funciona, pues, como "llave" de apertura a una solución civil del litigio es porque, por un lado, señala en consonancia con su doble perspectiva sobre los objetos el lugar sistemático del germen dialéctico de la Cosmología: los *númenos*, y porque, por otro lado, permite reducir el malentendido que desata la lucha: la consideración de los 'fenómenos' como 'cosas en sí'. Ambos logros lo avalan sin duda como horizonte iusnaturalista de la reflexión crítica del juez.

(iii) Reflexión del juez y 'decisión crítica': juicio de desestimación lógica y motivación trascendental

La mirada judicial se dirige desde ese horizonte iusnaturalista al examen de los *fundamentos jurídicos de las pruebas* presentadas por las dos partes e investiga de momento sólo su 'validez' *lógica*. Detecta entonces una 'anfibiaología' común a sus argumentos, la falacia dialéctica del *sophisma figurae dictionis*, que obliga a desestimar la querrela (abgewiesen werden) por falta de "títulos sólidos (keinen gründlichen Titel)" que respalden sus respectivas exigencias (KRV A 501/B 529). Kant advierte, en efecto, que "la premisa mayor del silogismo cosmológico toma lo condicionado en el sentido *trascendental* de una categoría pura, mientras que la menor lo toma en el sentido *empírico* de un concepto del entendimiento

absoluta" (KRV A 495/B 524).

aplicado a meros fenómenos" (KRV A 499/B 527)²³⁵. La conclusión dialéctica queda lógicamente desvirtuada como falaz, y, por tanto, ambos contendientes se encuentran desarmados ante el juez, desprovistos de pruebas legítimas (rechtmässig) que hagan valer sus demandas. Ello implica, por un lado, que no cabe dirimir el conflicto mediante una sentencia definitiva basándose en los argumentos jurídicos de las partes, ya que resulta imposible desde ellos -al participar de igual claridad y del mismo error jurídico de forma- "decidir en qué bando está el derecho" (KRV A 501/B 529); y, por otro lado, que la disputa no desaparece entre ellas por el mero hecho de haberse convencido de que carecen formalmente de razón (Unrecht) a causa de la "improcedencia de sus fundamentos de prueba (nicht auf tüchtige Beweisgründe)"; al contrario, "la discordia prosigue como antes" (A 501/B 529), mientras no se convengan "de que luchan por nada y de que cierta ilusión trascendental les ha pintado una realidad allí donde ninguna puede hallarse" (A 501/B 529-30). Pero esta última convicción no se inculca con el simple veredicto lógico-

²³⁵ Kant formula en los siguientes términos el silogismo dialéctico de la Cosmología: (premisa mayor) "si se da lo condicionado se da también la serie entera de sus condiciones"; (premisa menor) "los objetos de los sentidos se nos dan como condicionados"; (conclusión no expresa) luego se nos da la serie entera de las condiciones de los objetos de los sentidos (cf. KRV A 497/B 525). Esta conclusión es falaz, porque se basa en la combinación ilegítima de dos puntos de vista diferentes sobre lo 'condicionado'. En la premisa mayor, que recoge la versión 'hipotética' del principio lógico de la razón pura, lo condicionado se liga a su condición mediante una 'síntesis del mero entendimiento, el cual representa las cosas como son en sí, sin atender a si podemos llegar a conocerlas ni a cómo podemos hacerlo" (KRV A 498/B 526-27). En la premisa menor, donde lo condicionado, en cambio, es ya 'fenómeno', se lo considera también como "cosa en sí", sin limitación temporal alguna. El dialéctico puede concluir de este modo la totalidad absoluta de la síntesis y de la serie representada por ella, justamente porque no tiene en cuenta que "la síntesis empírica y la serie de condiciones en el fenómeno es necesariamente sucesiva" (KRV A 500/B 528). Pero al sernos consciente esto, no podemos ya decir en el mismo sentido que en la premisa mayor que "si lo condicionado está dado, se hallan dadas igualmente todas sus condiciones (en cuanto fenómenos), ni, por consiguiente, inferir de alguna manera la absoluta totalidad de la serie de esas mismas condiciones" (KRV A 499/B 527). La inclusión de determinados elementos epistemológicos en la premisa menor deslegitima cualquier conclusión fundada en la exigencia lógica que expresa la premisa mayor. El razonamiento queda invalidado, pues, como 'sophisma figurae dictionis' al haber pasado por alto cierta diversidad de sentidos en los conceptos que se manejan.

formal basado en la 'investigación' de las pruebas como tales²³⁶; requiere y presupone ya la 'reflexión' del sujeto, que sondea las fuentes iusnaturalistas y proporciona el fundamento trascendental, jurídico-filosófico, de la desestimación jurídica del litigio, así como la posibilidad de un 'arreglo' entre ambos contendientes a instancias del juez. Examinemos ahora el montaje reflexivo de esa 'motivación' del juicio de desestimación lógica antes de exponer más abajo la propuesta judicial de un 'acuerdo', que la secunda discursivamente. Comencemos para ello con unas observaciones preliminares distintivas.

I

El veredicto 'lógico' concierne a la mera forma de las pruebas y constata que los argumentos de ambos bandos no se atienen a derecho. Considerado en sí mismo, se limita a denunciar una ilícita duplicidad de sentidos en el concepto de lo "condicionado" que emplean las dos premisas del razonamiento cosmológico. Si para esclarecer el sofisma Kant entra en contenidos acerca de cuáles son los términos 'materiales' de la anfibología o a qué se debe, es porque sobre la pesquisa lógica gravitan ya los supuestos epistemológicos (cf. nota 235) de la reflexión iusnaturalista del tribunal crítico. Pero el juicio sobre la forma jurídica de las pruebas como tal pone entre paréntesis la naturaleza específica del problema cosmológico y el sustrato trascendental que engendra la falacia y hace posible

²³⁶ Al descansar enteramente en el análisis lógico de los argumentos aducidos por ambos bandos, este juicio de desestimación de la querrela cosmológica presenta ciertas afinidades con el "juicio interlocutorio" del proceso 'ordinario' del derecho común, que era igualmente establecido por el 'juez juzgador' (en la AGO prusiana de 1793 es, sin embargo, el 'juez instructor' en colaboración con las partes quien fija el 'status causae et controversiae', momento procesal que sustituía al tradicional 'Beweis-Interlokut' del 'proceso común' (cf. Abegg, *Versuch einer Geschichte...*, 174)), sólo que en este caso no se formula antes sino después del examen de las pruebas ('Beweisführung') e incluye además el novedoso dato de desmentir la posibilidad de un 'juicio definitivo' (sentencia) que ponga fin a la disputa.

su detección. De hecho sobre la estructura probatoria de los 'paralogismos' de la Psicología Racional se vierte la misma declaración de *sophisma figurae dictionis* (KRV B 411) que desaprueba ahora los argumentos antitéticos de la Cosmología. En ambos casos el dictamen lógico presenta exclusivamente una "objeción crítica", que al desentenderse de la validez o invalidez de los enunciados y dirigirse sólo contra sus **demostraciones** (Beweis), "no necesita conocer mejor el objeto o presumir de un mejor conocimiento del mismo; muestra sólo que" las afirmaciones "carecen de fundamento (grundlos), no que sean incorrectas" (KRV A 388). El veredicto 'filosófico', en cambio, se hace eco de la *peculiaridad* de la controversia cosmológica y fundamenta conforme a ella el juicio de desestimación lógica de la disputa²³⁷. He aquí el (primer) texto de semejante 'motivación trascendental':

"Así, pues, la antinomia de la razón pura en sus Ideas cosmológicas se supera al mostrarse que es meramente *dialéctica* y el conflicto de una *ilusión* (Schein) surgida al haberse aplicado la idea de la totalidad absoluta, que sólo vale como una condición de las cosas en sí mismas, a fenómenos, que únicamente existen en la representación y, si constituyen una serie, en el regreso sucesivo, pero no absolutamente" (KRV A 506/B 534).

El juicio 'material', filosófico, aduce, por un lado, el carácter *dialéctico* de las afirmaciones y pruebas de los contendientes, y lo achaca, por otro lado, a un "presupuesto o

²³⁷ Puesto que la peculiaridad de los 'conceptos cósmicos' estriba en que la idea de totalidad absoluta se refiere a la síntesis de los fenómenos (cf. KRV A 408/B 434), el contenido dialéctico, tanto de su 'sophisma' argumentativo como de la 'ilusión' trascendental que lo sostiene, abriga matices propios y diferentes de los de las falacias e ilusiones psicológica y teológica, donde "el entendimiento se ocupa de cosas en sí mismas, y no de fenómenos" (KRV A 741/B 769) (cf. cap. 5, p. 448, notas 39-40). Diferencias sólo a la comparación entre la Psicología y la Cosmología Racionales, hay que subrayar que el 'sophisma figurae dictionis' de los paralogismos del Alma se produce al considerar la premisa menor al sujeto del conocer en el sentido *puro* de un "ser pensante", sin relación con la intuición (B 410-11), mientras que las pruebas antinómicas incurren en la misma falacia al tomar la premisa menor lo condicionado precisamente en el sentido *empírico* de un "fenómeno". Y la 'ilusión' unilateral de la Psicología se origina, por su parte, al ser tratado el sujeto del pensamiento, que es un simple *numen*, como si fuese un 'fenómeno' de la experiencia posible; a la inversa, la ilusión dialéctica de la Cosmología consiste en contemplar el orden *fenomenico* como un orden de cosas en sí mismas.

ilusión trascendental" que consiste en creer que el mundo de los sentidos, la serie íntegra de los 'fenómenos', "se da como una cosa en sí misma" (KRV A 504/B 532) y que, por tanto, cabe extender sobre él la idea de totalidad absoluta²³⁸. De ahí que

²³⁸ Estos dos aspectos aplicados en el 'juicio filosófico' de la controversia cosmológica (el carácter *dialéctico* de las tesis y antítesis y su presupuesto común, la *ilusión* del mundo como magnitud absoluta dada en sí misma) han sido presentados por F. Ishikawa respectivamente como la *solución lógica* y la *solución trascendental* del conflicto (cf. *Kants Denken von einem Dritten...*, §§11-12, p. 91ss.), basándose en el siguiente fragmento de la *Reflexion zur Metaphysik* Nr. 5762: "Ambas proposiciones pueden ser falsas, porque cada una contiene más de lo que se exige para la contradicción. Esto es la *solución lógica de la antinomia*. Pero ambas son falsas también porque contienen una condición imposible, a saber, que el mundo está dado completamente en el espacio y el tiempo [...]. Pues la primera proposición" ('el mundo es infinito según el espacio y el tiempo') "se funda en el supuesto de que la totalidad de los fenómenos está dada en sí y fuera de las representaciones, lo cual es contradictorio. Y esto es la *solución trascendental de la antinomia*" (R 5762 [1785-87], AA XVIII, p. 404). Según este texto la 'solución lógica' consiste en desvelar la ilusión o apariencia de que la antinomia sea una auténtica contradicción, mostrando que las dos proposiciones enfrentadas afirman algo más de lo exigible para la mera 'oposición analítica' y se hallan, por tanto, en 'oposición dialéctica' o 'real'. La 'solución trascendental', por el contrario, apunta a la fuente de esa oposición aparentemente lógico-formal y estriba en el descubrimiento del malentendido o supuesto ilusorio de la realidad absoluta del mundo dado en el espacio y el tiempo.

No cabe duda de que lo denominado en nuestro discurso "veredicto lógico-formal" o juicio de 'desestimación lógica' del litigio cosmológico no equivale a la llamada por Kant "solución lógica" de la antinomia, que nosotros consideramos parte del "juicio filosófico" de fundamentación 'material' de aquella recusación formal del conflicto. La diferencia puede cifrarse en dos puntos: (i) mientras que la calificada de 'solución lógica' de la antinomia concierne a las *afirmaciones* de las partes (tesis y antítesis), el veredicto de 'desestimación lógica' de la disputa se basa exclusivamente en las *pruebas* alegadas por los contendientes. Esta diferencia puramente formal no es, con todo, la más significativa, y se diluye desde el punto de vista filosófico cuando se advierte que tanto los 'argumentos' falaces de los litigantes como sus 'declaraciones' dialécticas responden al mismo supuesto erróneo: la 'ilusión trascendental' de la razón pura. Si es, en cambio, decisivo el hecho de que (ii) a la así denominada 'solución lógica' se llegue mediante un examen *lógico-trascendental* de las proposiciones antinómicas, en el que se pone de manifiesto la insuficiencia de la 'lógica formal' para dar cuenta de su peculiaridad 'dialéctica'-cognoscitiva, mientras que el 'juicio de desestimación lógica' del litigio se atiene esencialmente a un análisis *lógico-formal* de las pruebas, con independencia del contenido específico del problema cosmológico. Nuestra distinción entre 'veredicto lógico' y 'juicio filosófico' de la antinomia trata en este sentido de hacerse eco de la conocida división kantiana de la Lógica en *formal* (o 'general') y *trascendental*, y quiere poner de relieve que en la "decisión crítica" de la Antitética Kant plasma en cierto modo la unidad y diversidad de ambos tipos de Lógica dejando constancia no sólo de que las pruebas de los contendientes son *formalmente* falaces, sino también de que sus pretensiones cognoscitivas son *trascendentalmente* ilusorias.

El estudio de Ishikawa se sitúa de entrada en este plano de la 'lógica trascendental', justamente porque se propone mostrar hasta qué punto en la solución de las antinomias sale a relucir el verdadero papel del "juicio infinito" como pensamiento de la *realidad* más allá de la mera contradicción lógica (cf. nuestra introducción, p. 37). Ishikawa considera que el 'juicio infinito' desempeña en el contexto cosmológico una triple función: 1) suministra el fundamento 'ontológico', la *ratio essendi* del oficio reflexivo del juez, al abrir la posibilidad de una 'tercera posición' en medio del enfrentamiento aparentemente contradictorio de los litigantes; 2) contribuye al desvelamiento de la *ilusión dialéctica* al poner de manifiesto que tanto tesis como antítesis son negaciones en apariencia 'lógicas' (o copulativas) pero en verdad 'predicativas', es decir,

todo el esfuerzo de los párrafos preparatorios de ese juicio tienda a reservar a la específica confrontación de las afirmaciones de las partes el nombre de "oposición *dialéctica*", para diferenciarla de la tenida por tal en los manuales de Lógica al uso, y que Kant denomina "oposición *analítica*" o contradictoria.

Se sobreentiende que esta distinción corresponde únicamente al juez que reflexiona desde el estado 'jurídico' de la razón, puesto que en ella se vislumbra la posibilidad de un tratamiento 'civil' del conflicto gracias a que aquello que ante la mirada 'natural' de un simple observador escéptico o dogmático se representa como una "disputa contradictoria de aserciones", "se transforma" con el horizonte 'trascendental' de la Crítica en

'juicios infinitos', que ponen un tercero como presupuesto erróneo común: la 'cosa-en-sí' o *nuda res* de la 'oposición dialéctica' sobre la magnitud absoluta (finitud/infinitud) del mundo ($-A$ y $+A=0$); 3) hace plausible la *sentencia* del juez como un 'tercer juicio', también 'infinito', pero formulado expresamente en 'oposición real' ("ni...ni" o "tanto...como") (cf. *Kants Denken von einem Dritten...*, &10, pp.87-88, &&11-12, p.90ss.). Con respecto a esa segunda función, la de su poder resolutivo de la antinomia, Ishikawa sostiene además la tesis de que el 'juicio infinito' es la *ratio cognoscendi* tanto de la 'ilusión lógica' producida por el doble sentido de la negación (&11, p.93) como de la 'ilusión trascendental' (&12, p.101), y, por consiguiente, "la solución lógica" es así mismo "la *ratio cognoscendi* de la solución trascendental" (&12, p.101, 106-07). Este planteamiento exclusivamente *lógico-trascendental*, amén de pasar por alto la perspectiva 'juridicofilosófica' de la solución judicial del litigio y de reducir considerablemente en ella el papel sistemático del 'idealismo trascendental' (v. nuestra crítica en la Introducción, pp.37-38), tiene la desventaja de abstraer de la diferencia entre el *juicio general* de desestimación de la disputa, motivado por el carácter 'dialéctico' de la misma, y los *juicios particulares* sobre cada antinomia, atentos al contenido peculiar de cada idea cosmológica. Ishikawa, en efecto, empeñado en persuadir de la utilidad resolutiva del 'juicio infinito', desvirtúa el sentido unitario del 'dictamen filosófico' (y 'general') sobre el conflicto, basado en la idea de 'oposición dialéctica', cuando cifra la 'solución lógica' en el reconocimiento de que las antinomias matemáticas contienen una oposición 'contraria' ("ni...ni") y las dinámicas una oposición 'subcontraria' ("tanto...como"), sin advertir que en el texto de *KRV* (no así en el de *Prolegomena* &&52-53, al que parece aquí ser fiel el autor) esta diferencia forma parte de los 'juicios particulares' que siguen a la 'solución trascendental' (y 'general') de la disputa especulativa (cf. Introducción, nota 49). Una minusvaloración análoga de la diferencia (y su significado juridicofilosófico) entre la solución primera y general del litigio y los posteriores juicios particulares sobre cada antinomia se observa en el tratamiento unilateral que hace Kaulbach de la controversia cosmológica siguiendo el método del 'uso correcto y motivado de las perspectivas' y sus lenguajes, el cual le lleva a decir que las pretensiones de ambas partes en las antinomias 'matemáticas' no son consideradas como "absolutamente inválidas" (*Philosophie als Wissenschaft...*, pp.194-95).

un "litigio meramente dialéctico" (*KRV A 504-05/B 532-33*)²³⁹. Su ubicación en este contexto sirve, no obstante, tanto para rehabilitar la figura de Zenón de Elea frente a los sofistas modernos, que le imputan el absurdo de negar dos proposiciones contradictorias entre sí (cf. *KRV A 502/B 530*), como sobre todo para salvaguardar la índole propia del enfrentamiento cosmológico. Pues a diferencia de la 'oposición *analítica*', en la cual una de las dos proposiciones es verdadera, en la 'oposición *dialéctica*' los dos juicios contrapuestos pueden ser ambos falsos "si presuponen una condición inadmisibles" (*KRV A 503/B 531*), o sea, si "el uno no contradice simplemente al otro, sino que dice algo más de lo exigible para la contradicción" (*KRV A 504/B 532*; cf. *R 5962*) y lo dice sin fundamento alguno²⁴⁰. Tal es el caso de las afirmaciones antinómicas, que constituyen,

²³⁹ F. Ishikawa ha sugerido así mismo esta interpretación al subrayar que el descubrimiento del doble sentido de la negación y la consiguiente advertencia de que las proposiciones antitéticas son 'juicios infinitos', pertenecen al conocimiento filosófico de la lógica trascendental, pero son inconcebibles para el 'entendimiento común', que sigue más bien el modo de pensar contradictorio de la lógica general y por ello está expuesto, tan pronto como su mentalidad se desplace del conocimiento ordinario al conocimiento de razón pura, a la ilusión 'lógica' y 'trascendental' que han imperado en la metafísica especulativa (cf. *Kants Denken von einem Dritten...*, &11, pp.99-100). Ello significa que desde el punto de vista de las 'partes' o de un simple observador escéptico de la disputa ésta se reduce a un mero conflicto de afirmaciones aparentemente contradictorias, y que únicamente a los ojos del 'juez' civil del litigio la lucha adquiere el perfil 'legal' de un enfrentamiento *dialéctico* y como tal es concebido.

²⁴⁰ F. Ishikawa, *Kants Denken von einem Dritten...*, &9, p.80 ha caracterizado oportunamente la 'oposición *dialéctica*' como el caso extremo de 'limitación' de la realidad de los objetos o posición de 'magnitudes negativas' inherente al 'juicio infinito' que representa la "oposición *real*", concepto que el joven Kant ya definió en contrastada distinción de la "oposición *lógica*". Mientras que ésta -escribió en 1763- "consiste en que de una misma cosa algo se afirma y se niega a la vez", y la consecuencia de ello es "la *nada* absoluta (nihil negativum, irrepresentabile)", tal como lo expresa el principio de contradicción", la oposición 'real' ("die reale Opposition"), en cambio, "es aquella en la que los dos predicados de una cosa están opuestos pero no mediante el principio de contradicción", y la consecuencia es, por tanto, "algo (pensable)", la 'nada relativa' característica de toda 'privación' o 'defecto' ("nihil privativum, representabile") (*Negativen Größen A 3-4*). Kant ponía como ejemplo de 'reale Opposition' la que se da entre dos fuerzas de sentidos contrarios, cuyo resultado es, no obstante, algo positivamente concebible: el reposo (=0). La 'oposición dialéctica' de las antinomias es una suerte de *oposición real*, en la que lo presupuesto como tercera posibilidad -inaprehensible desde el principio de contradicción- resulta ser la nulidad real de la 'cosa en sí', un 'algo concebible pero sin objeto'.

por una parte, proposiciones sintéticas a priori de razón pura y supeditan, por otra parte, su validez a una *suposición* críticamente *infundada*, a un concepto imposible del modo de darse el objeto de las Ideas (cf. *KRV A 490/B 518*). Este supuesto erróneo común, que desarticula las pretensiones contrarias de los contendientes como puramente 'dialécticas', no es otro que la aludida *ilusión trascendental* de la realidad absoluta de los 'fenómenos' o de que "el mundo existe en sí", con independencia de "la serie regresiva de mis representaciones" (*KRV A 505/B 533*).

Si recapitulamos ahora el contenido esencial de la "decisión crítica" en sus dos momentos, pero desplazándonos del texto escrito al contexto teórico o -si se prefiere- del relato expreso al *curso iusnaturalista* de la reflexión judicial, podremos asistir a la aplicación eficiente del 'idealismo trascendental' como idea o principio del "estado civil" de la razón pura y al desvelamiento del 'realismo trascendental' como doctrina o concepción jurídica del "estado de naturaleza" filosófico, que responde tanto de la mencionada 'ilusión' dialéctica como de la correlativa 'falacia' en las pruebas de los contendientes. Con el fin de reparar en el despliegue de este movimiento reflexivo que para hacer justicia al caso particular de la Cosmología se remonta a los supuestos generales que dan lugar a la lucha, llamamos la atención sobre un dato de singular extrañeza: según *KRV A 462-63/B 490-91* la exposición de las antinomias contiene sólo el "fundamento de las *pretensiones jurídicas*" de las partes; sin embargo, en *KRV A 501/B 529* se desestima la querrela por falta de *títulos legales* que acrediten semejantes pretensiones. El desenlace de este paradójico nudo pasa -así lo estimamos- por la puesta en juego de una evidencia *metodológica* y de un

documento doctrinal. La primera nos remite a la 'reflexión trascendental' del juez crítico, que penetra en los "fundamentos cognocitivos" (cf. *KRV A 484/B 512*) para sacar a relucir los "principia genetica" (*R 3347*) o fuentes legitimadoras del derecho, y en este sentido no se conforma con examinar las pruebas como tales sin retrotraerse a la vez hasta los presupuestos iusnaturalistas desde los que han sido esgrimidas. El segundo pone de manifiesto la diferente 'concepción jurídica' que la *Reflexion 3345* atribuye a las partes y al juez en un proceso civil, y que *Rechtslehre* &36 identifica respectivamente con el "estado de naturaleza" social y con el "estado público" de derecho. Tal doctrina jurídico-filosófica reproducía de facto la renovada distinción entre "derecho real" y "derecho formal" que J. Möser hizo pública en 1783 (cf. nuestra p.604, nota 206). En su artículo Möser recordaba, por un lado, que en un procedimiento judicial no valen el derecho y la verdad 'reales' que cada uno concibe libremente al actuar, sino el derecho y la verdad 'formales', es decir, "lo que un juez elegido y designado reconoce como tal" o "lo que ha sido declarado y estipulado expresamente" para la seguridad común de los hombres; mas, por otro lado, subrayaba que la mayor parte de los altercados contenciosos (*Zänkereien*) se debe a que no se distingue entre ambas nociones, o a que su confusión (*Verwechselung*) "permite a cualquiera llevar a la práctica lo que él reconoce como derecho real" (J.Möser, "Von dem wichtigen Unterschiede des wirklichen und förmlichen Rechts", pp.98-99). El propio Kant calificaba al respecto de "**subrepción**" [*Erschleichung, vitium subreptionis*] de los jurisconsultos "el error habitual de tener también *objetivamente* por algo en sí mismo justo" ('cosa-en-sí' de la Jurisprudencia) "el principio jurídico que un tribunal está

autorizado a asumir para sus propios fines (por tanto, con propósito *subjetivo*) e incluso obligado, a fin de juzgar [richten] y administrar el derecho que corresponde a cada uno" ('idealidad trascendental' de la Justicia) [RL &36, A 141/B 140-141].

Volviendo con estas observaciones al capítulo de la "decisión crítica" comprendemos ya por qué el juez desestima lógicamente la querrela y aduce determinada razón trascendental. Al enfrentarse a las pruebas en las que los bandos litigantes apoyan sus pretensiones, advierte que están confeccionadas según la concepción jurídica que brota espontáneamente del 'entendimiento común' de los hombres en el "estado de naturaleza", y que, por ende, sus presuntos fundamentos jurídicos no pueden ser reconocidos como tales ante el tribunal civil de la razón pura. Pero si no hay entonces derechos formalmente probados sino meras demandas privadas de las partes, tampoco procede formular una sentencia que las sancione públicamente. Al juez no le queda, por tanto, otra vía de solución que "completar las bases jurídicas (Rechtsgründe) ignoradas por los contendientes" (KRV A 530/B 558) para reconducirlos a un 'acuerdo' satisfactorio para ambos que respete y se acoja a los principios del Derecho Civil Universal, esto es, a la doctrina del *idealismo trascendental*. No cabe duda de que este principio preside la reflexión del tribunal crítico y de que sólo desde él se puede colegir que el *realismo trascendental* es el supuesto doctrinal de la 'ilusión dialéctica' y de las infundadas exigencias de las partes. Pues ¿qué significa la desestimación de la querrela por falta de 'títulos legales', sino que éstos no se ajustan al principio iusnaturalista del "estado jurídico" de la razón, que distingue entre 'fenómenos' y 'cosas en sí'?; o ¿cómo podría adivinarse el fundamento

deslegitimador del conflicto, a saber, el prejuicio de la "realidad absoluta de los fenómenos", sin tener a la vista la "idealidad trascendental" de los mismos? Así, pues, -tal como habíamos anticipado (cf. p.621)- 'realismo' e 'idealismo trascendental' constituyen las dos teorías filosóficas generales que en el 'orden iusnaturalista' representan respectivamente las *opiniones* jurídicas de las partes en el "estado de naturaleza" dialéctico y la *verdad* judicial del derecho en el "estado civil" del criticismo.

II

Nuestro discurso reciente ha versado hasta aquí sobre el *contenido* de la 'motivación trascendental', que se funde en la "decisión crítica" con el juicio filosófico en sí²⁴¹. No hemos entrado por ello en la *forma* como Kant la presenta ni en el alcance *histórico* de la misma. Hay, no obstante, un (segundo) texto en *KRV* que nos familiariza con estos temas:

"Pero de la antinomia puede sacarse, por el contrario, una verdadera utilidad, no dogmática, pero sí crítica y doctrinal, a saber, la de que mediante ella se *prueba indirectamente* la *idealidad trascendental de los fenómenos*, si alguien no hubiese quedado satisfecho con la prueba directa de la Estética Trascendental. La prueba consistiría en este dilema. Si el mundo es un todo existente en sí, entonces es o finito o infinito. Ahora bien, tanto lo primero como lo segundo es falso (a tenor de las pruebas arriba aducidas de la tesis, por un lado, y de la antítesis, por el otro). Por tanto, es también falso que el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) sea un todo existente en sí. De ello se sigue que los fenómenos no son nada fuera de nuestras representaciones, que es precisamente lo que queríamos decir con la idealidad trascendental de los mismos" (KRV A 506-07/B 534-35).

²⁴¹ En el *ZFH* (1743), III, Tit. 36, §11 se estipula que los motivos de la decisión judicial se incorporen al texto mismo de la sentencia como una parte constitutiva de la misma si el proceso se ha desarrollado oralmente, y que figuren en las actas, aunque redactados por separado, si se ha realizado por escrito (cf. M.Taruffo, "L'obbligo di motivazione della sentenza civile tra diritto comune e illuminismo", en *Atti del terzo congresso internazionale della società italiana di storia del diritto*, vol. II (1977), p.607). Más significativo para el caso presente es el hecho de que la *Prozess-Ordnung* (1781) y especialmente su versión final de 1793, la *AGO*, I, Tit.XIII, §36, contemple la motivación, además de la sentencia definitiva, de cualquier decisión previa u ocasional sobre alguno de los múltiples puntos controvertidos (cf. Taruffo, *o.c.*, §11). Ambos documentos jurídicos prusianos avalan históricamente nuestro tratamiento de la 'motivación' de la "decisión crítica" como un momento integrante del juicio como tal.

En este pasaje Kant parece conferir a la 'motivación trascendental' la estructura de un *razonamiento lógico*, que vendría a cumplir con la anunciada función de la dialéctica como "piedra de toque" (Gegenprobe) del transformado método de pensar (KRV B XIX-XX). Se trata, para ser exactos, de una 'prueba apagógica', justo la clase de argumentación indirecta empleada por las partes en la lid especulativa y desterrada por Kant de la filosofía pura ante la firme amenaza de ilusión dialéctica que involucra (cf. KRV A 791-92/B 819-20; y nota 207). El modo de redactar la 'motivación del juicio' cuestionaría, pues, la coherencia de la *Disciplina de la razón en sus demostraciones*, si no fuera porque Kant da prioridad a la 'prueba ostensiva' ofrecida en la Estética, y porque el auténtico sentido de la 'prueba indirecta' del idealismo trascendental no apunta a la formulación "docta" del dictamen jurídico sino a la manera 'analítica', "intuitiva", de proceder en una "exposición popular" del criticismo, que comenzaría precisamente por las antinomias²⁴².

Pero al margen de este cariz 'popular' el *alcance histórico* de la Crítica quedaría empañado si la fundamentación trascendental del juicio cosmológico se redujera a una mecánica inferencia, y pudiese concebirse entonces de acuerdo con el racionalismo como una *actividad cognoscitiva* (y no reflexiva) articulada lógicamente. En esta dirección Leibniz había sido el

²⁴² Cf. Carta a M. Hertz nach 11.05.1781. AA X, pp.269-70. B. Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena* (1904), Tübingen 1973, p.37 ha sugerido acertadamente esta conexión del citado pasaje de KRV con las declaraciones de la carta a M. Hertz y ha subrayado esta *utilidad popular* de la 'prueba indirecta', que "podría sellarse como el canto inicial de una exposición según el método analítico, ya que las contradicciones cosmológicas de los sistemas metafísicos son 'Facta der reinen Vernunft' y como tales los emplea por ejemplo el escéptico para su 'censura de la razón'". El carácter intuitivo de la prueba apagógica, que lleva la posición contraria al absurdo, nos afianza en esta interpretación, coherente por lo demás con la idea de que la alusión adicional de Kant a las antinomias como 'prueba indirecta' del idealismo trascendental no es sólo una confirmación de la validez general de esta doctrina de la Estética, sino también la fórmula lógica para designar la trayectoria 'genética' del criticismo.

primero en asociar la 'prueba' y 'aplicación' de la ley con la 'interpretación dianoética' "tomada de razones verdaderas" (el derecho natural y la nomotética)²⁴³, precisamente porque aspiraba a "concebir las leyes de tal modo que esta interpretación fuera superflua" ("De la interpretación...", 150). Aprobaba en el fondo anticipadamente el mensaje ilustrado de claridad, simplicidad y precisión legislativas, que convertía al juez en un "autómata de decisiones"²⁴⁴, ceñido a la letra de la ley y limitado en su tarea a organizar la sentencia como un silogismo perfecto²⁴⁵. Esta

²⁴³ "Probar una ley" -afirma Leibniz- "es simplemente exponer el verdadero motivo de esa ley, o sea, no sólo decir por qué fue promulgada, sino también por qué debe ser mantenida en la actualidad. Estas razones se toman de la ética y de la política" ("De la interpretación, fundamentos, aplicación y sistemática de las leyes", en: *Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid 1984, p.145). Leibniz declara esto al tratar el tema de la "argumentación de las leyes", dentro de la cual distingue entre la *prueba* y la *consecuencia* de la ley. Mientras que la primera concierne a la derivación o 'creación' fundada de la ley, la segunda se refiere a su 'aplicación' al caso concreto. Es obvio que la actividad judicial tiene que ver más con la "consecuencia" que con la "prueba" de la ley, pero lo decisivo en relación con Leibniz es que tanto la una como la otra se reducen a una "interpretación dianoética", y que, por consiguiente, la fórmula lógica de la motivación de la sentencia ha de plasmar el carácter puramente *cognoscitivo* de esa interpretación, es decir, ha de exponer simplemente la intención del legislador. Cf. *cap.vea*, p.517ss, y nota 123.

²⁴⁴ H. Thieme, "Die Zeit des späten Naturrechts", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (GA)*, LVII (1936), p.228.

²⁴⁵ En sus *Initia philosophiae practicae prima* (1760), §171 A.G. Baumgarten caracteriza la "imputatio legis" del juez como un razonamiento lógico, en el cual la premisa mayor estaría formada por la 'ley', la menor por el 'factum', y la conclusión por la aplicación o 'deducción jurídica' del hecho a partir de la ley. En los mismos términos racionalistas se pronuncia en 1764 un autor tan influyente como Cesare Beccaria: "En todo delito el juez debe hacer un silogismo perfecto. Se pondrá como mayor la ley general, por menor la acción conforme o no con la ley, y de ello se inferirá como consecuencia la libertad o la pena. Cuando el juez por fuerza o voluntad quiere hacer algo más que un silogismo, se abre la puerta a la incertidumbre" (*De los delitos y las penas*, cap.4, Madrid 1980, p.31). El propio Kant, contagiado por lo que era moneda común del siglo, presenta la 'sentencia' judicial como un tipo de '(epi)silogismo' práctico en sus lecciones de filosofía moral (cf. *cap.3c*, p.355ss.). Entiendo que esta concepción silogística se ajustaba a lo que constituía la *confección y formulación* del 'fallo judicial', pero no se hacía eco necesariamente siempre de su proceso de *formación*. Acanto que formaba parte del proyecto ilustrado de eliminar la interpretación de los jueces reducir el curso reflexivo de la 'formación' de una sentencia a la mera estrategia mecánica de confeccionarla mediante un simple silogismo imputatorio, pero considero que esta propuesta no correspondía a las intenciones generales de la filosofía kantiana del derecho, cuya posición en este punto adolece, no obstante, de una ambigüedad no resuelta (cf. *cap.6a*, nota 125), y menos aun al quehacer reflexivo del juez crítico en la Antitética de la razón pura, en la cual el caso cosmológico se decide desde los principios 'natura listos' (la falta de 'ley dada', bajo la cual subsumir automáticamente el 'hecho') del 'idealismo trascendental'. Aquí, por tanto, la forma lógica que reviste la 'formulación' del juicio motivado, no reproduce fielmente el camino de su 'formación'.

tendencia iusracionalista, que confiaba la racionalidad jurídica de un juicio a la evidencia de su deducción lógica, se combinó en Prusia con una política centralizadora de la administración de justicia, que veía en la obligación de motivar la sentencia un mero trámite de "control burocrático" sobre la actividad del juez por parte de las autoridades del 'despotismo ilustrado' (cf. M.Taruffo, "L'obbligo di motivazione...", 610-11). No parece plausible, por tanto, que una filosofía que se alzaba contra el racionalismo dogmático y perseguía las bases teóricas del dominio despótico del pensamiento, se acogiera ahora a una doctrina que negaba al juez la posibilidad de 'pensar por sí mismo'.

Hay dos razones para suponer que Kant no ha seguido en la Antitética el modelo de 'motivación de la sentencia' que difundiera el iusnaturalismo racionalista. En primer lugar, la 'prueba indirecta' del idealismo trascendental, a tenor de su contenido, no se ajusta al "método sintético", según el cual está construida *KRV*, sino que señala más bien la presumible disposición discursiva de una "exposición popular" del criticismo. En este aspecto no pertenecería tanto al orden de la 'fundamentación de un juicio' cuanto al *camino de descubrimiento* del principio doctrinal que la hace posible. Y aun desde esta perspectiva no constituye más que el precipitado lógico, la formulación 'intuitiva' y simplificada de una compleja *reflexión* que ocupó personalmente a Kant durante años, y que en el contexto jurídico de la Antitética define el quehacer *trascendental* del juez, que se decanta en el juicio motivado, en términos de aplicación válida de un principio iusnaturalista al caso cosmológico²⁴⁶. Es este modelo reflexivo -genuinamente kantiano-

²⁴⁶ Incluso cuando Kant en alguna otra ocasión apela al modelo iusracionalista de juicio motivado, lo hace para transformar el simple 'razonamiento lógico' en una 'prueba ostensiva', que acude reflexivamente a las fuentes subjetivas de la verdad. Tal es el caso del "quid iuris?" como "deducción trascendental" en *KRV*.

de la Crítica, en el cual el uso libre del propio entendimiento entraña la búsqueda del fundamento de lo que se acepta como válido en la subjetividad humana, el que se utiliza a la hora de motivar la desestimación del litigio.

En segundo lugar, el carácter *público* del enjuiciamiento crítico de la Cosmología (cf. p.566 y nota 179) incide en la naturaleza propia de la 'motivación trascendental'. M.Taruffo, *o.c.*, 608ss. ha señalado al respecto que la obligación de motivar la sentencia era una práctica consolidada en los territorios germánicos, pero que su 'publicidad', su lectura abierta en presencia de las partes, no fue reconocida hasta la *Prozess-Ordnung* prusiana de 1781, y aun en este caso se entendía sólo dentro de una "concepción *endoprocesal*", fiel a la tendencia burocrático-centralizadora de la justicia, como un medio *aclaratorio* del contenido de la decisión, tanto para prevenir disputas sobre ella entre las partes y facilitar a éstas y al juez de segunda instancia la posible impugnación de la misma, como para ejercer el control estatal de la actividad de los jueces. En ningún caso la idea de un control externo, popular, de la administración de justicia como forma de controlar la gestión del poder mismo, contribuyó en Prusia y países germánicos a prescribir la obligatoriedad de la motivación y su conocimiento público. Tal *ideología democrática* no surgió directamente de la doctrina jurídico-filosófica de la Ilustración sino de la mentalidad política suscitada en el contexto social de la Revolución Francesa. Fue concretamente el art. 15 del Tit. V de la ley sobre organización judicial del 16-20 de agosto de 1790 el que introdujo por primera vez en Francia la obligatoriedad de la

motivación en el sentido indicado (cf. Taruffo, *o.c.*, 605-607; 633).

Estas precisiones socio-culturales prestan un valioso servicio a la hora de discernir con exactitud la posición kantiana en el tema que nos ocupa. Pues aunque la cronología y en ocasiones la letra del criticismo²⁴⁷ impiden colegir con precisión si el sentido histórico de la publicidad del juicio trascendentalmente motivado en el proceso público de las antinomias es el decretado por los revolucionarios franceses, sin embargo, resulta muy esclarecedor que el pensamiento kantiano en general haya inspirado tan profundamente al *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* austriaco de 1811, todo un código civil moderno, heredero de la ideología jurídico-política de la Revolución, en el cual se garantiza particularmente al juez la libertad de 'pensar por sí mismo' al permitírsele recurrir a los "principios juridiconaturales" para decidir los casos dudosos insolubles desde las interpretaciones 'literal' y 'lógica' (ABGB & 7)²⁴⁸. El propio Franz Edlen von Zeiller en su *Kommentar über das allgemeine*

²⁴⁷ En cuanto a la "cronología", es una evidencia palmaria que la *KRV* precede temporalmente a la Revolución Francesa y que en lo relativo al espacio sociohistórico de sus filtraciones culturales la monarquía federacionista es su referente analógico-ilustrativo. En lo que atañe a la "letra" de su pensamiento, hemos de recordar no sólo la desconfianza fáctica de Kant (particularmente del último Kant) en la capacidad política del pueblo, empíricamente sumido en el prejuicio y la superstición, sino también que sus proclamas de libertad pública en el pensamiento y la acción se dirigían de hecho (y en *Streit der Fakultäten* ya 'de iure') al círculo restringido de los ciudadanos mínimamente instruidos y, en el caso particular de la Crítica de la razón, tan sólo al público de los 'filósofos'. Sin embargo, su concepción de los jueces como representantes del pueblo que éste elige para administrar sus derechos (cf. cap. 3o, p. 389ss.), abona la idea de que el requisito de publicidad forma parte de la exigencia de una praxis legal e imparcial de la justicia y del debido control democrático de la misma.

²⁴⁸ Ernst Swoboda, *Das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch im Lichte der Lehren Kants*, Graz 1926, pp. 51-52, 147 ha querido ver en los §§ 6-7 del Código Civil austriaco el abandono del canon 'literalista' de la interpretación judicial, y lo ha justificado como una consecuencia de la exhortación kantiana a "pensar por sí mismo", extendida como un deber intrínseco a la actividad del juez. Éste, en efecto, "debe estar en disposición de investigar los principios que se propuso el legislador, y allí donde los preceptos positivos particulares le dejan plantado, intentar adaptar lo más posible los principios a las relaciones del caso individual" (p. 147).

bürgerliche Gesetzbuch (1811), I, p. 65ss. justificaba esta apelación creadora a la Filosofía del Derecho con palabras estrictamente kantianas:

"Esta fuente [el Derecho Natural] es inagotable, porque cualquier cuestión que se encuentra dentro del ámbito de la razón (jurídica), puede también ser juzgada y resuelta a partir de ella (en cuanto facultad de los principios)" (cit. por P.S. Coderch, "El 'casus dubius' en los códigos de la Ilustración germánica", en: *La compilación y su historia. Estudio sobre la codificación y la interpretación de las leyes*, Barcelona 1932, p. 438; cf. cap. 6a, nota 125).

[¿ Compárense estas palabras con las siguientes de *KRV A 477/B 505*: "Afirmo que la filosofía trascendental tiene de entre todos los conocimientos especulativos esta peculiaridad: ninguna pregunta que concierna a un objeto caso a la razón pura, es insoluble para esta misma razón humana, y ningún pretexto relativo a una ignorancia inevitable y a una insondable profundidad de la tarea puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente".]

El engarce entre problemas trascendentales de la razón y cuestiones iusnaturalistas a través del trabajo reflexivo del juez en la elaboración del juicio motivado recibía así definitivamente la sanción positiva de un código.

(iv) El 'principio regulativo' como *Güteversuch* de la razón

La reflexión trascendental del juez no se agota con la justificación del juicio desestimatorio, recorriendo 'negativamente' "a través de la solución crítica la ilusión" que desencadena la discordia (*Entzweiung*) en el seno de la propia razón (*KRV A 516/B 544*). Si el desvelamiento de esa apariencia dialéctica y de la nulidad del combate es ya un modo de allanar "el camino para el arreglo de una disputa que no puede sentenciarse (*Diesen Weg der Beilegung eines nicht abzuurteilenden Streits*)" (*KRV A 502/B 530*), la actividad judicial habrá concluido sólo cuando haya mostrado 'positivamente' "el sentido en el que la razón concuerda (*zusammenstimmt*) consigo misma" (*KRV A 516/B 544*). Oídas las partes y recusadas sus pretensiones contrapuestas por falta de pruebas legales, el juez debe enmendar "la ausencia de

fundamentos jurídicos" intentando la conciliación²⁴⁹ o la paz mediante una *propuesta de ley* que pueda ser aprobada por ambos contendientes. El capítulo octavo de la *Antinomia de la razón pura* inicia expresamente este Güteversuch del litigio cosmológico, que tiene -como anotamos más arriba, pp.571-72- el valor jurídicofilosófico del 'contrato originario' o la fundación del 'estado civil' en filosofía, en la medida en que éste pasa por la existencia de un poder judicial, es decir, por el acuerdo de la razón pura sensu stricto como forma de instituir el tribunal público de todas las controversias especulativas. En los párrafos finales de este apartado abordaremos solamente los dos aspectos sustanciales de esa conciliación desde el punto de vista de la reflexión del juez: el "principio regulativo" como propuesta *civil* derivada del "idealismo trascendental", y su aplicación eficiente a la resolución del conflicto cosmológico como *prueba* de su "validez doctrinal".

El intento de arreglo se fragua como la posibilidad de una "corrección" (Berichtigung) del "principio cosmológico de la totalidad" absoluta (KRV A 508/B 536) que proporcione una alternativa a los dilemas dialécticos sobre la finitud o

²⁴⁹ Cf. KRV A 530/B 552. La mayoría de los procesalistas del Derecho Común asumieron la doctrina antigua, concentrada en el lema "jura novit curia", según la cual es obligación del juez 'corregir y completar' *cuestiones de derecho* omitidas por las partes (cf. Bomsdorff, *o.c.*, 34). Algunos defendieron incluso en nombre de la verdad la competencia del juez para completar 'ex officio' los *hechos* (cf. Bomsdorff, *o.c.*, 31), competencia que se veía acrecentada en el procedimiento sumarial de los tribunales inferiores, y formaba obviamente parte de los procesos instruidos oficialmente y, como es lógico, del tan aconsejado 'Guteversuch'.

En el caso del proceso cosmológico la 'completud judicial' se refiere fundamentalmente a las "cuestiones jurídicas", pero es de tal índole que no consiste tanto en subsanar la insuficiencia de títulos ya legalmente reconocidos, cuanto de crear ex nihilo -por así decir- el *criterio* o principio de *validez jurídica* de una prueba racional en general. De ahí que el "principio regulativo", que se introduce como 'corrección' del "principio cosmológico", debe ser entendido como la propuesta creadora de un 'arreglo amistoso' que da lugar al estado civil de la razón pura. Este sentido histórico y jurídicofilosófico del 'principio regulativo' de la razón en el contexto de la Cosmología trascendental como propuesta judicial de 'conciliación' ha escapado a todos los comentaristas (Hauibach, Ishikawa, Lege...) que han abordado el discurso de las antinomias desde la perspectiva jurídico-procesal.

infinitud en sí "de las series de condiciones de un condicionado dado" (KRV A 510/B 538)²⁵⁰ y asegure de esta manera la validez y el buen uso del "principio (Grundsatz) trascendental de la razón pura" en relación con el conocimiento del mundo. Ya al comienzo de la "decisión crítica" propuso Kant la fórmula de esa 'corrección', pero como se trataba entonces de desenmascarar sólo la falacia formal de las pruebas, la presentó en los términos generales de una "proposición analítica", como un simple "postulado lógico de la razón" (KRV A 498/B 526). Ahora, en el capítulo octavo, el "significado corregido" de aquel principio se amplía al orden trascendental de todo conocimiento a priori de objetos, y, aplicado concretamente a los 'fenómenos' del mundo sensible, Kant lo entiende como *principio regulativo* de la razón²⁵¹, ya que "postula, en cuanto *regla*, lo que debemos hacer en el regreso" empírico, en vez de anticipar lo que estaría "dado

²⁵⁰ La idea de un 'tercero' como alternativa de solución coherente con la doctrina del idealismo trascendental aparece ya formalmente expresada en KRV A 505/B 533: "...el mundo no existe ni como un todo infinito en sí, ni como un todo finito en sí. Sólo puede encontrarse en el *regreso empírico* de la serie de los fenómenos y no en sí mismo" (cf. también KRV A 508/B 536); pero sobre todo, tras la formulación del 'principio regulativo', además de en el citado texto de A 510/B 538, en KRV A 516/B 544: "...ya nunca más puede hablarse de la magnitud absoluta de las series en el mundo sensible, de si pueden ser limitadas o *en sí* ilimitadas, sino sólo de hasta dónde debemos remontarnos en el regreso empírico, en el retroceso de la experiencia a sus condiciones".

²⁵¹ H. Heimsöeth, *Transzendentele Dialektik...*, 311 recuerda que el "principio ('Grundsatz') cosmológico de la totalidad", del que Kant exige una corrección, es o bien el formulado al comienzo de la Antitética: "si se da lo condicionado, se da también la suma íntegra de las condiciones, o sea, lo absolutamente incondicionado" (KRV A 409/B 432), o bien la versión cosmológica del "principio de la razón en general (en el uso lógico)" que Kant expone como principio sintético a priori en KRV A 307-08/B 364: "si se da lo condicionado, se da también la serie entera de condiciones subordinadas entre sí, que es ella misma incondicionado". Naturalmente ambas formulaciones no son 'lógico-analíticas' sino *trascendentales* (cf. Heimsöeth, *o.c.*, 23), puesto que reproducen el "concepto trascendental de razón" recogido en KRV A 322/B 377, e saber, el "de la *totalidad de las condiciones* para un condicionado dado". En cambio, la 'corrección' que de ese principio se hace en el pórtico de la "decisión crítica", al no exigir que lo condicionado se refiera - sintéticamente - a lo incondicionado, da lugar a la siguiente proposición analítica o "postulado lógico de la razón": "si se da lo condicionado, se nos *propone* ('aufgegeben sei') entonces un *regreso* en la serie de todas sus condiciones" (KRV A 497-98/B 526). Esta fórmula lógica, correctora del 'principio cosmológico', es la que, aplicada trascendentalmente al conocimiento empírico del mundo como una *regla* que promueve su ampliación, define al "principio regulativo de la razón".

en sí **en el objeto** antes de todo regreso" (KRV A 509/B 538). En él verificamos la auténtica *propuesta judicial de un acuerdo* entre las partes, que resulta aquí como una *consecuencia* del 'idealismo trascendental' y resuelve en sentido positivo el papel sistemático de éste como "*llave (Schlüssel)*" de la controversia cosmológica.

Esta doble relación entre *principio regulativo e idealismo trascendental* aparece explícita o insinuada en dos pasajes textuales muy localizados. En KRV A 508/B 534 se pone en evidencia que el 'principio regulativo' se formula y vale únicamente bajo el supuesto del 'idealismo trascendental', que hace posible la mencionada corrección. La forma en la que este nexo ahí se traba, se asemeja a una derivación de principios generales del tipo siguiente: puesto que los objetos no se dan a la sensibilidad como 'cosas en sí' sino como 'fenómenos' o "meras representaciones empíricas que han de hallar siempre en la intuición la condición", a su vez condicionada, "que las determina en el espacio o el tiempo", el mundo como totalidad incondicionada tampoco puede ser *dado (gegeben)* absolutamente sino sólo *propuesto (aufgegeben)* por la razón al entendimiento como *regla* para el regreso empírico en la serie de condiciones fenoménicas. La misma doctrina iusnaturalista que ha 'motivado' la desestimación de la querrela, fundamenta ahora la posibilidad de un 'arreglo' jurídico de la disputa. Sólo que si allí la aplicación del idealismo trascendental surtió el solo efecto terapéutico de señalar y argüir 'negativamente' que la controversia no se ajusta a derecho, aquí su aplicación entraña el reto constructivo de establecer 'positivamente' la *legalidad* de la razón pura sensu stricto, el orden único en el que el uso del principio cosmológico es legítimo. La relación entre

idealismo trascendental y principio regulativo no es, pues, otra que la existente en líneas generales entre una teoría-marco y la ley, coherente con ella, de su concreción particular, entre un 'principio iusnaturalista' y el reglamento 'positivo' que procede de él y lo sanciona (cf. pp.578-79). Con esto último dejamos constancia así mismo de esa extraña suerte de la fundamentación, por la cual acaba convirtiéndose en validación de la fuente misma fundamentante, y nos trasladamos de este modo al otro pasaje de KRV sobre la relación entre principio regulativo e idealismo trascendental, en el que se nos informa oblicuamente de la confirmación acreditativa de este fundamento iusnaturalista en los conocidos términos de "clave" resolutoria del conflicto cosmológico.

En KRV A 509/B 537 Kant confiesa que el principio regulativo de la razón expide por contraste la "nulidad del principio cosmológico constitutivo", y evita que "se atribuya realidad objetiva a una Idea que sólo sirve de regla, como inevitablemente ocurre (mediante la subrepción trascendental)" cuando no se distingue entre ambos principios. Pero éste era justamente el significado del idealismo trascendental como Schlüssel de las antinomias (cf. pp.655-56), cuando recluía las Ideas en el campo desconocido de los 'númenos' y condenaba como engañosa ilusión el prejuicio de que puede adjudicárseles la 'realidad' objetiva de los 'fenómenos', tal como sostiene el 'principio constitutivo' de la Cosmología. Ahora bien, sin despreciar este engarce del principio regulativo dentro del idealismo trascendental en el sentido de la 'clave' sistemática de la "decisión crítica", no es menos cierto que está ya implícito en la referida caracterización de aquél como consecuencia necesaria de éste, y sobre todo que refleja únicamente el polo *negativo* de la

conexión: el descubrimiento de la apariencia dialéctica de la lucha. Más relevante nos parece -especialmente con respecto al logro de la proyectada avenencia racional- la cara *positiva* de esa articulación, a saber, el hecho de que el 'principio regulativo' sea el cauce por el que el orden 'numérico' de la Idea "se muestra activo (tätig bewiese)" en el conocimiento fenoménico del mundo, ampliando el "uso empírico (Erfahrungsgebrauche) de nuestro entendimiento" (KRV A 517/B 545). La validación del idealismo trascendental como 'principio iusnaturalista' no se reduce a deslegitimar la desavenencia como "estado de naturaleza" jurídico; al contrario, se verifica sobre todo a través de la instauración del 'acuerdo', del "orden civil" de la razón pura erigida en tribunal público de todos sus conflictos.

Tal acreditación del idealismo trascendental depende obviamente de la *validez* (Gültigkeit) del 'principio regulativo' que se sigue de él. En efecto, esta regla de "la **prosecución** y magnitud de una experiencia posible" constituye de entrada una simple *propuesta de ley*, que será ratificada como "principio **doctrinal** (doktrinalen Grundsatz)" sólo si se revela capaz de resistir la prueba de su aplicación a la antinomia cosmológica, es decir, si consigue poner fin a la controversia mediante un *efectivo acuerdo* de la razón consigo misma, por el que se desautorice legal y definitivamente la disputa como fruto de una "malinterpretación (Missdeutung)" del principio cosmológico (KRV A 516/B 544). La comprobación pormenorizada de ese acuerdo a través de la solución de cada una de las Ideas cosmológicas forma parte ya del balance de resultados que bosquejaremos en el apartado siguiente. Aquí sólo hemos pretendido hacernos con los nudos *metódicos* que orientan el curso de la reflexión judicial,

por más que haya sido ineludible deshilvanar el contenido de algunos de ellos.

c) Estructura procesal de la antinomia cosmológica

En sus líneas maestras el relato cosmológico consta estructuralmente de dos grandes acciones procesales: "el *enjuiciamiento general* de la antinomia de la razón (allgemeine Beurteilung der Antinomie der Vernunft)", que desactiva "la ilusión (Täuschung) del realismo trascendental" (KRV A 543/B 571), común a los cuatro conflictos, y el *enjuiciamiento particular* de cada uno basándose en el 'principio regulativo' como ensayo judicial de "acuerdo amistoso"²⁵². En el primero el tribunal crítico juzga la controversia ateniéndose a las exposiciones y pruebas de las partes en liza y, por consiguiente, teniendo como horizonte la perspectiva 'dogmática' desencadenante del litigio, según la cual condición y condicionado son siempre miembros homogéneos del orden espaciotemporal, y la disputa cosmológica se reduce, por tanto, al problema de la *magnitud* de las *series* de condiciones de los objetos dados (cf. KRV A 528-529/B 556-57). Desde esa perspectiva no cabe -como vimos, p.666ss.- una sentencia judicial (recordemos que la 'solución dogmática', que se forjaría sin títulos legales, es imposible para un tribunal civil) ni tampoco un "arreglo de compromiso (keinen Vergleich)", sino tan sólo la desestimación de la querella como tal, "la completa ruptura del nudo" (KRV A 529/B

²⁵² La omisión de la diferencia apuntada por este doble 'enjuiciamiento' -y con ella de su significado jurídico-filosófico- ha sido patrimonio común a la historiografía reciente sobre la interpretación procesal del discurso cosmológico (Kaulbach, Isikawa, Lege...). Cf. nota 238.

557) dialéctico²⁵³, el de la concepción jurídica del 'estado de naturaleza' de la razón. En el segundo, en cambio, el juez ya no depende de las alegaciones de los contendientes ni de la mirada dogmática de éstos, sino que eleva una *propuesta de solución* desde la perspectiva 'civil' del "idealismo trascendental" y completa los fundamentos jurídicos necesarios para juzgar legalmente cada disputa y conseguir la 'avenencia' entre las partes. La conciliación se produce, sin embargo, sólo con respecto a las antinomias 'dinámicas', pero no en relación con las antinomias 'matemáticas', donde las Ideas correspondientes no contienen más que una "síntesis de lo homogéneo" en la esfera del fenómeno (cf. *KRV A 530/B 559*).

Hechas estas anotaciones preliminares, podemos reconstruir gráficamente la estructura procesal del relato cosmológico según las pautas orientativas del siguiente cuadro, especificando entre paréntesis el correspondiente capítulo del texto de la Antitética:

1. Enjuiciamiento general

- a) Exposición de las afirmaciones y pruebas de las partes (*cap. 2*)
- b) *Ius praetensum*: Ideas cosmológicas como *quaestiones domesticae* (*cap. 4*)

- c) *Quaestio facti*: desajuste razón-entendimiento (*cap. 5*)
- d) 'Decisión crítica' (*cap. 7*):
 - 'juicio de desestimación lógica': *sophisma figurae dictionis*
 - 'motivación trascendental': el "realismo" como ilusión dialéctica

2. Enjuiciamiento particular

- a) *Güteversuch*: 'principio regulativo' como propuesta de acuerdo (*cap. 8*)
- b) Aplicación (*cap. 9*):
 - Antinomias de lo 'homogéneo': desestimación
 - Antinomias de lo 'heterogéneo': conciliación

Puesto que el capítulo de exposición de la controversia (*1.a*) no tiene más relevancia procesal y juridicofilosófica que la expuesta en la sección dedicada a la argumentación iusnaturalista en filosofía, y la "decisión crítica" y el *Güteversuch* de las antinomias (*1.d*; *2.a*) han sido ya estudiados como eslabones inherentes al curso de la reflexión trascendental del juez crítico, consagraremos nuestro próximo comentario de la estructura procesal a discutir los tres puntos restantes: la declaración del conflicto cosmológico como *caso jurídico* de la razón, la determinación de la *verdad formal de los hechos* y la aplicación del 'principio regulativo' a la *resolución civil* de la disputa.

En el capítulo cuarto de la *Antinomia de la razón pura* se aborda la primera de las tres tareas que según la *Reflexion* 454 deben despacharse cuando se lleva un asunto ante un tribunal, a saber, la de decidir si se trata "en general de un asunto jurídico, si está bajo leyes y hasta qué punto" (*AA XV.1*, p.187; cf. *cap.3c*, p.386 y *cap.4*, p.411, nota 355). En nuestra órbita especulativa la declaración judicial de '*caso jurídico*' (*ius praetensum*) consistirá en discutir si las cuestiones cosmológicas son "*quaestiones domesticae*" de la filosofía trascendental (cf. *KRV A 480/B 508*) y, por tanto, problemas que en cuanto exclusivamente suyos compete resolver a la razón pura. En un texto salpicado de

²⁵³ J. Lege, "Wie juristisch ist die Vernunft?", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990), p.223 ha señalado atinadamente que las antinomias no reproducen una "situación procesal estándar", en la cual el acusado se limite a rechazar la demanda interpuesta por el acusador y éste a probar la verdad de los hechos que avalan su requerimiento jurídico ('carga de la prueba'), sino una situación compleja de "*querella y contraquerella*"; y ha fundado la plausibilidad de este modelo en el hecho de que al 'non liquet' de las pruebas siga un veredicto general de desestimación jurídica del contencioso, en vez de una sentencia que declare la ilegitimidad de las pretensiones del acusador y la legalidad de las que defiende el acusado, tal como sucedería en un proceso civil normal. Ahora bien, si cada parte se presenta a la vez como acusador y acusado, la invalidez de las pruebas de uno de los litigantes no implica necesariamente (así sería según la lógica de la contradicción aplicada a la praxis jurídica en una situación estándar, pero no según la lógica de la oposición 'dialéctica' del caso cosmológico) la legitimidad de las pretensiones del contrario. H. Kiefner, "Ius praetensum. Preussisches Zivil- und Zivilprozessrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexion zur Logik", en: F. Kaulbach/W. Krawietz (Hrsg.), *Recht und Gesellschaft*, Berlin 1978, p.294, comentando el caso de la "mascopey" citado por Kant en la *R 3357* (cf. *cap.4*, nota 366), se ha referido a la frecuencia de este tipo de querellas múltiples ('querella y contraquerella') en la Prusia dieciochesca y a la familiaridad de Kant con las mismas, tal como se desprende de la susodicha *R 3357*.

referencias jurídicas a manera de ejemplos Kant se apresta, en primer lugar, a defender la certeza absoluta de una solución para los interrogantes planteados en el seno de la propia razón (cf. fragmento cit. en pp.682-83) y a atribuir, en segundo lugar, a la querrela cosmológica la presunción y certidumbre jurídica de los problemas trascendentales (*ratio praetensa*), destacándola además como el único caso en el que no cabe eludir la responsabilidad de una respuesta alegando un objeto desconocido (cf. *KRV A 479/B 507*) como certificado de que es insoluble, intratable jurídicamente.

En lo que atañe al primer aspecto, Kant distingue entre problemas en los cuales lo que *debe poder saberse* ("man muss wissen können") a raíz de la pregunta es suficiente para esperar una respuesta apodíctica, y aquellos otros en los que la solución está a merced de la contingencia de lo que *podamos saber* ("wir können wissen"). A este último grupo pertenecen los interrogantes relacionados con la explicación de los fenómenos de la naturaleza, en los cuales la respuesta depende siempre de los *objetos* que puedan sernos dados, mientras que para solventar las cuestiones procedentes de las ciencias racionales puras (filosofía trascendental, matemática pura, Moral y Derecho puros) el investigador tiene que habérselas sólo con *conceptos* y seres meramente pensados, que tienen su origen en nuestra razón, y con respecto a los cuales no está permitido pretextar una ignorancia inevitable; al contrario, "las tareas que deban surgir de esos conceptos de objetos, pueden ser resueltas, ya que la razón puede y debe dar completa cuenta de su propio proceder" (*Prolegomena* &56, A 160-61)²⁵⁴. Amparándose en ello Kant concluye en relación

²⁵⁴ Para reafirmar esta diferencia cualitativa en el poder resolutivo de las ciencias 'empírico-naturales' y de las ciencias 'racionales puras' Kant cita estas palabras de E. Platner, *Philosophische*

con la filosofía trascendental que "ninguna cuestión relativa a un objeto dado a la razón pura es insoluble para la misma razón humana", pues al no hallarse ese objeto fuera del pensamiento, "el mismo concepto que nos pone en disposición de preguntar, debe capacitarnos también para responder a esa pregunta" (*KRV A 477/B 505*). Esto afecta por igual a las Ideas psicológicas, cosmológicas y teológicas, e implica procesalmente la sólida convicción de un tratamiento y respuesta jurídicos de todos los embrollos dialécticos de la metafísica.

El caso de la Cosmología es muy elocuente y en cierta medida paradigmático de lo que sería un *asunto de razón pura sensu stricto*. A diferencia de lo que ocurre con la Psicología y Teología Racionales, los 'conceptos cósmicos' se refieren a objetos empíricamente dados o posibles según la regla de la experiencia, de modo que no hay que buscarlos en la región desconocida de lo numérico. Pero ello significa que no cabe rehuir la solución del problema cosmológico aduciendo que el objeto es un 'cosa en sí', puesto que la dificultad de la síntesis fenoménica en su totalidad absoluta no se origina por "algo que puede darse in concreto en una experiencia", sino por algo cuya causa está en la *Idea*, y, por ende, sólo es posible resolverla desde la *Idea* misma (*KRV A 479/B 507*). Las cuestiones

Aphorismen §§ 728-29; "Si la razón es un criterio, no puede haber un concepto que sea incomprendible para la razón humana. Sólo en lo real tiene lugar lo incomprendible ('Unbegreiflichkeit'). La incomprendibilidad surge aquí de la insuficiencia de las ideas adquiridas" (*Prolegomena* &56, A 161 nota). El comentario subsiguiente, además de subrayar que "en la naturaleza hay mucho que nos es incomprendible", muestra hasta qué punto la capacidad resolutiva de la filosofía trascendental depende de aquel 'transformado método de pensamiento' que se vuelve en el examen de la subjetividad: "...si nos elevamos [...] por encima de la naturaleza todo se nos vuelve comprensible, pues entonces abandonamos del todo los **objetos** que pueden sernos dados, y nos ocupamos simplemente de Ideas, con las cuales podemos comprender muy bien la ley que la razón prescribe mediante ellas al entendimiento para su uso en la experiencia, porque es su propio producto". En este reconocimiento de lo *subjetivo* como lugar de autonomía plena de la razón creemos adivinar el sentido en el que H. Cohen vislumbra en la *Idea* el verdadero significado del 'idealismo'.

cosmológicas merecen así, en calidad de 'problemas trascendentales' de la razón pura, el reconocimiento judicial de su *procedencia jurídica* para ser decididas legalmente en un proceso civil²⁵⁵, y con ello la firme seguridad de obtener una 'solución crítica', y no una imaginaria respuesta 'dogmática', que se aferraría a la posibilidad empírica del 'objeto' adecuado a la Idea, en vez de limitarse sólo a la máxima del 'sujeto' (cf. *KRV A 484/B 512*).

La segunda tarea que según la *Reflexion 454* hay que resolver en un proceso civil, es la que se refiere a la determinación del *factum* o a la *quaestio facti*. Kant emplea analógicamente esta terminología procesal en ciertos pasajes filosóficos (cf. *KRV A 84/B 117; R 5636*), pero sólo en los lugares pertinentes expone su exacto significado jurídico. Así en su *Moralphilosophie Collins* define la *quaestio facti* como la fijación de "los momenta essentialia in facto" que dentro de la diversidad empírica de un hecho (That) "constituyen el fundamento de la imputación" jurídica (*AA XXVII.1, p.288*)²⁵⁶. Esta caracterización, de por sí

²⁵⁵ Para prevenir la sospecha de contradicción en nuestro discurso al conceder aquí a la disputa cosmológica la 'procedencia jurídica' que antes le negáramos tras examinar los argumentos de los contendientes, hemos de hacer ahora algunas aclaraciones adicionales por si una meditación atenta sobre lo escrito no hubiese disipado ya la dificultad. Ante todo no olvidemos que la declaración de 'ius praetensum' la formula el juez para abrir el proceso, y con ella reconoce que el asunto en cuestión está contemplado en general por la ley y, por consiguiente, puede ser juzgado conforme a ella. En nuestro caso se trata simplemente de averiguar si la controversia cosmológica está amparada por algún 'momentum in iure' del criticismo y si, por tanto, procede instruirse judicialmente. Ahora bien, decir que el litigio cosmológico, en cuanto 'quaestio rationis', puede ser juzgado legalmente, no supone establecer algo acerca del transcurso posterior del procedimiento y menos acerca de la validez de las 'pruebas' alegadas por las partes en apoyo de sus reivindicaciones jurídicas. Aquello es una cuestión preliminar de *forma*, que incumbe decidir al juez y concierne -por expresarlo así- a la idea de proceso civil como tal; esto último, en cambio, pertenece a la 'materia' o contenido interno que se debate durante la instrucción procesal y afecta sólo a la sentencia definitiva sobre los presuntos derechos de los litigantes.

²⁵⁶ Cf. *Metaphysik der Sitten-Vigilantius, AA XXVII.2.1, pp.562-63*. En el cap.3c, pp.353-354 ya expusimos la caracterización kantiana de la 'imputatio facti' tal como figura en sus lecciones de filosofía moral, en las cuales viene a ser entendida como mera 'quaestio facti', es decir, como determinación del 'factum' mediante la discriminación de la pluralidad empírica irrelevante y la selección sólo de los elementos esenciales o significativos ('species facti') para la imputación. Esta equiparación kantiana entre 'imputatio

válida y útil, ayuda, no obstante, muy poco a la hora de afrontar el tema de la *verdad de los hechos* en la Antitética, al menos en lo que concierne a las tres dificultades que plantea la narración kantiana: 1. ¿Es posible delimitar ahí con rigor la *quaestio facti*? 2. ¿Por qué no se tienen en cuenta las pruebas en la fijación del *factum*? 3. ¿Quién establece los 'hechos' jurídicamente relevantes en el conflicto cosmológico: las partes o el juez? A continuación intentaremos despejar por este orden cada uno de los interrogantes formulados.

1. El problema acerca de si en el contencioso especulativo hay un sitio reservado a la averiguación del "quid facti?", surge a raíz de la insólita evidencia de que las 'actas' del litigio cosmológico han sido redactadas siguiendo el orden *reflexivo* del juez y no el del transcurso normal de las acciones procesales (cf. p.563). No existe un capítulo en el texto kantiano que formalmente recoja las deliberaciones relativas a la *quaestio facti*. A pesar de todo habíamos sugerido -a manera de ensayo- como vía de acceso a la estructura procesal de la Antitética recurrir a los nudos de confluencia entre 'instrucción' y 'reflexión' (p.563-64), y desde esta perspectiva habíamos identificado la presumible 'species facti' de las antinomias en lo que aparece como contenido resultante de "la representación escéptica de las cuestiones cosmológicas" (nota 175): el desajuste entre la exigencia racional de la Idea y la limitada capacidad del entendimiento.

'facti' y 'quaestio facti' señala -según dijimos allí- un punto de divergencia con respecto a la posición de Baumgarten, cuyos *Initia philosophiae practicae primae* §§ 125 y 128 motivaron las reflexiones del profesor de Königsberg al respecto. Pues mientras que para el wolffiano la 'imputatio facti' no consiste tanto en fijar el "hecho" cuanto en identificar -y atribuirselo- al "auctor facti" (*Initia...*, §125), para Kant la 'imputatio facti' no es realmente una imputación sino la delimitación del *hecho-fundamento* de la imputación como tal (*Moralphilosophie Collins, AA XXVII.1, p.288; cf. R 6555*), que en rigor se produce sólo en la 'imputatio legis'.

2. Pero si asimilamos la *quaestio facti* a la 'representación escéptica', que sólo atiende a las afirmaciones enfrentadas de las partes, hemos de explicar por qué las pruebas no intervienen en la fijación del 'status causae et controversiae', tal como, por el contrario, acontecía en el procedimiento del 'derecho común' y lo estipulaba igualmente la reforma procesal prusiana²⁵⁷. El propio Kant no parece partidario de la exclusión de las 'pruebas', cuando en la *Reflexion* 454 anota que el *factum* lo determina "el acuerdo de los testigos" (AA XV.1, p.187), y en relación con las cuestiones especulativas no sólo recopila argumentos, sino que además confiesa haber "escuchado a todos los testigos dialécticos (Abhörung aller dialektischen Zeugen) que una razón trascendente hace comparecer (auftreten lässt) en apoyo de sus pretensiones" (KRV A 703/B 731)²⁵⁸. Si las pruebas aducidas

²⁵⁷ El procedimiento ordinario del 'derecho común' había asimilado del 'proceso sajón' la división en dos capítulos ('Prozesszäsur') separados por el 'juicio de prueba' ('Beweisinterlokut'), en el cual el tribunal fijaba los hechos que necesitaban probarse ('*thema probandum*'), la parte que debía conducir la prueba ('*onus probandi*') y el plazo de su realización ('*dilatio probatorialis*') (cf. Conrad, 459; Nagel, 181). En la AGO de 1793 tal división desaparecía al ser sustituido el 'Beweisinterlokut' por la fijación del 'status causae et controversiae', más flexible y variable en su estructura formal según el caso (cf. nota 236).

Arriba (p.564, nota 176) ya justificamos la imposibilidad de decidir si era el modelo del 'juicio interlocutorio' el que había inspirado la articulación de la exposición de las antinomias en 'tesis' y 'pruebas', y por iguales motivos estamos ahora desautorizados para descartar absolutamente que lo sugerido por nosotros como 'especies facti' de la controversia cosmológica sea esa clase de 'juicio interlocutorio' que, contrastadas las afirmaciones de los contendientes, obliga a examinar las pruebas. Contra esta posibilidad se alza, no obstante, el significativo dato de que el desajuste entre razón y entendimiento se presenta ya como un hecho indiscutible y, por ende, sin necesidad de documentar su evidencia. En cualquier caso, el recurso a las pruebas para establecer la verdad de los hechos era una práctica jurídica tan extendida que perdura aún en la AGO prusiana de 1793, donde se dice en concreto que "las circunstancias fácticas relevantes que permanecen discutibles", deben "aclararse mediante la recepción de los medios de prueba ('*Beweismittel*') existentes al respecto" (cf. Gönner, *Handbuch...*, 292).

²⁵⁸ Por obra del procedimiento 'romano-canónico' los *testigos* (conocedores directos de los hechos) adquirieron en la época moderna tal importancia como *instrumentos de prueba* ('*Beweismittel*') que la declaración concordante de dos de ellos se consideraba "prueba plena" y, por tanto, suficiente para juzgar con fundamento. Kant era consciente de esta tradición histórica cuando en la *Reflexion* 454 redujo la determinación del '*factum*' a la "*Einstimmung der Zeugen*" (AA XV.1, p.187), o cuando hacía suya la doctrina usual de la '*probatio facti*' (inspección ocular, testigos, documentos, juramento...), tal como figuraba en el *Ius naturae* de Achenwall (cf. *Naturrecht-Feyerabend*, AA XVII.2.2, p.1377). Por ello tenía que recabar también en el conflicto cosmológico la presencia de los 'testigos dialécticos', que obviamente habría que dividir en dos grupos: (1) los que hablan a favor de las 'tesis': leibnizianos y wolffianos en general -Kant se refiere a la 'Monadología trascendental'

en la exposición inicial del conflicto cosmológico no cuentan a la hora de reconstruir los momentos *in facto*, no será porque Kant les haya negado un papel al respecto, sino porque el relato de KRV no las considera desde este punto de vista, sino desde aquél que nos permite entresacar la *species facti* sólo -ni más ni menos- de 'la representación escéptica' por él mismo aderezada, a saber, el de la 'reflexión judicial'. En la Antitética, en efecto, las 'pruebas' no se examinan como *instrumentos empíricos* de ayuda para esclarecer los "hechos"; al contrario, figuran en la mirada trascendental del juez solamente como "*fundamentos jurídicos*", como esquemas de validez formal destinados a la legitimación (o deslegitimación) de las demandas cognitivas de los contendientes.

3. Al discutir el problema de la máxima procesal del litigio cosmológico (cf. pp.593-94) habíamos admitido la *Offizialmaxime*, pero también mostrado nuestras reticencias en relación con la 'máxima de investigación', por más que reconociéramos en el texto de Kant algunos rasgos de la inspiración ideológica que condujo a los reformadores prusianos a prescribirla en 1781 (cf. nota 198). Por un lado, al haber suscrito la Antitética a la fórmula de instrucción *ex officio* del *Güteversuch*, nos sentíamos inclinados a pensar que es el juez crítico quien establece la *quaestio facti*; mas, por otro lado, recordábamos en este aspecto el papel fundamental concedido a las partes en la *Reflexion* 3357, aun a pesar de presentar al juez como 'investigador' de los hechos, y desde luego el alcance estrictamente descriptivo del

en la Observación de la Segunda Antinomia-, e incluso el Newton metafísico del 'espacio absoluto' (en el caso de la Primera Antinomia); y (2) los que hablan a favor de las 'antítesis': newtonianos y científicos de la naturaleza en general -en la Observación de la Tercera Antinomia Kant alude a la 'Fisiocracia trascendental'- e incluso el Hume y el Priestley negadores de la libertad en el mundo (en el caso de la Tercera Antinomia).

desciframiento histórico-estructural de las antinomias desde la perspectiva de los usos procesales prusianos (cf. nota 197). No obstante, y a sabiendas de que la peculiar disposición narrativa del discurso cosmológico no faculta para aseverar o desmentir tajantemente en un sentido u otro, podemos colegir de ciertas filtraciones en las 'actas' kantianas que el *factum* se fija de acuerdo con las alegaciones de las partes, pero que su formulación expresa corre a cargo del juez, quien pone en juego determinados *momenta in iure* del criticismo para darle cauce como 'fides iuridica' o *verdad formal* de los hechos. En cuanto al primer punto, resulta indiscutible que la dificultad en la que se cifra la *species facti*, a saber, que la exigencia de la razón "se hace **demasiado larga o demasiado corta** para el entendimiento, de modo que éste nunca puede igualarse a la Idea" (KRV A 529/B 557), no se habría descubierto ni delimitado así sin haberse atendido a una información organizada según la perspectiva dogmática de los litigantes, que sitúa en un mismo orden de cosas, indistintamente, la Idea y el concepto puro del entendimiento. Pero a su vez la 'letra' explícita del *factum* deja traslucir la presencia de cierto ropaje *legal*, suministrado por el juez, que se materializa en dos cláusulas jurídicas o supuestos críticos: la pregonada distinción entre *razón* y *entendimiento*, y "el *concepto empírico posible*", erigido en "norma (Richtmass), según la cual debe ser juzgada la Idea"²⁵⁹.

²⁵⁹ Kant, tras haber sentido que en todos los litigios de la Cosmología "la idea del mundo es o demasiado grande o demasiado pequeña para el regreso empírico, o sea, para cualquier concepto posible del entendimiento" (KRV A 489/B 517), se pregunta por qué el punto de referencia ha sido aquí el 'concepto empírico' y el "acusado" la 'Idea cosmológica' ("wir die kosmologische Idee anklageten"), y no se ha procedido a la inversa, explicitando que el 'concepto empírico' es siempre demasiado pequeño o demasiado grande para la 'Idea'. "El motivo es éste" -contesta Kant-: "la experiencia posible es lo único que puede dar *realidad* a nuestros conceptos; sin ella todo concepto es solamente Idea, sin verdad ni relación con un objeto" (*idea*). Esta respuesta muestra en qué medida la investigación de la Estética y Analítica Transcendentales ha servido para establecer los *criterios de legalidad cognoscitiva*, desde los cuales puede ahora el juez crítico decidir

Tal incorporación de *momenta in iure* nos recuerda hasta qué punto el *factum* que se juzga es un producto selectivo de la regla, y nos invita a releer la relación de Kant con los reformadores prusianos, rezagados en su propuesta de investigar la *verdad material* de los hechos.

Al pergeñar la doctrina procesal que inspiró a los reformadores prusianos de 1781 señalamos (p.596ss.) que su fuerte sentido de la justicia les indujo a convertir la convicción judicial de la verdad de los hechos en principio o meta suprema de todo procedimiento. Conocedores de la distinción entre 'derecho real' y 'derecho formal', les era, sin embargo, "extraña la idea de que el objetivo del proceso pudiera ser solamente la verdad formal"; para ellos en todo litigio había una verdad *única*, la denominada posteriormente (siglo XIX) "*verdad material*" de los hechos (Bomsdorf, *Prozessmaximen...*, 78). Apresamos de nuevo aquí otro punto de alejamiento normativo de Kant con respecto a los reformadores Carmer o Svarez. En el discurso cosmológico se vislumbran como *momenta in facto* de las antinomias tan sólo los elementos que pueden ser asumidos por un tribunal público, y desde esta conciencia de la *verdad formal* se reconocen como 'hechos' o "fundamentos externos de una imputación" únicamente "los que son válidos según la ley universal externa" (*Moralphilosophie Collins*, AA XXVII.1, p.297) o legalidad de la Crítica. Al comprometerse en la *quaestio facti* con las condiciones 'formales' de la verdad, Kant perseveraba en el fondo en la línea ya trazada por su exigencia de someter el 'topos' iusnaturalista 'Natur der Sache', con el que los reformadores justificaban su aspiración de verdad, a los requerimientos

civilmente la batalla dialéctica de la metafísica.

legales de un orden público de derecho (cf. p.608).

Nuestro recorrido procesal de la Antitética se cierra con la *aplicación* del 'principio regulativo' a la solución de la disputa cosmológica, a fin de que la simple 'propuesta' de acuerdo pueda convertirse en ley o 'principio doctrinal' de la razón pura sensu stricto. Para comprender el diverso signo de este enjuiciamiento exhaustivo de las diferentes controversias conviene refrescar antes las notas básicas del 'principio regulativo' que es necesario tener presentes al respecto. En primer lugar, hay que decir que Kant define el 'principio regulativo' sólo de manera *general* y en relación con las 'series' de condiciones, sin tener en cuenta las 'síntesis' particulares en el objeto designado por cada una de las Ideas. Ello se debe a que el contexto discursivo en el que este principio se formula, está copado por la perspectiva dogmática, volcada exclusivamente sobre la extensión de las series en su homogeneidad espaciotemporal; pero obedece también a que su primigenia caracterización 'lógica' (como tarea o problema para el entendimiento -cf. nota 251) lo habilita globalmente para las cuatro Ideas cosmológicas, sin atender, por tanto, al contenido específico de cualquiera de ellas.

Ahora bien, al acreditarse, en segundo lugar, como patrimonio privilegiado del 'idealismo trascendental' en el espacio de la razón pura sensu stricto (cf. p.676ss.), el 'principio regulativo' se circunscribe a *series* de condiciones *fenoménicas*, en las cuales la completud exigida por la Idea, lo incondicionado, jamás puede darse empíricamente. Ello permite desvelar los dos aspectos implicados en la fijación de este principio. Por un lado, la naturaleza 'fenoménica' de los objetos y las series entraña como presupuesto o "fundamento del principio regulativo" que "no puede encontrarse **experiencia alguna de un**

límite absoluto ni, por tanto, una condición que en cuanto tal sea **en absoluto incondicionada empíricamente**" (KRV A 517/B 545). En la determinación del 'principio de razón' como la "tarea" o "el problema" de un regreso encomendado al sujeto se esconde la evidencia 'negativa' de que lo incondicionado no puede darse como objeto en sí, sino que constituye un simple *pensamiento*. Con ello deslindamos un rasgo de la deuda del 'principio regulativo' con el 'idealismo trascendental' entendido como "clave" sistemática de la "decisión crítica", a saber, la reclusión de las Ideas cosmológicas en el campo desconocido de los *númenos* (cf. pp.677-78), en cuanto objetos meramente 'pensados'. Mas, por otro lado, la naturaleza 'fenoménica' de los objetos, acuñada por el 'idealismo trascendental', anuncia sobre todo la utilidad 'positiva', "doctrinal", del 'principio de la razón' como *regla* sistematizadora que promueve el *uso empírico* del entendimiento planteando un regreso en la serie ascendente de las condiciones, en virtud del cual "hay que preguntarse siempre por un miembro superior de la serie, pueda ser o no conocido por experiencia" (KRV A 518/B 546). Ambas dimensiones, 'negativa' y 'positiva', del principio regulativo entran en juego a la hora de dirimir cada conflicto cosmológico.

Al aplicar ese principio a la solución de las *antinomias matemáticas*, Kant descubre la imposibilidad de un 'arreglo' (Vergleich) satisfactorio para ambas partes, y la justifica recordando que las 'ideas matemático-trascendentales' contienen una "síntesis de lo homogéneo" y, por consiguiente, sólo pueden intervenir en sus series fenoménicas condiciones 'sensibles', que como tales son a su vez 'fenómenos', miembros de la misma serie (KRV A 530/B 558). Y puesto que su *objeto* o 'contenido' no es distinto de la *serie* como tal en su magnitud absoluta, las

pretensiones jurídicas de los contendientes han de ser rechazadas como falsas o ilegítimas, y el juez ha de limitarse a proponerles como alternativa el camino civil de la paz, roturado por el 'principio regulativo' en sí. No obstante, en el juicio de *recusación* resulta de algún modo favorecida la parte que defiende "el empirismo de la razón pura", al ser la que preserva, si bien dialécticamente, el 'uso empírico' del entendimiento promocionado por el principio regulativo. Véamoslo pormenorizadamente en cada conflicto.

1. La *Solución de la Idea cosmológica de la totalidad de la composición de los fenómenos del universo* (Weltganzen) consta de un veredicto 'general' de recusación: "nada podemos decir de la magnitud en sí del mundo" (ni que sea finita ni infinita), "sino que debemos buscar el concepto de su magnitud según la regla que determina el regreso empírico en ella" (KRV A 519/B 547); y de dos veredictos 'particulares', que Kant denomina "respuesta negativa (negative Antwort)" y "respuesta afirmativa (bejahende Antwort)". Aquélla se dirige contra la Tesis y concede por ello la primera mitad de la Antítesis²⁶⁰, si bien sustituye su prueba 'dogmática' por una prueba 'crítica' que al considerar el mundo como conjunto de fenómenos, niega la posibilidad de que un presunto espacio y tiempo vacíos sean objetos de la experiencia (cf. KRV A 521/B 549). Su formulación reza así: "el mundo carece de un primer comienzo según el tiempo y de un límite último (äusserste) según el espacio" (KRV A 520/B 548). La "respuesta afirmativa", sin embargo, enmienda la segunda mitad de la Antítesis descartando que pueda darse empíricamente la infinitud del mundo o que pueda

²⁶⁰ Recuérdese que la Tesis de la Primera Antinomia dice lo siguiente: "El mundo tiene un comienzo en el tiempo y está también encerrado entre límites con respecto al espacio" (KRV A 426/B 454); y que la Antítesis consta de una negación y una afirmación: "El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto con respecto al tiempo como al espacio" (KRV A 427/B 455).

determinarse su magnitud en un regreso 'al infinito' (regressus in infinitum)²⁶¹, y sosteniendo a cambio que "el regreso en la serie de los fenómenos cósmicos, en cuanto determinación de la magnitud del mundo, procede in indefinitum, lo cual equivale a decir que el mundo sensible no tiene una magnitud absoluta, sino que el regreso empírico posee su propia regla" (KRV A 521/B 549).

2. Ambas respuestas pueden hallarse también en el juicio desestimatorio de la *Solución de la Idea cosmológica de la totalidad de la división de un todo dado en la intuición*. En efecto, por un lado, se niega ahí -contra la Tesis y a favor de la Antítesis²⁶²- que puedan encontrarse en el regreso empírico partes absolutamente simples, sólo que ahora la infinita divisibilidad de la materia no se aduce como un 'principio constitutivo' del objeto ('prueba dogmática') sino como una 'regla' subjetiva para el regreso in infinitum en la descomposición de un fenómeno en sus condiciones. Mas, por otro lado, se advierte -contra la Antítesis- que la división al infinito no significa que el todo en cuestión conste de 'infinitas partes'²⁶³, pues "aunque todas las partes estén

²⁶¹ En KRV A 512-13/B 540-41 Kant distingue entre 'regressus in infinitum' y 'regressus in indefinitum': "si se ha dado el todo en la intuición empírica, el regreso en la serie de sus condiciones internas va *al infinito*. Pero si se ha dado sólo un miembro de la serie, a partir del cual el regreso debe proseguir hacia la totalidad absoluta, tiene lugar sólo un retroceso de extensión *indeterminada* (in indefinitum)". Todo el empeño de la Solución del primer conflicto cosmológico consiste, además de en recalcar que la magnitud del mundo no se *da* en sí como finita o infinita, en descubrir que el regreso empírico que determina la totalidad cósmica, no procede 'in infinitum' sino 'in indefinitum', puesto que la magnitud entera del universo no está dada en una intuición; al contrario, hay que construirla por adición en el avance empírico desde cada miembro dado en la serie de condiciones hacia otro superior y externo a él (cf. KRV A 519/B 547). El 'regressus in infinitum', en cambio, es la manera de proceder de la investigación empírica basada en la 'descomposición' de una totalidad dada en la intuición, lo cual es precisamente el tema de la Solución del segundo conflicto cosmológico.

²⁶² La Tesis y la Antítesis de la Segunda Antinomia rezan así: "Tesis. Cualquier sustancia compuesta en el mundo consta de partes simples y no existe por doquier más que lo simple o lo compuesto de lo simple" (KRV A 434/B 462). "Antítesis. Ninguna cosa compuesta en el mundo consta de partes simples y no existe en parte alguna algo simple en el mundo" (KRV A 435/B 463).

²⁶³ Ni en la formulación de la Antítesis en KRV A 435/B 463 ni a lo largo del desarrollo de su Prueba se afirma expresamente que una cosa compuesta conste de 'infinitas partes'; en el capítulo de la exposición

contenidas en la intuición del todo, no lo está la **división integra** del mismo, la cual consiste solamente en la descomposición progresiva o en el regreso mismo, que hace real la serie" (KRV A 524/B 552). Las pretensiones de los dos bandos resultan así igualmente rechazadas en su aspiración *dogmática* por el 'principio regulativo' de la razón, que con respecto a la 'división trascendental' de un fenómeno en general señala que "en la descomposición de lo extenso, conforme a la naturaleza de ese fenómeno, nunca puede considerarse absolutamente completo el regreso empírico" (KRV A 527/B 555).

La exigencia de totalidad absoluta de las condiciones fenoménicas -que es mero pensamiento- deslegitima las demandas dogmáticas de los contendientes en las 'antinomias matemáticas', porque no puede satisfacerse dentro de la serie empírica de los fenómenos. Las ideas 'dinámico-trascendentales' albergan, no obstante, en su 'contenido' "un presupuesto que puede coexistir con esa *pretensión de la razón*", gracias al cual parece factible "un arreglo satisfactorio para ambas partes (zu beider Teile Genugtuung **verglichen** werden kann)" [KRV A 530/B 558]. Semejante presupuesto no es otro que el de la plausibilidad de una 'condición heterogénea' en la serie dinámica de las condiciones sensibles, que en cuanto "meramente **inteligible**" se encuentra fuera del orden empírico y, por tanto, puede ser acogida como la condición **empíricamente incondicionada** que "el entendimiento no permite **entre los fenómenos**" del mundo (KRV A 531/B 559 nota). De este modo las dos proposiciones de la razón llegarán a ser

de la Segunda Antinomia el representante dogmático del "empirismo de la razón pura" se limita a "eliminar lo simple no sólo de la intuición de lo compuesto" (experiencia externa) sino también de "la naturaleza entera" (incluida la experiencia interna) [cf. KRV A 437/B 465]. Es en el capítulo de la "representación escéptica" donde Kant reformula la posición de la Antítesis en los mencionados términos: "cualquier fenómeno en el espacio (materia) consta de infinitas partes (aus unendlich viel Teilen)" [KRV A 487/B 515].

ambas verdaderas si se 'corrigen' en este doble sentido (cf. KRV A 532/B 560) y aparecen entonces como la *demanda inteligible*, que sólo puede satisfacerse en un 'uso puro' de la razón, y la *demanda sensible*, que se consume en la continua ampliación del 'uso empírico' del entendimiento. El acuerdo de la razón consigo misma pasa por la constatación judicial de las dos 'esferas' diferentes de *legislación* (cf. cap.6b, p.540ss.), desde las que cada parte reclama, aunque dogmática o improcedentemente, sus legítimos derechos.

Reparemos -para concluir- en los dos supuestos 'metódicos' que hacen posible esta 'avenencia': la *completud judicial* de los 'fundamentos jurídicos' y la validez *general* del 'principio regulativo'. En cuanto a la primera, es el juez crítico quien saca a relucir los momenta *in iure* ignorados (*verkannt*) por los litigantes dialécticos (KRV A 530/B 558), y que se refieren al *contenido* específico de las Ideas 'dinámico-trascendentales'²⁶⁴, en las que reside el germen de dos legislaciones diversas. Si esta completud no tuvo lugar en relación con las dos 'antinomias matemáticas', fue porque el objeto de sus correlativas Ideas se agotaba en la serie fenoménica concebida en su magnitud absoluta.

Ahora bien, esto significa, por otra parte, que es la completud judicial la que permite finalmente la consecución efectiva del 'acuerdo' y no el *principio regulativo* como tal. Éste, en efecto, no es una condición suficiente, no garantiza por sí solo la avenencia en concreto, pero constituye su *condición*

²⁶⁴ En nuestra nota 249 ya observamos que el 'principio regulativo' no puede considerarse en rigor, conforme al modelo procesal, producto de la *completud* del juez ante el déficit de títulos legales, sino más bien como 'criterio de legalidad' o 'propuesta de orden civil' en el territorio de la razón pura 'sensu stricto'. Tanto por el contexto discursivo en el que se plantea, como por ser fiel reflejo de la costumbre procesal, la verdadera completud de elementos jurídicos desconocidos por las partes es la que el juez crítico emprende ahora basándose en su conocimiento del 'contenido' propio de las Ideas, de la peculiaridad de las 'síntesis' de los conceptos del entendimiento que están a su base.

necesaria, el trasfondo civil o plataforma general desde la que el juez lleva a cabo la completud en función del caso particular de que se trate. En este aspecto conviene recordar que el principio regulativo se formula 'doctrinalmente' como regla de prosecución en el uso empírico del entendimiento desde la certidumbre crítica, 'negativa', de que la visión de lo incondicionado como mero *pensamiento* descorre a la vez el rostro 'numérico' de la Idea previsto por el 'idealismo trascendental', y que, por consiguiente, *no excluye* la posibilidad de que ese 'pensamiento' tenga su sede y ámbito de realidad objetiva fuera de la serie empírica de los fenómenos. Ahora bien, la verificación concreta de esta posibilidad ya no depende del 'principio regulativo' en sí sino del 'contenido' propio o notas definitorias de cada 'pensamiento' como tal. En este sentido la Solución de las 'antinomias dinámicas' se esfuerza por establecer que es posible *pensar* una 'condición inteligible' del mundo (causa noumenon o ser necesario) sin obstruir el 'uso empírico' del principio regulativo de la razón en la *Erklärung* de los fenómenos²⁶⁵. De esta manera, si el veredicto judicial sobre la

²⁶⁵ En *Prolegomena* §§ 52r-53 la solución de la disputa no tiene en cuenta el 'principio regulativo', sino que vincula directamente la "decisión crítica" del enjuiciamiento general que desestima la querrela, con las distintas soluciones particulares de las 'antinomias matemáticas' y 'dinámicas', explicando el *falso supuesto* común a todas (la 'ilusión trascendental' de los fenómenos como cosas en sí) desde el contenido específico del *concepto* en el que cada una se basa ('síntesis de lo homogéneo' o de 'lo heterogéneo'). Así "en la primera clase de antinomia (la matemática) la falsedad del supuesto consiste en que lo que se contradice a sí mismo (es decir, el fenómeno como cosa en sí) es representado como unificable ('vereinbar') en un concepto", el de la 'magnitud' del mundo, que "necesariamente presupone la homogeneidad de lo relacionado" (*Prolegomena* §53, A 150). Y justo porque este concepto no permite representarse los objetos más que desde un punto de vista, la relación entre 'fenómenos' y 'cosas en sí' dentro de un único orden de realidad no puede ser otra que la de la *contradicción lógica*, y la falsedad de ambas afirmaciones se desprende entonces de esta impensabilidad de la 'unión'. Todo lo contrario sucede con las "antinomias dinámicas", en las cuales sus conceptos, al admitir una síntesis de lo heterogéneo y con ella hacer plausible la representación de los objetos desde dos puntos de vista diferentes, permiten que la relación entre 'fenómenos' y 'cosas en sí' sea la de la *conciliación* o *posibilidad lógica*, y, por consiguiente, la falsedad del supuesto radica aquí en el carácter aparente de la 'contradicción', a saber, en que "lo que es unificable se representa como contradictorio" (*Prolegomena* §53, A 150).

Idea cosmológica de la totalidad de la derivación de los acontecimientos cósmicos a partir de sus causas consiste en mostrar -como señalamos en el cap.6b, p.543ss.- que la causalidad por libertad no contradice a la ley universal de la necesidad de la naturaleza, la *Solución de la Idea cosmológica de la totalidad de la dependencia de los fenómenos según su existencia en general* se limita a subrayar que el 'principio regulativo' *tolera* o permite la "suposición arbitraria" de un 'ser inteligible' que sea el "fundamento trascendental" de la serie entera de las cosas contingentes del mundo (KRV A 562/B 590)²⁶⁶. De ahí que en la *Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft* Kant haya destacado el carácter *trascendente* de las Ideas 'dinámico-trascendentales' admitiendo que "no sirven sólo a la consumación (Vollendung) del uso empírico de la razón (que, si bien es una idea por perseguir, sigue siendo del todo irrealizable), sino que además se separan totalmente de él y producen ellas mismas objetos, cuya materia no se toma de la experiencia, y cuya realidad objetiva no descansa en la completud de la serie empírica sino en conceptos puros a priori"; Ideas, por consiguiente, que sólo se satisfacen más allá de la totalidad de las condiciones del mundo sensible, en un "objeto inteligible que nos es lícito permitir como el objeto trascendental del que nada se sabe" (KRV A 565/B 593).

²⁶⁶ Acerca de esta 'tolerancia' de un uso puro, que sólo podrá ser teleológico-práctico, de la razón por parte del 'principio regulativo' nada más ilustrativo que este texto de la Solución de la Cuarta Antinomia: "El *uso empírico* de la razón (con respecto a las condiciones de la existencia en el mundo sensible) no queda afectado por el reconocimiento de un ser meramente inteligible, sino que de acuerdo con el principio de la completa contingencia va de condiciones empíricas a condiciones superiores, que siempre son igualmente empíricas. Pero este principio regulativo *tampoco excluye* la suposición ('*Annehmung*') de una causa inteligible, que no está en la serie, si ello tiene que ver con el *uso puro* de la razón (con respecto a fines)" (KRV A 564/B 592).

CONCLUSIONES

Nuestro ensayo de interpretación jurídica del criticismo ha estado presidido desde el comienzo por una pregunta que en este balance final de conclusiones debe ser contestada con los obligados matices. Cabría formularla así: ¿puede hablarse, y hasta qué punto, de *carácter jurídico* de la razón crítica partiendo simplemente de un desciframiento minucioso de la *metáfora* procesal de la *Kritik der reinen Vernunft*? La respuesta a esta cuestión ha de ser aquí inevitablemente restringida, debe circunscribirse a los límites (uno 'temático', el otro 'metodológico') que esencialmente han jalonado esta investigación: la Dialéctica Trascendental, particularmente la *Antitética cosmológica*, y su análisis hermenéutico desde la *historia* (y filosofía) *del derecho* en la Prusia dieciochesca. La pregunta que en concreto espera contestación, tendría, pues, la siguiente formulación restrictiva: ¿cabe hablar -y en qué sentido- de *carácter jurídico* de la razón crítica tras el examen *analógico* de la 'Antinomia de la razón pura' siguiendo la teoría y praxis jurídico-procesal de la Ilustración prusiana?

La falta de univocidad en las perspectivas de los textos kantianos que se pliegan en su terminología y disposición filosófica a los usos y proyectos de la jurisprudencia alemana del siglo XVIII, nos ha llevado a distinguir en muchos lugares de nuestro discurso entre el alcance y significado estrictamente *descriptivo* de la analogía, según el cual los referentes procesales funcionan tan sólo como imágenes ilustrativas de esclarecimiento sociohistórico de conceptos puros, y el alcance o significado *normativo* de la misma, según el cual las expresiones y figuras procesales anudan un lógos unitario entre Jurisprudencia y Filosofía de plausible identificación histórica,

que se manifiesta en la adopción de estructuras y formas de argumentación jurídicas a lo largo del relato filosófico, así como en la afinidad (y hasta convergencia) indisoluble de las propuestas teóricas de configuración social de la vida y de sus diversos espacios de dominio. Únicamente allí donde se den estas dos condiciones simultáneamente, donde el curso expositivo de la crítica de la razón pura se asimile técnicas, vigentes o previstas, de la jurisprudencia prusiana desde una concepción *juridicofilosófica* y *procesal* que sufraga el sentido sociohistórico de las mismas, la analogía se revelará como la superficie literaria de un movimiento único, de un espíritu de orden que normativamente apunta en una dirección común a todos los ámbitos de la existencia humana, y podremos hablar entonces sin demasiadas reticencias de 'carácter jurídico' de la razón crítica.

A.- De acuerdo con este planteamiento cabe extraer de nuestro estudio en relación con la profundidad *histórica* de la analogía los resultados que a continuación se exponen:

1. Es preciso reconocer en general que desde un punto de vista *normativo* el lenguaje jurídico-procesal del discurso kantiano no responde a una comunidad de propuestas doctrinales entre los reformadores prusianos (Carmer, Svarez, Klein...) y el filósofo crítico de la metafísica tradicional, y que, por tanto, si cabe colegir en algún sentido 'histórico' la naturaleza jurídica del criticismo, no será -sino todo lo contrario- porque comparta o abogue por el modelo jurídico de sociedad (y de racionalidad) que encarna políticamente el 'absolutismo ilustrado'. En los dos primeros capítulos pusimos de manifiesto hasta qué punto la *legislación* prusiana, el *ALR* de 1794, y su ideología

iusnaturalista no se ajustaban a las exigencias críticas de la razón pura práctica, más próximas a los principios democrático-liberales (libertad, igualdad...) con los que los revolucionarios franceses trataron de fundar (y fundaron) un 'Estado de derecho'. Paralelamente asistimos allí al surgimiento del criticismo jurídico como una alternativa histórica que se fragua desde finales de los años sesenta del siglo XVIII en discusión con el iusnaturalismo eudemonista del Estado absoluto del bienestar.

Asimismo las dificultades en la fijación de la posible concepción *procesal* kantiana y en el esclarecimiento de su doctrina del 'poder judicial', fluctuante entre el sentido juridicofilosófico de la idea de la 'justicia distributiva' y el papel administrativo de los jueces como meros ejecutores públicos de la ley dada, no impidieron dejar constancia, por un lado, de que la 'jurisprudencia de los antecedentes', con su singular solapamiento de interpretación y legislación, se alza -frente a toda tentativa ilustrada de reducir la libertad hermenéutica de los tribunales a la aplicación automática de la norma positiva- como modelo judicial de una 'crítica de la razón' que avista su 'nomotética' en el enjuiciamiento reflexivo de las antinomias cosmológicas; ni tampoco constituyeron, por otro lado, un obstáculo suficiente como para no percatarse de que Kant desaprobaba la convicción de los reformadores prusianos, según la cual todo proceso es un 'mal' que hay que eludir en la sociedad mediante fórmulas de abreviación, como el tan encarecido 'intento de arreglo amistoso', o en cualquier caso mitigar concediendo al juez amplios poderes en la instrucción e investigación de los hechos. Dado este aspecto 'sociológico' latente, pero también por lo que suponía de amenaza 'paternalista' a las libertades civiles, negamos que el filósofo

de Königsberg hubiera podido adherirse a la Inquisitionesmaxime introducida por la *Prozess-Ordnung* de 1781. Admitimos, en cambio, a este respecto un punto de convergencia entre el 'espíritu' de la reforma procesal y el tratamiento crítico de la dialéctica cosmológica: el ideario de simplicidad natural o *naturalización* de las formas jurídicas del ordenamiento social vigente que Carmer y Svarez promovían contra el artificioso y deslavazado mundo del 'derecho común' y de su procedimiento romano-canónico, fuente de innumerables y prolongadas disputas, un mundo cuyo lógos administraba igualmente la 'sofística' de los constructos metafísicos modernos, y que era necesario deshacer y erradicar remitiéndose a la 'naturaleza de la razón humana' ('común' y/o 'pura'). Desde esta experiencia histórica *negativa* se comprende la aversión común a la Chicane de los abogados, así como la asunción kantiana del Güteversuch sólo en cuanto signo procesal del establecimiento improrrogable de un orden 'civil' de la razón, que conlleve ciertamente una regeneración (ius)naturalista de la vida y el pensamiento, pero sin precipitarse en el abismo nostálgico de un pasado irreversible, exento de instituciones públicas y procedimientos legales generalizados.

2. La escasa eficacia 'normativa' de la analogía considerada desde el horizonte histórico-procesal de Prusia no empaña su valor *descriptivo* como instrumento de iluminación significativa de conceptos y estructuras filosóficas desde el mundo social de la praxis jurídica dieciochesca en el que la Crítica de la razón emerge. A propósito de la R 3357 consignamos en el capítulo cuarto el esfuerzo de Kant por esclarecer la doble vía de exposición metodológica de su filosofía teórica (*Prolegomena* y *KRV*) conforme a los modos de proceder el juez en un proceso civil (como 'investigador' y como 'juzgador') estipulados por la

Prozess-Ordnung de 1781. Asimismo el filósofo de Königsberg ha tratado de hacer inteligible el conflicto cosmológico y su ensayo de resolución sin un criterio racional previo, sin una ley dada o conocida con anterioridad al juicio mismo, presentándolo como un tipo de instrucción judicial sin sentencia definitiva, a la manera de los 'actos de conciliación' (Güteversuch, compositio amicabile) propugnados por los reformadores prusianos.

B.- Aunque siempre y principalmente nos hemos vuelto a la 'historia del derecho', el esplendor de la analogía no se agota ahí; con independencia de los usos procesales vigentes en Prusia durante el siglo XVIII o incluso en conexión estrecha con ellos la dimensión *estructural* y *metodológica* de la analogía nos sitúa ante un conjunto de formas de argumentación y estrategias discursivas de naturaleza procesal que la Crítica ha incorporado como ingredientes constitutivos de su método de pensar en la Antinomia de la Cosmología, y que más allá de la mera descripción intuitiva de los peculiares modos del conocimiento filosófico delatan el *carácter jurídico* de la razón pura. Autores como Kaulbach, Ishikawa, Lege o Doublet han puesto de relieve desde perspectivas bien diversas hasta qué punto el proceder de la Crítica kantiana es, también y particularmente en la Dialéctica cosmológica, estructuralmente judicial. Aquí, en consonancia con lo expuesto en la Segunda Parte de nuestro trabajo, nos limitaremos a resumir el significado jurídico de la antinomia en tres puntos: como fuente de la "*nomothetica rationis humanae*", como curso de *legitimación* o elevación de la razón pura sensu stricto a *tribunal* de todas las disputas y como *proceso civil* en el que el juez investido críticamente formula y motiva en concreto un juicio de desestimación. El cumplimiento de esta

triple tarea es posible gracias a que el movimiento reflexivo de la antinomia está guiado teleológicamente por la idea de un "estado civil" en filosofía, que Kant considera realizada en su doctrina del *idealismo trascendental*. éste, en efecto, articula sistemáticamente esas tres funciones, ya que opera a la vez (i) como principio de la 'nomotética' o ratio legis que permite interpretar y diluir la ofuscación del litigio en términos de confluencia de dos legislaciones diferentes; (ii) como supuesto necesario de la institución del tribunal, en la medida en que abre la posibilidad del "acuerdo" acreditativo de la razón; y (iii) como premisa que fundamenta trascendentalmente el juicio desestimatorio de la querrela cosmológica. Reproduzcamos brevemente cada una de aquellas tres funciones.

1. La idea de que la antinomia sirve de "tentativa de examen de la *nomotética*" (KRV A 424/B 452), nos obligó a rastrear su papel en la configuración del criticismo con la mirada puesta en la "legislación de la razón pura" y a caracterizarla como el escenario polémico del que el filósofo, cual 'sabio legislador', aprende para corregir y formular sus leyes con mayor exactitud. Y la conclusión ha sido ésta: aunque el 'idealismo trascendental' ofrece la perspectiva de un lazo general entre Antitética y Nomotética, éste, sin embargo, no se produce positivamente más que en la Solución del tercer conflicto cosmológico. En efecto, las exigencias jurídicas de las 'antinomias matemáticas' se agotan en la esfera de los 'fenómenos', de modo que la controversia no puede solventarse remitiendo las demandas de los contendientes a dos *legislaciones* distintas de un mismo 'territorio' (Boden). Las 'antinomias dinámicas', en cambio, al tolerar una síntesis de lo heterogéneo en la relación condición-condicionado parecen dar cabida a un acuerdo satisfactorio que

registre las dos 'esferas' (Gebiet) de legislación racional. La Solución del cuarto conflicto cosmológico, no obstante, desmiente este supuesto: no se basa en la consideración de las dos posibles legislaciones sobre un mismo 'territorio' sino en la remisión de la demanda jurídica de existencias siempre contingentes o empíricamente condicionadas al *territorio* del mundo sensible, y de la exigencia de un "ser absolutamente necesario" al "*campo* (Feld) ilimitado" de lo suprasensible. Ello se debe a que en contraste con la causalidad empíricamente incondicionada (la libertad), que se piensa como inteligible sin dejar por ello de pertenecer su causa, en cuanto substantia phaenomenon, a la serie de condiciones, el "ser necesario" debe "ser pensado completamente fuera de la serie del mundo sensible (como *ens extramundanum*) y como meramente inteligible" (KRV A 561/B 589). Por consiguiente, a tenor de la terminología empleada por Kant en *KU* Einl. II, únicamente la Solución de la Tercera Antinomia sirve para recomponer la nomotética de la razón pura, ya que según ella un mismo *ser sensible* puede ser considerado desde dos puntos de vista diferentes en relación con su causalidad, y, por tanto, cabe satisfacer las pretensiones jurídicas de ambas partes retrotrayéndolas a sus respectivas *esferas* de legislación sobre el mismo *territorio*: el mundo sensible. Pero para ello se requiere ya salir del planteamiento puramente especulativo de *KRV* y afrontar la libertad no sólo como un 'problema' cosmológico sino también como una 'realidad objetiva' de la vida práctica. Así, junto a la 'legislación teórica' del entendimiento sobre la naturaleza se asegura filosóficamente la 'legislación moral' de la razón en la praxis humana.

2. En cuanto a la *institución del tribunal*, recordemos tan sólo que la validez de la razón como instancia jurídica pasa

fundamentalmente por deshacer la amenaza de discordia natural que la niega y deslegitima, y, en consecuencia, por restablecer el orden, por alcanzar el *acuerdo* consigo misma. El "principio regulativo", fundado en el idealismo trascendental, constituye la propuesta civil de avenencia, que al aplicarse a la resolución efectiva de cada uno de los litigios cosmológicos sanciona doctrinalmente a la razón como 'poder judicial' dentro del cuadro de instituciones o poderes jurídicos que Kant asocia funcionalmente con las tres facultades superiores de conocer.

3. Para recapitular, por último, la concepción de la Antitética como *proceso civil* y hacer al mismo tiempo justicia a la peculiar urdimbre del procedimiento cosmológico -derivada de la diversa consideración metodológica de la antinomia misma-, vamos a referirnos a la doble utilidad del *método escéptico* en el tratamiento de la disputa dialéctica, tal como se desprende del comentario kantiano a la lectura de la antinomia como prueba indirecta de la "idealidad trascendental de los fenómenos":

"Pero el conflicto de las proposiciones derivadas de ello [el supuesto dogmático] desvela que hay una falsedad en el supuesto [de que los fenómenos sean cosas en sí], y nos lleva por eso al *descubrimiento* (Entdeckung) de la verdadera naturaleza (Beschaffenheit) de las cosas, en cuanto objetos de los sentidos. La dialéctica trascendental, pues, de ningún modo favorece el escepticismo, pero sí el *método escéptico*, el cual puede en ella mostrar un ejemplo de su gran servicio (Nutzen), si se deja a los argumentos de la razón enfrentarse unos con otros con la mayor libertad" (KRV A 507/B 535).

A lo largo de nuestro discurso hemos caracterizado el 'método escéptico' como el procedimiento adecuado al tratamiento *legal* del conflicto o -si se prefiere- como la manera de transformar una *lucha natural* en una *disputa jurídica*, y ello no sólo porque representa el pórtico de la 'reflexión trascendental' del juez crítico, sino sobre todo porque constituye la forma en la que el escepticismo del "estado de naturaleza" filosófico adquiere un sentido, una *finalidad*, a saber, la de contribuir al advenimiento del criticismo como "estado civil" de la razón pura despertando

a ésta de su dulce "sueño dogmático" (KRV A 757/B 785). En este aspecto desempeña, pues, literalmente el mismo rol que la antinomia en la 'génesis' del pensamiento crítico (cf. *Prolegomena* &50, A 142), hasta el extremo de que es el proceder escéptico mismo el que organiza la controversia especulativa como una "antinomia" o contradicción de leyes y proposiciones, con el fin de suscitar la sospecha de si no se basa en un malentendido, y promover así una investigación que nos familiarice con un punto de vista diferente sobre las cosas. Precisamente la "gran luz de 1769" es la que saca a relucir, según la *Reflexion* 5037 (AA XVIII, p.69), esta utilidad del método escéptico como proceder antinómico en el mismo sentido en el que lo afirma ahora el fragmento citado de KRV: en relación con el *descubrimiento* de la doctrina (Lehrbegriff) del idealismo trascendental.

Esa orientación teleológico-civil que le empuja a perfilar el principio de todo estado público de derecho en filosofía (valor *heurístico* y *sistemático* de la antinomia), lleva consecuentemente al método escéptico a favorecer, por un lado, la *fundación del tribunal* de la razón pura desde el estado de indiferencia frente a todas las cuestiones especulativas (cf. KRV A XI), y a perseguir, por otro lado, la certeza de una *legislación* trascendental (cf. KRV A 424/B 452) interpretando nomotéticamente el "campo de batalla" de la metafísica -sobre la base de aquel principio de legalidad- como una 'antinomia' sensu stricto, esto es, como un conflicto de leyes, o mejor, de jurisdicciones que caen bajo 'esferas' distintas de legislación.

Mas, por otra parte, la misma teleología interna facilita también la segunda utilidad del 'método escéptico', a saber, no ya como instrumento que contribuye a implantar la ley y el tribunal de la razón (orden del 'descubrimiento' y 'sistema

civil' de la Crítica), sino como estrategia que permite llevar adelante el litigio cosmológico mediante un *proceso*, ante la autoridad legítima de un juez, y resolverlo "per actionem civilem" en un 'juicio' que desenmascara el carácter ilusorio de las pruebas y aspiraciones dogmáticas de los litigantes (valor *terapéutico* de la antinomia, orden de la 'aplicación judicial'), en vez de decidirlo con una "victoria" forjada por la fuerza de las armas (cf. *KRV A 751/B 779*).

BIBLIOGRAFÍA

En este apartado se incluye toda la bibliografía manejada a lo largo de este trabajo y relevante para la mayoría de los temas, esenciales o puntuales, que se abordan en el mismo. Dentro de ella distingo entre *Fuentes* (A) y *Bibliografía crítica* (B), y a su vez divido las 'fuentes' en tres secciones: 1. Obras de Kant; 2. Fuentes jurídicas: documentos (2.1) y autores (2.2); y 3. Otras fuentes, mientras que en el apartado de la 'bibliografía crítica' incluyo indistintamente tanto los estudios referidos a la vida, obra y pensamiento filosófico de Kant, como los que versan sobre temas históricos, jurídicos (procesales o de historia y filosofía del derecho en general) y metodológicos.

En la identificación bibliográfica de cada obra o documento transcribo, siempre que existan parcial o íntegramente o sean conocidos, todos los datos usuales (autor, título, número de volúmenes, editorial, lugar, año, etc.) de las ediciones originales o consultadas, con especificación en algunos casos de la signatura con la que pueden localizarse en la Biblioteca Nacional (=BN) de Madrid. Asimismo ciertas obras o documentos se listan precedidos entre corchetes de las claves con las que suelen citarse a lo largo de este trabajo.

A) FUENTES

1. OBRAS DE KANT

Cito las obras de Kant *publicadas en vida* según la edición de W.Weischedel, que sigue la paginación de las ediciones originales: primera edición (A) y - si la hubiere- segunda edición (B), si bien la he cotejado siempre con el texto canónico de la edición de escritos completos de la Academia Prusiana de las Ciencias. En esta edición canónica me baso precisamente a la hora de citar textos de la obra *póstuma* de Kant: la correspondencia, los apuntes manuscritos (*Erläuterungen, Reflexionen, Bemerkungen y Vorarbeiten*) y las lecciones sobre materias diversas (*Vorlesungen*). Para las lecciones de Antropología, en cambio, al estar todavía pendiente su publicación por la Academia Prusiana, he recurrido a la única edición existente: la de Fr.Ch. Starke de 1831.

Después ofrezco, no obstante, una relación desglosada por orden cronológico de todas las obras (mayores y menores) de Kant manejadas con sus correspondientes claves, así como de las traducciones castellanas consultadas.

Obras completas:

[AA]: KANT, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften in 31 Bänden, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., Berlin 1910-

KANT, Immanuel, *Werkausgabe*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel in zwölf Bänden, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt am Main 1977.

Obras por separado:

[*Gedanken*]: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen (1747)

[*Naturgeschichte*]: Allgemeine Naturgeschichte des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätze abgehandelt (1755)

[*Nova dilucidatio*]: Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755)

[*Monadologia physica*]: Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam (1756)

[*Neuer Lehrbegriff*]: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft (1758)

[*Über den Optimismus*]: Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (1759)

[*Falsche Spitzfindigkeit*]: Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen (1762)

[*Beweisgrund*]: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (1763)

[*Deutlichkeit*]: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (1763)

[*Negativen Grössen*]: Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen (1763)

[*Beobachtungen*]: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und

Erhabenen (1764)

[*Nachricht*]: Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66 (1765)

[*Träume*]: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766)

[*Von dem ersten Grunde*]: Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (1768)

[*Dissertatio*]: Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770)

[*KRV*]: Kritik der reinen Vernunft (1781, 1787^e)

[*Prolegomena*]: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783)

[*Idee*]: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)

[*WA*]: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784)

[*GMS*]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)

[*Metaphysische Anfangsgründe*]: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786)

[*MA*]: Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1786)

"Rezension von Gottlieb Hufeland's *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (1785)" (1786)

[*DD*]: Was heisst: Sich im Denken orientieren? (1786)

[*KprV*]: Kritik der praktischen Vernunft (1788)

[*Erste Einleitung*]: Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilstkraft

[*KU*]: Kritik der Urteilstkraft (1790)

[*Entdeckung*]: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (1790)

[*Die Religion*]: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793)

[*Über den Gemeinspruch*]: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793)

[ZEF]: Zum ewigen Frieden (1795)

[*Vornehmen Ton*]: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796)

[*Verkündigung*]: Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (1796)

[*MdS*]: Die Metaphysik der Sitten (1797) (cito separadamente las dos partes: [RL]: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; [TL]: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre)

[*SF*]: Der Streit der Fakultäten (1798)

[*Anthropologie*]: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1800)

[*Logik*]: Immanuel Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen (1800), hrsg. von G.B. Jäsche

[*Fortschritte*]: Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (1791)

[*Herder-Nachschrift, H.N.*]: "Immanuel Kant. Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764. Auf Grund der Nachschriften Johann Gottfried Herders", editado por Hans Dietrich Irmscher, Kölner Universitäts-Verlag ("Kant-Studien. Ergänzungshefte" 88), Köln 1964 [he contrastado el texto de las lecciones de filosofía práctica conocidas como *Herder-Nachschrift*, publicadas en AA XXVII.1, pp.1-89, con esta edición de Irmscher]

[*Bemerkungen, Bem.*]: "Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764-65), AA XX, pp.1-192.

[*Menschenkunde*]: "'Menschenkunde', nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von Fr.Ch.Starke. Im Anhang Immanuel Kants 'Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniss', nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790-1791" herausgegeben von Fr.Ch. Starke (1831), reimpression en Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York 1976.

Traducciones castellanas:

KANT, Immanuel, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, traducc., edic. y comentario de J.Arana, Peter Lang, Bern/Frankfurt am Main/New York/Paris 1988.

KANT, Immanuel, *Nova dilucidatio o Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, traducc. y edic. de Agustín Uña Juárez, Ed. Coloquio, Madrid 1987

KANT, Immanuel, "La monadología física", *Diálogos* 32 (1978),

pp.173-190 [traducc. de Roberto Torretti]

KANT, Immanuel, "Nuevo concepto del movimiento y el reposo (1758)", *Diálogos* 34 (1979), pp.143-152 [traducc. de Roberto Torretti]

KANT, Immanuel, "La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo (1762)", *Diálogos* 19 (1970), pp.7-22 [traducc. de Roberto Torretti]

KANT, I., *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios (1763)*, introducc. y traducc. de José María Quintana Cabanas, PPU (colecc. 'Nóesis' 2), Barcelona 1989

KANT, Immanuel, "Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral", *Diálogos* 27 (1974), pp.57-87 [traducc. y notas de Roberto Torretti]

KANT, Emmanuel, *Lo bello y lo sublime - La paz perpetua*, traducc. de A. Sánchez Rivero y F. Rivera Pastor, Espasa-Calpe (colecc. 'Austral' 612), Madrid 1982

KANT, Immanuel, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, traducc., introd. y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid 1987

KANT, Manuel, "Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio", *Diálogos* 22 (1972), pp.139-146 [traducc. de Roberto Torretti]

KANT, Immanuel, *La 'Dissertatio' de 1770 sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, traducc. e introducc. de Ramón Ceñal, ed. bilingüe, CSIC, Madrid 1961.

KANT, Immanuel, "Carta de Kant a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772", *Revista de Filosofía* (1991), pp.39-47 [traducc. de Alberto Arvelo]

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción notas e índices de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978

KANT, Immanuel, *Prolegómenos*, traducción de Julián Besteiro, Ed. Sarpe, Madrid 1984

KANT, Immanuel, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?", en: J.B. Erhard, J.B. Geich, J.G. Hamann, J.G. Herder, I. Kant, G.E. Lessing, M. Mendelssohn, A. Riem, F. Schiller, Ch.M. Wieland, *¿Qué es Ilustración?*, estudio preliminar de Agapito Maestre, traducción de Agapito Maestre y José Romagosa, Tecnos, Madrid 1988, pp.9-17

KANT, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave*

cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia, Estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo, traducc. de Concha Roldán y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid 1987.

KANT, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, prólogo y traducción de Eugenio Imaz, Col. Popular, F.C.E., Madrid 1984

KANT, Manuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Espasa-Calpe S.A. (col. 'Austral' 648), Madrid 1981^e

KANT, Immanuel, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, introducc. y traducc. de Carlos Másmela, Alianza Editorial, Madrid 1989

KANT, Manuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Emilio Miñana y Villagrana y Manuel García Morente, Espasa-Calpe S.A. (col. 'Austral' 1589), Madrid 1981^e

KANT, Manuel, *Crítica del Juicio*, traducción de Manuel García Morente, Espasa-Calpe S.A. (col. 'Austral' 1620), Madrid 1981^e

KANT, Immanuel, *Nueva crítica de la razón pura*, traducc. de Alfonso Castaño Piñán, Sarpe, Madrid 1984

KANT, Immanuel, "Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea", *Revista de Filosofía* (1981), pp.239-257 [traducc. de Rogelio Rovira]

KANT, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, traducc., prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid 1981^e

KANT, Immanuel, *Teoría y práctica. En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*. Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía, estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo y traducc. de M. Francisco Pérez López, R. Rodríguez Aramayo y J. Miguel Palacios, Tecnos, Madrid 1986

KANT, Immanuel, *La paz perpetua*, Presentación de A. Truyol y Serra, traducc. de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid 1985

KANT, Immanuel, "Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía, 1796", *Agora* 9 (1990), pp.137-151 [traducc. de Jürgen Misch y Luis Martínez de Velasco]

KANT, Immanuel, "Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía", *Diálogo Filosófico* 7:2 (1991), pp.164-173 [traducc. y presentación de Rogelio Rovira]

KANT, Immanuel, *La Metafísica de las Costumbres*, estudio

preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Ed. Tecnos, Madrid 1989

KANT, Immanuel, *El Conflicto de las Facultades*, Trad. de Elsa Tabernig, Ed. Losada, Buenos Aires 1963

KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, traducc. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1935

KANT, *Sobre el saber filosófico*, traducc. de Julián Marías, ed. Adán, Madrid 1943 [contiene traducida la Introducción de las 'Lecciones de Lógica' editadas por Jäsche en 1800]

KANT, Immanuel, *Lecciones de ética*, introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de R. Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Ed. Critica, Barcelona 1988

KANT, Immanuel, *Antropología práctica (según el manuscrito inédito de C.C. Mongrovius, fechado en 1785)*, traducc. y edic. de R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid 1990.

KANT, Immanuel, *Primera introducción a la 'Crítica del Juicio'*, traducción de José Luis Zalabardo, Ed. Visor (col. 'La Balsa de la Medusa' 1), Madrid 1987

KANT, Immanuel, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, estudio preliminar y traducc. de Félix Duque, Tecnos, Madrid 1987

KANT, *Antología*, edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Península ('Textos Cardinales' 14), Barcelona 1991

KANT, Immanuel, *Transición de los principios metafísicos de la Ciencia Natural a la Física (Opus postumum)*, traducc. y edición de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid 1983

2.FUENTES JURÍDICAS: DOCUMENTOS Y AUTORES

2.1. Documentos

[Algunos de los siguientes documentos jurídicos (leyes, disposiciones, edictos, rescriptos, ordenanzas, etc.) están incluidos en colecciones de fuentes que se mencionan según estas claves:

-[CCM] Mylius, Christian Otto, *Corpus Constitutionum Marchicarum*: se trata de una colección privada de fuentes jurídicas en 6 volúmenes, que contiene las leyes locales y provinciales de Chur- und Mark Brandenburg desde la época del príncipe Elector Federico I hasta 1736 inclusive.

-[CCM Cont.] *Corpus Constitutionum Marchicarum Cont. I-IV*: se trata de una continuación de la misma colección que contiene las disposiciones dictadas y publicadas también en los países incorporados a Chur- und Mark Brandenburg correspondientes a los años 1737-1750, junto con algunos suplementos.

-[JGS] *Gesetze und Verfassungen im Justizfache* (o 'Justizgesetzsammlung'): se trata de una colección oficial que reúne legislación austriaca entre 1780 y 1848, y fue publicándose en Praga y Viena.

-[NCC] *Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium, praecipue Marchicarum, oder: Neue Sammlung Königlich Preussischer und Kurfürstlich Brandenburgischer, sonderlich in der Chur- und Marck Brandenburg, wie auch anderen Provintzien publizirten und ergangenen Ordnungen, Edicte und Mandate und Rescripten etc. Vom Anfang des Jahres 1751 und folgenden Zeiten*: se trata de una colección en 12 volúmenes que abarca edictos, ordenanzas, mandatos, etc. dictados y publicados en territorios prusianos entre enero de 1751 y diciembre de 1806.]

Allerhöchste Königliche Cabinets-Ordre d. d. Postdam, den 14. April 1780, die Verbesserung des Justiz-Wesens betreffend, recogida en el *Corpus Juris Fridericianum. Erstes Buch. Von der Prozessordnung*, Berlin, den 26. April 1781.

[AGD] *Allgemeine Gerichtsordnung für die Preussischen Staaten*, 3 Theile, Berlin 1794-1795.

Allgemeine Ordnung, die Verbesserung des Justizwesens betreffend (21.6.1713), en: CCM, 2. Band, Nr. CXXXI, Sp. 517ss.

[ABGB] *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch für die gesamten deutschen Erbländer der österreichischen Monarchie von 1811*, Wien 1811.

Allgemeines Edikt wegen Abkürzung und Beschleunigung der Prozesse (2.5.1736), en: CCM, 2. Band, Nr. CCLXXIX, Sp. 821.

[AGB] *Allgemeines Gesetzbuch für die Preussischen Staaten*, Berlin 1791.

[ALR] *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*, Textausgabe mit einer Einführung von Dr. Hans Hattenhauer und einer Bibliographie von Dr. Günther Bernert, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt am Main, Berlin 1970.

Brief-Wechsel über die gegenwärtige Justiz-Reform in den Preussischen Staaten, 3 Hefte, Berlin bei George Jacob Decker, 1780-1784.

[BGW] *Bürgerliches Gesetzbuch für Westgalizien* (13.2.1797), en: Julius Ofner (Hrsg.), *Der Ur-entwurf und die Berathungs-Protokolle des Oesterreichischen Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches*, 1. Band, Alfred Hölder, Wien 1889.

Cabinets-Ordre de Friedrich Wilhelm II (21.-27.8.1786 y 1.9.1786), en: *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten*; hrsg. von E.F. Klein, 1 (1788), p.59ss.

Codex Theresianus (1766), en: Philipp Harras Ritter von Harrasowsky, *Der Codex Theresianus und seine Umarbeitungen*, Wien, Druck und Verlag von Carl Gerold's Sohn 1883.

Constitution wegen Abkürzung derer Prozesse in der Chur-Mark (7.9.1718), en: CCM, 2. Band, Nr. CLXXIV, Sp. 657.

[CJF] *Corpus Juris Fridericianum. Erstes Buch. Von der Prozessordnung*, Berlin, den 26. April 1781.

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 26 de agosto de 1789, en: *La Revolución Francesa en sus textos*, Tecnos, Madrid 1989, pp.5-8.

"Die Justiz-Reform in den Königlich Preussischen Staaten in den Jahren 1746-1748", *Jahrbücher für die Preussische Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung*, 59 (1842), 67-83. [editados por K.A.Ch.H. von Kamptz]

Edict wegen Verkürzung derer Prozesse und unterschiedener dahin gehöriger Punkten (19.3.1717), en: CCM, 2. Band, Nr. CLIV, Sp.597.

Edict, das bey allen Ober- und Unter-Gerichten diejenige Sachen, welche Bagatellen concerniren... niemahls zum ordentlichen Process verwiesen, sondern bey mündlichem Verhör ohne Advocaten und Kosten, auf einmahl abgethan [werden] sollen (24.2.1739), en: CCM Cont., 1. Band, Nr. X, Sp. 243.

Edict von Abkürzung derer Prozesse, insonderheit durch Versuch der Güte (13.3.1717), en: CCM, 2. Band, Nr. CLIII, Sp. 597.

Ehe-Patent Josephs II. (16.1.1783), en: JGS, Nr. 117.

Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuches für Preussischen Staaten, 6 Bände, Berlin 1784-1788.

Erster Anhang worin die bisher ergangenen Abänderungen und Ergänzungen des allgemeinen Landrechts verkürzt gesammelt sind, Berlin, bei G.C. Nauck 1803.

Fernere Deklaration der Königlichen Constitution von Abkürzung der Prozesse in der Chur-Mark (29.4.1721), en: CCM, 2. Band, Nr. CCV, Sp. 717.

Josephinisches Gesetzbuch (1.11.1786), en: Philipp Harras Ritter

von Harrasowsky, *Der Codex Theresianus und seine Umarbeitungen*, 4.Band: *Die Umarbeitungen des Codex Theresianus*, 1.Band: "Der Entwurf Hortens", Wien 1886 [también puede encontrarse en: Joseph Detzrek (Hrsg.), *Systematisch-chronologische Sammlung aller jener Gesetze, und aller höchsten Verordnungen, die von ältesten Zeiten her bis auf 1792 für die vord, östr. Lande erlassen worden sind, und itzt noch bestehen; I. Abtheilung. Politisch-bürgerliche Gesetze*, 1.Band, Freyburg im Breisgau 1792].

Journal de la Ville et des Provinces, 19 octubre 1789.

Jüngster Reichsabschied von 1654, en: *Abschiedt Der Kö. Kay. Mt. und gemeiner Ständ auff dem Reichstag zu Regensburg im Jahr Christi 1654 uffgericht*, Mainz 1655, p.55ss.

Königlich-Preussisches Seerecht (1727).

Neu verfasste Cammergerichtsordnung in der Chur- und Marck Brandenburg (1.3.1709), en: *CCM*, 2.Band, Nr. CXIX, Sp. 357ss.

Neumärkische verbesserte Cammergerichtsordnung (11.12.1700), en: *CCM*, 2.Band, Nr. XCIV.

Ordonnances civiles de d'Aguesseau: Ordonnance sur les donations (1731), en: *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, 28 vols., par Athanase-Jean-Léger Jourdan, Decrusy, François André Isambert, Table, Paris 1821-1833, vol. XXI, pp.343-354; *Ordonnance concernant les testaments* (1735), en: *Recueil...*, vol XXI, pp.386-402; *Ordonnance concernant les fidéicomis* (1741) [esta, junto con las anteriores y algunas ordenanzas civiles más dictadas a partir de 1721, puede hallarse en una colección dieciochesca previa: *Ordonnances de Louis XV, concernant les Donations, les Insinuations, les Testaments, les Substitutions, le Faux principal e le Faux incident, etc.*, Paris 1748, 1777].

Patent, wodurch eine Gesetz-Comission errichtet und mit der nöthigen Instruction wegen der ihr obliegenden Geschäfte versehen wird. De Dato Berlin, den 29.May 1781, en: *NCC*, 7.Band, Nr. 26, Sp. 341-42 [algunos párrafos de esta patente de fundación de la Comisión de Ley han sido reproducidos por H.Conrad, *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die preussischen Staaten von 1794*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1958, pp.22-23].

[CFM] *Project des Codicis Fridericiani, oder eine, nach Sr. Königl. Majestät von Preussen Selbst vorgeschriebenem Plan entworffene Cammer-Gerichts-Ordnung, nach welcher alle Processe in einem Jahr durch drei Instanzten zum Ende gebracht werden sollen und müssen: Nebst dem Project einer Sportul-Ordnung und eines Pupillen-Collegii*, Franckfurt und Leipzig 1748 [conocido como *Codex Fridericianus Marchicus*; en la Biblioteca Nacional

existe un ejemplar de la versión francesa con el siguiente título: Cocceji, Samuel de, *Projet des Codicis Fridericiani Marchici*, Koenigsberg 1766, BN 2/71054]

Projekt des Corporis Juris Friedericiani, das ist Sr. Königl. Majestät in Preussen in der Vernunft und Landes Verfassungen gegründetes Land-Recht, 2 Theile, Berlin/Halle 1749-1751 [en la Biblioteca Nacional existe un ejemplar de la traducción francesa de 1751: Cocceji, Samuel de, *Projet du Corps de Droit Frédéric*, BN 2/12100]

Reichskammergerichtsordnung de 1495 y de 1555, en: *Sammlung der Reichsabschiede*, Mainz 1660, p.5ss. y p.522ss. respectivamente [también están recopiladas en la *Neue und vollständige Sammlung der Reichsabschiede*, 1747, 2.- und 3.Band respectivamente].

Rescriptum declaratorium wegen Abkürzung der Prozesse (17.5.1719), en: *CCM*, 2.Band, Nr. CLXXXVI, Sp. 673.

Revidirte Constitution wegen Abkürzung der Processe in der Meumarck (18.11.1718), en: *CCM*, 2.Band., Nr. CLXXIX, Sp. 657.

(La) *Revolución Francesa en sus textos*, estudio preliminar, traducción y notas de Ana Martínez Arancón, Tecnos, Madrid 1989.

Révolutions de Paris, 24-31 octubre 1789.

Saxonicae Constitutiones (1572).

Toleranzpatent Josephs II. (31.10.1781), en: Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, Tübingen 1924, Nr. 552.

Unterricht über die Gesetze für die Einwohner der preussischen Staaten, Berlin und Stettin 1793.

Unterweisung für die Parteien zu ihrem Verhalten bei Prozessen und andern gerichtlichen Angelegenheiten, nach Anleitung der allgemeinen Gerichtsordnung für die Preussischen Staaten, Berlin und Stettin 1796.

Verbessertes Landrecht des Königsreiches Preussen (1721).

"Verhandlungen über die Justiz-Reform in den Preussischen Staaten in den Jahren 1774 bis 1776", *Jahrbücher für die Preussische Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung*, 58 (1842), 3-60. [editados por K.A.Ch.H. von Kamptz].

Wett- und Lieger-Ordnung der Dreyen Städte Königsberg (1715).

2.2. Autores

ACHENWALL, Gottfried, *Ius naturae in usum auditorum*, Gottingae 1763³. [He manejado la segunda parte: *Iuris naturalis pars posterior complectens ius familiae, ius publicum et ius gentium in usum auditorum*, según la reproducción de Kant's *gesammelte Schriften*, vol. XIX, pp.325-442, así como la primera parte: *Ius naturalis pars prior*, según la sexta edición: *Ius naturae in usum auditorum*, Gottingae 1767⁴. Las ediciones de 1763 y de 1767 contenían también la parte introductoria *Prolegomena Iuris naturalis (1758)*]

BECCARIA, Cesare, *Dei delitti e delle pene (1764)* [He manejado la traducción española de Juan Antonio de las Casas titulada *De los delitos y las penas*, Alianza Editorial, Madrid 1988].

BÖHMER, Justus Henning, *Succincta manuductio ad methodum disputandi et conscribendi disputationes juridicas*, Halae 1703.
-- *Introductio in ius publicum universale ex genuinis iuris naturae principiis deductum, et in usum iuris publici particularis quarumcumque reipublicarum adornatum*, Halae Magderburgicae 1710 [BN 3/11961]
-- *Introductio in jus digestorum sensum pariter ac usum singularum materiarum succincte exhibens*, Halae Magderburgicae 1723³.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques, *Principes du droit naturel*, Genève 1747 [existe una traducc. castellana con el título *Elementos del Derecho Natural*, Madrid 1837, BN 4/210188]

CARPZOV, Benedikt, *Processus juris in foro saxonico*, 2 vols., Jenae 1657, 1667² [esta última se encuentra en BN 2/12774-75]

COCCEJI, Henric [Henricus] von, *Grotius illustratus seu comentarii ad Hugonis Grotis de Jure Belli et Pacis libros tres in quibus Jus Naturae et Gentium...*, 3 vols., Wratislaviae 1702, 1747² [BN 5/5868 (1.edición); BN 6-1/4664 (2.edición)]

COCCEJI, Samuel von, *Elementa iustitiae naturalis et romanae (1740)* [he consultado, sin embargo, la edición de la Biblioteca Nacional de Madrid *Iustitiae Naturalis et Romanae Novum Systema*, Lausanne 1762, BN 2/25218]

CONDORCET, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat Marquis de, "Idées sur le despotisme", en: *Oeuvres complètes*, ed. Brunswick, Paris 1804, vol. XII [BN, 2/21997-22017].

CONRING, Hermann, *Dissertatio de iudiciis reipublicae germanicae* 1647, vol. II de: *Opera*, ed. Brunsvigae 1730.

DARJES, Joachim Georg, *Institutiones jurisprudentiae Privatae Romano-Germanicae in usum auditorii sui systematica adornatae methodo*, Jenae 1749.

DIDEROT y D'ALEMBERT, *Artículos políticos de la 'Enciclopedia'*, Tecnos, Madrid 1986.

DOMAT, Jean, *Les loix civiles dans leur ordre naturel (1689-1694)* [he consultado la Nouvelle édition de Paris 1705, que figura en la BN 3/7682. Hay traducción castellana: *Las leyes civiles en su orden natural*, Barcelona 1861, BN 4/31458]

DONEAU, Hugues, *Commentariorum de Iure Civile (1527-1591)*, "Opera Omnia" I, XIII,I, Romae Typis Josephi Salviucci 1828 [la edición en Frankfurt de 1596 de esa obra está en BN 2/13500-13504].

EGGERS, Christian Ulrich Detlev von, *Lehrbuch des Natur- und allgemeinen Privatrechts und gemeinen Preussischen Rechts*, 3 Theile, Berlin 1797.

FENDERLIN, Lucas, *Gedanken über die Verabfassung eines allgemeinen Gesetzbuches zur Verbesserung derer Justizverfassungen*, Breslau 1770-73.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums die französische Revolution (1793)*, en: *J.G. Fichte-Gesamtausgabe* der bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Fr. Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, Bd. I.1: "Werke 1791-1794", pp.193-404.

FILANGIERI, Gaetano, *La scienza della legislazione* [con un apéndice titulado *Riflessioni politiche sull'ultima legge del sovrano che riguarda la Riforma della Giustizia*], 7 vols., Napoli 1780-85, BN 5/1481. Hay traducción castellana: *La ciencia de la legislación*, 6 vols., Madrid 1787-89, BN 2/12118-12121]

FRIEDRICH II, *Über die Gründe, Gesetze einzuführen oder abzuschaffen*, en: *Die Werke Friedrich des Grossen*, hrsg. von Gustav Berthold Volz, deutsch von Friedrich v. Oppeln-Bronikowski, Verlag von Reimar Hobbing, Berlin 1913, 8.Band: "Philosophische Schriften" [el título del texto original en francés fue: *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois (1750)*]
-- *Das politische Testament von 1752*, Reclam Verlag, Stuttgart 1983.

-- *Histoire de mon temps*, Paris 1843, en: *Bibliothèque historique et militaire dédiée a l'armée et a la garde nationale de France*, publiée par MM. Ch. Liskenne et Sauvan, Paris 1844, Tome V, pp.11-208 [BN 1/4023-28]

GARVE, Christian, *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, in wiefern es möglich sey, die Moral des Privatlebens bey der Regierung der Staaten zu beobachten*, Breslau 1788.

GENTZ, Friedrich, "Nachtrag zu dem Rasonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis", *Die Berlinische Monatsschrift* 22 (1793), pp.518-54.

GÖNNER, Nikolaus Thadäus von, *Handbuch des deutschen gemeinen Prozesses in einer ausführlichen Erörterung seiner wichtigsten Gegenstände*, 1. Band, Erlangen bey Johann Jacob Palm 1801.

GRÖLTMAN, Karl, *Theorie des gerichtlichen Verfahrens in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten nach den gemeinen deutschen Gesetzen entworfen*, Giessen/Darmstadt 1800, 1803.

HEINECKE [Heineccius], Johann Christoph Gottlieb, *Antiquitates iuris Germanici I*, Leipzig 1772.

--*Elementa iuris germanici tum veteris, tum quod hodie in ipsis obtinet rerum argumentis*, Halae 1736 [esta obra fue incorporada a las obras completas con el título *Elementa iuris germanici tum veteris, tum hodierni*, t. VII (1769) de: *Opera omnia*, Sumptibus Fratrum de Tournes, Genevae 1766-1771, 9 vols., BN U/6325-6333]

HOBBS, Thomas, *Leviathan (1651)* [he manejado la versión castellana: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, ed. de C.Moya y A.Escotado, Editora Nacional, Madrid 1980].

HOFACKER, B. Carl Christoph, *Principia Iuris Civilis Romano-Germanici*, 3 tomos, Tubingae 1788-1798

HUFELAND, Gottlieb, *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen*, Jena bey Christ. Heinr. Cuno's Erben 1790.

HUGO, Gustav, *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts*, Berlin bey August Mylius 1798, 1799², 1819⁴ [esta última edición reimpressa en Verlag Detlev Auvermann KG, Glashütten im Taunus 1971].

KLEIN, Ernst Ferdinand, *Gedanken von der öffentlichen Verhandlung der Rechtshändel und dem Gebrauche der Beredsamkeit in den Gerichtshöfen*.

--*Vermischte Abhandlungen über Gegenstände der Gesetzgebung und Rechtspflege*, Leipzig 1779.

--*Schreiben an Herrn Professor Garve über die Zwangs- und Gewissens-Pflichten und den wesentlichen Unterschied des Wohlwollens und der Gerechtigkeit, besonders bey Regierung der Staaten*, Berlin und Stettin 1789.

--"Ist es Schuldigkeit oder Gnade, wenn ein Fürst sein Land wohl regiert?", en: *Die Berlinische Monatsschrift* 15 (1790), pp.304-328.

--*Freyheit und Eigenthum, abgehandelt in acht Gesprächen über die Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung*, Berlin und Stettin, bey Friedrich Nicolai 1790 [reproducción en Scriptor Verlag, Kronberg/Ts. 1977]

--"Ueber die Natur der bürgerlichen Gesellschaft" (1790), en: *Kurze Aufsätze über verschiedene Gegenstände*, Halle 1791, pp.55-80 [reproducido junto con *Freyheit und Eigenthum...* en Scriptor Verlag, Kronberg/Ts. 1977]

--*Auszug aus dem allgemeinen Gesetzbuch für die Preussischen Staaten zum Gebrauch für Vorlesungen*, 2 Theile, Halle 1792-93 [este libro fue luego reelaborado y transformado por Klein en su *System des Preussischen Civilrechts*, Halle 1801, 1830²]

--"Vorläufige Bemerkungen über die Zurechnung der Verbrechen zur Strafe", en: *Archiv des Criminalrechts*, 2. Band, 4. Stück (1800), pp.56-113.

--"Ueber das Verhältniss der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt", *Deutschland* 2 (1796), pp.323-328.

--*Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft mit einer Geschichte derselben*, Halle bei Hemmerde und Schwetschke 1797.

--(Hrsg.), *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten*, 26 Bände, Berlin und Stettin 1788-1809.

LAVERDY, Clément Charles François de, *Code pénal* (1752), 2^a édition augmentée d'un Essai sur l'esprit et les motifs de la procédure criminelle, Paris, Jaillant, 1755.

--*Code criminal* (1770).

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Escritos de filosofía jurídica y política*, Editora Nacional, Madrid 1984.

--*Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae*, Verlag Detlev Auvermann KG, Glashütten im Taunus, Darmstadt 1974.

LOCKE, John, *Two Treatises of Government. In the former, the false Principles and Foundation of Sir Robert Filmer and his Followers are detected and overthrown: the latter is an Essay Concerning The True Original, Extent and End of Civil Government* (1690), en: *The Works of John Locke*. An new edition, corrected in ten volumes, London 1823, reprinted by Scientia Verlag, Aalen 1963, vol. V, pp.207-486 [he manejado la traducción de Amado Lázaro Ros, Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Orbis, Barcelona 1985]

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barón de la Brède et de, *De l'esprit des lois* (1748) [he manejado la traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega *Del espíritu de las leyes*, Edic. Orbis, Barcelona 1984].

MÖSER, Justus, "Von dem wichtigen Unterschiede des wirklichen und förmlichen Rechts", en: *Patriotische Phantasien*, en: *Sämtliche Werke*, bearb. v. Ludwig Schirmeyer, Gerhard Stalling Verlag, Oldenburg/Hamburg, 7. Bd., pp.98-101 [edición original en *Berlinische Monatsschrift* 1 (1783), pp.506-512]

--"La tendencia actual a leyes y órdenes generales es peligrosa para la libertad pública" y "Contestación a la pregunta: ¿se ha de permitir que los hombres de letras dicten sentencia criminal?", en: *Escritos escogidos*, Editora Nacional, Madrid

1984.

NETTELBLADT, Daniel, *Systema elementare universae iurisprudentiae naturalis in usum praelectionum academicarum adornatum*, Halae Magderburgicae 1748, 1757^a, 1762^a [BN 2/68397-68398], 1767^a [BN 3/72005].

--Abhandlung von der practischen Rechtsgelahrtheit überhaupt, deren Theilen, Quellen und Hülfsmitteln wie auch der Art und Weise, dieselbe zu lehren und lernen, Halle 1764.

--Versuch einer Anleitung zu der ganzen practischen Rechtsgelahrtheit, Halle 1767.

--Anfangsgründe der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit. Eine abgekürzte freye Uebersetzung mit einigen Erläuterungen und Zusätzen von Joh. Christ. Gottlieb Heineccius, Halle, in der Rengerischen Buchhandlung 1779 [se trata de una traducción abreviada de la magna obra *Systema elementare...* (1748)]

--*Praecognita specialia iurisprudentiae privatae communis Romano-Germanico forensis*, Halae 1779^a.

DELTZEN, Gottlob Eusebius, *Anleitung zur gerichtlichen Praxis überhaupt und insbesondere zu dem ordentlichen Zivilprozess*, Jena 1782.

PUFENDORF, Samuel von, *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem*, Lond. Scan. 1673 [un ejemplar de la edición en Leipzig de 1709 se halla en BN 3/28419; hay traducción española, correspondiente a la edición de Cambridge 1682, hecha por Lelia B.V. de Ortiz, *De la obligación del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros*, Universidad Nacional de Córdoba 1980]

--*De Jure Naturae et gentium libri octo* (1672), Francofurti 1684 [BN 3/77218]

PÜTTER, Johann Stephan, *Elementa iuris Germanici privati hodierni in usum auditorum*, Goettingae 1748, 1776^a.

--*Der Büchernachdruck nach ächten Grundsätzen des Rechts geprüft*, Göttingen 1774.

REBEUR, C. Leopold von, *Observation adressé à un Académicien de Berlin sur un passage relatif à la présente Réforme de Justice dans les Etats Prussiens contenu dans la Dissertation sur les Révolutions des Etats. Lue dans l'Assemblée publique de l'Académie des Sciences et des Belles Lettres, le 30. Janv. 1783. Par M. de Herzberg, Ministre d'Etat et Membre de l'Académie*, Leipsic s.a. (1785).

--*über die neue preussische Justiz-Reform*, Hannover 1789.

REHBERG, August Wilhelm, *Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind*, Hannover und Osnabrück 1973.

--"Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis", *Die Berlinische*

Monatsschrift 23 (1794), pp.114-143.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* (1771) [he manejado la edic. y traducc. de Antonio Hermosa Andújar, Jean-Jacques Rousseau, *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Tecnos, Madrid 1988].

--*Du contrat social* (1762) [he manejado la traducción con prólogo y notas de Mauro Armíño, Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato Social. Discursos*, Alianza Editorial, Madrid 1982].

RUNDE, Justus Friedrich, *Grundsätze des gemeinen deutschen Privatrechts*, Göttingen 1791.

--*Anmerkungen und berichtigende Zusätze zu dem Burischen Lehnrecht*, Giessen 1783.

SCHILLER, Friedrich, *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1958, 27.Bd: "Briefwechsel. Schillers Briefe 1794-95", hrsg. von Günther Schulz.

SCHLOSSER, Johann Georg, *Briefe über die Gesetzgebung überhaupt und den Entwurf des preussischen Gesetzbuchs insbesondere*, bei Johann Georg Fletscher, Frankfurt 1789 [reimpresión en Verlag Detlev Auvermann KG, Glashütten im Taunus 1970]

--*Vorschlag und Versuch einer Verbesserung des deutschen und bürgerlichen Rechts ohne Abschaffung des Römischen Gesetzbuch*, Leipzig 1777.

SCHMALZ, Theodor von, *Das reine Naturrecht*, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1795.

--*Das natürliche Staatsrecht*, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1804^a [estas dos obras han sido reimpresas junto con otras con el título general: Theodor von Schmalz, *Das Recht der Natur*, Scientia Verlag, Aalen 1969].

STRYCK, Samuel, *Usus modernus pandectarum*, 1690-1712.

SVAREZ, Carl Gottlieb, "Inwiefern können und müssen Gesetze kurz sein?" (11.6.1788), en: H.Conrad/G.Kleinheyer (Hrsg.), *Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez (1746-1798)*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1960, pp.627-633 [reproducción del texto publicado en: *Die Berlinische Monatsschrift* 12 (1788), pp.99-112]

--"Über den Einfluss der Gesetzgebung in die Aufklärung" (1.4.1789), en: H.Conrad/G.Kleinheyer (Hrsg.), *Vorträge über Recht und Staat...*(cit. arriba), pp.634-638.

--"Über den Zweck des Staats (19.1.1791)", en: *Vorträge über Recht und Staat...*(cit. arriba), pp.639-644.

--*Vorträge über Recht und Staat...*(cit. arriba) [esta edición incluye las *Kronprinzenvorträge* de Svarez al futuro Federico Guillermo III]

TEVENAR, Johann Wilhelm von, *Versuch über die Rechtsgelahrheit*, Magdeburg und Leipzig 1777.

THIBAUT, Anton Friedrich Justus, *Juristische Encyclopädie und Methodologie zum eignen Studio für Anfänger und zum Gebrauch academischer Vorlesungen entworfen*, Altona 1797.
--*System des Pandekten-Rechts*, Jena 1803, 1805².

THOMASIIUS, Christian, *Emendationem administrationis iustitiae neque facilem neque impossibilem, valde tamen difficile esse et caute suscipiendam*, vol. IV, Nr. 115, de: *Dissertationes academicae I-IV*, ed. J.L. Uhl, Halae Magderburgicae 1773-1780.
--*De caractere et circumspectione medici ad curandam taediositatem processus adhibendi*, vol. IV, Nr. 118, de: *Dissertationes...*[op. recién citada].
--*Fundamenta Iuris Naturae et Gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia Honesti, Justi ac Decori* (1705), Halae et Lipsiae 1718⁴.

VERRI, Pietro, *Sulla interpretazione delle leggi*, en: *Scritti vari*, Le Mounier, Firenze 1854, vol. II.

VOLTAIRE, François Marie Arouet, *Fragment d'une lettre sur un usage très utile établi en Hollande*, 1739.
--*Commentaire sur le livre "Des délits et des peines"* (1766) [traducido por Juan Antonio de las Casas y contenido en: C. Beccaria, *De los delitos y las penas. Comentario sobre el libro 'De los delitos y de las penas' por un abogado de provincias*, Alianza Editorial, Madrid 1988, pp.113-160].

WINDISCHGRAETZ, Joseph Nikolaus conde de, *Discours dans lequel on examine les deux questions suivantes: 1.Un Monarque a-t-il le droit de changer de son chef une Constitution évidemment vicieuse? 2.Est-il prudent à lui, est-il de son intérêt de l'entreprendre?*, 1789).
--*Programm...*, 1785.

WOLFF, Christian, *Gesammelte Werke [=GW]*, hrsg. und bearbeitet von J.École, J.E. Hofmann, M. Thomann, H.W. Arndt, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968ss. [esta edición, aún por terminar, consta de tres partes: la primera está dedicada a los escritos de Wolff en alemán; la segunda, a los escritos de Wolff en latín; y la tercera reúne materiales y documentos diversos (obras en su mayoría) de la escuela wolffiana (Baumeister, Ludovici, Baumgarten, Bilfinger, Reusch, etc.)].
--*Ius naturae methodo scientifica pertractatum, in qua obligationes et jura connata ex ipsa hominis essentia atque natura a priori demonstrantur et totius philosophiae moralis omnisque juris reliqui fundamenta solida jaciuntur*, 8 vols., Halae Magderburgicae 1740-48 [en: *GW*, II.Abteilung: Lateinische Schriften, 17.-24.Bände, edidit et curavit Marcellus Thomannus, Georg Olms, Hildesheim 1968-1972].

--*Institutiones iuris naturae et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur*, Halae Magderburgicae 1750 [en: *GW*, II.Abteilung: Lateinische Schriften, 26.Band, edidit et curavit Marcellus Thomannus, Georg Olms, Hildesheim 1969].

--*Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden*, Halle im Magderburgischen, zu finden in der Rengerischen Buchhandlung 1754 [en: *GW*, I.Abteilung: Deutsche Schriften, 19.Band, mit einem Vorwort von Marcel Thomann, Georg Olms, Hildesheim/New York 1980].

--"Einleitung in das Natur- und Völkerrecht", en: Z.Batscha/J.Garber (Hrsg.), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18.Jahrhunderts*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1981, pp.39-46.

--*Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseeligkeit des menschlichen Geschlechtes, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Frankfurt und Leipzig 1721, 1736⁴ [en: *GW*, I.Abteilung: Deutsche Schriften ['Vernünfftige Gedanken' (4) (Deutsche Politik)], 5.Band, hrsg. von Hans Werner Arndt, Georg Olms, Hildesheim/New York 1975].

ZEILLER, Franz Edlen von, *Das natürliche Privatrecht*, Wien 1802, 1819³.

--*Kommentar über das allgemeine bürgerliche Gesetzbuch für die gesammten Deutschen Erbländer der österreichischen Monarchie*, 1.Band, Wien und Triest. Zu beistigers Verlagsbuchhandlung, 1811.

3. OTRAS FUENTES

ARISTOTELES, *Primeros Analíticos*, en: *Tratados de Lógica (Organon)*, traducc. de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid 1988, pp.85-297.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Initia philosophiae practicae primae*, Halae Magderburgicae 1760 [reproducido en *Kant's gesammelte Schriften*, vol. XIX, pp.7-91].

--*Metaphysica*, Halae Magderburgicae 1757⁴ [Reproducida en *Kant's gesammelte Schriften*, vol. XVII, pp.5-226, excepto la sección "Psychologia empirica", reproducida en el vol. XV.1, pp.5-54].

--*Philosophia generalis, ed. cum dissertatione proemiali a Joh. Chr. Förster*, Halae Magderburgicae 1770.

--*Ethica philosophica*, Halae 1740, 1763³ [esta última edición ha sido reproducida en Georg Olms, Hildesheim/New York 1969].

BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 5^a édition

révúe, corr. et augm. avec la vie de l'auteur par P. Brunel et P. Gosse, Amsterdam/La Haye 1740, 4 vols. [De esta edición es el artículo "Catus"; en la Biblioteca Nacional se hallan ejemplares de las siguientes ediciones: Rotterdam 1695, 2 vols. (BN 2/62821-22); Rotterdam 1720³, 4 vols. (BN 1/17573-76); Amsterdam 1730⁴, 4 vols. (BN U/8896-99); Amsterdam 1734⁵, 5 vols. (BN 3/75736-40), nuevamente imprimida en 1740].

--*Choix d'articles tirés du 'Dictionnaire historique et critique'*, en: *Deuvres diverses. Volumes supplémentaires*, Georg Olms, Hildesheim/New York 1982 [De esta edición son los artículos "Acontius", "Alegambe", "Archelaus", "Manichéens", "Phyrron" y "Zenon"].

--*Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: contrains-les d'entrer, ou traité de la tolérance universelle (1686)*, en: *Deuvres diverses...contenant tout ce que cet auteur a publié...excepte son dictionnaire historique et critique*, 4 vols.; La Haye/Rotterdam, 1727, tom.2, pp.355-560.

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751-1765), nouvelle impression en Fr. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 17 vols.

FROMONDUS, Libertus, *Laberynthus sive de compositore continui Liber unus*, Antverpiae 1631 [BN, 3/12535]

GOCCLENIUS, Rudolphus, *Lexicon Philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti 1613, Marburg 1615^e [reproducción facsimil en Georg Olms, Hildesheim 1980, 2 vols., BN R/100778].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, en: *Werke*, Suhrkamp, 1970.

HERDER, Johann Gottfried, *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts. Erster Theil*, Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch 1774 [en: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967, 6.Band, pp.193-511].

HUME, David, *Enquiry concerning the human Understanding (1748)* [He manejado la traducción de Jaime Salas Ortueta con el título D.Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid 1983²¹].

--*Dialogues concerning Natural Religion (1777)* [versión castellana de A.J. Cappelletti, H.López y M.A. Quintanilla dentro del volumen: D.Hume, *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*, Sigüeme, Salamanca 1974, pp.97-195].

HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen (1900-1901)*, 2 vols. [he manejado la traducción de M. García Morente y José Gaos, *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, Madrid 1982].

HUTCHESON, Francis, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1726 [reproducción en Georg Olms, Hildesheim 1971].

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée (1710)*, en: *Die philosophischen Schriften*, 6.Band, pp.1-471.
--*Die Philosophischen Schriften*, 7 vols., hrsg. von C.J. Gerhard, Georg Olms, Hildesheim 1978.

LUDOVICI, Carl Günther, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie zum Gebrauche seiner Zuhörer*, 3 Bände, Verlegt Johann Georg Löwe, Leipzig 1735-38, [en: Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III.Abteilung: Materialien und Dokumente, 1.Band (en tres tomos), Georg Olms, Hildesheim/New York 1977].

MAIMON, Salomon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlin bei Wilhelm Vieweg 1793 [reimpresión en Culture et Civilisation, Bruxelles 1970].

MEIER, George Friedrich, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, bei Johann Justinus Gebauer 1752 [reproducido en *Kant's gesammelte Schriften*, vol. XVI, pp.3-872].

MICRAELIUS, Johannes, *Lexicum philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Stetini 1662 [reproducido con una introducción de Lutz Geldsetzer en Jaussen & Co., Düsseldorf 1966].

PLATNER, Ernst, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zum philosophischen Geschichte*, Leipzig im Schwickertschen Verlage 1776 (1.parte), 1782 (2.parte), 1784 (nueva edición completamente reelaborada).

QUINTILIANO, Marco Fabio, *De Institutione Oratoria Libri XII*, Parisini 1549 [BN 1/13519].

REYHER, Samuel, *De Antinomiis, quas dari... defendet*, 1660.

SCHLOSSER, Johann Georg, *Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg 1795.

--*Schreiben an einem jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte*, Lübeck und Leipzig 1796.

--*Zweites Schreiben...* (1798).

STOLLE, Gottlieb, *Kurtze Anleitung zur Historie der Gelahrheit*, 1718.

THOMASIIUS, Christian, *Einleitung zu der Vernunft-Lehre, worinnen durch eine leichte, und allen vernünftigen Menschen wasserley Standes oder Geschlechts sie seyn, verständliche Manier der Weg*

gezeigt wird, ohne die Syllogistica, das wahre, wahrscheinliche und falsche voneinander zu entscheiden, und neue Wahrheiten zu erfinden (1691), Halle 1711^a.

VICO, Giambattista, *De nostri temporis studiorum ratione. Oratio ad litterarum studiosam juventutem*, 1709 (este discurso fue leído, no obstante, en 1708) [en: Giambattista Vico, *Opere*, edic. bilingüe con versión italiana de Francesco Sav. Pomodoro, Stamperia de' classici latini, Napoli 1858, vol. I, pp.195-258; reimpression en Zentralantiquariat der deutschen demokratischen Republik, Leipzig 1970].

VOLTAIRE, François Marie Arouet, *Dictionnaire philosophique* (1770) [he manejado la edic. y traducc. de Luis Martínez Drake y José Arean Fernández, Voltaire, *Diccionario filosófico*, Akal, Madrid 1985].

WINDISCHGRAETZ, Joseph Nikolaus conde de, *Objections aux sociétés secretes*, 1788.
--*Solution provisoire d'un Problème, ou Histoire métaphysique de l'organisation animale*, 1789
--*De l'Ame, de l'Intelligence et de la liberté de la Volonté*, 1790.

WOLFF, Christian, *Philosophia prima sive Ontologia*, 1736 [nueva edición a cargo de Johann École en Darmstadt 1962; esta obra aún no ha aparecido en los GW publicados en Georg Olms].
--*Philosophia rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, 3 partes, Francofurti & Lipsiae 1728, 1740^a [en: GW, II.Abteilung: Lateinische Schriften, 1.Band, édition critique avec introduction, notes et index par Jean École, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 1983].
--*Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle 1720, Franckfurt und Leipzig 1728^a [en: GW, I.Abteilung: Deutsche Schriften ['Vernünfftige Gedancken' (3) (Deutsche Ethik)], 4.Band, hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Hans Werner Arndt, Georg Olms, Hildesheim/New York 1976].
--*Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae 1738 (Pars Prior), 1739 (Pars posterior) [en: GW, II.Abteilung: Lateinische Schriften, 10.-11. Bände, Georg Olms, Hildesheim/New York 1971 y 1979].

ZEDLER, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bisshero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*, Leipzig und Halle 1732-1750, 64 Bände [reproducido en Akademische Druck-V. Verlagsanstalt, Graz (Austria) 1961, BN SB/2 03=30 ZED GRO].

B. BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

ABEGG, Julius Friedrich Heinrich, *Versuch einer Geschichte der Preussischen Civil-Prozess-Gesetzgebung*, Verlag von Friedrich Aderholz, Breslau 1848.

ADICKES, Erich, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1889.
--*Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924 [reimpresión en Georg Olms, Hildesheim 1977].
--"Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses", en: *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1925, XIV.Band, pp.XV-LXII.
--*Kant und die Als-Ob-Philosophie*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1927 [reproducción en Topos Verlag AG, Vaduz/Liechtenstein 1978].

AL-AZM, Sadik J., *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford at the Clarendon Press 1972.

ALLISON, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University, New Haven/London 1983 [hay versión española de Dulce M^a Granja Castro con el título *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos, Barcelona 1992].

ANDERSON, Georg, "Kants Metaphysik der Sitten - ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule", *Kant-Studien* 28 (1923), pp.41-61.

ANGELELLI, Ignacio, "On the Origins of Kant's 'Transcendental'", *Kant-Studien* 63 (1972), pp.117-122.
--"On Transcendental Again", *Kant-Studien* 66 (1975), pp.119-121.

ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, University Press, Chicago 1982.

ARNOLDT, Emil, *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*, 2.Teil, en: *Gesammelte Schriften*, editados por Otto Schöndörffer, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1909, 5.Band.

BAEUMLER, Alfred, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967 [reproducción en Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981].

BÄRTHLEIN, Karl, "Die Vorbereitung der Kantischen Rechts- und Staatsphilosophie in der Schulphilosophie", en: H.Oberer/G.Seel (Hrsg.), *Kant. Analysen...*[cit. abajo], pp.221-271.

BATSCHA, Zwi, "Einleitung", en: Z.Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (Stw), Frankfurt am Main 1976, pp.7-35.
 --(Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Stw, Frankfurt am Main 1976.
 --*Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

BATSCHA, Zwi / GARBER, Jörn (Hrsg.), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18.Jahrhunderts*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1981.

BAUCH, Bruno, *Immanuel Kant*, G.J. Göschen'sche Verlagshandlung GmbH, Berlin 1917.
 --"Das Rechtsproblem in der Kantischen Philosophie", *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 3 (1921), pp.1-26.

BECK, Lewis White, *A Commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason'*, The University Press, Chicago 1960 [he manejado la traducción alemana: *Kants "Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*, ins Deutsche übersetzt von Karl-Heinz Ilting, Wilhelm Fink Verlag, München 1985].
 --"Lambert und Hume in Kants Entwicklung von 1769-1772", *Kant-Studien* 60 (1969), pp.123-130.

BENNETT, Jonathan, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, London 1974 [he manejado la traducción castellana: *La 'Crítica de la razón pura' de Kant. 2.La Dialéctica*, Alianza Universidad, Madrid 1981].

BIEN, Günther, "Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie", en: Z.Batscha (Hrsg.), *Materialien...*[cit. arriba], pp.77-101.

BLESENKEMPER, Klaus, "Publice age" -*Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*, Haag + Herchen, Frankfurt am Main 1987.

BLÜHDORN, Jürgen, "'Kantianer' und Kant. Die Wende von der Rechtsmetaphysik zur 'Wissenschaft' vom positiven Recht", *Kant-Studien* 64 (1973), pp.363-394.

BLUMENBERG, Hans, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), pp.7-142.
 --"Aproximación a una teoría de la inconceptualidad", *Revista de Occidente* 132 (1992), pp.5-24 [trad. de Jorge Vigil].

BOBBIO, Norberto, "Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant", en: E.Weil/M.Villey/Th.Ruyssen et autres, *La philosophie politique de Kant*, P.U.F. ("Annales de philosophie

politique" 4), Paris 1962, pp.105-118.
 --*Diritto e Stato nel Pensiero di Emmanuele Kant*, G. Giappichelli editore, Torino 1957, 1969^e.

BÖDEKER, Hans Erich/HERRMANN, Ulrich (Hrsg.), *Aufklärung als Politisierung - Politisierung der Aufklärung*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1987.

BOMSDORF, Falk, *Prozessmaximen und Rechtswirklichkeit. Verhandlungs- und Untersuchungsmaxime im deutschen Zivilprozess - Vom gemeinen Recht bis zur ZPO-*, Duncker & Humblot, Berlin 1971.

BOROWSKI, Ludwig Ernst/JACHMANN, Reinhold Bernhard/WASIANSKI, E.A.Ch., *Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1974.

BORRIES, Kurt, *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1928 [nueva reproducción en Scientia Verlag, Aalen 1973]

BRANDT, Reinhard, "Rezension zu C. Ritters 'Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen'", *Philosophische Rundschau* 20 (1974), pp.49-50.
 --*Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
 --"Materialien zur Entstehung der Kritik der reinen Vernunft (John Locke und Johann Schultz)", en: I.Heidemann/W.Ritzel (Hrsg.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft...* [cit. abajo], pp.37-68.
 --"Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre", en: *Rechtsphilosophie...*[cit. abajo], pp.233-285.
 --"Einführung: Rechtsphilosophie und Aufklärung", en: *Rechtsphilosophie...*[cit. abajo], pp.1-11.
 --(Hrsg.) *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1982.
 --"Die politische Institution bei Kant", en: G. Göhler, *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch (ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen)*, Opladen 1990, pp.337-357.
 --"Locke und Kant", en: Martyn P. Thompson (Hrsg.), *John Locke und Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, pp.87-108.

BROCKER, Manfred, *Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzendentalphilosophischen Eigentumslehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.

BRUNSCHVIG, Léon, "La technique des antinomies kantienne", *Revue de l'histoire de la philosophie* (Université Lille, Paris) 2 (1928), pp.49-71.

BURG, Peter, *Kant und die Französische Revolution*, Duncker &

Humblot, Berlin 1974.

--"Der politische Gehalt der Kritik der reinen Vernunft", Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8. April 1981, Bouvier Verlag, Bonn 1981, pp.898-908.

--"Die Verwirklichung von Grund- und Freiheitsrechte in den Preussischen Reformen und Kants Rechtslehre", en: G.Birtsch (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte. Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, pp.287-309.

BUSCH, Werner, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1979.

CAIRD, Edward, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 2 vols., Glasgow 1889 [reimpresión en Rodopi, Amsterdam 1969].

CANTERLA GONZÁLEZ, Cinta, *Receptividad y espontaneidad del sujeto cognoscente en la 'Disertación' de 1770 y en la 'Crítica de la razón pura' de 1781 de Kant*, Universidad de Cádiz 1987.

CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, *La cabeza de Jano*, Universidad de Cádiz 1989.

CASSIRER, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1907 [he manejado la traducción castellana de Wenceslao Roces titulada: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, II*, F.C.E., México 1986].

--*Philosophie der Aufklärung (1934)* [la versión española de Eugenio Imaz lleva por título: *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E., México 1972.

--*Kants Leben und Lehre*, Yale University Press, New Haven, Connecticut 1918 [he manejado la traducción castellana de Wenceslao Roces titulada: *Kant, vida y doctrina*, F.C.E., México 1985].

CATTANEO, Mario A., *Illuminismo e legislazione*, Edizioni di comunità, Milano 1966.

CERRONI, Umberto, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Dott. A. Giuffrè editore, Milano 1962.

CODERCH, Pablo Salvador, "El 'casus dubius' en los códigos de la Ilustración germánica", en: *La compilación y su historia. Estudio sobre la codificación y la interpretación de las leyes*, Casa Editorial Bosch, Barcelona 1985, pp.393-445.

COHEN, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, 4. Auflage bei Bruno Cassirer, Berlin s.a.

--*Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, bei Bruno Cassirer, Berlin 1910^e.

--*Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Leipzig 1917^e [reproducción en: *Werke*, 4. Band, Georg Olms, Hildesheim 1989].

--*Kants Theorie der Erfahrung*, bei Bruno Cassirer, Berlin 1918^e.

COING, Helmut, *Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorien der Menschenrechte*, 'Beiträge zur Rechtsforschung', hrsg. von Ernst Wolf, Sondernveröffentlichungen der Zeitschrift für Ausländisches und Internationales Privatrecht, Berlin und Tübingen 1950.

CONRAD, Hermann, *Individuum und Gemeinschaft in der Privatrechtssordnung des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*, C.F.Müller Verlag, Karlsruhe 1956.

--*Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrecht für die preussischen Staaten von 1794*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1958.

--"Neuzeit bis 1806", en: *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2. Band, C.F. Müller Verlag, Karlsruhe 1966.

--"Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preussens und Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts" (1961) en: W.Hubatsch (Hrsg.), *Absolutismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, pp.309-360.

--"Einleitung", en: H.Conrad/G.Kleinheyer (Hrsg.), *Vorträge...* [citado abajo], pp. XI-XXVI.

CONRAD, Hermann/KLEINHEYER, Gerd (Hrsg.), *Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez (1746-1798)*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1960.

CORTINA, Adela, "Estudio preliminar" de I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid 1989, pp.XV-XCI.

DEGGAU, Hans Georg, *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1983.

DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, P.U.F., Paris 1969^e.

DICKEL, Karl, *Friedrich der Grosse und die Prozesse des Müllers Arnold*, Verlag von Oscar Ehrhardts Universitäts-Buchhandlung ("Beiträge zum preussischen Rechte für Studierende und Referendare", 1. Heft), Marburg an der Lahn 1891.

DIETERICH, K., *Die Kant'sche Philosophie in Ihrer inneren Entwicklungsgeschichte*, J.C. Mohr, Freiburg 1885.

DIETZE, Gottfried, *Kant und der Rechtsstaat*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1982.

DILTNEY, Wilhelm, "Das Allgemeine Landrecht", en: *Gesammelte Schriften*, Bd. XII, Stuttgart 1960^e, pp.131-207.

DOTTI, Jorge Eugenio, "Quid iuris und quid facti", en: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8. April 1981*, Bouvier Verlag, Bonn 1981, pp.12-21.

DOUBLET, David Roland, *Die Vernunft als Rechtsinstanz. Kritik der reinen Vernunft als Reflexionsprozess der Vernunft*, Solum Forlag, Oslo 1989.

DREIER, Ralf, "Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants. Kants Rechtsphilosophie im Kontext seiner Moralphilosophie", en: *Recht-Moral-Ideologie. Studien zur Rechtstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, pp.286-315.

DULCKEIT, Gerhard, *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, A. Deichert Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1932.

DÜNNHAUPT, Rudolf, *Sittlichkeit, Staat und Recht bei Kant. Autonomie und Heteronomie in der Kantischen Ethik*, Inaugural-Dissertation, Greifswald 1926.

DUQUE PAJUELO, Félix, "Estudio preliminar. Historia y Metafísica: el frágil espejo móvil de la razón. Contribución al estudio de la Aetas Kantiana: 1790-1797", en: I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Tecnos, Madrid 1987, pp.XI-CCXXVII.

--"Ilusión y estrategia de la razón", en: *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad. (Ensayos sobre Hume y Kant)*, Ed. Natán, Valencia 1988, pp.83-95.

DÜSING, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann ("Kant-Studien. Ergänzungen Nr.96"), Bonn 1986^a.

EBBINGHAUS, Julius, "Kant und das 20. Jahrhundert", *Studium Generale* 7 (1954), pp.513-524.

--"Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 50 (1964), pp.23-55.

--"Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantismus" (1960), en: G.Prauss (Hrsg.), *Kant...*[cit. abajo], pp.322-336.

EISLER, Rudolf, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlass*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1961, 1972^a.

EPSTEIN, Klaus, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton University Press, Princeton 1966.

ERDMANN, Benno, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolffischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig 1876.

--'Einleitung' de: *Immanuel Kants Prolegomena zu einer jeden*

künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten sollen, L. Voss, Leipzig 1878, pp.I-CXIV.

--"Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie", en: *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft ('Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie', Bd.II)*, Leipzig 1884, pp.XIII-LX.

--"Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774", *Philosophische Monatshefte* 20 (1884), pp.65-97.

--*Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1917

--*Kant's Criticism in der ersten und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung*, Verlag von Leopold Voss, Leipzig 1878 [reimpresión en Pr.H.A. Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1973].

--*Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*, Max Niemeyer, Halle 1904 [reimpresión en Verlag Dr.H.A. Gerstenberg, Hildesheim 1975].

ERHARDT, Franz, *Kritik der Kantischen Antinomienlehre*, Diss. Leipzig 1888.

FANG, Joong, *Das Antinomienproblem im Entstehungsgang der Transzendentalphilosophie. Kant-Interpretationen I*, Verlag Regensburg, Münster 1967.

FETSCHER, Iring, "Immanuel Kant und die Französische Revolution", en: Z.Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Stw, Frankfurt am Main 1976, pp.269-290.

--"Der bürgerliche Reformismus bei Kant", en: *Herrschaft und Emanzipation*, München 1976, pp.176-200.

FISCHER, Kuno, "Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung", en: *Geschichte der neuern Philosophie*, 3.Band, Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann, Heidelberg 1869^b.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, *Kant, de la Ilustración al socialismo*, Salamanca 1976.

--"Dialéctica y simbolismo en Kant", *Azafea* 3 (1990), pp.87-102.

--"Poesis y mimesis en la experiencia estética kantiana", en: Rodríguez Aramayo, R./Vilar, G. (eds.), *En la cumbre del criticismo...*[cit. abajo], pp.107-121.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo/ALVAREZ GÓMEZ, Mariano (eds.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, I.C.E., Universidad de Salamanca 1982.

FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, traducc. de Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona/México 1984.

FUNKE, Gerhard, "Achtung fürs moralische Gesetz und Rigorismus /Impersonalismus Problem", *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6.-10. April 1974*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1974, I, pp.45-67 [reproducido de nuevo en *Von der Aktualität...* [cit. abajo], pp.76-98].

--*Von der Aktualität Kants*, Bouvier Verlag, Bonn 1979.

GEISMANN, Georg, "Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau", *Der Staat* 21 (1982), pp.161-189.

GERHARDT, Volker, "Recht und Herrschaft. Zur gesellschaftlichen Funktion des Rechts in der Philosophie Kants", *Rechtstheorie* 12 (1981), pp.53-94.

--"Freiheit und Herrschaft. Zum dynamischen Begriff der reinen Vernunft", en: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8. April 1981*, Bonn 1981, I.2, pp.795-802.

GERLACH, Hans-Martin/MOCECK, Sabine (Hrsg.), *Kants 'Kritik der reinen Vernunft' im philosophischen Meinungsstreit der Gegenwart*, Martin-Luther-Universität (Kolloquium der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg anlässlich der 200. Wiederkehr des Erscheinens der "Kritik der reinen Vernunft"), Halle 1982.

GIERKE, Otto von, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1880 [BN 1/57943; he manejado la 6. unveränderte Ausgabe mit Vorwort von Julius von Gierke, en Scientia Verlag, Aalen 1968].

GIL, Fernando, *Preuves*, Aubier, Paris 1988.

GÓMEZ CAFFARENA, José, *El teísmo moral de Kant*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983.

GONZÁLEZ VICEN, Felipe, "La filosofía del Estado en Kant", en: *De Kant a Marx. (Estudios de historia de las ideas)*, Fernando Torres Editor, Valencia 1984, pp.11-97.

GOYARD-FABRE, Simone, *Kant et le problème du droit*, J.Vrin, Paris 1975.

GRAYEFF, Felix, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg 1966.

HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis*, Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1963 [he manejado la versión española de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí con el título *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid 1987].

HAENSEL, Werner, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Systematik der Kantischen Rechtsphilosophie*, Kant-Studien, Ergänzungsheft 60, Berlin 1926 [reimpresión en Topos Verlag AG, Vaduz/Liechtenstein 1978].

HÄRING, Theodor, *Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*, Tübingen 1910.

HEIDEGGER, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, 1973) [he manejado la traducción de Gred Ibscher Roth titulada *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México 1981].

--*Die Frage nach dem Ding* (1962) [he manejado la traducc. de E. García Belsunce y Zoltan Szankay con el título *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Ediciones Orbis, Barcelona 1986].

HEIDEMANN, Ingeborg/RITZEL, Wolfgang (Hrsg.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781-1981*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1981.

HEIMSOETH, Heinz, "Zeitliche Weltunendlichkeit und das Problem des Anfangs", *Studien zur Philosophiegeschichte*, Köln 1961, pp.269-292.

--"Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie", *Kant-Studien* 57 (1966), pp.206-229.

--*Atom, Seele, Monade* (1960), en: *Studien zur Philosophie...*[cit. abajo], II, pp.133-247.

--"Metaphysische Gehalte in Kants Vierter Antinomie" (1965), en: *Studien zur Philosophie...*[cit. abajo], II, pp.271-280.

--*Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 Bände, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1966-1971.

--*Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, 2 tomos, Bouvier Verlag, Bonn 1970.

HELLMUTH, Eckhart, "Ernst Ferdinand Klein: Politische Reflexionen im Preussen der Spätaufklärung", en: H.E. Bödeker / U. Herrmann (Hrsg.), *Aufklärung als Politisierung...*[cit. arriba], pp.222-236.

HENRICH, Dieter, "Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion", *Kant-Studien* 54 (1963), pp.404-431.

--"Einleitung: Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat", en: *Kant-Gentz-Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967, pp.8-36.

--"Kants Denken 1762-63. Über die Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile", en: *Studien zu Kants...*[cit. abajo], pp.9-38.

HENRICH, Dieter/LEHMANN, G. und andere, *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung ("Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie", 6.Bd.), Hildesheim 1967.

HERNANDEZ MARCOS, Maximiliano, "Sobre el carácter jurídico de la razón crítica: logros y perspectivas", *Daimon* 4 (1992), pp. 55-71.

HINSKE, Norbert, "Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung", *Kant-Studien* 56 (1966), pp.485-496.

--"Die historischen Vorlagen der kantischen Transzendentalphilosophie", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 12 (1968), pp.86-113.

--*Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin 1970.

--"Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien. Zum Exempel für ein Verhältnis von Problem- und Begriffsgeschichte", *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970), pp.41-68.

--"Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Über eine unbemerkt gebliebene Quelle der kantischen Antinomienlehre", *Archiv für Begriffsgeschichte* 16 (1972), pp.48-59.

--"Kants Begriff des Transzendentalen und die Problematik seiner Begriffsgeschichte. Erwiderung auf Ignacio Angelelli", *Kant-Studien* 64 (1973), pp.56-62.

HINTZE, Otto, "Friedrich der Grosse und die preussischen Justizreformen des 18. Jahrhunderts. Zum 24. Januar 1912", *Recht und Wirtschaft*, I:5 (1912), pp.129-135.

--*Die Hohenzollern und ihr Werk*, Berlin 1915.

--*Geist und Epochen der preussischen Geschichte*, Leipzig 1943.

HÖFFE, Otfried, "Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft?", en: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Stw, Frankfurt am Main 1979, pp. 404-418.

--"Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls" [1979], en: *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Alfa, Barcelona/Caracas 1988, pp.7-39.

--*Immanuel Kant*, Verlag C.H. Beck, München 1983 [versión castellana de Diorki con idéntico título en Herder, Barcelona 1986].

HRUSCHKA, Joachim, "Die Konkurrenz von Goldener Regel und Prinzip der Verallgemeinerung in der juristischen Diskussion des 17./18. Jahrhunderts als geschichtliche Wurzel von Kants kategorischem Imperativ", *Juristen-Zeitung* 42 (1987), p.941-952.

HUBATSCH, Walter, *Stein-Studien. Die preussischen Reformen des Reichsfreiherrn Karl vom Stein zwischen Revolution und Restauration. Zum 60. Geburtstag von Walter Hubatsch am 17. Mai 1975 von seinen Freunden und Schülern*, Köln/Berlin 1975.

ILTING, Karl-Heinz, "Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants? Hans Wagner zum 65. Geburtstag", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (1981), pp.325-345.

ISHIKAWA, Fumiyasu, *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1990.

JU, Gau-Jeng, *Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten*, Diss. Bonn 1985 [esta disertación ha sido posteriormente publicada en Königshausen & Neumann, Würzburg 1990].

KALTER, A., *Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft*, Verlag Anton Hain, Meisenheim 1975.

KAULBACH, Friedrich, "Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des kantischen Denkens", *Archiv für Philosophie* 12 (1963), pp.14-45.

--*Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlin 1969.

--"Die copernicanische Denkfigur bei Kant", *Kant-Studien* 64 (1973), pp.30-48.

--"Dialektik und Theorie des philosophischen Methode bei Kant. Zum Kant-Kommentar von Heimsoeth", *Kant-Studien* 64 (1973), pp.395-411.

--"Der Begriff der Freiheit in Kants Rechtsphilosophie", *Philosophische Perspektiven* 5 (1973), pp.78-91 [reproducido en *Studien zur späten...* [citado abajo], pp.75-87].

--"Kants Theorie des Handelns", en: *Akten des 4. Internationalen Kants-Kongresses. Mainz 6.-10. April 1974*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1974, III, pp.67-83.

--"Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?", *Kant-Studien* 66 (1975), pp.65-84.

--"Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant", *Kant-Studien* 67 (1976), pp.390-408 [reproducido en *Studien zur späten...*, pp.55-74].

--"Das transzendental-juridische Grundverhältnis im Vernunftsbegriff und der Bezug zwischen Recht und Gesellschaft", en: F.Kaulbach/W.Krawietz (Hrsg.), *Recht und Gesellschaft...* [cit. abajo], reproducido en *Studien zur späten...*, pp.111-134].

--*Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1978.

--*Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft in Vorlesungen*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1981.

--*Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1982.

--"Die rechtsphilosophische Version der transzendentalen Deduktion", en: *Studien zur späten...*, pp.9-54.

--"Die Begründung der Rechtsnormen in reiner Rechtslehre und transzendentaler Philosophie des Rechts", en: *Festschrift zum 100. Geburtstag Hans Kelsens*, Berlin 1982.

--"Rechtsrationalität in der Perspektive einer transzendentalen Handlungstheorie", en: W.Krawietz/D.Wydukel (Hrsg.), *Recht und Staat im sozialen Wandel: Festschrift für H.U. Scupin zum 80. Geburtstag*, Berlin 1983, pp.333-345.

--"Vernunft und Konfliktlösung - Die Rechtmässigkeit

'parteilicher' Ansprüche bei Kant", *Universitas* 38 (1983), pp.277-286.

--"Perspektivismus und Rechtsprinzip in Kants Kritik der reinen Vernunft", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 10 (1985), pp.21-35.

--"Experimento, perspectiva y facultad de juzgar en la acción jurídica", *Daimon* 3 (1991), pp.197-210.

KAULBACH, Friedrich / KRAWIETZ, Werner (Hrsg.), *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65.Geburtstag*, Denker & Humblot, Berlin 1978.

KEMP SMITH, Norman, *A Commentary to Kant Critique of Pure Reason*, Humanities Press, New York 1962.

KERSTING, Wolfgang, "Neuere Interpretationen der kantischen Rechtsphilosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), pp.282-298.

--*Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1984.

KIEFNER, Hans, "Ius praetensum. Preussisches Zivil- und Zivilprozessrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexion Kants zur Logik", en: F.Kaulbach/W.Krawietz (Hrsg.), *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65.Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1978, pp.287-318.

--"Der Einfluss Kants auf Theorie und Praxis des Zivilrechts im 19.Jahrhundert", en: J.Blühdorn/Ch.Ritter (Hrsg.), *Philosophie und Rechtswissenschaft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1969, pp.3-25.

KNITTERMEYER, Hinrich, *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Diss. Marburg 1920.

--"Transzendent und Transzendental", en: *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin und Leipzig 1924, pp.195-214.

--"Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie", *Kant-Studien* 45 (1953-54), pp.113-131.

KOPPER, Joachim/MALTER, Rudolf (Hrsg.), *Materialien zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, Stw, Frankfurt am Main 1975.

KOSELLECK, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (Stw), Frankfurt am Main 1973 [he manejado la traducción española de Rafael de la Vega, hecha sobre la edición original de 1959 en Verlag Karl Alber GmbH publicada con el título *Critica y crisis del mundo burgués*, Rialp S.A., Madrid/México/Pamplona 1965].

--*Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Klett-Cotta im Deutschen Taschenbuch Verlag, Stuttgart 1981².

--"Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte", en: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1989, pp.107-129 [Este artículo apareció por primera vez en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 16 (1972), pp.116-131, y posteriormente en R.Koselleck (Hrsg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, pp.19-36].

KÜHL, Kristian, *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1984.

KÜSTERS, Gerd-Walter, "Recht und Vernunft: Bedeutung und Problem von Recht und Rechtsphilosophie bei Kant -Zur jüngeren Interpretationsgeschichte der Rechtsphilosophie Kants", *Philosophische Rundschau* 30 (1983), pp.209-239.

--*Kants Rechtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.

LACHIEZE-REY, Pierre, *L'idealisme kantien*, J. Vrin, Paris, 1950².

LARENZ, Karl, "Sittlichkeit und Recht. Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre", en: K.Larenz (Hrsg.), *Reich und Recht in der deutschen Philosophie*, Stuttgart und Berlin 1943.

LA ROCCA, Claudio, *Strutture kantiane*, Ets Editrice, Pisa 1990.

LEGE, Joachim, "Wie juridisch ist die Vernunft? Kants 'Kritik der reinen Vernunft' und die richterliche Methode", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990), pp.203-226.

LEHMANN, Gerhard, "Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen", en: *Studien zu Kants...*[cit. arriba], pp.144-158

--*Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1969.

LEISEGANG, Hans, "Über die Behandlung des scholastischen Satzes: 'Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum', und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft", *Kant-Studien* 20 (1915), pp.403-421.

--*Denkformen*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1928 [BN 4/43589].

LISSER, Kurt, *Der Begriff des Rechts bei Kant*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1922 [versión castellana de Alejandro Rossi con el título: *El concepto del derecho en Kant*, UNAM, México 1959].

LOSURDO, Domenico, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1983 [he manejado la traducc. alemana: *Immanuel Kant*.

Freiheit, Recht und Revolution, Pahl-Rugenstein Verlag GmbH, Köln 1987].

LUDWIG, Bernd, *Kants Rechtslehre*, Felix Meiner Verlag ("Kant-Forschungen", 2.Band), Hamburg 1988.

LUF, Gerhard, *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Springer Verlag (Forschungen aus Staat und Recht 42), Wien/New York 1978.

LYOTARD, François, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, traduc. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona 1987.

MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona 1979^e.

MALTER, Rudolf, *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, Meiner Verlag, Hamburg 1989.

MANDT, Hella, "Historisch-politische Traditionselemente im politische Denken Kants", en: Z.Batscha (Hrsg.), *Materialien* ...[cit. arriba], pp.292-330.

MARQUARD, Odo, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg/München 1958.

MARTIN, Gottfried, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie* (1950) [he manejado la traducción de Luis Felipe Carrer y Andrés R. Raggio con el título: *Kant. Ontología y Epistemología*, Universidad Nacional de Córdoba 1961].

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Visor, Madrid 1987.
--*Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona 1989.

MARTÍNEZ DE VELASCO, Luis, *Idealismo crítico e inmanencia en el pensamiento kantiano*, Ed. Origenes, Madrid 1986.
--*Imperativo moral como interés de la razón. Una introducción al pensamiento ético-político kantiano*, Ed. Origenes, Madrid 1987.

MAYOS, Gonçal, "Teoría política de Kant y Herder: despotismo ilustrado y legitimidad de la Revolución", en: E.Bello (ed.), *Filosofía y Revolución*, Universidad de Murcia 1991, pp.137-156.

MENZER, Paul, "Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785", *Kant-Studien* 2 (1899), pp.290-322; 3 (1899), pp.41-104.

METZGER, Wilhelm, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Diss. Heidelberg 1917 [reimpresión en Scientia Verlag, Aalen 1966].

MEYER, Arthur Oskar, "Kants Ethik und der preussische Staat", en: *Von staatlichem Werden und Wesen. Festschrift für Erich Marcks*, Stuttgart/Berlin 1921, pp.3-23.

MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, José Luis, "Filósofos y despotismo ilustrado en la Alemania del siglo XVIII: Federico el Grande y Kant", *Arbor* 82 (1972), pp.171-198.

--*Kant en la superación heideggeriana de la metafísica*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid 1974.

--"El diálogo de Heidegger con Kant en *Ser y Tiempo*", *Anales del Seminario de Metafísica* 9 (1974), pp.177-194.

--"Breve bibliografía en castellano sobre Kant (1930-1973)", *Anales del Seminario de Metafísica* 9 (1974), pp.203-213.

--"La recepción de Kant en España", en: Flórez, C./Alvarez, M. (eds.), *Estudios*... [cit. arriba], pp.99-114.

MÖLLER, Horst, *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Suhrkamp (Neue Historische Bibliothek), Frankfurt am Main, Frankfurt am Main 1986.

MONTERO MOLINER, Fernando, *El empirismo kantiano*, Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia, 1973.

MUGUERZA, Javier/RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid 1989.

MÜLLER, Johannes, *Kantisches Staatsdenken und der preussische Staat*, Holzner-Verlag, Kitzingen am Main 1954.

NAGEL, Heinrich, *Die Grundzüge des Beweisrechts im europäischen Zivilprozess. Eine rechtsvergleichende Studie*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1967.

NATORP, Paul, "Kant und die Marburger Schule", *Kant-Studien* 17 (1912), pp.193-221 [he manejado la traducción castellana de J.V. Viqueira incluida en el volumen: P.Natorp, *Propedéutica filosófica. Kant y la Escuela de Marburgo. Curso de Pedagogía social*, Ed. Porrúa, México 1975, pp.77-97].
--*Kant über Krieg und Frieden. Ein geschichtsphilosophischer Essay*, Verlag der philosophischen Akademie, Erlangen 1924.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel, "El concepto de 'trascendental' en Kant", *Anales del Seminario de Metafísica* 5 (1970), pp.7-26.
--"Método y metafísica en el Kant precritico", *Anales del Seminario de Metafísica* 9 (1974), pp.75-122.

NEUFELD, Hans, *Die Fridericianische Justizreform bis zum Jahre 1780*, Inaugural-Dissertatio Göttingen 1910.

NEUSÜSS, Wolfgang, *Gesunde Vernunft und Natur der Sache. Studien zur juristischen Argumentation im 18. Jahrhundert*, Dencker &

Humblot, Berlin 1970.

NOACK, Ludwig, *Immanuel Kants Auferstehung aus dem Grabe*, 1861.

NÖRR, Knut Wolfgang, *Naturrecht und Zivilprozess: Studien zur Geschichte des deutschen Zivilprozessrechts während der Naturrechtsperiode bis zum beginnenden 19. Jahrhundert*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1976.

OBERER, Hariolf, "Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre", *Kant-Studien* 64 (1973), pp.88-102.

--"Ist Kants Rechtslehre kritische Philosophie? Zu Werner Buschs Untersuchung der Kantischen Rechtsphilosophie", *Kant-Studien* 74 (1983), pp.217-224.

OBERER, Hariolf/SEEL, Gerhard (Hrsg.), *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988.

ONCINA, Faustino, "La Revolución americana contra la Revolución francesa: un argumento del burkianismo contra el kantismo", en: E. Bello (ed.), *Filosofía y Revolución. Estudios sobre la Revolución Francesa y su recepción filosófica*, Universidad de Murcia 1991, pp.157-196.

--"La recepción de la *Critica del Juicio* en el jacobinismo kantiano: luces y sombras en el camino hacia una teoría democrática de la Ilustración", en: R.Rodríguez Aramayo/G.Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo...*[cit. abajo], pp.169-216.

PALACIOS, Juan Miguel, *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*, Ed. Gredos, Madrid 1979.

PATON, Herbert James, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson and Ltd., London 1947.

PATT, Walter, *Transzendentaler Idealismus. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Walter de Gruyter ('Kant-Studien. Ergänzungshefte Nr. 120'), Berlin/New York 1987.

PAULSEN, Friedrich, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig 1875.

--*Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1924^o.

PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant*, 2 vols., J.Vrin, Paris 1975.

--*Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, J.Vrin, Paris 1976.

--"Introduction" de: *Emmanuel Kant, Métaphysique des moeurs. Première Partie. Doctrine du droit*, J.Vrin, Paris 1979, pp.27-77.

--*études kantienne*s, J. Vrin, Paris 1982.

--*La théorie kantienne de l'histoire*, J.Vrin, Paris 1986.

PINDER, Tillman, "Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs 'transzendental' in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A 11f./B 25)", *Kant-Studien* 77 (1986), pp.1-40.

PLANITZ, Hans/ ECKHARDT, Karl August, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Hermann Böhlau Verlag, Graz/Köln 1961.

PRAUSS, Gerold (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer-Witsch, Köln 1973.

PRUTZ, Hans, "Kant und der preussische Staat", *Preussische Jahrbücher* 49 (1882).

RABADE ROMEO, Sergio, *Kant. Problemas gnoseológicos de la 'Critica de la razón pura'*, Ed. Gredos, Madrid 1969.

--"La concepción kantiana de la razón en la Dialéctica Trascendental", *Anales del Seminario de Metafísica* 13 (1978), pp.9-29.

--"Ideas e ideal de la razón en Kant. Reflexiones desde la Dialéctica Trascendental (KrV)", *Revista de Filosofía* (1981), pp.159-177.

RABADE ROMEO, Sergio/LÓPEZ MOLINA, Antonio Miguel/PESQUERO FRANCO, Encarnación, *Kant, conocimiento y racionalidad: el uso teórico de la razón*, Ed. Cincel, Madrid 1987.

RANKE, Leopold von, *Sämtliche Werke*, 3.Gesamtausgabe. 48.Bd.: "Hardenberg und die Geschichte des preussischen Staates von 1793-1813" 3.Bd. Mit einer Denkschrift Hardenbergs über die Reorganisation des preussischen Staates vom Jahre 1807, Leipzig 1881.

RAUMER, Kurt von, *Der Kantische Geist in den Erhebungen von 1807-1813*, Königsberg 1940.

REICH, Klaus, "Einleitung. Über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre", en: *I. Kant, 'Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisterwelt'*, Meiner Verlag, Hamburg 1966, pp.VII-XVI.

REISS, Hans, *Kants politisches Denken*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1977.

RIEDEL, Manfred, "Bürger, Staatsbürger, Bürgertum", en: O.Brunner/W.Conze/R.Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, Bd.I, 1972, pp.672-725.

--"Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie", en: M.Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. II, Rombach Verlag, Freiburg 1974, pp.235-258.

--"Gesellschaft, bürgerliche", en: O.Brunner/W.Conze/R.Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. II, Stuttgart 1975, pp.719ss.

--"Moralidad y derecho en el derecho natural prekantiano", en: *Metafísica y metapolítica. II. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Alfa, Buenos Aires 1977, pp.79-95.

--*Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1989.

RIEHL, Alois, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Leipzig 1876, 1908² bei Wilhelm Engelmann [BN 5/14637].

RITTER, Christian, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971.

RITTER, Joachim, "Zum Primat des Rechts bei Kant und Hegel", en: J.Blühdorn/J.Ritter (Hrsg.), *Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19.Jahrhundert*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp.77-82.

ROBINSON, Lewis, "Contributions à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant", *Revue de métaphysique et de morale* 31 (1924), pp.269-353.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto, "El bien supremo y sus postulados (Del formalismo ético a la fe racional)", *Revista de Filosofía* 7 (1984), pp.87-118.

--"Estudio preliminar: los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant", en: I.Kant, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid 1986, pp.X-XXXV.

--"La Filosofía kantiana del Derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia", *Revista de Filosofía* 9 (1986), pp.15-36.

--"La filosofía de la historia en Kant: Una encrucijada de su pensamiento moral y político", en: *Ética y Estado en el idealismo alemán*, Ed. Natán, Valencia 1987, pp.5-17.

--"Estudio preliminar: el 'utopismo ucrónico' de la reflexión kantiana sobre la historia", en: I.Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid 1987, pp.IX-XXXIX.

--"Introducción: la cara oculta del formalismo kantiano", en: I.Kant, *Lecciones de ética*, ed. Crítica, Barcelona 1988, pp.7-34.

--"El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia", en: J.Muguerza/R.Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant...*[cit. arriba], pp.234-243.

--*Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporía morales de Kant*, Tecnos (colec. 'Ventana Abierta'), Madrid 1991.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto/VILAR, Gerard (eds.), *En la cumbre del critismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Anthropos, Barcelona 1992.

RÖMPP, Georg, "Exeundum esse e statu naturali. Kants Begriff des Naturrechts und das Verhältnis von privatem und öffentlichem Recht", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 74 (1988), pp.461-476.

ROSENKRANZ, Karl, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leopold Voss, Leipzig 1840 [reproducido en Akademie-Verlag, Berlin 1987].

RÖTTGERS, Kurt, *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1975.

RÖTTGES, Heinz, "Kants Auflösung der Freiheitsantinomie", *Kant-Studien* 65 (1974), pp.33-49.

--*Die Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neuinterpretation der Kritik der reinen Vernunft durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der Analytik*, Verlag Anton Hain, Königstein/Ts. 1981.

ROUSSET, Bernard, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, J.Vrin, Paris 1967.

RUDDOLPH, Enno, *Skepsis bei Kant. Ein Beitrag zur Interpretation der Kritik der reinen Vernunft*, Wilhelm Fink Verlag, München 1978.

RUIZ, Alain, "Neues über Kant und Sieyès. Ein unbekannter Brief des Philosophen an Anton Ludwig Thérémín (März 1976)", *Kant-Studien* 68 (1977), pp.446-453.

SAAGE, Richard, *Eigentum, Staat und Gesellschaft*, W.Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973.

SALA, Giovanni B., "Der 'reale Verstandesgebrauch' in der Inauguraldissertation Kants von 1770", *Kant-Studien* 69 (1978), pp.1-16.

SANER, Hans, *Kant's Political Thought. Its Origins and Development*, The University Press, Chicago 1973 (traducido por E.B. Ashton del original alemán *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, I.Band : Widerstreit und Einheit (1967)).

SÄNGER, Monika, *Die kategoriale Systematik in den 'Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre'*, Walter de Gruyter, Berlin/New

York 1982.

SCHELER, Max, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, Spamersche Buchdruckerei, Leipzig 1917² [BN 2/88814].

SCHILPP, Paul Arthur, *La ética precrítica de Kant*, traducc. de Jerónimo Muñoz y Elisa Cecilia Frost, UNAM, México 1966.

SCHMALENBACH, H., *Leibniz*, 1921.

SCHMIDT, Hajo, "Durch Reform zu Republik und Frieden? Zur Politischen Philosophie Immanuel Kants", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 71 (1985), pp.297-318.

SCHMUCKER, Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Athenäum, Meisenheim/Glan 1961.

--"Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770", *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6.-10. April 1974*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1974, pp.263-282.

--"Was entzündete in Kant das grosse Licht von 1769?", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), pp.393-434.

--"Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistersehers, im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft", en: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft...*[cit. arriba], pp.1-36.

SCHOLZ, Gertrud, *Das Problem des Rechts in Kants Moralphilosophie*, Diss. Köln 1972.

SIEGEL, Carl, "Kants Antinomienlehre im Lichte der Inaugural-Dissertation", *Kant-Studien* 30 (1925), pp.67-86.

SOBOUL, Albert, *La Revolución Francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Crítica, Barcelona 1987.

SPRANGER, Eduard, "Altensteins Denkschrift von 1807 und ihre Beziehungen zur Philosophie", *Forschungen zur Brandenburg-Preussens-Geschichte*, Bd.18, 1905, pp.471-517.

STÖLZEL, Adolf, *Carl Gottlieb Svarez. Ein Zeitbild aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts*, Verlag von Franz Vahlen, Berlin 1885.

STRAWSON, Peter F., *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen & Co. Ltd., London 1968² [la traducción castellana de C. Thiebaut se titula: *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura*, Revista de Occidente, Madrid 1975].

SWOBODA, Ernst, *Das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch im Lichte*

der Lehren Kants. Eine Untersuchung der philosophischen Auswirkung im einzelnen und ihrer Bedeutung für die Rechtsentwicklung Mitteleuropas, Ulr. Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoff), Graz 1926.

--"Kant und das Zivilrecht", *Kant-Studien* 43 (1943), pp.369-392.

TAKEDA, Sueo, *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969.

TARELLO, Giovanni, *Le ideologie della codificazione nel secolo XVIII*, E.C.I.G., Genova 1974³.

TARUFFO, Michele, "L'obbligo di motivazione della sentenza civile tra diritto comune e illuminismo", en: "La formazione storica del diritto moderno in Europa", *Atti del terzo congresso internazionale della società italiana di storia del diritto*, vol. II, Leo S. Olschki editore, Firenze 1977, pp. 599-633.

THEIS, Robert, "Le silence de Kant. étude sur l'évolution de la pensée kantienne entre 1770 et 1781", *Revue de Métaphysique et de Morale* 87 (1982), pp.209-239.

THIEME, Hans, "Die Zeit des späten Naturrechts. Eine privatrechtsgeschichtliche Studie", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (GA)* LVI (1936), pp.202-263.

--"Die preussische Kodifikation. Privatrechtsgeschichtliche Studien II", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (GA)* LVII (1937), pp.355-428.

TONELLI, Giorgio, "Der historische Ursprung der Kantischen Termini 'Analytik' und 'Dialektik'", *Archiv für Begriffsgeschichte* 7 (1962), pp.120-139.

--"Die Umwälzung von 1769 bei Kant", *Kant-Studien* 54 (1963), pp.369-375.

--"Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der Kritik der reinen Vernunft", *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), pp.233-242.

--"Kant und die antiken Skeptiker", en: *Studien zu Kants...*[cit. arriba], pp.93-123.

TORRETTI, Roberto, *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Ed. de la Universidad de Chile, 1967.

TREITSCHKE, Heinrich von, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. I. Teil: Bis zum zweiten Pariser Frieden*, Leipzig 1918¹⁰.

TUSCHLING, Burkhard (Hrsg.), *Probleme der Kritik der reinen Vernunft. Kant-Tagung Marburg 1981*, Walter de Gruyter, Berlin 1984.

--"Das ,rechtliche Postulat der praktischen Vernunft': seine

Stellung und Bedeutung in Kants ‚Rechtslehre‘, en: H.Oberer/G.Seel (Hrsg.), *Kant. Analysen...* [cit. arriba], pp.273-292.

VAIHINGER, Hans, "Blattversetzung in Kant's Prolegomena", *Philosophische Monatshefte* XV (1879), p.321ss.

-- *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bände, Verlag von W. Spemann, Stuttgart 1881. [reimpresión en Garland Publishing, New York & London 1976].

-- *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leipzig 1927^{9/10} [reimpresión en Scientia Verlag, Aalen 1986].

VALJAVEC, Fritz, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, Verlag von R. Oldenburg, München 1951.

VILLACAÑAS, José Luis, *La formación de la 'Crítica de la razón pura'*, Universidad de Valencia 1980.

-- "El problema de la subjetividad en Kant", *Teorema* 14 (1984), pp.407-459.

-- *La filosofía teórica de Kant. Realismo empírico e idealismo trascendental en el Criticismo. Los niveles de su uso y su justificación*, Ed. Gules, Valencia 1985.

-- *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid 1987.

-- "La unidad de la vida ética en Kant", en: *Homenaje a D. Ignacio Valls*, Valencia 1990, pp.189-208.

-- "Kant", en: Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética. 2. La ética moderna*, Ed. Crítica, Barcelona 1992, pp.315-404.

VILLEY, Michel, "La doctrine du droit dans l'histoire de la science juridique", Prefacio de: *Emmanuel Kant, Métaphysique des mœurs. Première Partie. Doctrine du droit*, Introduction et traduction de A. Philonenko, J.Vrin, Paris 1979, pp.7-26. [reproducción de: E.Weil/M.Villey/Th.Ruyssen et autres, *La philosophie politique de Kant* [cit. abajo], pp.53-76].

VLACHOS, Georges, *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, P.U.F., Paris 1962.

VLEESCHAUWER, Hermann Jean de, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 tomos, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris 1934 [reimpresión en Garland Publishing ("The Philosophy of Immanuel Kant"), New York & London 1976].

-- "Les antinomies kantienues et la *Clavis universalis* d'Arthur Collier", *Mind* 47 (1938), pp.303-320.

-- *La evolución del pensamiento kantiano*, UNAM, México 1962.

VORLÄNDER, Karl, "Kants Stellung zur Französischen Revolution", en: *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70.Geburtstag*,

Berlin 1912, pp.247-269.

-- *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977^e.

WAGNER, Wilhelm, *Die preussischen Reformen und die zeitgenössische Philosophie*, Köln 1956.

WARDA, Arthur, *Immanuel Kants Bücher*, Verlag von Martin Breslauer, Berlin 1922.

WEIL, Eric, *Problèmes kantians*, J.Vrin, Paris 1970.

WEIL, Eric/VILLEY, Michel/RUYSSSEN, Théodore et autres, *La philosophie politique de Kant*, P.U.F. ("Annales de philosophie politique" 4), Paris 1962.

WEISSLER, A., *Die Umbildung der Anwaltschaft unter Friedrich dem Grossen*, Königshütte 1891.

WENZEL, Uwe Justus, "Recht und Moral der Vernunft. Kants Rechtslehre: Neue Literatur und neue Editionen", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990), pp.227-243.

WEYAND, Klaus, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Kölner Universitäts-Verlag ("Kant-Studien. Ergänzungshefte Nr.85"), Köln 1963.

WIEACKER, Franz, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967^e [hay traducción española hecha por Francisco Fernández Jardón sobre la primera edición, de 1952, con el título *Historia del derecho privado de la edad moderna*, Aguilar, Madrid 1957].

WIKE, Victoria S., "History or Philosophy? An Account of the Origin of Kant's Antinomies", *Akten des 5.Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8.April 1981*, I.1, Bouvier Verlag, Bonn 1981, pp.597-603.

-- *Kant's Antinomies of Reason: Their Origin and Their Resolution*, University Press of America, Washington 1982.

WILLIAMS, Howard, *Kant's political philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1983.

WUNDT, Max, *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945.

YOVEL, Yirmiyahu, *Kant et la philosophie de l'histoire*, traduit de l'américain par Jacqueline Lagrée, Méridiens Klincksieck, Paris 1989.