

Iusnaturalismo, ayer y hoy

Iusnaturalismo y derechos humanos

Antonio Enrique Pérez Luño

Universidad de Sevilla, España

Planteamiento

La proliferación de estudios sobre los derechos humanos constituye uno de los signos caracterizadores de la cultura del presente. En el seno de esa abundante bibliografía predominan las publicaciones dirigidas a denunciar las violaciones de los derechos, así como las que propugnan vías de solución para las cuestiones prácticas que plantea la tutela de las libertades. Menos numerosos en su cantidad, aunque de no menor importancia cualitativa, son aquellos trabajos que tienden a debatir el concepto, los métodos de análisis y el fundamento de los derechos humanos. Estas aportaciones teóricas son indispensables porque permiten fijar el horizonte emancipatorio de las libertades en cada momento de su trayectoria histórica. Contribuyen, al propio tiempo, a la denuncia de los aspectos que enturbian, confunden o dificultan el estudio preciso y riguroso de los distintos derechos humanos.

Las reflexiones que a continuación se avanzan se inscriben en esos enfoques de tipo teórico. Cifran su objetivo en contribuir a la defensa de las buenas razones del planteamiento iusnaturalista de los derechos humanos. Suponen, por eso mismo y respectivamente, un aviso, una respuesta y una alternativa a tres actitudes recurrentes y difusas entre los actuales modos doctrinales de concebir y de tratar los derechos humanos.

- a) La primera de estas actitudes, a la que se podría denominar *inconsciente*, goza de vasta difusión en la literatura actual sobre las libertades. Dicha postura hace referencia a aquellos empeños teóricos que al conceptuar o fundamentar el estatuto de los derechos utilizan, sin advertirlo, argumentos de inequívoco signo iusnaturalista. De igual modo que el *burgués gentilhomme* de Molière hablaba en prosa sin saberlo, estos estudiosos de los derechos humanos razonan en clave iusnaturalista sin tener consciencia de ello.

- b) Otra actitud que cuenta con un número no menos amplio de adeptos es la que puede ser calificada de *falsa consciencia*. Se incluyen aquí aquellas concepciones de los derechos humanos que asumen, de forma implícita, presupuestos y/o postulados iusnaturalistas, pero que formalmente se presentan como ajenas o incluso como contrarias al Derecho natural. Se trata de una actitud confusa y confundidora, que tiende a reducir el iusnaturalismo a alguna de sus versiones periclitadas de tipo ahistórico y metafísico, al tiempo que utilizan sin reconocerlo premisas de las corrientes iusnaturalistas actuales de carácter metodológico, crítico o axiológico. En determinadas ocasiones, la pretendida superación del iusnaturalismo que esta postura predica se legitima aludiendo a una supuesta antítesis entre iusnaturalismo y Modernidad. Han tenido que venir las evidencias históricas con sus bozales para acallar las voces de tales inepticias, pues es notorio que el iusnaturalismo racionalista y contractualista representa un ingrediente insoslayable del proyecto ilustrado moderno.
- c) Una tercera actitud, que cabe denominar de *consciencia adversa*, designaría a las tesis de quienes desde una deliberada opción positivista y con premisas coherentes a ella, impugnan, en su conjunto o en alguno de sus aspectos, a la teoría iusnaturalista de los derechos humanos.

Frente a cuanto estas doctrinas significan y defienden en el actual debate sobre los derechos humanos, expondré los argumentos que entiendo avalan la óptica iusnaturalista de su enfoque. A tal fin abordaré, por aproximación sucesiva la clarificación del concepto y fundamento de los derechos humanos desde la perspectiva iusnaturalista; la plena consciencia histórica desde la que el iusnaturalismo crítico actual asume el análisis de las libertades; y, en definitiva, las implicancias y aportaciones que la concepción iusnaturalista de los derechos humanos reviste en el plano filosófico, jurídico y político.

2. Nuevas trayectorias y polémicas en la fundamentación de los derechos humanos

Por *fundamentación iusnaturalista* de los derechos humanos entiendo la que conjuga su raíz *ética* con su vocación *jurídica*¹. A tenor de ella los derechos

1. *Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema* (en colaboración con J.L. Cascajo, B. de Castro y C. Gómez Torres), Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1979, pág. 43. *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984 (5ª ed., 1995), pág. 48. *Los derechos fundamentales*, Tecnos, Madrid, 1984 (5ª ed., 1993), pág. 46.

humanos poseen una irrenunciable dimensión prescriptiva o deontológica; implican exigencias éticas de “deber ser”, que legitiman su reivindicación allí donde no han sido reconocidas. Pero, al propio tiempo, constituyen categorías que no pueden desvincularse de los ordenamientos jurídicos: su propia razón de ser se cifra en ser modelo y límite crítico a las estructuras normativas e institucionales positivas. Cuando esa recepción se produce nos encontramos con los *derechos fundamentales*: aquellos derechos humanos garantizados por el ordenamiento jurídico positivo, en la mayor parte de los casos en su normativa constitucional, y que suelen gozar de una tutela reforzada. Se trata siempre, por tanto, de derechos humanos “positivados”, cuya denominación evoca su papel *fundamental* del sistema jurídico político de los Estados de Derecho².

La distinción germana entre *Menschenrechte* y *Grundrechte*; la francesa entre *droits de l'homme* y *libertés publiques*; o la italiana entre *diritti umani* y *diritti fondamentali*, responden a la respectiva dualidad de planos (prescriptivo y descriptivo) y al diferente nivel de positividad de ambas categorías. El empleo de la denominación “derechos humanos” con referencia a los derechos y libertades reconocidos en determinadas declaraciones y convenios internacionales puede suscitar cierta incertidumbre terminológica. No obstante, el uso en esa esfera de la denominación “derechos humanos” con preferencia al de “derechos fundamentales”, viene a corroborar que existe consciencia de la limitada garantía jurídica de los derechos proclamados en la mayor parte de declaraciones internacionales.

Pienso que con esta distinción se salvan determinadas imprecisiones, confusiones y ambigüedades usuales en el lenguaje de los derechos humanos. En este punto siempre me han parecido clarividentes las incisivas críticas de Bentham cuando previene de la confusión del hambre con el pan; es decir, las pretensiones, las exigencias y las expectativas de futuros derechos, con los derechos ya integrados en el ordenamiento jurídico positivo. Lo que ocurre es que esta precisión no cierra el problema. El hambre no es el pan, pero si no existiera el hambre no sería preciso elaborar el pan. En otros términos: el pan existe en la medida en que se dan situaciones de hambre a cuyo remedio se dirige. Por eso, carece de sentido hablar de los derechos fundamentales a la liber-

2. *Los derechos fundamentales*, cit., pp. 46 ss. En nuestra doctrina han acogido expresamente mi distinción entre derechos humanos y derechos fundamentales, entre otros: J. de Lucas, *El desafío de las fronteras, Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temas de Hoy, Madrid, 1994, pp 51 ss.; M. L. Marín Castán, Notas a la 4^a ed. de la obra de J. Castán Tobeñas, *Los derechos del hombre*, Reus, Madrid, 1992, pp. 11 ss.; B. Martínez de Vallejo, *Los derechos humanos como derechos fundamentales*, en el vol. col. a cargo de J. Ballesteros, *Derechos humanos, Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 42 ss.

tad de expresión, la objeción de conciencia, o la igualdad ante la ley en sistemas jurídicos que no los reconocen, por tratarse de regímenes políticos fundados en el totalitarismo, la intolerancia y/o el *apartheid*. Pero tiene pleno sentido denunciar esas situaciones como contrarias o violadoras de los derechos humanos.

La fundamentación iusnaturalista permite, a mi entender, superar determinadas aporías a que se hallan abocadas las tesis positivistas, hecha la precisión de que utilizo los términos “iusnaturalismo” y “positivismo jurídico” en un sentido amplio y conjuntamente exhaustivo de las respuestas posibles en este punto³. He de advertir que desde que fueran publicados mis primeros ensayos en los que abogaba por una concepción iusnaturalista crítica, de los derechos humanos, mi postura fue objeto de la crítica por parte de quienes veían en el Derecho natural una categoría incompatible con una fundamentación ética no dogmática de los derechos humanos, con su dimensión histórica, así como con su compromiso axiológico en favor de los valores de la sociedad democrática.

Una de las primera críticas avanzadas respecto a mi fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos fue debida a Manuel Atienza. Su objeción se centraba en un doble plano: *teórico*, cifrado en la posibilidad de postular fundamentaciones éticas de los derechos humanos al margen del Derecho natural; y *práctico*, motivado por el carácter involucionista y reaccionario que, según Atienza, informa determinadas versiones del Derecho natural, en particular la tomista, contrarias al horizonte emancipatorio de los derechos humanos⁴.

Javier Muguerza entiende también que la fundamentación de los derechos humanos halla mejor ámbito de planteamiento y solución al margen de cualquier enfoque iusnaturalista. Estos presupuestos me impiden avenirme al juicio crítico, por lo demás pleno de lucidez y generosidad, que respecto a mis tesis iusnaturalistas ha expresado el profesor Muguerza. A su entender la fundamentación de los derechos humanos implica el reconocimiento de unas exigencias morales, pero éstas no tienen por qué entrañar la aceptación del Derecho natural. Opina Muguerza que admitir que esas exigencias morales son previas al proceso de positivación de los derechos humanos, no tiene que convertirlos en derechos naturales. Además los valores éticos en que se fundamentan los derechos humanos (la libertad, la igualdad, o la dignidad humana) no son patrimonio exclusivo

3. Cfr. sobre ello mis trabajos: *Iusnaturalismo y positivismo jurídico en la Italia moderna*, con Prólogo de Guido Fassò, Publicaciones del Real Colegio de España, Bolonia, 1971, 107 ss.; *Lecciones de Filosofía del Derecho. Presupuestos para una filosofía de la experiencia jurídica*, Minerva, Sevilla, 4ª ed. 1992, pp. 51 ss.; *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, cit., pp. 136 ss.

4. M. Atienza, Recensión a la obra *Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema*, en “Sistema”, 1980, nº 37, pp. 146 ss.

de la tradición iusnaturalista. La fundamentación de las libertades se clarifica si se parte de que se trata de dar respuesta a una exigencia “sencillamente ética”. Nos dice Muguerza que la fundamentación de los derechos humanos consiste, en definitiva, en dar razones para que se incorporen al Derecho determinadas “exigencias morales”. Muguerza admite, a fin de evitar polémicas puramente verbales, que dichas exigencias sean denominadas “derechos humanos”, para reforzar su capacidad reivindicatoria. Precisamente esa actitud reivindicatoria, entendida como un imperativo de la disidencia corolario del individualismo ético, constituye para Muguerza el fundamento de los derechos humanos⁵.

Mi réplica a esta crítica se concreta en dos puntos: el primero hace referencia a mis reservas sobre la idoneidad de las fundamentaciones individualistas de los valores que informan el contenido de los derechos humanos, pues entiendo que esas tesis corren el riesgo de desembocar en una anarquía de los valores (a ello haré referencia más extensa *infra*). El segundo motivo de mi discrepancia incide en la concepción estrictamente ética de los derechos humanos. Ya que su análisis entiendo que soslaya la, para mí, insoslayable componente jurídica de esta categoría. Los derechos humanos no son meras exigencias éticas, sino aquellas exigencias que *deben ser* objeto de positivación para hacer que el Derecho sea digno de serlo. Asimismo descuida su no menos insoslayable dimensión política, en cuanto implican el principal soporte legitimador de los Estados de Derecho. Los derechos humanos son, en efecto, exigencias morales, pero no son sólo eso; son también *derechos*, hasta el punto que deben considerarse ingredientes básicos de los ordenamientos jurídicos. Precisamente el mérito histórico del iusnaturalismo reside en su reivindicación constante de que el Derecho no puede desconocer determinadas exigencias y valores de la persona humana y que esas exigencias y valores *son* morales, pero *deben ser* jurídicos. Por eso, hablar de “derechos humanos” no es una mera fórmula retórica para dar más fuerza a las exigencias morales, sino establecer las condiciones de legitimidad del Derecho digno de tal nombre, es decir, del Derecho justo. Tiene razón Muguerza cuando recuerda que no es necesario ser iusnaturalista para defender valores tales como la libertad o la dignidad del hombre, pero debiera tener presente que sí es necesario ser iusnaturalista para afirmar que esos valores *deben ser* reconocidos como derechos humanos y pautas axiológicas informadoras del Derecho justo.

Como contrapunto, en cierto modo paradójico, de estas opiniones en las que se me acusa de pecar por exceso en mi reivindicación iusnaturalista, desde

5. J. Muguerza, *La alternativa del disenso*, en el vol. col. *El fundamento de los derechos humanos*, ed. a cargo de G. Peces-Barba Martínez, Debate, Madrid, 1989, pp. 20 ss.

otros enfoques teóricos se me ha reprochado de pecar por defecto en la intensidad de mi adhesión al Derecho natural. Son ejemplo de esta segunda actitud las reservas que apuntaba el profesor Pedro Lombardía, quien avanzaba un justiprecio positivo de la obra, en la que destacaba el “evidente equilibrio de sensibilidad, tanto hacia los problemas de fundamentación como a los más inmediatamente relacionados con la técnica del Derecho”. Pero pese a esos juicios favorables no ocultaba su principal reparo respecto a mi planteamiento: “la toma de conciencia de la dimensión histórica del Derecho es un logro incuestionable del autor; sin embargo –en palabras de Lombardía– se tiene la impresión de que la referencia ontológica queda tan diluida, que apenas queda algo, además del decisionismo de la ley y la jurisprudencia, que permita considerar a su posición crítica como verdaderamente iusnaturalista”⁶.

Un año más tarde en las mismas páginas del *Anuario del Derecho Eclesiástico del Estado*, en las que habían aparecido los comentarios críticos del profesor Lombardía, se publica un extenso estudio del profesor Juan Calvo que matizaba el justiprecio de Lombardía en términos que estimo resumen lúcida-mente mi planteamiento y mi propósito. “Pienso –escribía el profesor Calvo– que este juicio hay que completarlo con los puntos de partida –y a veces también de llegada– que aporta Pérez Luño, quien se muestra extraordinariamente sensible y contrario a cualquier fijación estática y ahistórica, sea mediante ley, jurisprudencia o doctrina. Acaso sea ésta la clave de su relativismo crítico, pero en todo caso, es muy ajeno al decisionismo de la ley –y menos aún del legislador–, puesto que sobre la misma se vierte su análisis crítico y su permanente intento de hacer a aquélla flexible y eficaz, no –o no sólo– por su condición volitiva, sino por su adecuación *histórica* a las verdaderas necesidades y exigencias de la persona humana. El mismo autor se hace eco de la feliz imagen de encomendar al zorro la custodia del gallinero si fuese dejada la ley en un puro decisionismo”⁷.

José A. Ezcurdia no incluye mi fundamentación de los derechos humanos al exponer las concepciones iusnaturalistas y, en cambio, la sitúa en las fundamentaciones axiológicas, éticas e intersubjetivistas; no obstante reconoce que: “La fundamentación axiológica o valorativa de los derechos humanos sigue suponiendo una perspectiva iusnaturalista”, aunque alejada de cualquier tentación idealista y ahistórica. Asimismo, cuando delimita y define la fundamentación

6. P. Lombardía, “El concepto actual de Derecho Eclesiástico y su marco constitucional”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1985, vol. 1, pág. 660.

7. J. Calvo, Recensión a mi libro *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1986, vol. II, pág. 800.

iusnaturalista de los derechos humanos, transcribe mi tesis de que “determinados empeños actuales por situar el problema de los derechos humanos al margen, o incluso en contra de su tronco iusnaturalista corren el riesgo de incubar un cierto agnosticismo histórico-cultural”⁸.

3. Derecho natural e historia de los derechos humanos

Debo aclarar, porque ha sido otra de las fuentes de continuos malentendidos en relación con mi adhesión al iusnaturalismo, que la razón a la que estoy apelando es la razón práctica. No se trata, por tanto, de fundar el criterio de legitimidad en valores absolutos e intemporales captados por la lógica demostrativa, sino de indagar las premisas axiológicas de los derechos humanos a partir del examen de la realidad social, es decir, a través de una lógica argumentativa, del sentido común y de la *experiencia histórica*.

Es sabido que una de las críticas más penetrantes esgrimidas contra el iusnaturalismo clásico y moderno ha sido la de su ahistoricismo. La cultura filosófica y jurídica de nuestros días no acepta la existencia de un orden objetivo integrado por postulados universales, absolutos e inmutables de los que la razón pudiera extraer, de una vez por todas, los principios ordenadores de las sociedades justas. Esta puede ser una importante cortapisa al influjo actual de las ideas sobre la racionalidad práctica de los iusnaturalistas. Pero no sería lícito olvidar que, precisamente, uno de los aspectos más encomiados de la Escuela española, en relación con los excesos “ucrónicos” de la Escuela racionalista del Derecho natural, ha sido el de su sensibilidad hacia lo concreto y su apertura a lo histórico. En los inicios de nuestro siglo Joseph Kohler, en un estudio que ha devenido indispensable, valoró la flexibilidad de la concepción iusnaturalista de los clásicos españoles. Para ellos el Derecho natural no es un código rígido e inmutable sino que, respetando el carácter universal e incondicionado de los primeros principios, admiten la adaptación de sus derivaciones a las circunstancias históricas. Los *magni hispani* supieron aplicar los principios generales del Derecho natural aristotélico-tomista a las exigencias concretas de su tiempo, ofreciendo soluciones a numerosos conflictos éticos, jurídicos y políticos. Su método constituye, por eso, un valioso ejercicio de racionalidad práctica que puede ser útil a los juristas, en cuanto que su labor suele tener por objeto la aplicación de normas generales a la peculiaridad de los casos planteados⁹.

8. J. A. Ezcurdia, *Curso de Derecho Natural. Perspectivas iusnaturalistas de los derechos humanos*, Reus, Madrid, 1987, pp. 46-47 y 68-69.

De ser cierta la observación de Nietzsche, a tenor de la cual sólo es definible lo que no tiene historia, explicaría las dificultades que entraña conceptualizar a una realidad proteica como los derechos humanos. La mutación histórica de los derechos humanos ha determinado la aparición de sucesivas “generaciones” de derechos. Los derechos humanos como categorías históricas, que tan sólo pueden predicarse con sentido en contextos temporalmente determinados, nacen con la modernidad en el seno de la atmósfera ilustrada que inspiró las revoluciones burguesas del siglo XVIII. Ese contexto genético confiere a los derechos humanos unos perfiles ideológicos definidos. Los derechos humanos nacen, como es notorio, con marcada impronta individualista, como libertades individuales que configuran la primera fase o generación de los derechos humanos. Dicha matriz ideológica individualista sufrirá un amplio proceso de erosión e impugnación en las luchas sociales del siglo XIX. Esos movimientos reivindicativos evidenciarán la necesidad de completar el catálogo de los derechos y libertades de la primera generación con una segunda generación de derechos: los derechos económicos, sociales y culturales. Estos derechos alcanzarán su paulatina consagración jurídica y política en la sustitución del Estado liberal de Derecho por el Estado social de Derecho.

La estrategia reivindicativa de los derechos humanos se presenta hoy con rasgos inequívocamente novedosos al polarizarse en torno a temas tales como el derecho a la paz, los derechos de los consumidores, el derecho a la calidad de vida, o la libertad informática. En base a ello, se abre paso, con intensidad creciente, la convicción de que nos hallamos ante una *tercera generación* de derechos humanos complementadora de las fases anteriores, referidas a las libertades de signo individual y a los derechos económicos, sociales y culturales. De este modo, los derechos y libertades de la tercera generación se presentan como una respuesta al fenómeno de la denominada “contaminación de las libertades” (*liberties' pollution*), término con el que algunos sectores de la teoría social anglosajona aluden a la erosión y degradación que aqueja a los derechos fundamentales ante determinados usos de las nuevas tecnologías.

Una concepción generacional de los derechos humanos implica, en suma, reconocer que el catálogo de las libertades nunca será una obra cerrada y acabada. Una sociedad libre y democrática deberá mostrarse siempre sensible y

9. Cfr. mis trabajos: *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 1992 pp. 99 ss. (de esta obra existe una cuidada versión alemana a cargo de R. Zimmerling, *Die klassische spanische Naturrechtslehre in 5 Jahrhunderten*, Duncker & Humblot, Berlín, 1994); “Los clásicos españoles del Derecho natural y la rehabilitación de la razón práctica”, en *Doxa*, 1992, nº 12, pp. 313 ss.

abierta a la aparición de nuevas necesidades, que fundamenten nuevos derechos. Mientras esos derechos no hayan sido reconocidos en el ordenamiento jurídico nacional y/o internacional, actuarán como categorías reivindicativas, prenormativas y axiológicas. Pero los derechos humanos no son meros postulados de “deber ser”. Junto a su irrenunciable dimensión utópica, que constituye uno de los polos de su significado, entrañan un proyecto emancipatorio real y concreto, que tiende a plasmarse en formas históricas de libertad, lo que conforma el otro polo de su concepto. Faltos de su dimensión utópica los derechos humanos perderían su función legitimadora del Derecho; pero fuera de la experiencia y de la historia perderían sus propios rasgos de humanidad¹⁰.

De esos enfoques y propósitos teóricos se ha hecho eco Pablo Badillo O´Farrell, quien en su sugerente libro dedicado al análisis del concepto de libertad, subraya y valora mis tesis como un empeño teórico dirigido a potenciar la relación entre la libertad, la autonomía y los derechos sociales, que se articula a través de mi concepción histórica y generacional de los derechos humanos¹¹.

No puedo, en función de lo expuesto, avenirme, en orden a la pretendida falta de sensibilidad histórica de mi concepción de las libertades, a las extensas y atentas observaciones críticas formuladas por el profesor Gregorio Peces-Barba. Debo advertir que achaco a nuestra vieja relación de amistad, así como a nuestro fructífero debate y cooperación científica de muchos años, el que al valorar globalmente mi libro lo calificase como “el trabajo más completo existente en la bibliografía castellana sobre el tema”¹². Aunque formulado en 1988, tras cuya fecha han sido muchas y muy relevantes las aportaciones doctrinales españolas sobre esta materia, algunas debidas al propio Peces Barba, reputo este juicio un exceso hiperbólico de generosidad.

Sus observaciones críticas aluden a que de mi concepción de los derechos humanos “se desprende un planteamiento iusnaturalista y, por consiguiente no sitúa a la historia en su importancia crucial”¹³. Gregorio Peces-Barba no com-

10. Cfr. mis trabajos: “Le generazioni dei diritti umani”, en el vol. col. a cargo de F. Riccobono, *Nuovi diritti dell’età tecnologica* (Atti del Convegno tenuto a Roma presso la Libera Università Internazionale degli Studi Sociali, 5 y 6 de mayo de 1989), Giuffrè, Milano, 1991, pp. 139 ss.; “Las generaciones de derechos fundamentales”, en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 1991, n° 10, pp. 203 ss. En relación con mis tesis sobre este particular, vid. M. Ruiz Miguel, “La tercera generación de los derechos fundamentales”, en *Revista de Estudios Políticos*, 1991, n° 72, pp. 301 ss.

11. P. Badillo O´Farrell, *¿Qué libertad? En torno al concepto de libertad en la actual filosofía política británica*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 110-111.

12. G. Peces-Barba, *Escritos sobre derechos fundamentales*. Eudema, Madrid, 1988, pág. 231.

13. *Ibid.*

parte mi tesis de que cualquier fundamentación de los derechos humanos cifrada en un orden axiológico anterior al Derecho positivo, preliminar y básico respecto a este, implica adoptar una perspectiva iusnaturalista. Frente a ello observa que: “con este “apostolado” nos coloca dentro del Derecho natural a todos aquellos que pretendemos fundamentar una teoría de la Justicia en una moralidad basada en la dignidad permanente del hombre, pero desplegada en la historia del mundo moderno con perfiles propios, frente al positivismo pero también frente al iusnaturalismo”¹⁴. Y añade que “esta insistencia supone, una vez más, no acentuar suficientemente el papel de la historia”. Si bien admite que al postular la fundamentación intersubjetivista estoy “situando el tema correctamente con una dimensión temporal”¹⁵. Esa idea será ratificada en una obra posterior, en la que textualmente sostiene: “la posición del profesor Pérez Luño es mucho más matizada y su insistencia en la importancia de la historia... diluye mucho su defensa de la fundamentación iusnaturalista y la aproxima a la que sostengo en este libro”¹⁶.

Pudiera objetarse a estas apreciaciones críticas de Peces-Barba que incurren en el vicio que denuncia. Su rechazo a mi pretendido “apostolado” iusnaturalista, al que achaca la pretensión de invadir en su pleamar su propio planteamiento, le conduce a ejercer, a su vez, otro “apostolado” al incluir mis tesis en la órbita de su propia concepción. No pienso que el ejercicio de esos “apostolados” responda a pretensiones de imperialismo intelectual deseosas de anexionar las doctrinas limítrofes; más bien intuyo que reflejan una serie de coincidencias de enfoque producto de afinidades temáticas e inquietudes prácticas compartidas. En definitiva, el debate reside en el significado, más o menos amplio, que se asigne al Derecho natural.

No parece juicioso poner en duda que los gustos y preferencias doctrinales son infinitos. Para corroborarlo bastará aducir que si hay quien vislumbra signos de tibieza en mi formulación histórica de los derechos humanos, otros lo han juzgado desmesurada. Así, el afirmar que los derechos humanos suponen una “categoría histórica”, me valió las observaciones críticas de Francisco Laporta,

14. *Ibíd.*, pág. 232.

15. *Ibíd.*

16. G. Peces-Barba, con la colaboración de De Asis y Llamas (1991): *Curso de derechos fundamentales (I). Teoría general*, Eudema Universidad, Madrid, pág. 41. Han hecho especial hincapié en mi concepción histórica de los derechos humanos, entre otros: J. de Lucas, “Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos”, en el vol. col. a cargo de J. Ballesteros, *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, cit., pp. 15 ss.; A. M. Quintas, “Diritti umani e stato di diritto”, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1985, n° 3, pp. 452 ss.

expresadas en los siguientes términos: “si lo que se sugiere con esa expresión es que la historia suministra una demostración o justificación de su validez científica o moral, entonces no puedo compartir semejante sugerencia. La validez de los enunciados se determina por argumentación racional, teórica y práctica, y el hecho de que se presenten en un momento histórico no añade nada a esa argumentación. La historia está llena de categorías erróneas”¹⁷. Para matizar con mayor nitidez su actitud contraria a una fundamentación historicista de los derechos humanos, Laporta arguye: “no sé cómo puede sostenerse concepción alguna de la historia, ni pesimista ni optimista, y al mismo tiempo defender un conjunto de postulados morales. La ética es, por naturaleza, contrafáctica, y una de sus preguntas fundamentales, ¿qué debo hacer?, presupone conceptualmente la existencia de un abanico contingente de opciones, lo que convive dificultosamente con la inevitabilidad de la historia”¹⁸.

Debo aclarar, de inmediato, para aquietar las alarmas del profesor Laporta, que la calificación de los derechos humanos como categoría histórica nada tiene que ver con fundamentarlos en un historicismo holístico en el sentido popperiano. Concebir los derechos humanos históricamente significa sólo, aunque es mucho, que la historia resulta imprescindible para *explicar*, no para *fundamentar*, el origen y evolución de las libertades, así como los principales rasgos y circunstancias que configuran su *status* ético y jurídico. La historia en sí misma no fundamenta nada, pero nos permite cimentar nuestras argumentaciones axiológicas sobre bases más sólidas que los postulados ideales abstractos e intemporales. La consciencia histórica permite también evitar ese determinismo historicista que se desprende de la “inevitabilidad de la historia” invocada por Laporta. Precisamente el conocimiento de la historia de los derechos humanos es una muestra elocuente del trabajoso esfuerzo de los hombres por *hacer* la historia, por ser dueños de su destino emancipatorio más allá de las fuerzas oscuras, misteriosas o inevitables invocadas por los enemigos de la libertad. No deseo regatear mi adhesión, por adjetivo o matiz de más o de menos, a las pertinentes advertencias de Laporta sobre la inevitabilidad de la argumentación racional para fundamentar los derechos humanos, y su consiguiente denuncia de determinadas falacias historicistas. Mis observaciones han querido poner de relieve la posibilidad de conjugar razón e historia en la fundamentación de las libertades. Porque el presente no se agota en el dato efímero de lo actual; se construye sobre el espesor del pasado y entraña la anticipación del futuro. Pu-

17. F. Laporta, “Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero”, en *Doxa*, 1987, n° 4, pág. 75.

18. *Ibid.*, pág. 76.

diera afirmarse de la historia que es como los coturnos de la razón, lo que permite a la racionalidad desplegarse con mayor intensidad de juicio y mayor extensión de perspectiva.

4. Implicancias de la fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos: filosóficas, jurídicas y políticas

Las diversas apreciaciones críticas hasta aquí reseñadas me emplazan a la tarea de perfilar con mayor nitidez el sentido que reviste mi postura iusnaturalista en la fundamentación de los derechos humanos. Para ello trataré de explicar, en aproximación sucesiva, las implicancias filosóficas, jurídicas y políticas que estimo se derivan de las tesis iusnaturalistas sobre las libertades.

a) Los problemas *filosóficos* del hiato “ser”/”deber ser”, la tradicional fractura entre la realidad jurídica y las exigencias éticas. El Derecho natural ha representado históricamente la categoría que ha servido para explicar y justificar la intersección entre el Derecho y la moral. Por eso, los derechos naturales, germen de los derechos humanos, supusieron la proyección de los valores morales a las situaciones jurídicas subjetivas. Si, de conformidad con un estricto positivismo, se traza una tajante separación entre moral y Derecho, los derechos humanos permanecen en el ámbito de los valores morales, y el Derecho queda circunscrito al reino de la coacción.

Los intentos de mediación propuestos en nombre de distinciones tales como las de: derechos morales y derechos legales; derechos débiles y derechos fuertes; derechos prenormativos y derechos normativos; derechos exigencias y derechos garantías, o de las denominadas concepciones dualistas, representan intentos de revestir de forma jurídica a determinadas instancias valorativas éticas que definen la condición humana. De ahí que no duden en recurrir a la denominación de “derechos”, utilizada en todas estas expresiones para aludir a esos bienes humanos básicos. En el fondo suponen intentos de enfatizar y dar un sentido autónomo a las principales connotaciones que definen a los derechos humanos en la concepción iusnaturalista: su contenido moral, su juridicidad debilitada, su prenormatividad, su carácter de exigencias inherentes a la personalidad... Por ello, en aras de la claridad, me parece preferible situar estos empeños doctrinales en el seno de su común matriz iusnaturalista (con independencia de que quienes los defiendan sean o no conscientes de ello; lo cual, como enseña la Sociología crítica de la cultura es, por lo demás, irrelevante). Por idéntica inferencia he denunciado en otros trabajos el carácter positivista vergonzante de determi-

nadas apologías al culto acrítico a la legalidad realizadas desde premisas sedicentemente iusnaturalistas¹⁹.

No comparto la fe en la “magia de las palabras” que parece desprenderse de quienes suponen que los incuestionables problemas de la fundamentación de los derechos humanos puedan ser solventados con la sustitución de unos términos por otros con los que, a la postre, se va a expresar lo mismo. Frente a esa logomaquia me parece más fértil mantener la expresión “derechos humanos”, para hacer referencia al conjunto de valores éticos de la personalidad que deben servir de fundamento y medida del Derecho positivo. Esa fue precisamente la gran enseñanza y la gran conquista histórica del iusnaturalismo racionalista democrático de la modernidad, sin cuya aportación los derechos humanos y el propio Estado de Derecho resultan impensables. Aceptar implícitamente esas premisas, y revestirlas del ropaje de denominaciones nuevas pretendiendo resolver así los problemas subyacentes y situarse al margen de la multiseccular polémica iusnaturalismo/positivismo, no pasa de ser un espejismo doctrinario. Estimo, en definitiva que lo que las nuevas denominaciones, propuestas como alternativas de la concepción iusnaturalista de los derechos humanos, tienen de bueno no es nuevo (reproducen los argumentos de la fundamentación de los derechos humanos iusnaturalista), y lo que tienen de nuevo no siempre es bueno (introducen confusiones terminológicas y conceptuales).

b) No menos pertinente me parece la fundamentación iusnaturalista en el plano *jurídico*; en otros términos, la vocación jurídica de los derechos humanos pienso que puede ser mejor enfocada y entendida a partir de una fundamentación iusnaturalista. Estimo que desde premisas positivistas resulta mucho más arduo y menos convincente explicar el alcance del término “derecho” en la expresión “derechos humanos”, que desde el iusnaturalismo. Ello se debe a que por ser el positivismo una teoría del Derecho *monista* circunscribe la juridicidad a la legalidad positiva. Desde esa perspectiva hablar de cualquier derecho natural, humano, moral o prenормativo, como algo distinto al Derecho positivo, supone una *contradictio in terminis*. El iusnaturalismo, en cuanto teoría jurídica *dualista*, distingue dos sistemas normativos: el Derecho natural integrado por el conjunto de valores previos al Derecho positivo, que deben fundamentar, orientar y

19. Vid. mis trabajos: “Rechtsphilosophie und Rechtstheorie in Spanien”, en *Rechtstheorie*, 1987, tomo, 18, fas. 3, pp. 329 ss.; y “Recht, Moral und Politik: Zur Rechtsprechung des Obersten Gerichtshofs in Spanien während der Franco-Zeit”, en el vol. col. *Spanische Studien zur Rechtstheorie und Rechtsphilosophie*, a cargo de E. Garzón Valdés, Duncker & Humblot, Berlin, 1990, pp. 332 ss.

limitar críticamente todas las normas jurídicas; y el Derecho positivo en cuanto puesto o impuesto con fuerza vinculante por quien ejerce el poder en la sociedad. Se trata de “derechos” con un *status* deóntico diverso, pero no independiente; porque todo Derecho natural tiende a positivizarse, y todo Derecho positivo, en la medida en pretenda ser justo, debe ser conforme al Derecho natural²⁰.

Es cierto que lo que resulta menos evidente, y ha sido el principal motivo de las confusiones, controversias y ambigüedades que se han producido en el devenir histórico del iusnaturalismo, es la forma de entender el Derecho natural, o, más exactamente, la manera de entender la idea de naturaleza que subyace al concepto de Derecho natural. Porque en la historia de las doctrinas iusnaturalistas la noción de naturaleza y, en función de ella, la propia definición del Derecho natural, se ha plasmado en distintas concepciones, que pueden reconducirse a tres fundamentales: 1) la idea de naturaleza como *creación divina* y del Derecho natural como expresión revelada de la *voluntad* del Creador en el ámbito de las relaciones sociales; 2) la naturaleza como *cosmos*, es decir, como las leyes que rigen el *mundo físico* del que forman parte los hombres, que se hallan sujetos a su legalidad a través de sus *instintos* y *necesidades naturales*; 3) la naturaleza como *razón*, como cualidad específica del ser humano que le permite establecer “autónomamente” sus normas básicas de convivencia. Estas “formas” de Derecho natural se han sucedido, en versiones más o menos puras o sincréticas, pero todas ellas han coincidido en una idea básica: la de subordinar la obediencia al Derecho positivo, y al poder del que éste emana, a su conformidad con el Derecho natural²¹.

Conviene distinguir también un iusnaturalismo *ontológico*, *dogmático* o *radical*, que postula un orden de valores producto de un objetivismo metafísico, del que pretende derivar valores y principios materiales universalmente válidos para cualquier derecho digno de serlo; de un iusnaturalismo *deontológico*, *crítico* o *moderado*, que no niega la juridicidad del Derecho positivo injusto, pero establece los criterios para comprobar su disvalor y, por tanto, para fundamentar su crítica y su substitución por un orden jurídico justo.

Personalmente, me inclino por un iusnaturalismo racionalista y deontológico o crítico. Se ha objetado a esta actitud que es posible admitir la existencia de valores previos al Derecho positivo sin necesidad de hacer profesión de iusnaturalismo, a condición de mantenerlos en el plano de los sistemas normativos morales o sociales, pero no jurídicos. No deja de suscitar perplejidad que juristas del pasado y del presente sostuvieran y sostengan que los criterios que per-

20. Cfr. mis *Lecciones de Filosofía del Derecho*, cit., pp. 69 ss.

21. Cfr. mi libro *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, cit., pp. 148 ss.

miten discernir el Derecho correcto, no son jurídicos. Esta actitud no halla parangón en la teoría del conocimiento, donde no se discute el carácter lógico de los criterios que distinguen la verdad de la falsedad; como no se cuestiona el carácter estético de los criterios que deslindan la belleza de la fealdad; ni se polemiza sobre la naturaleza moral de los postulados que distinguen el bien del mal. Mantiene aquí plena vigencia la célebre advertencia kantiana de que una definición general del Derecho debe entrañar un criterio de delimitación de lo justo de lo injusto; pues una doctrina jurídica empírica, limitada a dar cuenta de las leyes positivas de un determinado lugar y tiempo, podría ser (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) hermosa, pero lamentablemente carecería de seso.

Esta opción en favor de un iusnaturalismo crítico y deontológico ha hallado eco y eficaz prolongación teórica en los relevantes estudios sobre los derechos humanos del profesor Eusebio Fernández, cuyos enfoques básicos me son tan afines. En ellos ha contribuido a explicar la univocidad histórico-funcional del iusnaturalismo, así como su relevancia axiológica para una filosofía de la experiencia jurídica. Eusebio Fernández señalará expresamente: "Hay bastante de verdad en la idea de que situar el fundamento de los derechos humanos en unos valores morales previos a lo jurídico es semejante a una perspectiva iusnaturalista de fundamentación. Si dicha perspectiva iusnaturalista lo es desde el enfoque del Derecho natural deontológico... es suficientemente intercambiable con la fundamentación ética"²².

La razón de ser del iusnaturalismo deontológico reside, precisamente, en ofrecer un concepto de juridicidad general y comprensivo no sólo del Derecho realmente existente sino de las pautas axiológicas que deben informar el Derecho positivo y, cuando no lo son, legitiman su denuncia. Ambos planos no se confunden, pero tampoco pueden concebirse como compartimentos estancos separados por una fractura epistemológica insalvable. (En este punto he intentado conjugar esta versión del iusnaturalismo con la teoría de la experiencia jurídica, en cuanto tentativa de captar el Derecho en su entero desenvolvimiento tridimensional: desde su génesis en las conductas sociales, a su formalización normativa y su legitimación axiológica)²³.

Este enfoque tiene puntual incidencia en mi concepción de los derechos y ha sido soslayado por algunos de sus críticos. Porque, desde la tesis que defiendo,

22. E. Fernández, *Estudios de ética jurídica*, Debate, Madrid, pp. 44 y 45. Vid también en relación con mis tesis, el comentario avanzado en su *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Debate, Madrid, 1984, pp. 88 ss. y 222 ss.

23. Cfr. mis *Lecciones de Filosofía del Derecho*, cit., passim.

resulta evidente que no todo derecho humano es un derecho fundamental, mientras no haya sido reconocido por un ordenamiento jurídico positivo; pero, a la inversa, no es posible admitir un derecho fundamental que no consista en la positivación de un derecho humano. Los derechos fundamentales no son categorías normativas abiertas a cualquier contenido, sino concreciones necesarias de los derechos humanos en cuanto instancias axiológicas previas y legitimadoras del Estado, que éste ni puede inventar ni puede desconocer.

c) Entramos con ello, en el terreno de las razones *políticas* que avalan la fundamentación iusnaturalista. El iusnaturalismo ha tenido como persistente función histórica establecer límites al poder. Al difundir en la consciencia cívica la idea de que existen valores inherentes a la persona humana que ninguna autoridad política puede transgredir, los teóricos del Derecho natural de la modernidad ofrecieron una explicación del *porqué* de los derechos que no puede ser descartada sin debilitar, al propio tiempo, los fundamentos de los derechos humanos. Los intentos históricos tendentes a ofrecer una alternativa positivista a la concepción iusnaturalista de los derechos humanos conducen, inevitablemente, a comprometer su operatividad política. Baste pensar en cuanto supuso en el siglo XIX la categoría de los *derechos públicos subjetivos*, acuñada por la Escuela alemana del Derecho público, como un intento de sustituir la idea de los derechos naturales en cuanto libertades de los ciudadanos frente al poder del Estado, por unos *status* subjetivos que dependen de la autolimitación estatal. Conviene recordar, como certeramente lo han hecho Alfred Verdross y Antonio Truyol y Serra, que esa forma de entender los derechos tenía como correlato la impugnación del carácter jurídico del Derecho internacional relegado a la mera “voluntad de los Estados”, y concebido más como reglas de ética o de cortesía entre las naciones (*comitas gentium*) que como un auténtico Derecho²⁴.

Las actuales teorías positivistas tienden a fundamentar y explicar los derechos en función de una teoría “pura”, es decir, estrictamente limitada a la normatividad positiva, o en base a criterios “sistémicos” o “autopoiéticos”, o sea, de autorreferencias inmanentes al propio ordenamiento jurídico. De ahí que para el positivismo jurídico, lo mismo el decimonónico que el del presente, los derechos fundamentales han perdido el significado reivindicativo y axiológico,

24. A. Truyol y Serra, “Théorie du Droit International Public. Cours général”, en *Recueil des cours de la Académie de Droit International*, 1981-IV, tomo 173, pp. 92 ss. y 105 ss.; A. Verdross, *La Filosofía del Derecho del Mundo Occidental*, trad. cast. de M. de la Cueva, UNAM, México, 1962, pp. 391 ss.

para convertirse en autolimitaciones y concesiones del poder o en subsistemas que reflejan la racionalidad intrínseca y garantizan la estabilidad y autoconservación del sistema jurídico político. Queda abierta la cuestión básica de cómo sustraer esos derechos a la voluntad estatal.

Frente a ese riesgo de aniquilación de la garantía política consustancial a los derechos humanos, el principal mérito de la función histórica del Derecho natural reside en haber contribuido a fomentar en la sociedad el ideal de la racionalidad. En haber enseñado a los hombres a vivir en la sociedad y en el Estado según una ley que no sea el producto de la fuerza o del arbitrio, sino de aquella facultad que hace del hombre un ser humano: la razón. Una razón que en circunstancias diferentes podrá prescribir comportamientos diversos, pero que supondrá siempre la necesidad de legitimar el poder en el consentimiento y la participación popular, a la vez que orientará al gobierno surgido de la mayoría en el respeto de los derechos humanos²⁵.

25. Cfr. mi libro *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, cit., pp. 209 ss.

Derechos e identidad nacional. El antiindividualismo de Wilhelm von Humboldt*

Marina Lalatta Costerbosa
(Universidad de Bologna, Italia)

Es a través de la unión social fundada en las necesidades y las potencialidades de sus miembros como cada uno puede participar en la suma total de los bienes naturales realizados por otro. Nos vemos conducidos hacia la noción de comunidad del género humano, cuyos miembros recíprocamente gozan de las perfecciones recíprocas y de la individualidad, estimuladas por las instituciones libres, y reconocen el bien de cada uno como un elemento de la actividad del entero esquema que es objeto de consenso y proporciona alegría a todos.

(J. Rawls, *Teoría de la justicia*)

1. Premisa

La invitación a reflexionar acerca de la tradición iusnaturalista alemana, y más en particular acerca de la posibilidad de incluir entre sus exponentes a un político y filósofo como Wilhelm von Humboldt, me induce a recorrer –a lo largo de la exposición y trámite la biografía humboldtiana– las vicisitudes históricas experimentadas por el Estado prusiano durante la época de las reformas (1806-1819). No se trata tanto de una elección de método general, cuanto de una exigencia debida a la peculiar reflexión filosófica humboldtiana. Para dar a la cuestión del iusnaturalismo en el pensamiento de Humboldt una respuesta ya no comprometida, en cuanto demasiado parcial y circunscrita en la selección de los textos analizados –los del último decenio sobre todo, y en particular el ensayo *Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*), es menester elevar la mirada y extenderla al menos hasta las Memorias del período de más

* Traducción de Antonio Hermosa Andújar. Se han traducido asimismo las ocasionales expresiones en alemán que aparecen en el texto, salvo cuando se trata de títulos jurídicos o literarios.

intensa actividad política del autor. No son escritos teóricos, sino concretos proyectos de reforma en fase de elaboración, o bien presentados oficialmente en su sede institucional respectiva por un Humboldt jefe de la sección del culto y de la instrucción (1809-1810), o un Humboldt ministro de asuntos estamentales (1819); de ahí la necesidad de una contextualización, biográfica incluso, que paso a paso intentaré llevar a cabo de la manera más sintética posible, y centrada en el objeto de estas páginas. Con este planteamiento, a veces también histórico, y luego de unas breves anotaciones introductorias sobre el momento jurídico de la formación juvenil del filósofo prusiano, intentaré sacar a la luz una legitimación de los derechos individuales constitutivamente inescindible de una defensa de la comunidad frente al poder estatal. El resultado será un Humboldt pensador comprometido teórica y políticamente en garantizar los derechos de los individuos incluso a través de la nación (ya sea de la alemana –que, se sabe, era ya concebida como unidad aun en ausencia de una estructura institucional estatal en correspondencia con ella– o, *indiferentemente*, de la judía, fuertemente representada en los Estados de Alemania). Emblemático al respecto –se verá– será el esfuerzo de Humboldt en la formulación del Proyecto de constitución para los judíos¹.

2. La formación jurídica de Humboldt

A menudo se tiende a reconstruir los años de la *Bildung* humboldtiana confiriendo amplio espacio a la influencia ejercida sobre él por la filosofía de

1. Los textos que pretendo resaltar en el análisis aquí desarrollado son, junto a las *Ideen über die Grenze der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792), el *Entwurf einer neuen Konstitution für die Juden* (1809), que se remonta al período en el que Humboldt desempeñaba el cargo de jefe de la sección del culto y de la instrucción, entre 1809 y 1810. Significativa es asimismo la *Denkschrift über die deutsche Verfassung* (1813), texto en el que se esboza un proyecto constitucional para el futuro establecimiento institucional de los Estados alemanes; antes de dar forma oficial al *Entwurf* Humboldt lo presenta al reformista y político Friedrich Karl von Stein y a Friedrich Gentz, quien le hará críticas sustanciales, a las que el filósofo prusiano responderá con la carta *An Gentz über die deutsche Verfassung* (ambos escritos se hallan en *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, editados por la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, B. Behr's Verlag, 1903-1936, 17 vols. [edición anastática Berlin, Walter de Gruyter, 1968, en lo sucesivo indicados como GS], XI, XXVII-XXVIII). También se estudiará la *Denkschrift über Preussens ständische Verfassung*, sobre todo en la versión enviada a Stein en febrero de 1819, siendo Humboldt nuevo ministro de asuntos estamentales. Hasta en la versión más ‘moderada’ en los tonos y contenidos reformistas, o incluso en la versión oficial de octubre del mismo año, encontrará fuertes resistencias por parte de las fuerzas de la restauración, que por aquellos meses comenzaban a reaccionar adquiriendo cada vez más vigor en el Estado prusiano (cfr. GS, XII, t. I, XXIV, págs. 225-296).

Kant. Por lo que concierne en particular a la visión moral de Humboldt, es en efecto innegable su plena adhesión a una concepción deontológica y racionalista de la moral. Ya en los años 70, cuando significativa para la educación de los dos hermanos Humboldt es la figura de Heinrich Campe, la aversión a una moral consecuencialista resulta evidente. En las páginas de los *Diarios* que se remontan a aquellos años se lee el rechazo del principio de felicidad y, más en general, del de utilidad como fundamentos de la acción moral². Por el contrario, al joven Humboldt le parecen estimulantes las conversaciones con Heinrich Jacobi y Gottfried Körner, centradas las más de las veces en temas sugeridos por la lectura de la *Crítica de la razón pura* (como las formas *a priori* del espacio y del tiempo) y de la *Crítica de la razón práctica*. Digno de resalte es ante todo la profundización, que el diálogo con Jacobi hace posible, de la idea kantiana de libertad, pues es aquí donde ciertamente echa raíces la futura firmeza de Humboldt en su defensa de los *Derechos del Hombre*; firmeza nunca venida a menos, ni siquiera durante los dramáticos acontecimientos de 1819, cuando el giro reaccionario –apoyado incluso por quienes, como el canciller August von Hardenberg, con anterioridad a tan repentino cambio del clima político en Prusia se contaban entre los reformistas más activos y convencidos– le forzó a dimitir del cargo de ministro de asuntos estamentales que llevaba desempeñando un año.

La centralidad del individuo y de la dignidad del hombre, núcleo de la teoría y la praxis humboldtianas, germinan, bien que no sin una elaboración crítica y contestación parcial, igualmente de estas lecturas kantianas³.

En un plano más estrictamente filosófico-jurídico, Humboldt sigue en los años 80 en Berlín las lecciones privadas de Ferdinand Klein, expuestas en el libro de Ludwig Höpfner *Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaft und der Völker* (1780). Klein representa un vínculo con la ilustración berlinesa, un estímulo para un veinteañero Humboldt. No carece de interés que un año antes de la redacción del ensayo *Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*,

2. Cfr. GS, XIV, 1, págs. 85 s.

3. He aquí, compendiada, la posición asumida por Humboldt al respecto: “La libertad es peculiaridad del hombre en cuanto ser en sí, *ontos on*; está, además, sometido a la necesidad natural en cuanto fenómeno en el tiempo. Pero las razones –es aquí donde emerge el enfoque crítico de Humboldt, no de la afirmación anterior, que comparte– en las que Kant funda la libertad no me convencen. Este construye un concepto *a priori* de los principios prácticos universalmente válidos; sostiene que tales principios pueden ser sólo formales, y dado que ellos, sin la libertad, no podrían ser un criterio suficiente para la determinación de la voluntad, termina postulándola [...] ¿Por qué somos libres? Porque de otro modo no podrían darse principios prácticos universalmente válidos como criterios para la determinación suficiente de nuestra voluntad” (Carta a Jacobi del 7 de febrero de 1789 [en *Briefe von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi*, ed. por A. Leitzmann, Halle, Max Niemeyer, 1892, págs. 7 s]).

es decir, en 1791, Gottlieb Svarez, afiliado como Klein a la *Mitwochgesellschaft* (la Sociedad secreta de amigos de la Ilustración), dedícase una de sus intervenciones discutidas por los miembros de la *Gesellschaft* al que será el tema preferido por Humboldt y nunca abandonado por él: *el fin del Estado*⁴. Las reflexiones filosófico-políticas del joven Humboldt, las vicisitudes y desventuras políticas de los años de madurez parten todas de este interés fundamental: ¿hasta qué punto es posible extender de manera legítima el poder del Estado y mediante cuáles reformas institucionales pueden hacerse jurídicos y efectivos tales límites? En el ensayo filosófico del año '92 la respuesta se la halla en la defensa del individuo: de la seguridad de su persona y de la libertad de desarrollar y cultivar la propia disposición interior, así como en la defensa de la sociedad, que representa su espacio de acción: de autorreconocimiento, de afirmación de la propia identidad y de reparto constructivo de valores comunes. Es ésa la respuesta que tanto agradó a Mill, cuya alma liberal ha sabido apreciar la sincera atención al individuo, y no de manera secundaria a la diversidad de individuos, en tanto el alma fatigosamente utilitarista ha compartido la benévola mirada dirigida a la dimensión colectiva de la acción. En las Memorias, el ángulo visual cambia, lógicamente; aquí se trata de tomar decisiones políticas concretas, de obtener la aprobación de los propios proyectos de reforma; se trata, en otras palabras, de traducir en praxis política un ideal filosófico: y, se sabe, lo sabe bien Humboldt (se lo recuerda a los lectores al final del *Ensayo sobre los límites de la acción del Estado*), el salto no es precisamente pequeño. Problema central, con todo, sigue siendo el del fin del Estado, y parafraseado en los papeles de aquellos años encontramos incluso el título –en sí mismo el enunciado de un programa– de 1792⁵. Dar forma institucional al reconocimiento de la dignidad humana y a la defensa del individuo significa ahora, por ejemplo, proponer un proyecto de constitución para Prusia cuyo articulado establezca la garantía de los derechos civiles y ose una ampliación de los políticos; o bien apelar justamente a la *dignidad humana* al objeto de condenar una leve mejora de la condición de los judíos en Prusia; o propugnar, a través de un preciso y detallado proyecto constitucional en 1809 –tres años antes de la aprobación en Prusia del *Edicto* sobre la libertad de los judíos–, una emancipación efectiva de su situación social y política.

Asimismo, en los años universitarios transcurridos en la Georgia Augusta de Gotinga, Humboldt prosigue, junto a los estudios clásicos y de política, su

4. Cfr. C. G. Svarez, *Vorträge über Recht und Staat*, a cargo de H. Conrad y G. Kleinheyer, Kölp-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960.

5. Cfr. GS, t. I, XXXIV, pág. 228; GS, XII, t. II, XLVII, pág. 430.

formación jurídica asistiendo al curso de August von Schlözer, sucesor en la cátedra de Johann Pütter, y coautor con Gottfried Achenwall de los *Elementa iuris naturae* (1750). Schlözer mantiene el planteamiento de su predecesor adoptando el mismo libro de texto (*Staatsverfassung der heutigen vornehmsten Europäischen Reiche und Völker in Grundrisse*), llegando incluso a cuidar una sexta edición en 1781. Si, además, se tiene en cuenta que junto a las lecciones de filosofía del derecho Humboldt añade la lectura de las *Opere* de Cesare Beccaria, del *Ius naturae scientifica pretractatum* de Christian Wolf, más la de los *Two Treatises on Government* de John Locke, trasparece con claridad la tradición jurídica de la que parte, de la cual nunca se separará de manera radical, aun cuando tampoco llegue a integrarse plenamente. Aquí, en suma, podemos reconocer uno de los momentos de la formación de Humboldt que influirán el desarrollo de su pensamiento de madurez; conviene, empero, anticipar ya que una influencia semejante será ejercida por el estudio de la ética de los antiguos, en particular la *Ética a Nicómano* de Aristóteles y la *República* de Platón.

Quisiera por el momento dejar de lado esta sintética reconstrucción de las fuentes iusfilosóficas del pensamiento humboldtiano para retomarla sólo al final, y proceder con el análisis teórico de algunos momentos de la producción humboldtiana, con el fin de clarificar las tesis acerca de los derechos y sus modalidades de conciliación con una visión no individualista de la política.

3. Los derechos individuales

La defensa humboldtiana de los derechos se inserta en un más amplio proyecto de reforma constitucional que ha de actuarse no sólo sin cesura respecto de la tradición premoderna, sino más bien poniendo de relieve los posibles nexos de continuidad entre la realidad tardo-feudal, aún persistente en diversas formas, y lo “nuevo” que se pretende afirmar y que se concibe como racionalmente justificado. En su declararse a favor de los *Derechos del Hombre*, Humboldt elige por tanto una praxis reformadora, convencido de que sólo son legítimos los cambios graduales y con fuerte arraigo en la historia del país en el que se les quiere introducir, pues “como puede demostrarse fácilmente por la historia, todas las constituciones duraderas han encontrado una cierta forma en su tiempo”⁶. Polémico se muestra aquí singularmente con los revolucionarios americanos, mas sobre todo con los revolucionarios franceses, que han destruido la realidad político-institucional anterior a la Revolución, debilitando y volviendo

6. GS, XI, XXVII, pág. 99.

constitutivamente precaria la realización del nuevo ordenamiento constitucional, prejuzgando *ab imis* los resultados de sus acciones.

Basándose en tales presupuestos Humboldt se dice convencido de la posibilidad de introducir en Prusia –y más tarde en una Alemania unida en confederación– una constitución que, si bien todavía estamental, es altamente innovadora⁷. El valor prescriptivo de la *Constitución* que esbozara para Prusia se hace manifiesto en una multiplicidad de perspectivas. Reside ante todo en la tutela de los derechos individuales, en la estabilidad del poder político, motivada por la fundamental exigencia de seguridad de los ciudadanos y del Estado respecto de agresiones externas, y –no en último lugar– en el desarrollo de la dimensión social de la acción de los hombres, la cual adquiere para Humboldt, que retoma en esto el modelo de ética aristotélica, un espesor de orden moral. El fin de la seguridad exterior e interior de la comunidad política, junto al fin de limitar la actividad del Estado y el de promover contextualmente el respeto del bien común se convierten así en los objetivos de su empeño constitucional.

Para comprender el significado reformista de la afirmación humboldtiana de los derechos puede ser de utilidad echar una rápida ojeada a la concepción de los derechos presente en el *Allgemeines Landrecht*, el autorizado precedente de cualquier reflexión acerca de los derechos que a principios del S. XIX haya tenido lugar en tierra alemana⁸. La relevancia de dicha remisión reside en el carácter representativo del código prusiano en relación a la idea de derechos y de privilegios aún dominante en Prusia a finales del siglo XVIII.

Durante más de ochenta años, y con intensidad alterna, los soberanos prusianos, desde Federico Guillermo I hasta Federico Guillermo III, intentan conferir coherencia y sistematicidad a la materia jurídica. Los esfuerzos se concentran en dar a la luz –mas sin conferirle rango de ley– entre 1749 y 1751 un primer proyecto elaborado por Samuel Cocceji a instancia de Federico II, el *Corpus Iuris Fridericiani*; y en 1791 el *Allgemeines Gesetzbuch für die Preussischen Staaten (AGB)*. Este último constituye, en particular, el resultado de una larga

7. Cfr. J. Abellán, *El pensamiento político de Guillermo von Humboldt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981; C. De Pascale, *Stände und Staatlichkeit in den Verfassungsentwürfen W. V. Humboldts* (in M. Kirsch e P. Schiera eds., *Denken und Umsetzung des Konstitutionalismus in Deutschlands und anderen europäischen Ländern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Berlin, Dunker u. Humblot, 1999, págs. 47-63); M. Lalatta Costerbosa, *Ragione e tradizione. Il pensiero giuridico ed etico-politico di W. von Humboldt*, Milano, Giuffrè, 2000; C. Menze, *Die Verfassungspläne W. von Humboldts*, in “*Zeitschrift für historische Forschung*”, vol. 16, n. 3 (1989): 329-346.

8. Cfr. *Introduzione al Allgemeines Landrecht*, a cargo de H. Hattenhauer, Neuwied, Krikel, Berlin, Hermann Luchterhand, 1994, págs. 1-29.

gestación, de la que es característica la cotidiana presencia de los autores principales –que la común residencia hace posible–: Johann Heinrich Casimir von Cramer (coordinador de los trabajos), Svarez, Christoph Gossler, colaborador suyo, y el ya mentado Klein. Será a partir de este *AGB* de donde se origine, por obra de Cramer y, sobre todo, de Svarez, el *Allgemeines Landrecht*, el cual, por exigencia explícita de Federico Guillermo III, deberá contener competencias bien delimitadas y subsidiarias. Tal redimensionamiento del alcance jurídico y político del Código es una exigencia que ya en 1780 Federico Guillermo II hiciera manifiesta. Al promover la reforma del derecho, destaca que no se debe poner fin a la estructura, los estatutos y las costumbres de las diversas provincias prusianas, sino elaborar “una *legislación subsidiaria* a la que el juez pueda recurrir en ausencia de leyes provinciales”⁹. Tampoco el *ALR* puede poner en discusión o revisar la estructura política del *Land* –tal y como explícitamente se afirma en el tercer punto del *Publikationspatent*¹⁰, ni introducir instituciones nuevas; además, no debe continuar llamándose “legislación” (*Gesetzbuch*), sino “derecho territorial” (*Landrecht*). En este último caso, tras la elección de las palabras hay una precisa elección política: se prefiere dirigirse a los juristas mejor que a los súbditos; se prefiere modular un código que mejor que de la voluntad del legislador sea expresión de la tradición jurídica prusiana¹¹. El *ALR* entra oficialmente en vigor el 1 de junio de 1794.

La naturaleza del Código prusiano es heterogénea: es posible encontrar en él elementos de carácter ilustrado y elementos estamentales, en correspondencia con el orden político y social constituido. Desde un punto de vista estrictamente jurídico, cabe poner de relieve la fuerte influencia del derecho romano, conjuntamente con la presencia de proposiciones provenientes del derecho común germánico, de las costumbres locales y de institutos jurídicos preexistentes. La primera parte del *ALR* ofrece en modo peculiar los rasgos quizá más próximos a una sensibilidad moderna y racionalista, en especial la afirmación de la libertad de conciencia y de acción, o la igualdad frente al significado vinculante de las leyes. La segunda parte, por el contrario, está dedicada a la cuestión de los estamentos, y en ella hallamos de nuevo la estructura piramidal en la que las relaciones se distribuyen con arreglo a una jerarquía de autoridad que alcanza hasta la suprema autoridad divina.

9. *Allerhöchste Königliche Cabinettsordre die Verbesserung des Justizwesens betreffend vom 14. April 1780*, en *ALR*, cit., pág. 46.

10. *Patent wegen Publication des neuen allgemeinen Landrechts für die Preussischen Staaten*, en *ALR*, cit., pág. 49.

11. Cfr. *ALR*, cit., págs. 18 s.

Ahora bien, ¿en qué medida es posible reconocer verdaderamente en la primera parte del Código elementos relevantes desde una perspectiva racionalista? Son muchas y consistentes las perplejidades suscitadas con la sola lectura de los párrafos iniciales. Pensemos por ejemplo en el número 6, donde se introduce de inmediato el concepto de estamento; o en el siguiente, donde se precisa que cada miembro de un determinado estamento es titular de derechos y deberes peculiares del estamento mismo, lo cual significa implícitamente que se otorgan derechos diversos a tenor del estamento, o bien privilegios en vez de derechos individuales. Nos hallamos, pues, ante una copresencia de derechos y privilegios, en donde por derechos –aun en la presente expresión *Derechos del Hombre*– no cabe entender derechos subjetivos, sino derechos de los pertenecientes a estamentos: el de los habitantes del campo, el burgués y el nobiliar. Algunas concesiones al espíritu ilustrado, como la aserción según la cual las leyes del Estado vincularían del mismo modo a cada miembro más allá de las distinciones estamentales¹², resultan moderadas, cuando no anuladas de hecho, con afirmaciones tendentes, de un lado, a preservar el *status quo* –vale decir: una estructura social y política basada en la tradición feudal, todavía sensiblemente perceptible–, y de otro a asegurar el primado del bien común sobre los intereses particulares (estamentales). Por su parte, en lo concerniente al bien común, baste con rememorar el primer –y aislado– párrafo que abre el capítulo titulado *Principios generales del Derecho*, en el que se prescribe el deber, para cada miembro del Estado, de defenderlo y de perseguir el bien común, mientras poco antes el *Bien Común* había sido individuado como motivo legítimo de supresión de los privilegios por parte del Estado¹³. En las dos direcciones, la conservadora y esta última, concentradora del poder, la posibilidad de cumplir un paso significativo en el plano constitucional acaba siendo negada. En su introducción a una edición reciente del *ALR*¹⁴, Hans Hattenhauer se ha empeñado, al contrario, en subrayar los rasgos ilustrados de la primera parte del Código, interpretando el empleo de la expresión *Soberano del Estado* (*das Oberhaupt des Staats*), como demostración de la presencia de un programa constitucional en la base del Código: la ausencia del término “monarca” pondría en evidencia el deslizamiento del acento desde la persona, titular de la autoridad, a la función del poder soberano. Sin embargo, por relevante que pueda ser tal cambio terminológico, no puede constituirse en indicio de un interés constitucional por parte de los autores del Código, si con el atributo “constitucional” se hace referencia

12. Cfr. *ALR*, cit., *Einleitung*, § 22, pág. 57.

13. *Ibidem*, §§ 73 y 70, pág. 59.

14. *Ibidem*, pág. 20.

a la limitación del poder; en esta perspectiva destaca más bien un acercamiento a la concepción moderna del Estado.

La idea humboldtiana de los derechos, entendidos como derechos individuales, propios del individuo como tal y no en cuanto perteneciente a un estado, se separa radicalmente, en lo concerniente a los *derechos civiles*, de la que contemporáneamente predominaba en Prusia.

4. Los derechos civiles y el principio de igualdad

La reivindicación institucional de los derechos civiles está presente en el ensayo de 1792, al punto de haber sido considerado por la historiografía como uno de los textos de referencia del liberalismo europeo, y en particular uno de los pocos escritos en grado de atestar la existencia también en Alemania de una corriente filosófico-política definible como liberal, con independencia de las siempre relevantes y problemáticas especificidades del contexto. Los límites de la actividad del Estado deben –es una de las tesis del *Ensayo*– conducir a una definición de la autoridad política meramente circunscrita a su sola función de garantía de seguridad frente a las posibles agresiones de otros Estados, o frente al riesgo de un gobierno arbitrario en el interior. Junto a las ideas humboldtianas sobre el valor de la individualidad y, al tiempo, de la socialidad; junto a las consideraciones acerca del derecho penal, para el que la suavidad de las sanciones es proporcional a su equidad; o, también, junto a las reflexiones acerca de la comunidad política de los antiguos parangonada a la de la edad moderna, nos topamos aquí con una visión de la política y del derecho, y principalmente una visión del Estado, encaminada a la obtención de un único objetivo: la lucha contra el arbitrio. Coherente, pues, la declarada defensa de los derechos del hombre, a fin de que un día pueda verse realizado “el sistema de una libertad moderada, pero plena e ilimitada, el sistema de la razón, el ideal constitucional”¹⁵. Tales son las palabras con las que se expresa Humboldt ya en sus *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Revolution veranlasst*, compuestas en 1791 en forma epistolar y dirigidas a uno de los amigos de entonces, Friedrich Gentz¹⁶, y publicadas por la *Berlinische Monatschrift* en enero del siguiente año. Claramente, y dedicando al tema más amplio espacio y mayor espesor teórico, volvemos a encontrar la misma posición en el sufrido *Ensayo*

15. GS, I, 3, pág. 83.

16. La ruptura de las relaciones personales entre Gentz y Humboldt tendrá lugar en el momento de la adhesión de aquél a los programas conservadores de Metternich.

sobre los límites de la acción del Estado¹⁷, donde se aboga porque los ciudadanos no sean “obstaculizados por ninguna intervención exterior” “en el ejercicio de sus actuales derechos, relativos tanto a su persona como a su propiedad”¹⁸, rechazándose así “todo intento del Estado de inmiscuirse en la esfera privada de los ciudadanos”¹⁹. De un tenor diverso, pero no lejano en los contenidos, será cuanto Humboldt sostenga veinte años más tarde en calidad de enviado prusiano a Viena, en uno de los trabajos preliminares que preceden la redacción del documento definitivo concerniente a la organización política del *Bund* alemán en vías de constitución. En referencia, ante todo, al futuro tribunal confederal, dispone que “los derechos de cada ciudadano alemán sean defendidos y tutelados –al punto de establecer la plena igualdad de cultos–, y se proteja y garantice la libertad de prensa”²⁰. De gran relevancia es también la explícita e institucionalizada defensa de los derechos individuales propugnada en el proyecto de constitución para Prusia, que se remonta al año anterior a la retirada de Humboldt de la escena política, el período en el que, al decir de cierta historiografía, habría abrazado una teoría política estatista, renegando, o distanciándose al menos, de las posiciones liberales, liquidadas por numerosos intérpretes como tesis juveniles²¹.

17. La institución de la censura obstaculizará la publicación del libro –así mismo pensado inicialmente como una carta a Gentz–, que verá la luz sólo parcialmente y merced a la intervención, primero, del amigo Brinkmann, y luego del amigo Schiller. Gracias a Brinkmann, Humboldt entra en contacto con el editor Erich Biester, y consigue la publicación en la *Berlinische Monatschrift* de los capítulos quinto, sexto y octavo; el segundo capítulo, y parte del tercero, aparecerán en cambio en la revista *Neue Thalia*, dirigida por Schiller. Humboldt es consciente de la escasa ‘popularidad’ y del riesgo de sus tesis, sobre todo de algunos capítulos del trabajo, en especial el de la religión, que él mismo decide no someter a la atención de Biester. La primera edición de la obra será por tanto póstuma, a cargo de Eduard Cauer en 1851 en la editorial de Eduard Trewendt. Acerca de las dificultades encontradas, y no secundariamente acerca de la relación de amistad que por siempre vinculará a Humboldt y Schiller, pueden verse las *Schillerswerke*, Nationalausgabe, Weimar, H. Böhlau Nachfolger, 1943-, 42 vols.: vol 22, págs. 103 s; vol. 34, t. I, págs. 193 s, 2116 s, e vols. 35-36; *Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt in der Jahren 1792 bis 1805*, con introducción de F. Muncker, y la *Vorerinnerung über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung* de Humboldt, Stuttgart, Verlag der J. G. Cotta’schen Buchhandlung, 1893, págs. 21-53; *W. v. Humboldt über Schiller und Goethe*, a cargo de E. Haufe, Weimar, G. Kiepenheuer Verlaag, 1963, págs. 98 s.

18. GS, I, 5, pág. 179.

19. GS, I, 5, pág. 111.

20. GS, XI, XLII, pág. 209. Cfr. GS, XI, XLII, pág. 206.

21. Esta es la línea seguida por estudios como los de Rudolf Haym (*W. von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik*, Berlin, 1856), Bruno Gebhardt (*W. von Humboldt als Staatsmann*, Aalen, 1896), Friedrich Meinecke (*Weltbürgertum und Nationalstaat*, München-Berlin, 1907) y Guido De Ruggiero (*Storia del liberalismo europeo*, Roma-Bari, 1925) en lo concerniente a la hipótesis de una evolución o, mejor, involución del pensamiento humboldtiano.

Más allá de los problemas, nada irrelevantes, que comporta sobre el plano teórico, además del aplicativo, la reivindicación de los derechos fundamentales en el interior de una estructura político-social aún estamental a pesar de los varios intentos de innovación, Humboldt afirma que la constitución prusiana debe crear las condiciones institucionales al objeto de garantizar a cada uno el derecho a la autodeterminación²². Convicción semejante lo lleva a establecer los siguientes derechos fundamentales: “1) que la seguridad individual, personal, sólo por medio de la ley pueda ser perseguida; 2) la seguridad de la propiedad; 3) la libertad de conciencia; 4) la libertad de prensa”²³. En síntesis: Humboldt se hace promotor del derecho a la vida, del derecho de propiedad, del derecho a la libertad de conciencia, de culto y de prensa, también durante su fase de actividad política intensa, en el ámbito del más amplio movimiento de la llamada *Era de las Reformas* en Prusia.

En efecto, rasgo común entre los reformadores –de Stein y Hardenberg ante todo además de Humboldt–, lo constituye la aplicación progresiva del principio de igualdad, al punto de debilitar hasta su disolución el ordenamiento aún estamental de la sociedad. Es menester leer bajo dicha luz la política social del ministerio (de Estado) de Stein con el *Edicto sobre la emancipación de los campesinos* de 1807, así como la fiscal del canciller Hardenberg en los años 1810-1811. Tiene lugar por la vía de las reformas un debilitamiento –parcial, desde luego, y sobre todo temporáneo– de los privilegios de la nobleza.

La contribución de Humboldt, de carácter fundamentalmente teórico en este caso, muestra aquí una posible línea de continuidad con las tesis kantianas contra el arbitrio bajo forma de privilegio. Me refiero a las páginas de la *Metaphysik der Sitten* en las que Kant contesta cualquier presunto derecho o prerrogativa del estamento nobiliario en nombre del valor moral que el mérito puede asumir cuando, con el filósofo de Königsberg, se sostiene que existe “un deber hacia sí mismos de elevación de la propia perfección moral”²⁴. “Una

no; y los de Sigfried Kaehler (*W. von Humboldt und der Staat*, Göttingen, 1927) y Eduard Spranger (*W. von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin, 1909) en lo referente a la tesis de la cesura como modo de sucesión de ambos períodos: el liberal y el conservador.

22. Tal aspecto es específicamente desarrollado por Humboldt en su calidad de jefe de la sección del culto y de la instrucción promoviendo la *reforma educativa* dentro del Estado prusiano; resultan elocuentes al respecto los escritos relativos a ese período, no sólo por las disposiciones oficialmente adoptadas, sino también por las argumentaciones aducidas en su apoyo. Baste traer a colación a título de ejemplo la fuerte componente igualitaria ínsita en la aprobación y en el intento de difusión también en Prusia de la concepción pedagógica pestalozziana. Sobre ello puede verse en particular GS, X, t. II, XL-XLIII y GS, III-3.

23. GS, XII, t. I, XXXIV, págs. 228 s. Ese elenco de derechos permanece invariable así mismo en la versión oficial de la memoria (cfr. GS, XII, t. II, XLVII, pág. 399).

nobleza *hereditaria* es un rango que pasa por delante del mérito, sin dejarle además ninguna razón para esperar; es un ente imaginario sin realidad alguna. Porque, aun cuando el antepasado tuviera algún mérito, no ha podido transmitirlo con el nacimiento a sus descendientes, sino que por fuerza éstos debían adquirirlo por sí mismos, ya que la naturaleza no ha combinado las cosas en modo que el talento y la voluntad, por medio de los cuales pueden rendirse servicios al Estado, fuesen también *hereditarios*²⁵.

5. El proyecto de constitución para los judíos

Como confirmación y complemento de estas reflexiones acerca de los derechos civiles en la concepción filosófico-política y filosófico-jurídica de Humboldt, quisiera ahora detenerme sobre las vicisitudes ligadas a la promulgación en el Estado prusiano del *Edicto concerniente al comportamiento civil de los Judíos*, fechado el 11 de marzo de 1812. Causa de tal interés es no sólo la oportunidad que el estudio de las memorias de Humboldt en conexión con dicho acontecimiento representa para la reconstrucción de su teoría de los derechos; lo es asimismo la naturaleza de los argumentos que otros hombres y/o teóricos políticos enarbolan en esa ocasión a favor de la tesis de la “emancipación” de los judíos. Desde esta otra óptica resulta particularmente relevante la comparación de semejantes posturas, entre ellas las de Christian Dohm y la humboldtiana.

La tesis que llegara a convertirse en opinión común en el arco de años que precede al Edicto se funda sobre un principio de naturaleza económica: un principio de conveniencia. La necesidad de compensación y de reconstrucción, económica sobre todo, consecuencia de la grave derrota infligida por Napoleón a Prusia en 1806, indujo a la clase política y a los intelectuales a tener en cuenta las ventajas que habrían podido representar para la colectividad una apertura limitada y controlada de la economía prusiana a las familias de origen judío. Una tal convicción rápidamente adquirió fuerza, conjuntamente a la conciencia de que debían introducirse modificaciones legislativas en breve plazo, al objeto de remontar de nuevo la suerte del país. Esa exigencia, de carácter eminentemente utilitarista, arraigó en un suelo en parte ya preparado para acogerla, por cuanto datan de finales del siglo XVIII las tentativas –de inspiración ilustrada– de dar al traste, recurriendo incluso al empleo de instrumentos de naturaleza jurídica, con la discriminación y la sujeción padecidas por la población judía en el

24. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak. A. Bd. VI, Berlin, 1907, pág. 446.

25. I. Kant, *op. cit.*, pág. 329.

Estado prusiano, a causa, y no menor, del *General-Privilegium* de 1750. Tales tentativas hallan una salida positiva durante la *Era de las reformas*, pero están destinadas a agotarse, y sus efectos con ellas, con el cierre de esta época reformadora en 1819.

Testimonio de tan controvertido clima, como de la presencia de ambigüedades profundas en la política “progresista” promovida por las autoridades prusianas, son los mismos efectos del Edicto y –según se ha aludido y se verá pronto– las motivaciones teóricas aducidas en su sostenimiento. Por lo que respecta en particular a los artículos del Edicto de 1812, los judíos son reconocidos residentes y ciudadanos prusianos, y se les atribuyen los derechos civiles ya garantizados a los ciudadanos de religión cristiana. Se les niegan en cambio los derechos políticos, aun en la forma parcial –estamental– en la que se les asignaban a los prusianos²⁶.

En el plano de la justificación teórica del procedimiento es bastante elocuente el escrito de Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, al que cabe considerar como una síntesis clara de la opinión mayoritaria sobre el asunto, en sintonía con el análogo planteamiento asumido por Heinrich Scheidemantel en los años 70 con *Staatsrecht nach der Vernunft und den Sitten der vornehmsten Völker*. Se trata de una obra en tres volúmenes en los que el autor reconoce que “Estados que se han visto despoblados pueden remediar dicha carencia gracias a los judíos; puede verse en esta gente laboriosa la prueba de la verdad de la Sagrada Escritura; no es (pues) justo tratarles con dureza; a lo sumo debe hacerse en modo que se habitúen sólo a producir, a trabajar artesanalmente y a cultivar, mejor que a comerciar”²⁷. Scheidemantel, cierto, no aboga con tal afirmación por la emancipación jurídica de la minoría judía, puesto que, dice, “aun cuando los deberes civiles fundamentales no lleguen a modificarse a causa de la religión, (a los judíos) se les niega, empero, el derecho civil de celebrar públicamente en nuestro territorio las funciones religiosas, y al judío no se le reconocen derechos civiles. No es mi intención –prosigue– desaprobar todo esto, porque está bien que un residente no comparta iguales derechos, sin contar con que hay religiones cuyos principios no siempre contribuyen a formar buenos ciudadanos”²⁸.

26. Cfr. E. R. Huber (ed.), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1961, págs. 49-51; *Erklärung der Verordnung vom 11ten März 1812, dass kein Staatsbürger jüdischer Religion, höhere als den Kaufleuten erlaubten Zinsen, rechtsgültigweise, sich versprechen noch zahlen lassen dürfe*, de 20 de abril de 1813 (en *Gesetz-Sammlung*, Berlin, Georg Decker, s. f., n. 183, págs 77 s).

27. H.G. Scheidemantel, cit., Jena, Joh. Rudolph Cröckers seel. Wittwe, 1770-1773, 3 vols., II, par. 98, pág. 141.

Mayor interés para nosotros reviste aún la posición de Dohm. La perspectiva desde el que afronta el problema de la integración de los judíos es sin más oportunista, por lo que se pregunta “cómo pueden los judíos llegar a ser miembros útiles a la sociedad civil”, cuál sea la vía jurídica a seguir para “hacer feliz y útil a nuestros Estados a parte tan relevante del género humano”. El sentido del discurso de Dohm –extensible, cabe decir, al proyecto prusiano de reforma a favor de una mayor libertad para los judíos dentro de las fronteras del Estado prusiano²⁹– no consiste, pues, en una exigencia de igualdad que comprenda también a los judíos, sino más bien en la utilidad económica que derivaría de una parcial inserción suya en la estructura social y económica del Estado, trámite la concesión de una controlada libertad económica y el acceso a cargos municipales y académicos. Será el mismo Dohm el que, de manera paradigmática, auspicie que dicho *mejoramiento* en la condición de los judíos se acompañe de otra mejora de su moralidad, al punto de “poner remedio a (su) perversidad y les vuelva hombres mejores y ciudadanos útiles”³⁰.

Bien diversa es la motivación aducida por Humboldt en pro de un aumento de la libertad y de la identidad de los judíos como nación, contrapuesta a las predominantes tesis utilitaristas³¹. Entre los escritos de madurez más relevantes para la cuestión de los derechos tenemos las memorias proclives a un moderado reconocimiento, progresivamente ampliable, de la libertad de prensa y, al tiempo, de una renovación de la institución de la censura, con la mirada puesta en su supresión a largo plazo. Junto a aquéllas, Humboldt compone en 1809 el ya mentado *Proyecto de constitución para los judíos*, en el que propone su *emancipación* –también política, y no limitada a los confines prusianos– en lugar de la simple *mejora* de su condición social y económica propuesta en Prusia³². En la base de su intervención en el debate hay una concepción no paternalista del Estado, aquí entendido como institución de derecho *sin más* y no como *institución*

28. *Ibidem*, III, § 144, págs. 227 s.

29. La línea oficial desarrollada por el ministro Schrötter en 1808 fue la de introducir mejoras para la población judía, acompañadas de un *proceso educativo*.

30. Ch. W. Dohm, cit., Berlin-Stettin, F. Nicolai, 1781, 1783, pág. 109.

31. Posición análoga a la de Humboldt es la de Hardenberg, el cual, en su calidad de canciller prusiano, estará en grado de influir directamente sobre los procedimientos legislativos sobre el asunto.

32. Acerca de la contribución de Humboldt a la *cuestión judía* durante los trabajos del Congreso de Viena puede verse A. H. Brammer, *Judenpolitik und Judengesetzgebung in Preussen, 1812-1847*, Berlin, Schelzky und Jeep, 1987, págs. 74 s; de interés es la carta que Humboldt remite a su esposa Caroline con fecha de 4 de junio de 1815 (en A. Von Sydow ed., *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler u. Sohn, Königliche Hofbuchhandlung, 1906-1916, 7 vols., IV, pág. 565).

pedagógica, y la afirmación de un principio de igualdad. Dice Humboldt: “Ninguna otra legislación alcanzará jamás sus objetivos últimos en relación con los judíos, salvo aquélla que retendrá necesario pronunciar la palabra *judío* en conexión únicamente con cuestiones religiosas; yo sólo aprobaría aquélla en la que judíos y cristianos tuvieran igual consideración”³³. En respeto además de su opción reformista Humboldt retiene que un tal cambio pueda verificarse de inmediato en Prusia, puesto que se dan ya las condiciones para su positiva acogida, o –por emplear una expresión de Humboldt– porque los tiempos están ya maduros. Prescribiendo que el Estado se limite “a actuar en modo negativo”³⁴, establece que el principio de igualdad comprenda del mismo modo a todos los ciudadanos, prescindiendo de la nación de pertenencia, a fin de que cese de perpetuarse la situación de discriminación religiosa y puedan garantizarse los derechos civiles fundamentales. “El Estado no debe enseñar directamente a respetar a los judíos porque no es una institución pedagógica, sino que debe eliminar ese modo de pensar inhumano y lleno de prejuicios, en virtud del cual se juzga a un hombre no por sus cualidades, sino por su origen y su religión; se le ve, en contra de todo auténtico concepto de dignidad humana, no como un individuo, sino como alguien perteneciente a una raza con la que necesariamente comparte determinadas peculiaridades”³⁵. Humboldt no respalda por tanto el argumento de tipo económico, frente al que prefiere el moral de la dignidad humana; contesta la legitimidad de una autoridad política que se arroga el poder de educar a la población; finalmente, denuncia los prejuicios de mayor difusión contra los judíos –por ejemplo, el de su presunta “inmoralidad”– definiéndolos como puras quimeras³⁶.

6. Los derechos políticos y la idea de ciudadanía

Tan límpida afirmación del principio de igualdad deviene problemática cuando Humboldt se dedica al estudio de un proyecto de constitución para el Estado prusiano. El componente racionalista de su pensamiento no sólo debe aquí ajustar cuentas con el tradicionalista –presente ya desde sus años juveniles, y decisivo desde entonces merced a su elección antirrevolucionaria y reformista–, sino en parte ceder ante él.

33. GS, X, II, XXI, pág. 102.

34. GS, X, II, XXI, pág. 100.

35. GS, X, II, XXI, pág. 99.

36. Cfr. GS, X, II, XXI, pág. 103.

Anteriormente señalé la proximidad entre Humboldt y Kant; mas no ha de silenciarse la distancia que en la cuestión de los derechos, y más en general respecto del principio de igualdad, separa a ambos filósofos. Nos hallamos, en efecto, frente a dos enfoques acerca de la igualdad similares en sus premisas teóricas –según emerge de las reflexiones sobre el debate constitucional surgido en torno a la *cuestión judía*–, pero que en su desarrollo llegarán en cambio a consecuencias políticas contrarias.

La coherencia y radicalidad del pensamiento kantiano abocan a un rechazo del sistema estamental y a una concepción individualista de la ciudadanía regulada por el principio de independencia. Kant proporciona dos definiciones de derecho que recurren en sus escritos. En la *Metaphysik der Sitten*, en la introducción, afirma que el derecho es “el conjunto de las condiciones por medio de las cuales el arbitrio de uno puede acordarse con el arbitrio de otro según una ley universal de libertad”³⁷, individuando por tanto una conexión fuerte, bien que formal, entre derecho y moral. En la misma obra, pero ya en *Über den Gemeinspruch* y en *Zum ewigen Frieden*, caracteriza el derecho *a priori* a través de sus tres elementos constitutivos: la libertad (de los hombres en cuanto hombres); la igualdad (de los súbditos frente a la ley), la independencia (de los ciudadanos)³⁸. Los individuos, en una organización política legítima, fundada sobre un concepto justo de derecho, son para Kant todos libres e iguales, y cada uno de ellos, si económicamente independiente –pues por independencia entiende la económica–, es también depositario de los derechos civiles, es un ciudadano que vota y que puede ser votado³⁹.

En Humboldt, al contrario, nos las tenemos con el intento –poco convincente en el plano filosófico, probablemente más en el político a tenor del contexto histórico– de conciliar la exigencia de igualdad, como lucha contra el privilegio nobiliario, con la persistencia de los *estamentos*, de una *Constitución Estamental*. La relativa idea de “ciudadanía” pasa así a través de los estamentos; y éstos, una vez oportunamente renovados, y vueltos más abiertos y porosos en relación a las precedentes delimitaciones recíprocas y separaciones netas, pasan a convertirse en momento de mediación entre los ciudadanos y la autoridad política. Como leemos en la memoria de 1813, en la que Humboldt, a las puertas del Congreso de Viena, delinea un proyecto de constitución para Alemania, “unos estamentos bien instituidos no sólo son un necesaria arma de defensa

37. Kant, *op. cit.*, pág. 230.

38. Cfr. Kant, *cits.*, Ak. A., Berlin, 1912, VIII, pág. 290; *ib.* págs. 349 s; MS, *cit.*, págs. 237 s.

39. Cfr. I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, *cit.*, pág. 295.

frente a las ingerencias de la autoridad soberana en la esfera privada; *aquéllos elevan igualmente el sentimiento de independencia de la nación y la vinculan de manera más estrecha con el poder central*"⁴⁰. Una reinterpretación de los estamentos se hace entonces indispensable, a fin de evitar que el papel que Humboldt les asigna no se vea anulado por la permanencia de una idea premoderna de *estamentos*, que traicionaría o ideologizaría el sentido de la tesis humboldtiana. Es decir, no se sugiere con ello la recuperación de ese entretenerse de derechos y privilegios que, como vimos, distingue al *ALR*. No sólo la atribución de los derechos civiles resulta extraña a cualquier división social de naturaleza estamental, sino que también la asignación de "derechos políticos" a los individuos en cuanto pertenecientes al estamento puede ser aceptable sólo al precio de una radical transformación del estamento mismo. Decisivo para Humboldt acabarán siendo las posibilidades de acceso al estamento, de paso de uno a otro; en otras palabras, la dinamicidad a introducir en la estructura estamental, que ha de llevar a los estamentos a parecerse cada vez más a una clase abierta y en evolución, que a una casta cerrada. No sólo, por tanto, deberá haber comunicación entre los estamentos, no sólo no se les deberá entender en un sentido jerárquico, sino apreciados en su pluralidad, sino que ante todo no se deberá continuar reteniendo que "cuanto más diverso (es) el estamento en el que se nace, tanto más diversos (son) los derechos de los hombres"⁴¹.

Dada esta redefinición preliminar de los *estamentos* se puede proceder mostrando en qué se traduce dicho cambio en relación al tema de la ciudadanía. A este respecto es menester precisar que las reflexiones de Humboldt acerca de la participación de los ciudadanos en el poder tienen lugar en el interior de una estructura institucional formada en su opinión por la figura del monarca, del Gabinete, del Consejo de Estado y de una Asamblea estamental general. Esta última, que concurre junto a los restantes órganos citados a la definición del poder legislativo, se compone de dos cámaras, una hereditaria y la otra electiva⁴². En un tal régimen, donde falta una división de los poderes que no sea de tipo vertical –esta última será la considerada en el ámbito del proyecto confederal de Humboldt–, la participación en el poder puede darse sólo en los límites de la *Asamblea Estamental General*; sólo en esta circunscrita porción del órgano legislativo, digamos, aquélla puede tener lugar.

Si bien Humboldt se empeña en garantizar constitucionalmente los derechos civiles a cada individuo como tal, los "derechos políticos" –en especial el

40. GS, XI, XXVII, pág. 108. Cursiva mía.

41. H. Hattenbauer, *Introduzione al ALR*, cit., pág. 14.

42. Cfr. GS, XII, t. II, XLVI y XLVII.

derecho de voto (*Wahlrecht*) y el derecho de reclamación (*Beschwerdeführungsrecht*)–, en cambio, los asigna a las representaciones estamentales⁴³. De este modo, esos “derechos”, en su opinión, no deben ser ejercidos individualmente (al menos por el momento), permaneciendo insertos en una estructura social estamental.

Podemos, pues, comprender perfectamente cuán exclusivos sean para él los criterios de definición de los ciudadanos, es decir, de aquéllos que pueden ser elegidos en vista de la *Representación Estamental*. La pertenencia al estamento, el censo, la residencia, el género y la edad, características de tipo económico, social y natural, vuelven particularmente selectiva la idea humboldtiana de “ciudadanía”⁴⁴. Existe, de parte del filósofo prusiano, un rechazo a la participación directa de los ciudadanos en el poder; en cambio, prescribe y proyecta una participación mediata, tendente a garantizar un vínculo, aunque sea indirecto, entre los ciudadanos y el poder central, y una mayor equidad en las deliberaciones; dicha participación, además, debe estar en grado de favorecer, a través del papel activo de los ciudadanos, su interés creciente por el bien común, o bien por la fuerza moral de la nación. No cabe ignorar, en efecto, el valor político que en semejante contexto puede tener una reforma que aspire a una modernización de los estamentos en el sentido de una “estatalización” de los mismos. Como ha observado Reinhard Koselleck en una referencia general al conjunto de los reformistas prusianos, aun en la continuidad que representa una propuesta basada en un dado ordenamiento estamental, se halla ínsita una ruptura de la “tradicional unidad entre ‘Estado’ y ‘sociedad’”. Por un lado, el Estado se (revela) como una grandeza autónoma, ya sea en el plano conceptual [...] que en el efectivo; por el otro, la sociedad se (transforma), al pasar del viejo ordenamiento estamental al de los ‘estamentos estatales’. Las dos tendencias se vinculan a la reforma que, a través de la estatalización de los estamentos, abre el camino de la ciudadanía estatal general”⁴⁵.

En las reflexiones humboldtianas sobre los estamentos y la ciudadanía, o bien sobre el problemático reconocimiento de los “derechos políticos”, nos hallamos de nuevo, en definitiva, ante el mismo principio del cambio político que ya había emergido en el breve ensayo polémico de 1791 sobre la Constitución francesa: la idea del cambio como lenta evolución, o mejor, como proceso de maduración que surge de la realidad existente para transformarse en algo

43. Cfr. GS, XII, t. I, XXXIV, págs. 242 s; GS, XII, t. II, XLVII, págs. 407 s, 433 s.

44. GS, XII, t. II, XLVI, págs. 410-412; GS, XII, t. I, XXXIV, págs. 286 s.

45. R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981. Sigo aquí la trad. it., Bologna, Il Mulino, 1988, pág. 83.

nuevo, en otra cosa profundamente diversa. Humboldt no va en búsqueda del modelo racionalmente justo y en sí completo; intenta más bien encaminar hacia la dirección racionalmente justa la estructura política y social presente. Para él se trata de modificar, de plasmar, no de sustituir o arrancar.

Mas la distancia antes reconocida entre Humboldt y Kant, ya evidente, parece delinarse ahora también entre Humboldt y Hegel. La dimensión pública, la participación política, como momentos constitutivos del individuo y de su crecimiento, no han de ser interpretados a la luz retrospectiva de la torsión conceptual a la que Hegel ha sometido a los *Stände*. En los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) la idea de estamento representa una etapa del recorrido en el que el espíritu absoluto se realiza en la historia, y llega a ser momento de superación de la individualidad y de un posible significado autónomo de la misma, independiente del todo político en el que con necesidad se inserta. Sumamente perspicuas las observaciones a los párrafos 303 y 288 de los *Lineamientos*, en las que los estamentos permiten que “lo particular, real dentro del Estado, se una verdaderamente con lo universal”, consienten la armonización entre los intereses públicos y los intereses privados, habida cuenta de que “los intereses *particulares* comunes que pertenecen a la sociedad civil y están fuera de lo universal en y por sí del Estado..., tienen su administración en las corporaciones..., comunas y demás asociaciones de oficios y estamentos”⁴⁶. En cambio, la mediación así mismo reconocida por Humboldt a los estamentos es de bien distinto tenor. El individuo es para él también un individuo “público”, puesto que no se trata de un individuo aislado; pero, desde luego, no porque reconozcamos ninguna entidad conceptual y real superior al mismo o a la que constitutivamente se le reconduce. La vida civil que halla expresión en la teoría humboldtiana es ocasión, oportunidad, de crecimiento; forma parte del lento proceso de *formación* del individuo, mas no es su cumplimiento. Así, la mediación de los estamentos, la participación indirecta de los *ciudadanos*, da fe de la persistencia de la estructura tardo-feudal, y no un preanuncio de la *eticidad* hegeliana.

En síntesis, la universalidad, tal como Humboldt la concibe, posee un carácter concreto y empírico en virtud del reconocimiento de la contingencia como ámbito propio de la historia. No nos las habemos aquí, pues, con el universal formal teorizado por Kant y elevado a criterio de determinación de la

46. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner, 1955, §§ 303 y 288, págs. 264 y 253 [la cita corresponde a la edición castellana de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, ligeramente modificada por el traductor del presente artículo].

acción moral –lo cual, añadamos, refuerza la consistencia del alejamiento de aquél respecto del filósofo de Königsberg. Mas registramos así mismo, aunque por motivos muy distintos, una diferencia relevante entre las tesis de Humboldt y el sistema hegeliano, en el cual el universal deviene a la vez racional y real, y en particular real porque racional; vale decir, que el ámbito de comprensión de la historia es la racionalidad en lugar de la contingencia, caracterizada por Humboldt, además de por la *naturaleza de las cosas* y por la libertad del hombre, también por el azar⁴⁷.

El problema interpretativo que de inmediato se presenta es entonces el de verificar la coherencia, o bien la contradicción, interna entre las tesis humboldtianas acerca de los derechos civiles y las que defienden una idea limitada y fuertemente exclusiva de “ciudadanía”. La solución saldrá a la luz luego de indagar –lo que haremos de manera breve– en el significado que Humboldt atribuye en última instancia a la participación en el poder, a la representación política (estamental).

Aquí, en efecto, no se trata sólo de contener la discrecionalidad de las decisiones políticas o de garantizar los derechos civiles por medio de la asamblea estamental general, sino igualmente de promover –ya se dijo– “un mayor sentido cívico y una mayor actitud cívica” en los ciudadanos: es lo que Humboldt definiera como fin “subjetivo” de la constitución⁴⁸. En la base se halla, por decirlo con otras palabras, la finalidad de nutrir el sentido de pertenencia de los ciudadanos a la nación. En las *Betrachtungen über die Weltgeschichte*⁴⁹ afirma al respecto que “el ser humano es un animal de la socialidad (su carácter distintivo), porque necesita al otro no como protección, ni como ayuda, ni para la generación, ni por costumbre (como algunas especies animales), sino para elevarse a la consciencia del yo, y ante su entendimiento y sensación yo sin tú es absurdo; (así) en su individualidad (en suyo) se desprende al mismo tiempo la individualidad de su sociedad (de su tú). En consecuencia, la nación también es un individuo, y el ser humano singular es un individuo del individuo”⁵⁰. El valor y la consiguiente necesidad moral del desarrollo de las *energías* del individuo y de la nación constituyen por lo demás un fin rastreable en toda su producción, incluidos sus escritos sobre lenguaje –a los que se dedica en su juventud durante sus viajes por España, tema al que volverá tras su retiro,

47. Cfr. GS, II, 1, pág. 6; GS, III, 12, págs. 351 s; GS, XII, t. I, XXXIV, pág. 285.

48. GS, XII, t. I, XXXIV, pág. 227.

49. Este escrito forma parte de los textos de filosofía de la historia que Humboldt compuso a lo sumo entre los años 1814 y 1821, y se encuentra en GS, III, 12, págs. 350-359.

50. GS, III, 12, pág. 355 [la cita corresponde a la edición española de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 44, ligeramente modificada por el traductor del presente artículo].

desilusionado, de la vida política. Para Humboldt, en efecto, “la multiplicidad que surge de la reunión de muchos constituye el bien más elevado de cuantos da la sociedad, y esa multiplicidad se pierde sin duda en proporción a las ingerencias del Estado”⁵¹. El momento de participación del individuo en la comunidad (nacional), claramente diferenciada en Humboldt del Estado⁵², tiene entonces como finalidad la formación de los individuos en el reconocimiento de las respectivas diversidades y personalidades. Cuando piensa en favorecer la integración activa del individuo en la comunidad, su propósito no es el de fortalecer la nación, y menos aún el Estado-nación. Para él se trata más bien de considerar como constitutivo de la autonomía individual el activo reconocerse del individuo en una comunidad, cabría decir que en un grupo, ya sea la comunidad o nación judía –según se vio antes–, o bien la nación alemana. Convicción suya es que el individuo sea antes de nada social, que la libertad de autoafirmación del sujeto no pueda más que darse en un contexto, no pueda sino estar situada: ser histórica y social a un tiempo⁵³. La posibilidad de favorecer el sentido de pertenencia a la comunidad de los ciudadanos la brinda un sistema de representación política estamental, bien que aligerado de su demasiado pesada herencia “feudal”. Tal sensibilización de los *ciudadanos*, Humboldt no la incentiva en cuanto funcional al fortalecimiento de la identidad nacional, reconocida de por sí como valor. Más bien resulta constitutiva para una libre autoafirmación y autodeterminación del individuo, cuya identidad es, *también*, para el filósofo prusiano, una identidad como pertenencia a la comunidad. La prioridad asignada al individuo no se resuelve, en suma, en individualismo.

Más allá de las motivadas y compartibles perplejidades que toda comunión entre estamentos y derechos no puede dejar de suscitar, no parece que haya contradicción en las tesis humboldtianas. El momento estamental de la representación, que mira por cierto a la defensa de los derechos civiles, mas también a incentivar el civismo y la sensibilidad para el bien de la comunidad de pertenencia, no aboca a un compromiso improbable entre una exigencia estatalista y una matriz todavía liberal iusnaturalista. De un lado, parece difícil definir *tout court* liberal el nexa biunívoco que Humboldt percibe entre individuo y comunidad; de otro, supone un error traducir en términos estatalistas la defensa de una idea de nación, expresamente distinguida de la de Estado y reconducible a un más genérico y pluralista concepto de comunidad. La tradición del iusnaturalismo moderno parece pues convivir en él con un modelo político con ecos aristo-

51. GS, I, 5, pág. 113.

52. Cfr. GS, III, 5, págs. 136-170; GS, XII, t. I, XXXIV, págs. 234, 236, 243 s.

53. Cfr. por ejemplo GS, II, 1, o bien GS, III, 6.

télicos, habida cuenta de que para Humboldt “el fin supremo del legislador sólo se alcanza asegurando a los ciudadanos la mayor libertad, de modo que éstos persigan el bien común convencidos de que éste se identifique con el bien individual, y se eleven hasta la conciencia de dicha identidad”⁵⁴.

54. GS, I, 5, pág. 158.