



FELIPE SCHWEMBER

EL GIRO KANTIANO DEL
CONTRACTUALISMO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1513-2007
Pamplona

Nº 195: Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo*

© 2007. Felipe Schwember

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
EL CONTRACTUALISMO CLÁSICO.....	7
THOMAS HOBBS.....	7
JOHN LOCKE.....	20
JEAN-JACQUES ROUSSEAU.....	28
KANT.....	49
RAZÓN PRÁCTICA Y LEY MORAL.....	52
EL IMPERATIVO MORAL.....	63
EL IMPERATIVO JURÍDICO.....	81
EL <i>CONTRATO SOCIAL</i> EN LA FILOSOFÍA KANTIANA.....	88
CONCLUSIONES.....	107



INTRODUCCIÓN

El *contractualismo* es, en rigor, la teoría que sostiene que los *vínculos normativos tienen un origen convencional*. Esta teoría es la que desarrollaron los sofistas en la Grecia Clásica y, posteriormente, durante la Modernidad, Hobbes, Locke y Rousseau. Se suele asumir que Kant es el último de los exponentes del contractualismo y se ofrece como una prueba de ello el que recurra en su filosofía política a las categorías del *contractualismo clásico – estado de naturaleza, contrato social y estado civil*. El objetivo del presente trabajo es determinar la exactitud de esa afirmación e indagar, en consecuencia, si es que Kant es o no un contractualista. Se concluirá que la adscripción acrítica de Kant a la tradición contractualista es un error o, al menos, una afirmación que debe ser cuidadosamente matizada.

El esclarecimiento de esta cuestión exige detenerse aunque sea someramente en el contractualismo clásico. Por tal motivo, se comenzará con una breve exposición del pensamiento de Hobbes, Locke y Rousseau. El primero – que es el autor contractualista por antonomasia – parte de la idea de un estado sin normas ni restricción alguna, donde todos y cada uno de los individuos naturalmente egoístas y competitivos intentan maximizar su propio interés. Las normas, por tanto, están instituidas exclusivamente en consideración de los intereses de cada uno de los individuos, a quienes aprovecha más aceptar ciertas restricciones a cambio de ventajas futuras que permanecer en el estado de anarquía. El contrato, por tanto, es el origen de los vínculos normativos y se sustenta, al fin y al cabo, en el servicio que presta a los intereses mediatos de los sujetos que lo suscriben. El modelo hobbesiano de fundamentación contractual de las normas es el que se ha denominado “modelo individualista” del contrato social.

Para Locke, en cambio, el estado de naturaleza – es decir, pre-contractual – no es un estado de anarquía pero sí de peligro virtual al no existir en él una autoridad legítima capaz de castigar los abusos y evitar las infracciones que se comentan en contra de la ley natural. Mientras dicha autoridad no exista, se cierne siempre sobre los individuos el peligro de que las querellas se sucedan unas a otras sin fin y de que el estado de naturaleza se convierta en un estado de guerra y. Dicho sucintamente, los individuos deben suscribir el pacto para asegurar su propiedad. Al igual que Hobbes, para Locke el pacto se funda, en definitiva, en

los intereses de los individuos. Las diferencias entre ambos arrancan, en lo fundamental, del modo que cada uno tiene de concebir el estado de naturaleza.

Rousseau, por su parte, propone otro modelo, en el que se aprecia ya un desplazamiento de la concepción *individualista* del contrato hacia una concepción *universalista* del mismo. Dicho brevemente, para Rousseau las asimetrías existentes entre los individuos en la situación inicial (*estado de naturaleza*) no deben incidir en el proceso de negociación ni reflejarse, tampoco, en el resultado final del acuerdo (i.e., en aquello que se acuerda), puesto que se trata de diferencias pre-contractuales que, por definición, el razonamiento contractualista no puede justificar. Si no se prescinde de ellas, por tanto, el contrato, sostiene Rousseau, es *nulo* y no constituye más que un medio soterrado de dominación. Al intentar hacer abstracción de dichas diferencias, Rousseau avanza hacia una concepción del contrato que se sustenta en una moralidad pre-contractual, que lo sitúa en el umbral de la filosofía kantiana y, paradójicamente, más allá del contractualismo.

La segunda parte de este trabajo se ocupará exclusivamente de Kant. Comienza con su filosofía práctica, esto es, con la concepción kantiana de la razón práctica y sus aspectos fundamentales, así como con las distintas formulaciones del imperativo categórico. A esta digresión - necesaria para contextualizar el motivo del *contrato social* en el pensamiento kantiano - sigue la filosofía jurídica y política de Kant. Se sostendrá que el *contrato social* o *contrato originario*, como lo llama más precisamente Kant, está anclado en el *imperativo jurídico* y, por tanto, en el *imperativo categórico*. Se expondrán y sistematizarán ciertas cuestiones relativas al *contrato originario* para poner de manifiesto la diferencia que existe entre la concepción kantiana y las concepciones de los contractualistas clásicos del *contrato social*. A partir de todo lo anterior se demostrará que Kant modifica las categorías del contractualismo - en particular la del *contrato social*- al sujetarlo a las exigencias del imperativo categórico, de suerte que, por una parte, lo inhabilita como medio de justificación de los vínculos normativos pero, por otra, lo recupera, dándole un nuevo estatus, ahora como una idea con una función *heurística regulativa*. Esta recepción del contractualismo, sostendremos, desborda la lógica contractualista creando un contractualismo *sui generis*, que supone un abandono del contractualismo clásico o del contractualismo propiamente tal. Se concluirá, en consecuencia, que Kant imprime un giro al contractualismo -el *giro kantiano del contractualismo* - que consiste, básicamente, en sostener no que las cosas son buenas porque las acordemos, sino en que debemos convenir en ciertas cosas porque son buenas.

EL CONTRACTUALISMO CLÁSICO

THOMAS HOBBS

*“Ocurre con las leyes de un Estado lo mismo que con las reglas de un juego: lo que los jugadores convienen entre sí no es injusto para ninguno de ellos”*¹

Hobbes siempre atribuyó a los errores contenidos en la filosofía de sus predecesores la causa de las vicisitudes políticas, especialmente las ocurridas en Europa, y particularmente Inglaterra, durante el siglo XVII². Por tal razón se empeñó en idear una filosofía propia que sirviera de remedio para dichas vicisitudes y permitiese, por fin, alcanzar la tan anhelada paz y estabilidad. Hobbes considera que los errores de la filosofía clásica se deben, fundamentalmente, a la falta de un método seguro a partir del cual proceder y sacar conclusiones. Esta falta de rigor metódico impide fundar una genuina *ciencia política*, lo que hace necesario, entonces, reformular completamente la moral y la política para hacer de ellas, finalmente, verdaderas ciencias al servicio del orden y el progreso de la humanidad.

El método utilizado por Hobbes para tal propósito es el de la geometría, paradigma del conocimiento científico. El método, en concreto, consiste en la división y posterior composición de los elementos previamente divididos, esto es, el método *resolutivo compositivo*³. Difícilmente es posible exagerar la importancia del método, pues éste enseña al investigador cómo discurrir y por dónde hacerlo, al tiempo de que garantiza la necesidad de las conclusiones alcanzadas a través suyo.

¹ HOBBS, T., *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, traducción de Manuel Sánchez Sarto, Buenos Aires, 2003, p. 285.

² HOBBS, T., *De Cive*, p. 35 y ss.

³ “Pues todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas. Así como un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontadas para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero sí considerarlos como si estuviesen separados” HOBBS, T., *Ibíd.*, p. 43.

Aplicado a la *política*, el método nos permite arribar a los elementos constitutivos, a los átomos sobre los cuales se monta todo el engranaje de la sociedad civil: el hombre. Por tal motivo Hobbes dedica los primeros dieciséis capítulos del *Leviatán* a realizar un estudio del hombre, a presentar lo que podríamos denominar como su *antropología*. La política debe partir de la antropología pues la materia del *Leviatán* – que es fruto de la asociación y al mismo tiempo, condición de la misma – son los hombres individuales. En consecuencia, la forma, los fines y alcances del poder del Leviatán se explican por la constitución de sus piezas fundamentales.

Hobbes está interesado en dar una explicación mecanicista y, diríamos, puramente materialista del hombre y de sus funciones tanto psicológicas como físicas. Ello obedece a la visión que tiene de la ciencia y, en general, de la realidad misma. En el *De Corpore* señala que todo es cuerpo y que la ciencia tiene por objeto el estudio de los cuerpos. En concordancia con eso, en el capítulo IX del *Leviatán*, Hobbes señala que la *filosofía* o *ciencia* es el conocimiento de las *consecuencias* y que se divide en dos, la *filosofía natural* que estudia “*las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales*” y la *política* o *filosofía civil* que estudia “*los accidentes de los cuerpos políticos*”⁴. En suma, puesto que el objeto del conocimiento filosófico son los movimientos de los cuerpos, lo que no sea corpóreo no es, en rigor, objeto de ningún conocimiento. Puesto que, el estudio del hombre debe ajustarse a las premisas de esta teoría ‘metafísica’ - por llamarla de algún modo-, Hobbes debe, consecuentemente, explicar todos los fenómenos físicos y psíquicos que tengan lugar en el hombre a partir de la materia o de la interacción de la materia.

La investigación acerca del hombre comienza por el estudio de los *pensamientos singulares*. Este punto de partida obedece a una exigencia metódica: los pensamientos singulares son los elementos atómicos que constituyen el hombre que, a su vez, es el elemento atómico del Estado. Hobbes sostiene que los pensamientos tienen su origen en la sensación y explica la formación de los pensamientos de la siguiente manera: la impresión que los distintos cuerpos producen en nuestros sentidos producen una *imagen*. Esta imagen no es otra cosa que una *sensación que se debilita* - o una *sensación decadente*, como también la llama⁵- y que es común a los hombres y los animales y da lugar a la *memoria*. La imaginación que se produce en el hombre o en otras criaturas por medio de palabras u otros signos voluntarios es lo que llamamos *entendimiento*. Hay, no obstante,

⁴ HOBBS, T., *Leviatán*, I, Cap. 9.

⁵ *Ibid.*, I, Cap. 2.

una función del entendimiento que es peculiar al hombre y que consiste en la “sucesión y agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones, negaciones y otras formas de expresión”. Ahora bien, entre los *pensamientos regulados* – es decir, aquellos que están regulados por algún deseo o designio- Hobbes distingue dos clases: aquel pensamiento mediante el cual “*tratamos de inquirir las causas o medios que producen un efecto imaginado*”, y aquél que se produce cuando “*imaginando una cosa cualquiera, tratamos de determinar los efectos posibles que se pueden producir con ella*”. La primera es común al hombre y a los animales, en tanto que la segunda sólo corresponde al hombre. “*En suma, el discurso mental cuando está gobernado por los designios, no es sino búsqueda o facultad de invención, lo que los latinos llamaban sagacitas y solertia; una averiguación de las causas de algún efecto presente o pasado, o de los efectos de alguna causa pasada o presente*”⁶. Hobbes indica que estas operaciones se relacionan con la *prudencia*. La prudencia puede definirse como una *presunción del futuro basada en la experiencia del pasado* y Hobbes se encarga de aclarar que no es la prudencia lo que distingue al hombre de los animales, puesto que hay animales que demuestran ser prudentes e incluso en ocasiones más prudentes que los hombres.

Lo que a Hobbes le preocupa es demostrar que el *entendimiento* es una prolongación de las funciones físicas por lo que puede - y debe - explicarse sin necesidad de recurrir a elementos ‘espirituales’ o ‘inmateriales’. Hobbes hace extensiva esta explicación a las *facultades superiores* del hombre las que, señala, son fruto de la instrucción y experiencia⁷. En el caso de la ‘razón’ ocurre otro tanto y, nuevamente, intenta explicarla reconduciendo todas las manifestaciones psicológicas anejas al razonamiento a los cuerpos o a la interacción de los cuerpos. Así, Hobbes se preocupa de recalcar el hecho de que la dificultad para explicar desde un punto de vista materialista y mecanicista nuestros procesos racionales no nos autoriza a postular una realidad inteligible o suprasensible en el hombre. El surgimiento de la razón puede explicarse por la concurrencia de varios factores: el concurso de los sentidos, la memoria, la experiencia, la instrucción, etc.⁸

Ahora bien, en conformidad con lo anterior, Hobbes define la razón como *cálculo*. La razón no puede ser concebida como una facultad para aprehender alguna realidad inmaterial – idea o forma- presente en la cosa, puesto que no exis-

⁶ *Ibíd.*, I, Cap. 3.

⁷ *Ibíd.*, I, Cap. 4.

⁸ *Ibíd.*, I, Cap. 5.

ten realidades inmateriales⁹ ni tampoco debe ser ella misma concebida como 'algo inmaterial'. La razón, por tanto, es cálculo y cuando se suman o se resta una cosa de otra se está razonando. Por ese motivo Hobbes concluye que "en cualquier orden de cosas en que hay lugar para la *adición* y la *sustracción*, hay lugar para la *razón*; y allí donde no hay lugar para la adición y la sustracción, la razón no tiene absolutamente nada que hacer [...] De todo lo cual podemos definir, esto es, determinar qué es y qué quiere decirse con esta palabra *razón*, considerada como una de las facultades de la mente. Porque la razón, en este sentido, no es otra cosa que *calcular*; es decir, un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para *marcar* y *significar* nuestros pensamientos".

El cálculo que realiza la razón puede verse favorecido o entorpecido por el uso de las palabras (signos convencionales). El empleo adecuado de las palabras, esto es, el que se ajusta las definiciones claras y libres de ambigüedad constituye la "la luz de la mente humana" y el principio de la ciencia para beneficio del género humano¹⁰.

Una vez concluida esta parte de la investigación, necesaria para despejar los errores de aquellos que le han precedido y que comprometen la solidez de todo el sistema, Hobbes continúa con el estudio de lo que llama las *mociones*, "comúnmente llamadas pasiones".

Las pasiones voluntarias comienzan con la imaginación y el primer movimiento de las mismas es el *conato* o *esfuerzo* que consiste en el apetito o la aversión. El objeto de nuestros deseos es lo que llamamos *bueno* y el de nuestras aversiones *malo*. Hobbes señala inmediatamente después que las cosas que llamamos "buenas" y "malas" sólo lo son en relación con el individuo que se las representa como tales y que, en consecuencia, no existe una regla objetiva que sirva para determinar unas u otras de modo universalmente válido¹¹. Más aún, como el cuerpo humano se encuentra en constante mutación, no es posible que las mismas cosas causen siempre en la misma persona los mismos apetitos y aversiones. Los *placeres*, a su vez, se definen como la apariencia o sensación de lo bueno. Entre los placeres, podemos distinguir los placeres de los sentidos y los placeres de la mente, que consisten en la deducción de consecuencias agra-

⁹ Hobbes señala que hablar de realidades o sustancias inmateriales es un contrasentido.

¹⁰ HOBBS, T., *Leviatán*. I, Cap. 5.

¹¹ Ídem.: "Bueno y malo son nombres que significan nuestros apetitos y aversiones, que son diferentes según los distintos temperamentos, usos, y doctrinas de los hombres". Cfr. también *De Cive*, p. 96 y ss..

dables a los sentidos. Hobbes identifica seis pasiones simples (apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y pena) cuya combinación da lugar a otras pasiones, o mejor dicho a los nombres con que denominamos las distintas formas que tienen dichas pasiones de sucederse.

Dado que en un mismo hombre se alternan los apetitos y aversiones (temor, esperanza, alegría, etc.) debe haber una pasión que determine a actuar. La *deliberación*¹² termina con el acto de querer que corresponde a la *voluntad* y que se define como “*el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción u omisión correspondiente*”. De acuerdo con esto, tal como Hobbes advierte, los actos realizados por temor o por codicia son voluntarios. En síntesis, todos nuestros actos están precedidos por un cálculo, más o menos exacto, de las consecuencias que se derivan de cada una de los posibles cursos de acción sobre los cuales deliberamos.

El “*éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que deseamos de tiempo en tiempo*” es lo que Hobbes denomina *felicidad*. La consecución de la felicidad no tiene ni puede tener término por la sencilla razón de que las pasiones no tienen reposo. La felicidad, contrariamente a lo que sostenía Aristóteles, no consiste en un estado de plenitud alcanzado a través de la vida contemplativa¹³. Ello, además de ser imposible, requeriría, para ser cierto, no tener pasiones y, por lo tanto, estar muerto. Por el contrario, la felicidad supone una continua progresión de los deseos¹⁴. E inmediatamente después, Hobbes agrega el corolario de sus conclusiones: “*doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte. Esto no siempre es porque el hombre espere conseguir cada vez una satisfacción más intensa que la que ha poseído previamente, o*

¹² “[...] la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos DELIBERACIÓN”. Ibid. I, Cap. 6.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* X, 6-9.

¹⁴ “Debemos considerar que la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha. No existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo: un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo un medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros. Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla”. HOBBS, T., *Leviatán*, I, Cap 6.

porque no se contente con un poder moderado, sino porque no puede asegurarse el poder y los medios que tiene en el presente para vivir bien, sin adquirir otros más"¹⁵.

De modo semejante al que ocurría con los pensamientos y otros procesos cognitivos, Hobbes intenta dar una explicación meramente mecánica de las pasiones y de los procesos volitivos. A diferencia de los clásicos, Hobbes no está pensando al momento de levantar su psicología en la perfección del sujeto entendida como la realización de su naturaleza racional. Para Hobbes, en rigor, no existe algo así como el 'recto deseo' ni tampoco deseos contrarios a la naturaleza y entiende que en filosofía moral, como en la filosofía natural, hay que eliminar las causas finales de la investigación para constituir una verdadera ciencia moral. Su estudio de la naturaleza humana pretende ser meramente descriptivo, es decir, solamente exponer la forma y dinámica del engranaje que explica los movimientos físicos y psíquicos y, en el caso de las pasiones en particular, explicar la estructura motivacional que se encuentra detrás de todo acto. Hobbes observa que las pasiones tienden a crecer y a buscar la satisfacción del objeto que suscita el deseo; agrega que, puesto que mediante la razón es posible representarse el futuro y, en consecuencia, hacer cálculos y adoptar medidas para predisponerlo a nuestro favor, las pasiones se proyectan, también, hacia el futuro. De ahí que los deseos no tengan ni puedan tener sosiego ni ninguna satisfacción pueda ser lo suficientemente duradera y que el hombre por naturaleza aspire a siempre a hacerse de todo el poder posible. Hobbes estima que esta es una constatación y que como tal es anterior a cualquier calificación moral y que pretender hacer a partir de ellas calificaciones morales sería un error. Por eso señala en el *De Cive* que del hecho de que los hombres busquen siempre su propia ventaja no podemos concluir sin más que los hombres sean malvados por naturaleza¹⁶.

Una vez concluida la investigación acerca del hombre, el método resolutivo exige que hagamos la operación inversa a la realizada anteriormente y que reconstruyamos, a la luz de las conclusiones alcanzadas en el momento analítico, lo que anteriormente desmontamos. Por tanto, lo que tiene que hacer Hobbes ahora es pasar del hombre individual al hombre en sociedad. Pero acá es donde las ventajas de emplear un buen método comienzan a advertirse puesto que, de no mediar el método, supondríamos, como los antiguos, que el hombre es naturalmente sociable y que desde siempre ha tendido a vivir en relativa paz. Pero el

¹⁵ Ídem.

¹⁶ HOBBS, T., *De Cive*, p. 44.

hecho es que el método analítico ha proporcionado suficientes datos como para no cometer ese error. Gracias a él sabemos que los hombres tienden naturalmente a satisfacer sus deseos, y que el poder que detentan para ello nunca es suficiente. De ahí que la relación existente entre unos y otros sea *necesariamente* una relación de guerra y hostilidad. Es decir, el estado de naturaleza es al mismo tiempo un estado de guerra de todos contra todos¹⁷. Como se da además el caso de que ningún hombre es naturalmente tan poderoso como para poder estar a salvo de los demás - pues el fuerte puede ser víctima de la acción confederada de los débiles, así como el grande de la astucia del pequeño - la situación de guerra es *interminable*.

El momento analítico, por tanto, permite dejar al descubierto el tipo de relaciones que tienden a establecer los hombres entre sí y el hecho de que en esta situación de *guerra de todos contra todos*, es imposible que el Estado y “las reglas sociales” existan.

Es necesario hacer algunas precisiones. En primer lugar, cuando Hobbes habla del *estado de naturaleza* es consciente de que este estado “*nunca existió así generalmente, en el mundo entero*”. La teoría de Hobbes no pretende ser una explicación histórica, o al menos no principalmente. Hobbes parece más bien creer que el estado de naturaleza es una hipótesis explicativa cuya necesidad se advierte cuando se ha seguido correctamente el método científico que él utiliza. Por eso puede negar el carácter estrictamente histórico del estado de naturaleza y, al mismo tiempo, insistir en que las conclusiones a que ha arribado son evidentes para todo aquel que se examina a sí mismo honestamente. En segundo lugar, es necesario aclarar el concepto de “igualdad”. Hobbes introduce en el capítulo XIII del *Leviatán* la noción de *igualdad* y es importante tener en cuenta que cuando habla de *igualdad* no está dando al término ningún matiz o contenido moral. Hobbes sostiene que los hombres son iguales no porque todos sean titulares de la misma dignidad o porque la humanidad en ellos sea inviolable, sino por la sencilla razón de que en el estado de naturaleza las diferencias de poder nunca son tan grandes como para no poder ser contrarrestadas. Todo hombre en estado de naturaleza puede ser reducido y, finalmente, muerto, ya sea en un combate singular o a traición. Los hombres, en definitiva, son iguales porque todos tienen más o menos el mismo poder y cualquier hombre puede matar a cualquier otro. Por eso puede afirmarse que es precisamente la igualdad natural la causa de que la guerra no tenga conclusión posible. Si no existiese equilibrio de

¹⁷ HOBBS, T., *Leviatán*, I, Cap. 13.

fuerzas, no habría estado de guerra. Pero como la fuerza está igualmente distribuida, nadie puede ponerle fin al estado de guerra.

Dado que el estado de naturaleza es un estado de guerra permanente (comprende no sólo la agresión actual, sino que también la voluntad de hacer la guerra), la vida del hombre mientras permanece en él es “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”¹⁸. Nadie está a resguardo de los ataques de otros ni puede conservar su propiedad más que por el tiempo en el que cuenta con la fuerza suficiente para impedir que otros se la arrebaten. Por la misma razón, nadie puede prosperar mediante el trabajo ni pueden florecer las artes y las ciencias. De ahí que el estado de naturaleza sea un estado de desconfianza y temor mutuos.

Ahora bien, dado que el estado de naturaleza es un estado de constante necesidad donde cada cual hace simplemente lo que puede por sobrevivir, en él no puede, en rigor, cometerse injusticia. Hobbes ha prevenido al lector ya en el *De Cive*¹⁹ del error de concluir que el hombre es *malo* por el hecho de conducirse conforme a lo que le dictan sus pasiones. Las pasiones, *todas*, son naturales y, por lo demás, siempre se actúa impulsado por alguna pasión. Los que sostienen que las pasiones son malas deberían, entonces, concluir que no hay modo de obrar bien y que toda acción es mala. Las pasiones sólo son malas cuando una ley las prohíbe, no antes. En el estado de naturaleza, por tanto, no hay propiamente hablando bondad o maldad, como tampoco justicia e injusticia. La justicia sólo existe allí donde se ha constituido una autoridad común con poder suficiente para hacer cumplir los pactos y las leyes²⁰.

Puesto que la situación del hombre en estado de naturaleza es miserable, los hombres acuerdan salir de él. Evidentemente, un cálculo hace posible que los hombres caigan en cuenta de lo ventajoso que resulta salir del estado de naturaleza. Pero eso no es suficiente. Deben concurrir, además, ciertas pasiones que motiven y sostengan la decisión de salir del estado de naturaleza. Estas pasiones son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. Todas ellas pueden reducirse a una que está a la base de la sociedad civil: el *miedo*.

¹⁸ Ídem.

¹⁹ HOBBS, T., *De Cive*, p. 44 y ss.

²⁰ “En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia, están fuera de lugar. Donde no hay un poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales”. HOBBS, T., *Leviatán*, I, Cap. 13.

El miedo – que es la pasión que se produce ante la perspectiva de un hecho futuro desfavorable para nosotros –no es, entonces, una pasión que se experimente únicamente en estado de naturaleza. Por el contrario, se lo experimenta constantemente y acaso sea la pasión que mayor importancia tiene para la vida moral y política. Por miedo los hombres abandonan el estado de naturaleza y por miedo permanecen en estado de sociedad. La sociedad se sostiene en el miedo y sin él no sería posible²¹.

Entonces, por miedo y en consideración a las ventajas que es posible obtener con ello, los hombres renuncian al derecho que tienen en estado de naturaleza a todas las cosas para someterse a un poder común. Este derecho que Hobbes menciona en el capítulo XIV del *Leviatán* es lo que denomina el *ius naturale* que consiste, específicamente, en “*la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin*”²². La *libertad*, a su vez, Hobbes la define, “de acuerdo con el significado propio de la palabra”, como “*la ausencia de impedimentos externos*”²³.

Cuando Hobbes señala que el hombre tiene un *ius naturale* – uno solo en el estado de naturaleza que es el *derecho de todo hombre a todo, incluso al cuerpo de los demás*²⁴- no debe entenderse que lo dice porque el hombre, en virtud de su dignidad, pueda reclamar o exigir ciertas cosas *con justicia*. La justicia aún no existe y el término *ius* en Hobbes designa, más bien, la posibilidad que tiene un hombre en estado de naturaleza de adquirir o pretender todo sin que nadie pueda oponerle legítimamente un título suficiente para desvirtuar dichas pretensiones. Tal título, a juicio de Hobbes, no existe y ni aun la sociedad civil tiene poder suficiente para generar uno ante el cual el *ius naturale* ceda de modo absoluto: el *ius naturale*, pues, subsiste aun en el estado civil. Dicha subsistencia se explica porque el contenido nuclear del *ius naturale* – la propia conservación y todo lo que a ella va aparejada- es *de hecho* lo primero que se busca y no cede ante nada, salvo una fuerza mayor.

En esta etapa de la investigación se advierte lo fructífero que resulta el empleo de un buen método. El método resolutivo-compositivo ha permitido descubrir el contenido y el alcance del *ius naturale* y cuando, en el paso siguiente, se

²¹ Cfr. HOBBS, T., *De Cive*, p. 44 y *Leviatán*, I, Cap. 13.

²² *Ibid.*, I, Cap. 14.

²³ *Ídem*.

²⁴ *Ídem*.

considera lo que resulta de la concurrencia en un mismo tiempo y lugar de varios sujetos con derechos semejantes se ve con claridad la imposibilidad de que dichos sujetos puedan establecer algún tipo de convivencia y aún de que puedan sobrevivir. Por ese motivo, si es que se quiere entrar en sociedad, es necesario corregir el problema que produce la yuxtaposición de derechos absolutos. Hobbes estima que queremos superar el estado de naturaleza porque es *racional* hacerlo, esto es, porque confrontados con la alternativa de permanecer en estado de naturaleza o de pasar al estado civil, es decir, al realizar el *cálculo*, obtenemos que la balanza se inclina a favor del estado civil. Que el temor sea un factor importante en todo el proceso de decisión no desvirtúa ni la racionalidad del cálculo ni la voluntariedad de la decisión. La decisión es racional precisamente porque el temor es parte de los factores en la deliberación. Por eso Hobbes dice que los pactos celebrados por temor en el estado de naturaleza - como por ejemplo acordar un rescate a cambio de mi vida- son válidos.

Como son muchas las desventajas del estado de naturaleza, la razón es capaz de formular ciertos artículos de paz que hacen posible la superación de dicho estado y el paso al estado civil. Estos *artículos de paz* son lo que Hobbes llama la *ley natural*. La *ley natural*, por tanto, es fruto del cálculo que se realiza a partir de la situación en que cada uno se encuentra en el estado de naturaleza en el que los derechos de los que se es titular son incompatibles con los derechos de los que son titulares los demás.

Hobbes, tanto en el *De Cive* como en el *Leviatán* enuncia las leyes naturales con algunas diferencias no muy importantes en ambos lugares. La *lex naturalis* apunta a la consecución y aseguramiento de la paz²⁵. Prescribe, por tanto, todo aquello que es necesario para la realización y mantenimiento de la paz, lo que comprende la renuncia del derecho de cada uno a todo en la medida en que los demás también lo hagan²⁶. *Ley natural* y *derecho natural* son, en consecuencia, contrapuestos²⁷.

²⁵ El enunciado de la primera ley natural en el *Leviatán* I, Cap. 14 reza: "cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra". En el *De Cive*, p. 68, reza: "Debe buscarse la paz allí donde pueda encontrarse; y donde no, proveyernos de los medios y ayudas para hacer la guerra".

²⁶ HOBBS, T., *Leviatán*, I, Cap. 14; *De Cive*, p. 68 y ss, .

²⁷ Difieren entre sí como la libertad y la obligación, explica Hobbes. HOBBS, T., *Leviatán*, I, 14.

De lo anterior se sigue que, la *ley natural* – llamada por Hobbes así porque puede ser descubierta por cualquier hombre en cualquier tiempo y en cualquier lugar si se emplea en ello con un poco de diligencia- es antinatural porque va a contrapelo de aquello que nuestras pasiones nos inclinan a hacer²⁸. Y precisamente porque la ley natural va a contrapelo de nuestras inclinaciones es necesario que los hombres continúen siendo presas del miedo en el estado civil. Es necesario que exista un poder común que infunda miedo a los hombres para disuadirlos de hacer la guerra, cumplir los pactos y acatar la *ley natural*.

Hobbes advierte que para la realización del fin para el cual fue constituido, el poder común creado por los hombres debe contar con *todo* el poder. Hobbes es muy enfático en este punto: para ser efectivo el poder debe ser absoluto, no puede ser dividido ni sometido a las leyes. De hecho, Hobbes advierte acerca de lo peligrosas que resultan para la salud de un Estado aquellas opiniones que propugnan la soberanía popular o la división de poderes²⁹. Por tanto, el único medio por medio del cual puede lograrse la paz es que cada uno acepte “conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad”³⁰.

Una dificultad con la que tropieza el razonamiento de Hobbes es que el *Leviatán* es a un tiempo condición y resultado de la celebración del pacto. Tal problema se produce porque Hobbes estima que los *pactos* que no descansan en la espada son nulos ante cualquier sospecha de duda³¹. Esto produce la incoherencia recién apuntada según la cual el *Leviatán* debe existir antes de la celebración del *pacto* en virtud del cual se lo constituye para asegurar la validez del mismo. Hobbes tiene el mismo problema que tienen todos aquellos que identifican Estado y derecho (ley) para explicar cómo es posible que exista el Estado antes de que haya leyes que lo constituyan, si es que sólo existen las leyes donde hay un Estado que pueda dictarlas.

Pero, como sea, es claro que para Hobbes el estado de naturaleza sólo puede superarse en la medida en que se constituye un poder común con la capacidad suficiente de infundir temor y aplicar castigos para hacer respetar las leyes. Sólo una vez que se constituye un poder común con tales características están dadas

²⁸ *Ibid.* II, Cap. 17.

²⁹ *Ibid.* II, Cap. 29.

³⁰ *Ibid.* II, Cap. 17.

³¹ “...los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras”, *Ídem.* Cfr. también *De Cive*, artículo número 11 de la ley natural, p. 72.

las condiciones para que lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto comiencen a tener un contenido preciso y válido para todos, a saber, aquello que el soberano determina que es bueno o malo, justo o injusto, en las leyes³² generales que promulga. Y es exclusivamente al soberano a quien corresponde determinar tales cuestiones porque la esencia del poder radica en eso y porque, precisamente, es a ese poder al que se renuncia al momento de entrar a la sociedad civil y constituir el Leviatán. Las leyes en que el soberano hace tal determinación son las que Hobbes llama *leyes civiles*³³ y a diferencia de las leyes naturales, no son inmutables ni eternas, aunque tiendan a coincidir con éstas tanto en su contenido como en su extensión.

Ahora bien, la institución del poder soberano, así como la ley – que no es sino una manifestación de la voluntad de ese poder – tienen por finalidad la *seguridad del pueblo*³⁴. ¿Y qué es una buena ley? La bondad de las leyes no viene dada por su justicia o injusticia – puesto que, en rigor, no pueden haber leyes injustas – sino que porque aquello que ordenen resulte “*necesario y, por añadidura, evidente para el bien del pueblo*”³⁵. E inmediatamente después agrega Hobbes: “En efecto, el uso de las leyes (que no son sino normas autorizadas) no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirlas y llevarlo a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás [...] Por consiguiente, una ley que no es necesaria, y carece, por tanto, del verdadero fin de una ley, no es buena. Una ley puede concebirse como buena cuando es para el beneficio del soberano, aunque no sea necesaria para el pueblo. Pero esto último nunca puede ocurrir, porque el bien del soberano y el del pueblo nunca discrepan”³⁶.

El *voluntarismo* de Hobbes, así como también su *positivismo*³⁷, se explican, evidentemente, por la convicción del autor inglés de que lo bueno y lo malo no

³² Y al ser leyes, por tanto ‘órdenes’, dice Hobbes, no les corresponde a los súbditos calificar ni la oportunidad ni conveniencia ni rectitud de una ley. Y no pueden hacerlo porque 1) lo bueno es lo que el soberano establece como tal en la ley y 2) porque una ley, no puede, en rigor, ser injusta. HOBBS, T., *Leviatán*, II, Cap. 26 y Cap. 30.

³³ Hobbes define la ley civil como “aquellas reglas el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley”. HOBBS, T., *Ibíd.*, Cap. 26. p. 217

³⁴ *Ibíd.*, p. 275.

³⁵ *Ibíd.* p. 285.

³⁶ *Ídem.*

³⁷ Para un estudio del “positivismo” hobbesiano, Cfr. HAMPTON, J., *Hobbes and the social contract tradition*, Cambridge University Press, 1986, p. 107-110.

tienen una existencia independiente de los deseos y aversiones de cada individuo. Todas estas cuestiones, en todo caso, exceden los objetivos del presente estudio. Baste, por el momento, apuntar algunas cuestiones sobre las que, de todos modos, se volverá más adelante.

Para Hobbes la razón tiene un carácter meramente instrumental, es decir, no es capaz de proporcionar un fin para el obrar y se encuentra al servicio de los fines que le presentan las pasiones. En consecuencia, la razón sólo tiene la tarea de determinar los medios idóneos para alcanzar el fin que las pasiones le presentan. La *lex naturalis* - que es fruto del cálculo- no es otra cosa que el conjunto de reglas que la razón prescribe para la satisfacción de las pasiones en un contexto de confrontación y lucha desenfrenada. De lo anterior parece seguirse que Hobbes estima que los criterios de corrección moral son producto de ese cálculo y que lo correcto o bueno es, finalmente, la consecución más eficiente de ciertas ventajas o intereses.

Esta concepción de la razón, sumada a las condiciones del estado de naturaleza, produce finalmente la paradoja de que la ley natural debe prescribir conductas antinaturales para alcanzar un fin natural. La necesidad de esta conclusión se presenta porque la vida "natural" sin restricción alguna y sin la mediación de la razón termina por frustrar los mismos deseos naturales. Hobbes, en consecuencia, se pone del lado de Calicles y contra Platón y Aristóteles, a la hora de determinar lo que es el *derecho natural*. Se diferencia sin embargo de aquél, en que no cree posible que exista algún individuo capaz de sobreponerse a los otros en virtud de una naturaleza excepcional o especialmente dotada. La igualdad natural que Hobbes cree poder descubrir entre todos los hombres en el estado de naturaleza siempre lleva la lucha a un punto de suma cero, es decir, a un punto donde no hay vencedores. De ahí que ante la alternativa de una guerra de exterminio recíproco sea siempre más conveniente transar y suscribir pactos.

Las conclusiones de Hobbes han sido, obviamente, disputadas en innumerables ocasiones. Los intentos más difundidos de refutación apuntan a impugnar los presupuestos del pensamiento hobbesiano contenido en los primeros capítulos del *Leviatán*, es decir, el materialismo metodológico el mecanicismo o la antropología hobbesiana. Un intento diferente emprendió Jean Hampton. Hampton asume los presupuestos de Hobbes pero sólo para demostrar la inconsistencia de las conclusiones contenidas en el *Leviatán*. Según Hampton, las conclusiones a que Hobbes llega no se siguen de las premisas de las que parte³⁸. El argumento

³⁸ Gauthier ha intentado rehabilitar a Hobbes de las críticas de Hampton. Para ello cfr. GUTHIER, D., *The Social Contracts Theorist, critical essays on Hobbes, Locke, and*

de Hampton arranca del concepto de *ius naturale*. Como se ha visto, el *ius naturale* comprende un derecho a la auto-preservación y a la autodefensa. Pero puesto que, de acuerdo con Hobbes nadie puede juzgar por mí qué es aquello que resulta más adecuado para mi propia preservación y que, además, los individuos nunca ceden ese derecho, entonces, señala Hampton, los individuos siempre conservan el derecho a derrocar al soberano si estiman que pone en peligro sus vidas. En consecuencia, de los primeros capítulos del *Leviatán* no se seguiría la necesidad de fundar un Estado absoluto; por el contrario, conforme a las ideas en ellos contenidas, se demostraría la completa imposibilidad de hacerlo³⁹.

La crítica de Hampton – que parece acertada- puede, sin embargo, llevarse aún más lejos. Si, como Hobbes sostiene, la única operación de que es capaz la razón es el cálculo de utilidad y el derecho no es sino un medio indirecto para satisfacer los propios intereses, entonces no sólo resulta imposible instaurar un poder absoluto sino también cualquier forma de orden político, pues si no existe otro aliciente para ello que el propio interés, una vez removidos los obstáculos que entorpecen su satisfacción, entonces no es posible suministrar razones para permanecer en el estado civil y cumplir los pactos. Es decir, si el paso del *estado de naturaleza* al *estado civil* constituye sólo un medio indirecto de satisfacción del propio interés, resulta difícil entonces explicar la necesidad de permanecer en dicho estado cuando cesa la conveniencia que lo justifica. Más aún, en rigor, un razonamiento estrictamente prudencial (como el de la *lex naturalis*) aconsejaría respetar y transgredir el pacto alternativamente según sean las circunstancias y, sobre todo, transgredirlo si los otros se ciñen a él, pues una violación unilateral del pacto en dichas condiciones resulta especialmente provechosa.

JOHN LOCKE

“De manera que quien no quiera dar justo motivo para pensar que todo gobierno en este mundo es solamente el producto de la fuerza y de la violencia, y que los hombres viven en comunidad guiados por las mismas reglas que

Rousseau, edited by Christopher Morris, Rowman & Littlefield Publishers, INC., United States of America, 1999.

³⁹ HAMPTON, J., *The failure of Hobbes's Social Contract argument*, en *The Social Contracts Theorist, critical essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, edited by Christopher Morris, Rowman & Littlefield Publishers, INC., United States of America, 1999, p. 44 y ss.

imperan entre las bestias [...] debe necesariamente encontrar otra teoría que explique el surgimiento del gobierno y del poder político”⁴⁰.

El *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil* comienza con una recapitulación de las conclusiones alcanzadas en el *Primer Ensayo* en donde se refuta la doctrina de Sir Robert Filmer acerca del origen patriarcal y hereditario del poder. Allí Locke señala que, puesto que la autoridad no deriva ni puede derivar del dominio paternal de Adán sobre sus hijos, si no se quiere pensar que todo gobierno es producto de la fuerza y la violencia, se ha de buscar una teoría alternativa de la génesis y de la legitimidad del gobierno. La finalidad del *Segundo Ensayo* es ofrecer esa alternativa.

El proyecto de Locke se desarrolla según los cánones del paradigma moderno conforme a los cuales la razón práctica debe convertirse en una “ciencia estricta”, esto es, una ciencia al modo en que la geometría o la matemática lo son. Siguiendo ese paradigma, Locke parte de la hipótesis del estado natural del hombre. Difiere de Hobbes en el modo en que concibe dicho estado. Locke señala que el estado de naturaleza es un estado de *libertad e igualdad* en el que las relaciones entre los hombres se desenvuelven de acuerdo a las prescripciones de la *ley natural*⁴¹, en virtud de la cual, a ninguno le es permitido dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, ni tampoco dañarse a sí mismo⁴². Del imperio de la ley natural, de la igualdad y de la libertad natural – que “*consiste en ser libre de cualquier poder superior sobre la tierra y en no estar sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno*”⁴³– se sigue que el estado de naturaleza no es un estado de guerra de todos contra todos ni un estado de licencia. Sin embargo, el estado de naturaleza tiene graves inconvenientes. El problema, en concreto, se produce porque en él existe una jurisdicción recíproca universal que emana del derecho de autopreservación y que envuelve el derecho a reclamar y obtener reparación por el mal sufrido⁴⁴. Como, por otra parte, nadie es tan ecuánime como para juzgar con la debida imparcialidad los delitos que se

⁴⁰ LOCKE, J., *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, traducción de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, primera reimpresión, 2002, § 1.

⁴¹ “Esta ley de la naturaleza puede, por tanto, describirse como tal por ser un orden de la voluntad divina cognoscible mediante la luz de la naturaleza, indicando aquello que es conveniente, o no, con la naturaleza racional y por ello mismo ordenando o prohibiendo”. LOCKE, J., *Lecciones sobre la Ley Natural*, traducción de Manuel Salguero y Andrés Espinosa, p. 67, Editorial Comares, Granada, 1998.

⁴² LOCKE, J., *Segundo Ensayo...* cit. § 4; también § 6.

⁴³ *Ibid.* § 21.

⁴⁴ *Ibid.* § 128.

comenten en su contra o en contra de los suyos, el ejercicio del derecho de jurisdicción recíproco y universal que tienen los hombres entraña el riesgo de que la paz propia del estado natural degenera en desorden y violencia. Por tanto, aun cuando el estado de naturaleza envuelva un riesgo de conflicto que ponga en peligro los derechos naturales, no es de suyo un estado de violencia, un *estado de guerra*⁴⁵, como cree Hobbes. Esta ambigua distinción, en el decir de algunos⁴⁶, entre estado de naturaleza y estado de guerra tiene, como se verá, gran importancia para la articulación de la teoría contractualista de Locke, pues explica tanto la necesidad de pasar del estado de naturaleza al estado civil como la de limitar el poder civil.

Para conjurar los peligros del estado de naturaleza y brindar protección y garantía a los derechos, es necesario crear el poder político, que consiste según Locke en *“el derecho de dictar leyes, incluida la pena de muerte y, en consecuencia, todas las penas menores necesarias para la regulación y preservación de la propiedad, y el derecho a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa del Estado ante ofensas extranjeras. Y todo ello exclusivamente en pos del bien público”*⁴⁷. El poder político se constituye cuando, luego de haber convenido en la asociación (*pacto societatis*), los individuos delegan en un grupo de personas la capacidad que tienen de ejecutar por sí mismos los preceptos de la ley natural. Ahora bien, puesto que en el estado de naturaleza los individuos no sólo tienen derechos sino además la expectativa razonable de poder ejercerlos regularmente, Locke considera innecesario y, más aún, incompatible con los intereses de los mismos individuos constituir un poder absoluto⁴⁸. Por ese motivo dirá Locke que quien intenta colocar a otro hombre bajo su poder se coloca inmediatamente en estado de guerra contra él y que la monarquía absoluta excluye toda sociedad y todo tipo de gobierno civil. Por tanto, lo que quiere decir Locke, a despecho de Hobbes, es que la puesta en práctica de una filosofía como la contenida en el *Leviatán* es, en los hechos, una declaración de guerra por parte del soberano a todo el pueblo. Por tal motivo, el poder que constituyen los individuos para aseguramiento de sus derechos no puede, bajo ningún respecto, ser un poder absoluto. Por tanto, la esclavitud y la monarquía absoluta, así como, en general, la sujeción a la voluntad de otro, constituyen atentados contra la ley natural en la medida que implican una

⁴⁵ “El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción”, *Ibíd.* § 16.

⁴⁶ Carlos Mellizo, Prólogo al *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, J. Locke, Alianza Editorial, p. 13., Madrid, 2002.

⁴⁷ *Ibíd.*, § 3.

⁴⁸ *Ibíd.*, § 90.

renuncia a mi derecho a la propia conservación⁴⁹. En consecuencia, el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil no puede suponer una renuncia de la libertad; por el contrario, la autoridad política sólo lo es en la medida en que sea capaz de asegurar la libertad de los individuos gracias a los cuales existe. De ahí que Locke señale que “la libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sujeto a ningún poder legislativo sino aquél establecido por consentimiento en el seno del estado”⁵⁰. Dicho de otro modo, el pacto en virtud del cual se instituye la autoridad no es nunca un *pacto de alienación*⁵¹ pues tal pacto supondría una *ipso facto* una declaración formal de guerra.

En resumen, el motivo de la asociación es la defensa de los derechos naturales, esto es, de la “*propiedad*”⁵². Locke denomina genéricamente *propiedad* a todos los derechos que el hombre tiene en el estado de naturaleza en virtud de la *ley natural*, a saber, la *vida, la libertad y los bienes* (o lo que podríamos denominar propiedad propiamente tal)⁵³. El título, por otra parte, de la propiedad es el trabajo puesto que mediante el trabajo los hombres sustraen una cosa del dominio común para incorporarlo al suyo propio.

En definitiva, en Locke, del mismo modo que en Hobbes, el pacto y el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil es fruto de un cálculo de utilidad. Locke mismo, por lo demás, parece sugerirlo en un pasaje de las *Lecciones sobre la ley natural*:

⁴⁹ “... el hecho de estar libre del poder absoluto y arbitrario es tan necesario y está tan estrechamente vinculado con la preservación del hombre, que nadie puede renunciar a él sino renunciando a su preservación y vida”. *Ibíd.*, § 22.

⁵⁰ *Ibíd.*, § 21.

⁵¹ La expresión es de Jean Hampton. Cfr. *Contract and consent, Blackwell Companions of Philosophy, A Companion to Contemporary Political Philosophy*, edited by Robert E. Goodin and Philip Pettit, Blackwell Publishers, USA, 1995. También HAMPTON, J., *Hobbes and the social contract tradition*, p. 256.: “I distinguished two kinds of (traditional) social contract theorist: the kind that explains the state’s justification by saying that the people *lend* their power to political rulers *on condition* that it be used to satisfy certain of their most important needs, and the kind that explains the state’s justification by saying that people alienate or give up their power to political rulers in the (mere) *hope* that doing so will satisfy certain of their most important needs”. De la primera clase de contratos, señala Hampton, se deriva una relación *mandante-mandatario*, mientras que de la segunda clase de contratos, esto es, del contrato de alienación, una relación *amo-esclavo*.

⁵² LOCKE, J., *Segundo tratado...* cit., IX, § 123.

⁵³ *Ibíd.*, § 87.

“...el mayor baluarte de la propiedad privada es la ley de la naturaleza, sin cuya observancia nadie puede poseer su propiedad ni atender sus intereses. Por consiguiente, quien pondere adecuadamente lo que es el linaje humano y la conducta de los hombres tendrá por cierto que nada conduce tanto a la común utilidad, nada guarda tan firmes y seguras las propiedades de los hombres, como la observancia de la ley de la naturaleza”⁵⁴.

El resultado final al que llega Locke difiere del de Hobbes porque cambia las condiciones de negociación de los contratantes: en lugar del brutal estado de guerra que obliga a los individuos a celebrar el pacto a como de lugar, las condiciones relativamente apacibles del estado de naturaleza lockeano permiten a los individuos condicionar el tránsito de un estado a otro al cumplimiento, por parte del gobernante, de ciertas exigencias. Puesto que los individuos cuentan con ciertos derechos en el estado de naturaleza y, además, la perspectiva más o menos probable de poder disfrutarlos sin mucho embarazo, la salida de dicho estado sólo se justifica en la medida en que el resultado de la negociación sea mejor que el de la situación original.

Todo lo anterior supone, como acertadamente ha dicho Rapaczynski, que en Locke la *propiedad* constituye la clave de la asociación y toma en su filosofía el lugar que el Estado tiene en el pensamiento de Hobbes⁵⁵. Por tanto, no es ni la sociabilidad ni la capacidad de obrar moralmente lo que constituye la comunidad sino la propiedad⁵⁶. De lo anterior también se sigue que el poder político así como la organización estatal está subordinada a los fines de los individuos: el Estado, considerado en sí mismo, no tiene fines. Sólo los individuos tienen fines – que pueden perseguir ya antes de entrar al estado civil- y el Estado sólo se debe limitar a coordinar y, en caso de controversias, a dirimir mediante actos de juicio imparciales.

⁵⁴ LOCKE, J., *Lecciones...* cit., XI, folio 107-108, p. 138

⁵⁵ RAPACZYNSKI, A., *Nature and Politics, liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1987, p. 119.

⁵⁶ LOCKE, J., *Segundo Tratado...* cit., § 124 donde se indica que el fin por el que se constituyen los Estados y por el que los hombres se unen en sociedad es la preservación de la propiedad; § 131 donde Locke señala que no es racional, tampoco, suponer que alguien vaya a cambiar su estado con otra intención que la de asegurar su propiedad; Cfr. también, § 134: el fin de la sociedad es la preservación de la propiedad y de ello se sigue que la “primer y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo. Y la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar a la legislatura misma es la preservación de la sociedad”.

La constitución de la sociedad política, por su parte, exige que cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural para castigar las ofensas y lo haya dejado en manos de la comunidad en todos aquellos casos en que no se le haga imposible recurrir a la autoridad. Una vez que los individuos han renunciado a su derecho a hacer cumplir la *ley natural*, la comunidad se constituye en el árbitro que, conforme a las normas establecidas de modo imparcial y universalmente aplicables, resuelve los conflictos que se susciten entre los individuos. Ahora bien, Locke se encarga de aclarar que conforman una sociedad política todos “aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una ley común establecida y una judicatura a la cual apelar, con autoridad para decidir las controversias entre ellos y castigar a los ofensores”⁵⁷ y que éstos son, a su vez, los que han dado su *consentimiento* en orden a formar parte de dicha sociedad y a constituir un poder público⁵⁸. Puesto que los hombres por naturaleza son libres, iguales e independientes, nadie puede ser obligado a abandonar el estado natural y a entrar en la sociedad civil⁵⁹. Más aún, puesto que los hombres son naturalmente iguales e independientes, la única justificación que existe del poder o señorío de un hombre sobre otro es el consentimiento del último a dicha sujeción⁶⁰. Sin embargo, una vez que se ha acordado constituir la sociedad política, los hombres que la conforman quedan sujetos a las decisiones de la mayoría, y dicha sujeción es necesaria para asegurar el funcionamiento y la continuidad de la misma⁶¹. Tal sometimiento está, además, contenido implícitamente en el *pacto societatis*: quien quiere ingresar a la sociedad civil quiere, también, al mismo tiempo, someterse a la decisión de la mayoría so pena de recaer en el estado de naturaleza. En consecuencia, Locke afirma que se requiere unanimidad para salir del estado de naturaleza y constituir el poder político pero sólo mayoría para tomar decisiones dentro de la sociedad. Aclara, entonces, que se debe considerar el consentimiento de la mayoría como emanado de la totalidad de los miembros de la sociedad, “con validez para conducir a cada individuo”⁶² puesto que de otro modo se entraría a la sociedad civil para salir inmediatamente de ella.

El origen del gobierno y de la sociedad política se encuentra, por tanto, en el consentimiento de los individuos expresado en el pacto social, “el único pacto

⁵⁷ *Ibid.*, § 87.

⁵⁸ *Ibid.*, § 89.

⁵⁹ *Ibid.*, § 95.

⁶⁰ *Ibid.*, § 119.

⁶¹ *Ibid.*, § 96.

⁶² *Ibid.*, § 96.

existente o que debe existir ente los individuos que se unen para formar un Estado”⁶³.

Locke defiende la tesis de que el pacto social tiene un carácter histórico y hace frente a las objeciones levantadas en contra de la historicidad del pacto de dos modos. Primero ofrece un argumento que podemos llamar *histórico*. Conforme al *argumento histórico*, el hecho de que no tengamos noticias de la celebración del pacto ni del estado de naturaleza no es prueba de que no hayan existido; tampoco tenemos, por ejemplo, noticia de que los hombres que conformaban las tropas de Jerjes hayan sido niños pero sería absurdo suponer por ello que nunca lo fueron. La falta de noticias, señala Locke, se explica porque la invención de la escritura es posterior a la constitución de la sociedad civil de suerte que “ocurre con los Estados lo mismo que con los individuos particulares: que, por lo común, ignoran todo lo referente a su nacimiento y a su infancia”⁶⁴. Sin perjuicio de todo lo anterior, Locke añade que es posible encontrar ejemplos históricos del *pacto social* - como en el caso de la fundación de Roma o Venecia - así como ejemplos históricos del *estado de naturaleza* en el continente americano⁶⁵.

El segundo argumento, vinculado con el primero y que llamaremos *argumento normativo*, va dirigido contra los defensores del *gobierno paternal*: que el pacto social no sea un hecho histórico no obsta la validez de la teoría contractualista. La teoría del pacto social ofrece un criterio de legitimación del poder político, el único posible, a juicio de Locke, a saber, el consentimiento de los gobernados. Quienes niegan la historicidad del pacto y con ello la teoría contractualista erigen soterradamente como criterio de legitimación la fuerza, lo que constituye un contrasentido. Por eso Locke afirma “los defensores del imperio paternal obrarían mejor no esgrimiéndolo como prueba contra la libertad natural [...] yo les aconsejaría que no investigaran mucho en los orígenes de gobiernos que comenzaron a existir *de facto*; de no seguir este consejo mío, correrían el peligro de descubrir que, a la base de la gran mayoría de esos gobiernos, hay algo que es muy poco favorable para las doctrinas que estos defensores del poder paternal promueven”⁶⁶. Locke con este segundo argumento apunta a una cuestión importante: la teoría del pacto social tiene fuerza por su valor normativo, no por su descripción de la génesis del poder político o de las normas sociales. Por eso también señala en el mismo lugar que “un argumento basado en lo

⁶³ *Ibid.*, § 99.

⁶⁴ *Ibid.*, § 101.

⁶⁵ *Ibid.*, § 102.

⁶⁶ *Ibid.*, § 103.

que fue no tiene gran fuerza para determinar lo que debería ser por derecho”⁶⁷. Sin embargo, Locke no termina de separar completamente el aspecto normativo del aspecto descriptivo de la teoría del pacto social. De haberlo hecho hubiese logrado presentar de manera más fuerte el segundo argumento. El hecho de que Locke no haya separado dichos aspectos, pese a haber avizorado las diferencias existentes entre ellos, se debe, probablemente, a que tiene en mente el consentimiento que los gobernados deben dar para que el poder político resulte legitimado. Para Locke *debe haber* consentimiento y esto significa que cada individuo debe darlo *personalmente* y de manera *real*, no *hipotética*, bien sea que lo haga *expresa* o *tácitamente*. De lo anterior se sigue que, dado que el consentimiento para entrar a formar parte de la sociedad civil debe darlo cada individuo por sí mismo, el consentimiento que los padres prestan por sus hijos no obliga a los últimos o, al menos, no los obliga de modo incondicional o definitivo. La “declaración suficiente del consentimiento”, por otra parte, como se dijo, puede ser expresa o tácita⁶⁸. El problema, estima Locke, es determinar cuándo hay consentimiento tácito y, de haberlo, hasta dónde obliga. Al respecto señala que “todo hombre que tenga posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de cualquier gobierno, está por ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y mientras siga disfrutándolas está obligado a obedecer las leyes de ese gobierno, igual que cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión [...] Pues, en efecto, hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno”⁶⁹. En vista de lo anterior, Locke agrega que quien abandona sus posesiones – si es que ha dado un consentimiento tácito– puede abandonar el Estado en que vive y con el que hasta el momento se encuentra obligado y acordar con otros hombres el comienzo de uno nuevo⁷⁰.

Con respecto al poder político propiamente tal, Locke señala que, una vez constituida la sociedad civil, los individuos pueden acordar la forma de gobierno que les parezca mejor. Como Locke tiene una concepción distinta de la de Hobbes del estado de naturaleza, arriba, en lo relativo a la forma del poder político a conclusiones diferentes a las de este último. Para Hobbes, como se sabe, el poder debe ser absoluto, irrevocable y no admite resistencia alguna. Para Loc-

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ § 119.

⁶⁹ Ídem. No obstante, un poco más adelante, en el § 122, Locke parece negar la posibilidad del consentimiento tácito cuando afirma que: “En rigor nada hace de un hombre un súbdito, excepto una positiva declaración, y una promesa y acuerdo expresos”.

⁷⁰ *Ibíd.*, § 121.

ke, en cambio, es claro que debe haber separación de poderes y que hay ciertos límites que la razón reconoce como inherentes a la constitución misma del poder; su ejercicio, por tanto, no puede tener lugar excediendo esos límites, ni aun con el consentimiento de los gobernados puesto que “nadie puede transferir a otro más poder del que tiene”⁷¹. El ejercicio del poder, en consecuencia, debe ceñirse al derecho (*principio de legalidad*) y las leyes, por su parte, no deben diseñarse para otro fin último que el bien del pueblo. Como el poder emana del pueblo, la autoridad que excede sus atribuciones o procede de manera arbitraria o inicua, puede ser legítimamente resistida⁷² pues entonces, desde el momento en que tiene lugar el exceso, el poder vuelve al pueblo que se lo concedió, recuperando, entonces, cada cual su libertad original y el derecho a establecer un nuevo poder legislativo⁷³.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

*“Hay que estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad: quienes quieran tratar por separado la política y la moral nunca entenderán nada en ninguna de las dos”*⁷⁴

Este pasaje del *Emilio* describe el método empleado por Rousseau para llevar a cabo su investigación: hay que investigar la sociedad por los hombres porque la sociedad es un producto de los hombres; a su vez, hay que estudiar el hombre por la sociedad porque el hombre es, al mismo tiempo, producto de la sociedad. Comprobar en qué sentido esto es cierto sólo es posible una vez que se ha recorrido el mismo camino que ha hecho Rousseau y que comienza con los *Discursos*⁷⁵. En el *Segundo Discurso*, en particular, Rousseau presenta sus primeras tesis acerca de la naturaleza humana y del efecto que las relaciones sociales tienen en el hombre. Allí comienza aclarando que la explicación que ha de ofrecer acerca del tema objeto de su discurso no es una explicación histórica sino una explicación que procede “por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su

⁷¹ *Ibíd.*, § 135.

⁷² *Ibíd.*, § 220.

⁷³ *Ibíd.*, § 222.

⁷⁴ ROUSSEAU, J. J., *Emilio*, Alianza Editorial, segunda reimpresión, prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño, Madrid, 2002, p. 349.

⁷⁵ *Discurso sobre las ciencias y las artes*, conocido también con el nombre de *Primer Discurso*, y el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, conocido también con el nombre de *Segundo Discurso*.

verdadero origen”⁷⁶. En eso, como Rousseau señala inmediatamente después, sigue - como casi todos los pensadores de su época- el modelo que le ofrecen las ciencias de la naturaleza y, particularmente, la física. El método empleado, entonces, es fundamental porque permitirá a Rousseau dar con el hombre, “tal cual como debió salir de las manos de la naturaleza”⁷⁷ y, de ese modo, analizar el efecto que las instituciones han tenido sobre él. Por tanto, Rousseau sabe que parte de una ficción pero de una ficción que se justifica por la utilidad que presta a la filosofía política⁷⁸.

De lo que se trata, entonces, de modo semejante a como ocurría con Hobbes en el *Leviatán*, es de encontrar la naturaleza humana para de ahí sacar las consecuencias pertinentes para el derecho político y la filosofía jurídica.

Ahora bien, a este respecto cree Rousseau que las conclusiones alcanzadas por sus predecesores están erradas y que el error se explica porque los filósofos que lo antecedieron confundieron lo que corresponde al hombre en estado de naturaleza y lo que le corresponde una vez que se encuentra en el estado civil. Es decir, los filósofos, y en especial Hobbes, han confundido “al hombre con los hombres que tienen delante”, es decir, al hombre natural con el hombre civil, atribuyendo al primero los defectos que en realidad son propios del segundo⁷⁹.

En consecuencia, lo que debe hacerse es redescubrir al hombre natural y presentarlo al lector “tal cual como debió salir de las manos de la naturaleza”, o sea, antes de que las instituciones, costumbres y convenciones de la sociedad civil lo desfiguraran hasta volverlo irreconocible. De ahí la continua exhortación de Rousseau de que nos guardemos de “confundir al hombre salvaje con los hombres que tenemos ante los ojos”⁸⁰. Una cosa es el hombre natural y otra muy distinta los hombres que conocemos. Ciertamente hay violencia, envidia y mezquindad - entre otros muchos males- en el hombre, *pero en el hombre en sociedad, no en el hombre natural*.

Rousseau, por tanto, tiene que elaborar una antropología alternativa a la formulada por Hobbes y esa antropología es la que presenta, principalmente, en el

⁷⁶ ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, primera reimpresión, prólogo, traducción y notas de Mauro Armíño, Madrid, 2000, p. 234.

⁷⁷ *Ibid.* p. 236.

⁷⁸ *Ibid.* Prefacio, p. 221. Cfr., también CASSIRER, E., *La Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, traducción de Eugenio Imaz, México, 1950, p. 299.

⁷⁹ ROUSSEAU, J. J., *Segundo Discurso*, p. 233.

⁸⁰ *Ibid.* p. 243.

Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y en el *Emilio, o de la Educación*.

En la elaboración de esa antropología Rousseau toma posición contra Hobbes rechazando desde el primer momento el materialismo y el mecanicismo a partir del cual este último elabora su filosofía. Rousseau no cree que pueda darse cuenta de la realidad a partir de la sola interacción de los cuerpos o de los movimientos de la materia y, menos aún, de la realidad y la acción humana.

Por este motivo, en la *Profesión de fe del Vicario Saboyano*⁸¹ arremete Rousseau contra el materialismo y el mecanicismo porque, dice, el estado natural de la materia es el reposo y por sí misma no tiene ninguna fuerza para obrar. En consecuencia debe haber, al menos, un primer principio activo que explique el movimiento. Y en el caso del hombre esto es manifiesto⁸². La acción humana obliga a remontarnos, entonces, a una causa que se encuentra más allá de la cadena de fenómenos sensibles o, como dirá Kant luego, a una *causa inteligible*⁸³. La física, entonces, “*explica en cierta manera el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en la facultad de querer o, mejor, de escoger, y en la conciencia de esa facultad no encontramos más que actos puramente espirituales, de los que nada se explica mediante las leyes de la mecánica*”⁸⁴. Al momento de explicar la facultad de querer, por tanto, las filosofías de índole mecanicista se muestran, a juicio de Rousseau, insuficientes. Ahora bien, lo que desborda dichas filosofías son, en particular, *la libertad y la perfectibilidad del hombre*⁸⁵.

Con respecto a la libertad, en el *Segundo Discurso*, Rousseau señala que lo que distingue al hombre de los animales no es tanto el entendimiento como la *facultad de querer* y, por tanto, la libertad. Y que el hombre sea un ser libre, es decir, un agente moral, es prueba de la espiritualidad de su alma. La libertad y la perfectibilidad, por tanto, introducen un elemento espiritual y un factor de indeterminación en el mundo que quiebra el materialismo y el mecanicismo hobbesiano.

Ahora bien, la libertad y la perfectibilidad de la naturaleza humana ponen a los hombres por sobre las bestias y todo el resto de la naturaleza pero, también,

⁸¹ ROUSSEAU, J.J., *Emilio*, p. 396.

⁸² *Ibid.*, p. 418: “ningún ser material es activo por sí mismo, y yo lo soy”

⁸³ *Ibid.*, p. 419: “el principio de toda acción está en la voluntad del ser libre; no podríamos remontarnos más allá”.

⁸⁴ *Ibid.* p. 246

⁸⁵ ROUSSEAU, J. J., *Segundo Discurso*, p. 246.

lo sacan de su *condición originaria*, es decir, del *estado natural*. Ahora bien ¿cómo es esa condición originaria? En el *Segundo Discurso* Rousseau se encarga de esbozar la imagen del *hombre natural*. Esta imagen – que podemos llamar *natura pura* –, al igual como sucede en Hobbes, se obtiene haciendo abstracción de todo aquello que pudiese ser influjo en el hombre de la civilización y de las normas de toda clase⁸⁶. Pero, a diferencia de Hobbes, Rousseau describe al *hombre natural* como un hombre bueno, pacífico y, por tanto, reacio a hacer daño a sus semejantes o a los demás seres vivos. Esta divergencia con Hobbes se explica, como veremos, por la concepción que tiene Rousseau de las pasiones. Para el primero la pasión tiende naturalmente a crecer ilimitadamente; para Rousseau, por el contrario, eso sólo es posible una vez que el hombre natural sufre un proceso de desnaturalización o de corrupción como consecuencia del avance hacia el estado civil. En el *estado de naturaleza*, en cambio, no hay oportunidad para obrar mal porque no ha tenido aún lugar dicho proceso de degeneración. Esta es la razón por la cual Rousseau puede defender contra Hobbes la imagen del “buen salvaje”.

En consecuencia, el hombre natural para Rousseau es un hombre *inocente*, es decir, incapaz de hacer el bien o el mal. Como además vive solo y se basta a sí mismo no tiene ni desea más de lo que puede procurarse. Por tanto, el hombre natural lleva una vida simple y las adversidades que experimenta las sobrelleva sin mayores dificultades pues está acostumbrado a ellas. Las relaciones con sus semejantes no son más que ocasionales y, por tanto, no hay lugar en su espíritu para la envidia ni otro tipo de pasiones perniciosas puesto que su deseo nunca crece más allá de lo que exigen las necesidades inmediatas de la subsistencia. En definitiva la vida en el estado de naturaleza hace del hombre una criatura incapaz de hacer daño⁸⁷. Más aún, el hombre en dicho estado experimenta una repugnancia natural al ver sufrir a sus semejantes⁸⁸, lo que hace de él una criatura más bien pacífica.

Por tanto, el hombre natural no tiene las características que Hobbes le imputa. Hobbes ha confundido el hombre natural con el hombre civil y ha atribuido

⁸⁶ Hobbes y Rousseau, por tanto, parten de un suelo metódico común: un concepto de *hombre natural* a partir del cual se reobtiene el punto *ad quem* que, en este caso, es la *sociedad civil*. La diferencia radica en que para Hobbes ese punto de partida debe ser superado, mientras que para Rousseau debe ser, al menos en alguna medida, recuperado para la sociedad civil.

⁸⁷ ROUSSEAU, J. J., *Segundo Discurso*, p. 262.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 267. La piedad es un sentimiento natural que concurre a la conservación mutua de toda la especie. Descripción de la piedad natural.

al primero los vicios de que adolece el segundo. Y el error se explica por la concepción que Hobbes tiene de las *pasiones*. Para Rousseau, a diferencia de Hobbes, las pasiones del hombre, y las *pasiones naturales* más precisamente, son limitadas y no tienden a la hipertrofia⁸⁹. Si los hombres que vemos experimentan pasiones que nos parecen perniciosas, se debe a que se trata de pasiones que no son naturales, esto es, a pasiones que adquirimos y que son, por tanto, ajenas a nuestra constitución y que crecen como un cáncer a partir de las pasiones naturales⁹⁰. En consecuencia, el hombre que Hobbes ha descrito y que toma por el hombre natural es el hombre cuyas pasiones se han inflamado. En buenas cuentas, Rousseau acusa a Hobbes de tomar como paradigma de su investigación el caso patológico y no el caso del ejemplar sano de la especie que se estudia, de donde se sigue el error de todas las conclusiones que de esa investigación derivan.

Rousseau a continuación, ofrece su propia *psicología* en la que explica la función y el desarrollo normal de las pasiones, así como la evolución patológica de las mismas, con las consecuencias que ello trae consigo.

A este respecto Rousseau indica que la primera pasión natural que es siempre buena y conforme al orden, es el amor de sí⁹¹. Esta es la primera de las pasiones y todas las demás arrancan de ella (y por eso dice Rousseau que se puede decir “en este sentido, si se quiere, son naturales”, aun cuando sus modificaciones “tienen lugar por causas extrañas a la naturaleza y nos son perjudiciales”⁹²). El segundo sentimiento natural, y que deriva del primero, es amar a quienes están cerca⁹³ de lo que se sigue la repugnancia natural que el hombre tiene a hacer sufrir a sus semejantes.

La degeneración del “amor de sí” es el “amor propio”⁹⁴. Mientras el amor de sí “se contenta cuando nuestras verdaderas necesidades son satisfechas”⁹⁵, el amor propio nunca está satisfecho puesto que “exige no sólo que nos prefiramos a los demás sino que los demás nos prefieran a sí mismos, lo que es

⁸⁹ ROUSSEAU, J.J., *Emilio*, p. 313.

⁹⁰ Ídem, “... mil riachuelos extraños la han engrosado: es un río que se acrece sin cesar, y en el que a duras penas encontraríamos algunas gotas de sus primeras aguas”.

⁹¹ ROUSSEAU, J.J., *Emilio*, p. 314.

⁹² Ídem.

⁹³ *Ibid.*, p. 315.

⁹⁴ Para la opinión de Aristóteles respecto de estas cuestiones, cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, IX, 8, 1168b14 y ss.

⁹⁵ ROUSSEAU, J.J., *Emilio*, p. 315.

imposible”⁹⁶. Esa es la causa de que el amor propio sea una pasión enfermiza, perjudicial y que, en definitiva, dé lugar a tantos males. En consecuencia, las pasiones suaves y afectuosas nacen del amor de sí, mientras que las pasiones rencorosas e irascibles nacen del amor propio. De esta forma, lo que hace al hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y compararse poco con los demás para evitar que el amor de sí se corrompa y degenera en amor propio; y, por el contrario, lo que le hace esencialmente malo “es tener muchas necesidades y atenerse mucho a la opinión”.

El *Emilio* está concebido, precisamente, para evitar que el amor propio desborde nuestra naturaleza y lograr, en cambio, enderezarlo de modo tal que sea beneficioso tanto para nosotros como para los demás. En consecuencia, la educación debe perseguir, no la erradicación o la represión de las pasiones - lo que constituye una empresa inútil y perjudicial⁹⁷- sino el encauzamiento y orientación de las mismas hacia el beneficio común. Es necesario, entonces, aprender a ser moderado y sobrio, a no complacerse en placeres vanos o superfluos, así como a no intentar emular a quienes lo hacen. La consecución de estos objetivos requieren que el discípulo pueda valerse por sí mismo - y, por tanto, a depender poco de los demás- y a prescindir de todo aquello que no sea estrictamente necesario y en el *Emilio* Rousseau quiere enseñarnos cómo lograr aquello.

Sin embargo, antes resta explicar el modo en que llegamos a desarrollar en nosotros el amor propio. Ese desarrollo puede rastrearse en el *Segundo Discurso* y en el *Emilio*. En ambas obras, Rousseau explica que la transformación del amor de sí en amor propio - y que es posible precisamente por la perfectibilidad humana - tiene lugar por la comparación de un hombre con sus semejantes⁹⁸. Por tanto, para que haya lugar al amor propio deben haber antes algún tipo de relaciones sociales. Cómo se establecen y consolidan dichas las relaciones es que lo que hay que explicar primero.

En el *Segundo Discurso* Rousseau señala que la transformación del hombre natural tiene lugar a medida que éste va tomando contacto con otros hombres y ese contacto se va haciendo regular y, en virtud de la necesidad, permanente. Rousseau dedica muchas páginas del *Segundo Discurso* a reflexionar acerca de las causas que hicieron posible dicho contacto y de los cambios que produce en el hombre natural. Rousseau sabe que esas reflexiones sólo son conjeturales y

⁹⁶ Ídem.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 313 “Nuestras pasiones son los principales instrumentos de nuestra conservación; por tanto, es una empresa tan vana como ridícula querer destruirlas”.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 349.

que resulta difícil, por no decir imposible, establecer el modo preciso en que ocurrieron las cosas⁹⁹. En todo caso, para Rousseau es claro que la transformación fue teniendo lugar a medida que los hombres fueron adoptando ciertas formas de asociación por la conveniencia que ellas les reportaban¹⁰⁰. El primer cambio significativo que la asociación introduce, y que debe haber tomado muchísimo tiempo en verificarse, señala Rousseau, es el *lenguaje*. El lenguaje hace posible el pensamiento porque gracias al lenguaje podemos concebir *ideas generales*. Y es el desarrollo del entendimiento el que, a fin de cuentas hace posible la transformación del *hombre natural* en el *hombre civil* y, por tanto, del *amor de sí* en *amor propio*. Esta transformación tiene lugar cuando el hombre comienza a *compararse* con sus semejantes¹⁰¹. Pero para que este cambio se consuma hay que recorrer un largo camino que es el camino por el que nos guía Rousseau en el *Segundo Discurso*.

Las primeras formas de asociación así como el progresivo empleo del lenguaje van dando lugar al surgimiento de ciertas ideas ("*relaciones*"¹⁰²). Estas "relaciones" van produciendo una "forma de reflexión" que Rousseau denomina "prudencia mecánica" y que consiste en una suerte de anticipación del futuro puesto que por ella puede el hombre tomar resguardos con vistas a su seguridad. "Las nuevas luces" hacen consciente al hombre de su superioridad respecto de otros animales con lo que asoma por primera vez en el hombre el *orgullo*.

El empleo de la "prudencia mecánica" permite al hombre caer en cuenta de la conveniencia de asociarse para la consecución de ciertos fines - aun cuando se trata de fines particulares- así como del peligro que entraña para sus intereses la competencia con sus semejantes. Al tomar conciencia de la competencia surge, naturalmente, la *desconfianza*¹⁰³. Aun cuando las primeras asociaciones no son sino pasajeras y se producen casi de manera fortuita, los hombres adquieren

⁹⁹ ROUSSEAU, J. J., *Segundo Discurso*, p. 275.

¹⁰⁰ Es necesario observar que la referencia que Rousseau hace acá a la conveniencia es difícil de explicar en el contexto de su propio pensamiento. El *hombre natural* es una idealización que excluye, precisamente, cualquier sentimiento o actitud interesada. La conveniencia sólo existe donde hay civilización y, por tanto, resulta difícil entender en qué sentido el *hombre natural* podría tener algún sentido de la utilidad o provecho antes de ésta.

¹⁰¹ En consecuencia, las condiciones necesarias para que el amor de sí tenga lugar son la sociabilidad y el desarrollo del lenguaje y del entendimiento. En todo caso, ninguno de los últimos se da sin el primero.

¹⁰² ROUSSEAU, J. J., *Segundo Discurso*. p. 278.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 279.

a partir de ellas una noción, aunque fuere tosca, de los compromisos mutuos y de las ventajas de cumplirlos.

A medida que las relaciones fueron haciéndose más duraderas aparece la familia y con ella la propiedad y los lazos afectivos¹⁰⁴. La vida familiar hace posible el ocio que se invierte en la confección de instrumentos y otras clases de comodidades. Ahora bien, esos instrumentos y las ventajas que les brindaban constituyeron “el primer yugo que los hombres se impusieron sin darse cuenta, y la primera fuente de males que prepararon a sus descendientes”¹⁰⁵.

Una vez que el lenguaje se perfecciona y se extiende se forman grupos más grandes de hombres unidos por un género de vida común. En la vida en común surgen los conceptos de mérito y de oprobio con lo que, a su vez, nacen nuevas pasiones: los celos y la discordia. Como se comienzan a apreciar objetos que antes no se apreciaban y como, a su vez, los talentos están desigualmente repartidos, los hombres comenzaron a compararse y a ser admirados, con lo que “la estima pública tuvo un precio”¹⁰⁶. Este es el momento crucial que abre las puertas hacia la desigualdad y al vicio al mismo tiempo: “de estas primeras preferencias nacieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, por otro, la vergüenza y la envidia; y la fermentación causada por estas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos funestos para la dicha y la inocencia”¹⁰⁷.

La sociabilidad, entonces, da lugar a las comparaciones mutuas; las comparaciones al aprecio y al desprecio y el desprecio, por su parte, a la venganza. Y la venganza vuelve a los hombres crueles¹⁰⁸. En consecuencia, el hombre no es naturalmente cruel como sostiene Hobbes, sino que es la civilización la que lo vuelve cruel. Además, la sociedad exige de los hombres cualidades diferentes de aquellas que tenían en estado natural y con ellas se comienza a introducir la moralidad y, finalmente, las leyes y el derecho. La necesidad de “institucionalizar” arranca del hecho de que “la bondad conveniente al puro estado de naturaleza ya no era la que convenía a la sociedad naciente”¹⁰⁹. Por el contrario, los castigos deben hacerse más severos, el derecho más estricto puesto que, mientras más “progresa” la sociedad más hipertrofiadas y por tanto irrefrenables se vuelven las pasiones y, por ende, más numerosos y crueles los crímenes.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 281.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 282.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 283.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 284.

¹⁰⁸ *Ídem.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 285.

Sin embargo, Rousseau cree que, pese a que la piedad natural se encuentra en este estado más o menos trastocada por las relaciones sociales, es posible identificar en este punto un estado "intermedio" entre el estado natural y el estado civil que "debió ser la época más feliz y más durable"¹¹⁰. Pero el hecho es que se sale de este estado intermedio y esa salida obedece a "un funesto azar"¹¹¹ que tiene lugar desde el momento en que un hombre "se dio cuenta que era útil para uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario, y las vastas selvas se trocaron en campiñas risueñas que hubo que regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses"¹¹².

La fragilidad del hombre lo inclina a la sociabilidad y es la sociabilidad la causante de su menesterosidad. Desde el momento en que dependemos de otros hombres, hemos perdido nuestra libertad natural¹¹³.

Ahora bien, lo que puso a unos hombres en estado de necesidad o socorro respecto de otros fue la invención de la metalurgia y la agricultura¹¹⁴, puesto que desde el momento en que hubo hombres que tuvieron que trabajar para fundir y forjar el hierro fue menester que hubiera otros que trabajaran para alimentar a aquellos. Acá surge la división del trabajo y, entonces, comienza a multiplicarse el número de obreros, pero dicho aumento no es proporcional al aumento del número de manos empleadas "en la subsistencia común".

Del cultivo de las tierras se siguió necesariamente el reparto de las mismas¹¹⁵ y, por tanto, la propiedad con las primeras reglas de justicia, "porque para dar a cada uno lo suyo es preciso que cada cual pueda tener algo"¹¹⁶ y sólo una vez que aparece la propiedad aparece la posibilidad de cometer y de sufrir injuria¹¹⁷.

¹¹⁰ Ídem.

¹¹¹ Ídem.

¹¹² ROUSSEAU, J. J., *Segundo Discurso*, p. 286.

¹¹³ ROUSSEAU, J. J., *Emilio* p. 326-327: : "es la debilidad del hombre la que lo vuelve sociable: son nuestras miserias comunes las que llevan nuestros corazones hacia la humanidad, nada le deberíamos si no fuéramos hombres. Todo apego es signo de insuficiencia: si cada uno de nosotros no tuviéramos ninguna necesidad de los demás, apenas pensaríamos en unirnos a ellos. Así, de nuestra enfermedad misma nace nuestra endeble dicha".

¹¹⁴ ROUSSEAU, J. J., *Segundo Discurso*, p. 286.

¹¹⁵ *Ibíd.* p. 288.

¹¹⁶ Ídem.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 285 y 289 y ss.

Las cosas podrían haberse mantenido iguales si es que los talentos no estuviesen desigualmente repartidos, pero dos factores concurren a impulsar la transformación del hombre natural. El primero es la actualización de las facultades del hombre que, impulsadas por el "amor propio interesado" son puestas en juego para obtener el aprecio y el reconocimiento de los demás. De este modo, pronto hubo que tener estas cualidades o afectarlas y, a la larga, aprender a mostrarse diferente de lo que uno era. Así, los hombres, trabados en una incesante competencia entre sí, se vieron en la necesidad de aprender a engañar y de mentir. Como, además, ha adquirido necesidades que antes no tenía pero a las que se ha acostumbrado, al hombre se le hace imposible prescindir de los otros y, así, pues, ha dejado de ser libre, convirtiéndose en un ser hipócrita, envidioso, trapacero y falaz. El otro factor es el establecimiento de la propiedad con la consiguiente división de los hombres en propietarios y en desposeídos. Dicha división no hubiese existido si el más fuerte o el más diestro no se hubiese enriquecido mediante su trabajo mientras los demás se empobrecían. Es el régimen de propiedad el que acentúa las desigualdades y las vuelve irreversibles porque los propietarios, por una parte, no quieren abandonar ni perder sus ventajas y privilegios¹¹⁸ y, por otra, los desposeídos no tienen cómo salir de la situación en la que se encuentran. La desigualdad que produce la propiedad trae aparejado otros males. Por de pronto la servidumbre y la dominación, la violencia y la rapiña y todos los demás vicios anejos a ellas. Así, *"a la igualdad rota siguió el más horroroso desorden; así fue como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados [...] la sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra"*¹¹⁹.

Ahora bien, como a los ricos la guerra les resulta costosa y su derecho no descansa sino en un "derecho precario derivado de la usurpación", no pudiendo, en consecuencia, subsanar la situación presente ni legitimar su ventajosa posición frente a los menos favorecidos, realizan una astuta jugada gracias a la cual consiguen que quienes los atacaban obren en su provecho. Esta jugada consiste en convencer a los desposeídos en la conveniencia de instituir "leyes reglamentos de justicia y paz a los que todos estén obligados a conformarse"¹²⁰ con el fin de proteger la propiedad de cada cual y contener a los ambiciosos. De este modo, todos reúnen sus fuerzas en "un poder supremo" que los gobernará según

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 291.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 292.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 294.

leyes sabias, que protejan y defiendan a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y establezca una concordia eterna. Este pacto, sostiene Rousseau, que constituye el origen de la sociedad y de las leyes, es fraudulento y consuma definitivamente las desigualdades, destruyendo “sin remisión la libertad natural”. Mediante este pacto los poseedores dan una apariencia de legalidad a la usurpación sobre la que descansa su “derecho” sometiendo desde entonces “para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria”¹²¹.

Llegados a este punto se produce la paradoja de que los particulares “vuelven a ser iguales porque no son nada” puesto que “al no tener los súbditos más ley que la voluntad del amo, ni el amo más regla que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia se desvanecen de nuevo”¹²². Como, además, el estado social induce en el hombre pasiones que no pueden ser nunca satisfechas, el desasosiego y desenfreno crecen constantemente y, como dice Rousseau, “hay que convenir que, cuanto más violentas son las pasiones, más necesarias son las leyes para contenerlas; pero, además de que los desórdenes que aquéllas causan diariamente entre nosotros, muestran de sobra la insuficiencia de las leyes a este respecto, sería bueno examinar si estos desórdenes no han nacido con las leyes mismas”¹²³. Entonces el *estado civil* se convierte en un *estado de guerra* en el que impera la ley del más fuerte con la diferencia que, mientras que en el estado de naturaleza “el salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable siempre fuera de sí no sabe vivir más que en la opinión de los demás, y, por así decir, es del solo juicio ajeno de donde saca el sentimiento de su propia existencia”¹²⁴.

En definitiva, el paso del *estado de naturaleza* al *estado civil* supone una pérdida de la inocencia y una alteración en la constitución natural del hombre,

¹²¹ *Ibíd.*, p. 294-295. La tesis de que el derecho (y la moral) son una convención destinada a servir de manera encubierta a ciertos intereses fue sostenida en la Antigüedad por los sofistas. La conclusión a que acá llega Rousseau recuerda la afirmación de Trasímaco de que “la justicia es lo que conviene al más fuerte” y de que, en consecuencia, las leyes son un instrumento de dominación. Cfr. PLATÓN, *República* 336c y ss. También Calicles en el *Gorgias* 480d y ss. Sin embargo, Calicles parece avanzar a partir de este punto hacia una concepción aristocrática (“el derecho es y debe ser lo que conviene al más fuerte”). Para un completo estudio de las posturas que los sofistas tenían respecto del derecho y de la moral, cfr. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Vol. III, Editorial Gredos, Madrid, 1992.

¹²² ROUSSEAU, J. J., *Segundo Discurso*, p. 313.

¹²³ *Ibíd.*, p. 269 y p. 315.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 315.

alteración que da lugar al crimen y que desata el *estado de guerra*. Por eso Rousseau dirá que “(el hombre) al volverse sociable y esclavo, se vuelve débil, temeroso, rastrero, y su manera de vivir muelle y afeminada acaba por enervar a un tiempo su fuerza y su valor”¹²⁵. Dado, en fin, que la sociedad se alimenta de aquellos vicios que engendra y que los ricos necesitan de los pobres para mantener sus privilegios, Rousseau concluye el *Segundo Discurso* indicando que, naturalmente, el pacto en virtud del cual se ha sancionado la propiedad y se han establecido las leyes es *nulo*. Y lo es, dice Rousseau, porque yo no puedo suscribir un pacto en virtud del cual renuncie a mi libertad puesto que la libertad es *inalienable* por ser “la más noble de las facultades del hombre”¹²⁶.

Ahora bien, conviene acá hacer ciertas precisiones. Primero, Rousseau no quiere decir que la razón o el trato con los demás hombres - que es una condición del desarrollo de las facultades racionales - sean en sí mismos malos. Lo que Rousseau intenta mostrar es cómo aparecen en el hombre natural las primeras pasiones que darán lugar a los vicios que constantemente trastornan la vida del hombre civil. Rousseau no aboga por una vuelta al estado natural aun cuando el apasionamiento de su expresión nos parezca, en ocasiones, sugerir eso. Rousseau sabe - puesto que lo dice al principio del *Segundo Discurso* - que el estado de naturaleza es una abstracción y que, por lo demás, tampoco sería deseable volver al estado de naturaleza de poder hacerlo, fundamentalmente porque eso sería *inmoral*. Y sería inmoral porque el hombre natural no es *verdaderamente* un hombre. La “bondad” del hombre natural arranca de su inocencia y, en realidad, de su incapacidad para hacer tanto el mal como el bien. Entonces, en el estado de naturaleza no hay bondad ni maldad porque no hay relaciones entre los hombres; y si no hay relaciones entre los hombres tampoco hay lenguaje ni, por tanto, entendimiento ni ninguna de las otras facultades que el hombre puede desarrollar viviendo en sociedad. De lo que se trata es de conservar las “virtudes” del hombre natural para la vida social, esta vez de una manera consciente. Eso es lo que Rousseau tiene en mente en el *Emilio* cuando dice que “la formación del hombre de la naturaleza - en este caso de Emilio- no consiste en relegarlo al fondo de los bosques, sino que dejarlo a salvo de los prejuicios, las pasiones y opiniones de los hombres”¹²⁷.

Del mismo modo, la desigualdad y la situación de opresión en que se encuentran la mayoría de los hombres y que Rousseau pretende desenmascarar en el *Segundo Discurso* no debe inducirnos a pensar que Rousseau pretenda abolir

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 243.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 302 y ss.

¹²⁷ ROUSSEAU, J. J., *Emilio*, p. 378.

la sociedad civil. La sociedad civil debe conservarse porque, nos guste o no, nosotros no podemos ser felices sino relacionándonos con otros¹²⁸. Lo que ocurre es que esa necesidad de asociación no puede anteponerse a nuestra *libertad cuando dicha asociación implica una renuncia a esta última*. Es decir, las sociedades en que se desenvuelven y tienen lugar nuestras relaciones están viciadas porque no reconocen a cada hombre su condición de tal al suprimir en el hecho su libertad. Lo que nos constituye como hombres o, mejor dicho, lo más característico del hombre, es su libertad. Por este motivo, al comienzo *Del contrato social*, Rousseau señala que las sociedades que tenemos al frente son opresoras y que, en consecuencia, no podemos consentir en ellas porque hacerlo supondría *renunciar a nuestra condición de hombres*¹²⁹ lo que sería inaceptable dado que la libertad es irrenunciable e inalienable. De ahí que sea vano y contradictorio acordar una autoridad sin límites. Ahora bien, salvar la *humanidad en el hombre* y, al mismo tiempo, evitar los vicios propios de la asociación o, dicho de otro modo, superar las antinomias entre *estado de naturaleza* y *estado social* y entre *el hombre natural* y *el hombre civil*, es lo que Rousseau desea hacer. Y esa empresa es la que acomete en sus dos obras principales, *el Emilio* y *Del Contrato social* y por eso en la primera el problema consiste en idear una educación que logre conservar las cualidades del hombre natural en el hombre civil y, en el caso *Del Contrato*, en “*encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes*”¹³⁰.

Entonces, recapitulando, en el estado natural no hay un estado de guerra de todos contra todos, como Hobbes sostiene, por la sencilla razón de que el hombre natural no experimenta las pasiones que desatan las guerras ni, tampoco, conoce algún objeto que pudiese despertar en él la codicia. Tampoco es posible en dicho estado la dominación de un hombre por otro porque las diferencias naturales no son tan grandes como para hacer posible sujeción alguna ni existen los medios necesarios como para mantenerla o asegurarla. En definitiva, la vida en el estado de naturaleza es simple, inocente y pacífica. Si en la vida en el estado civil, en cambio, reinan el abuso y la iniquidad, se debe a que en el tránsito de un estado a otro se dan circunstancias que propician el surgimiento de la injusticia y la discordia. Rousseau estima que la vida tal cual como tiene lugar en el

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 326 y ss.

¹²⁹ ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato Social*, Alianza Editorial, primera reimpression, prólogo, traducción y notas de Mauro Armijo, Madrid, 2000, p. 32.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 38.

estado civil no es *justa* y que las instituciones sobre las que descansa no son *legítimas*. En consecuencia, el estado civil debe ser reformado.

Estas conclusiones a que llega Rousseau ponen de manifiesto la utilidad metódica del contractualismo. La idealización de la que parte el filósofo ginebrino (la *natura pura*) sirve de rasero para medir la justicia y legitimidad de las instituciones sociales. Indican, por tanto, qué cosas deben ser reformadas así como la dirección en que deben ir dichas reformas. Dicho de otro modo, las idealizaciones que Rousseau introduce para explicar el origen de la sociedad tienen fuerza normativa y permiten oficiar como *arquetipos* sobre la base de los cuales construir la sociedad civil.

Rousseau considera su propia filosofía como el remedio que es menester aplicar a la sociedad civil para sortear la Escila del estado natural y el Caribdis del estado de guerra. Las enseñanzas del *Contrato Social* y del *Emilio* contienen, pues, la solución de la antinomia estado natural - estado civil.

El problema, tal como Rousseau se lo representa, se encuentra de nuevo al comienzo *Del Contrato Social*: “*el hombre ha nacido libre y por doquiera está encadenado [...] ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo que puedo resolver esta cuestión*”¹³¹. Puesto que la situación en que se encuentran los hombres en el estado social tal como actualmente existe es intolerable (porque es inmoral, ya que no hay libertad y si no hay libertad, hay estado de guerra), es necesario buscar una solución por medio de la cual puedan subsanarse tales y, en consecuencia, legitimar nuestras instituciones y, en definitiva, a la sociedad misma. Esa solución es el *contrato social*.

El modo en que Rousseau concibe el contrato propiamente tal difiere radicalmente del modo en que lo conciben sus predecesores, especialmente Hobbes y Locke. Por de pronto, el contrato de *alienación* formulado por Hobbes envuelve para Rousseau una contradicción: la renuncia de la propia libertad es contradictoria con la noción misma de contrato y con la constitución de cualquier sociedad, puesto que sin libertad no hay derecho y sin derecho quedamos entregados al imperio de la fuerza y, por lo tanto, a la guerra. En buenas cuentas, Rousseau considera que el contrato de alienación hobbesiano *desencadena* el estado de guerra. El contrato social, advierte Rousseau, tiene que lograr, como se ha dicho ya, *ligar efectivamente a los individuos sin restringir su libertad*. Ahora bien, como en otro pasaje Rousseau señala que el pacto social supone una enaje-

¹³¹ *Ibid.*, p. 26.

nación completa¹³², pareciera ser que Rousseau propugna un *contrato de alienación* con lo que su filosofía queda entrampada en un problema insoluble. El problema se plantea por la ambigüedad de la palabra “libertad”, que Rousseau emplea tanto para referirse a la *libertad contingente* – por utilizar la expresión de Hegel- como para referirse a la libertad que conquista el individuo después de suscribir el contrato social, esto es, la libertad conforme a derecho. La enajenación que es intolerable para Rousseau es aquella que consiste en una renuncia completa a favor de uno(s) individuo(s) particular(es); la enajenación lícita es aquella que tiene que verificarse ilimitada y universalmente en beneficio recíproco de todos los demás precisamente para hacer posible la sociedad. La primera renuncia está vinculada con meros intereses particulares y hace imposible la sociedad, mientras que la segunda, con los intereses de todos- De esto se sigue que aquélla es inmoral mientras que ésta, en cambio, un “deber”. Por ello aclara enseguida Rousseau que “una vez admitidas estas distinciones” esta renuncia (es decir, la que da lugar a la *voluntad general*) no es una verdadera renuncia¹³³.

Para aclarar mejor este punto es útil prestar atención a lo que Rousseau dice respecto del *amor propio* en el *Emilio*¹³⁴: el *amor propio* es una corrupción del *amor de sí*, pero el filósofo ginebrino no duda en calificarlo como “un instrumento útil”¹³⁵ porque, puesto que las pasiones peligrosas nacerán tarde o temprano¹³⁶, lo que hay que hacer es lograr que obren en beneficio de todos y no únicamente en el del individuo. Para que eso sea así, Rousseau recomienda *extender* el amor propio a los demás puesto que al hacerlo se *transforma* en virtud. Y lo que Rousseau quiere decir con “extender” en este caso se comprende cuando se lo relaciona con otro pasaje del *Emilio* en donde señala que “*cuanto menos ataña de forma inmediata el objeto de nuestros cuidados a nosotros mismos, menos de temer es la ilusión del interés particular; cuanto más se generaliza ese interés, más equitativo se vuelve, y el amor al género humano no es en nosotros otra cosa que amor a la justicia*”¹³⁷. Al extender el amor propio, el interés particular de cada uno es trasmutado y en esa “generalización” (*universa-*

¹³² “Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”. *Ibíd.*, p. 39. Cfr. también, p. 88.

¹³³ *Ibíd.*, p. 57.

¹³⁴ ROUSSEAU, J. J., *Emilio*, p. 364.

¹³⁵ *Ídem.*

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 335.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 375. y p. 376.

lización) se encuentra la clave para salir de los problemas que Rousseau ha denunciado en el *Segundo Discurso* (esto es, la desigualdad y la opresión de unos por otros) y superar la oposición entre el hombre natural y el hombre civil y el estado de naturaleza y el estado civil porque esa “generalización” es la vía de acceso a la vida moral y conduce, necesariamente, al plano político donde toma forma en el *contrato social* y recibe el nombre de *voluntad general*.

Ahora bien, la “generalidad” de la voluntad consiste no en que una decisión cuente con la mayoría de votos, sino en que, cualquiera sea el contenido de una decisión, sea aplicable a todos los miembros de la sociedad *porque representa un interés que pudieran tener todos aquellos a quienes alcanza*. En consecuencia, el contenido de la *voluntad general* no puede ser mi interés particular – por ejemplo, ejercer algún tipo de dominio sobre todos los demás hombres- ni el interés de una mayoría – someter a una determinada minoría a su servicio, pongamos por caso - porque ese interés no puede ser consentido por *todos* los miembros de la sociedad al contener una condición que no todos pueden admitir. Pero una vez que una decisión satisface esa condición - es decir, puedo aplicarla a los demás porque admito (o admitiría) también yo someterme a ella - tiene lugar la equidad en las deliberaciones y la consecución del bien común¹³⁸. Esto es lo que Rousseau intenta explicar cuando afirma “*que lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une*”¹³⁹.

En consecuencia, y pese algunas ambigüedades provenientes del propio Rousseau¹⁴⁰, la *voluntad general* es un concepto *normativo* y no *descriptivo* y eso explica que, por ejemplo, Rousseau pueda decir que “la *voluntad general* es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública”, que el voto de la mayoría no siempre coincida exactamente con la *voluntad general* y que, en consecuencia, sea una expresión del bien común y la otra, sólo del interés privado¹⁴¹. Por

¹³⁸ “... que lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une: porque en esta institución cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás”. *Ibíd.*, p. 56.

¹³⁹ *Ídem*.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 132: “del cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general”.

¹⁴¹ “... la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública; pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud”. *Ibíd.*, p. 52. Cfr. también p. 52-53. “con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra al interés privado, y no es más que la suma de voluntades particulares; pero quitad de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general”.

eso, asimismo, puede ocurrir que la *voluntad general* esté de parte de una minoría y, finalmente, por ese motivo también puede suceder que un individuo tenga una voluntad particular contraria o diferente de la que tiene como ciudadano (*voluntad general*)¹⁴²: no se puede ser ciudadano y, al mismo tiempo, *en cuanto que ciudadano*, conservar la voluntad particular. Como quien hace esto entra en contradicción con la sociedad, el cuerpo puede *exigirle* se ciña a la *voluntad general*, esto es, *obligarlo* a ser libre, como dice Rousseau.

Esta exigencia de universalidad de la voluntad de todos y cada uno de los contratantes suprime, además, la distinción entre el *pacto subiectionis* y el *pacto societatis* porque disuelve el *pacto subiectionis* en el *pacto societatis*¹⁴³. El contrato social sólo puede ser de asociación y no de sujeción porque cualquier contrato de sujeción es irremediamente nulo mientras no se trate de la sujeción a la voluntad universalizada (general)¹⁴⁴. Y, finalmente, esta supresión explica que para Rousseau la *soberanía* – que no es más que el “ejercicio de la *voluntad general*”¹⁴⁵ – sea *inalienable, indivisible, etc.*

En consecuencia, a través de la *voluntad general* ponemos fin al estado de guerra, salvando la libertad e igualdad de todos y cada uno de los hombres y por eso dicha universalización constituye un deber moral y una condición de la asociación política. Esa voluntad de universalización constituye, por lo mismo, el único contenido posible del *contrato social* y, a su vez, el contrato constituye el único medio a través del cual esa voluntad puede realizarse. El acto de constitución, por tanto, de cualquier asociación política que no se ajustara estrictamente a esta voluntad es inmoral y, por tanto, inaceptable y no constituye sino una renovación del estado de guerra. Y por eso puede afirmarse que para Rousseau existe una *necesidad moral* de “suscribir” el contrato social, necesidad que descansa en ciertas normas que, naturalmente, tienen un carácter *no convencional* y que, por el contrario, dan sustento moral a las convenciones y determinan su contenido. Por ese motivo en la filosofía política de Rousseau el contrato no se fundamenta en la conveniencia estratégicamente calculada de suscribirlo, como en el caso de Hobbes y Locke. Eso, claro está, desborda el razonamiento con-

¹⁴² *Ibíd.*, p. 42.

¹⁴³ “Así como Hobbes reduce todo el proceso de formación del estado al contrato de sumisión, Rousseau lo reduce, inversamente, al contrato social”. CASSIRER, E., *ob. cit.*, p. 292.

¹⁴⁴ No hay más que un contrato en el Estado, es el de la asociación; y éste solo excluye cualquier otro. No podría imaginarse ningún contrato público que no fuera una violación del primero”. ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato Social*, p. 123.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p.49

tractualista y - si por *contractualistas* se entienden todas aquellas teorías según las cuales los vínculos normativos descansan en el consentimiento- hace de Rousseau, paradójicamente, un autor no contractualista. Por ese motivo, además, Rousseau puede sortear las dificultades que advertía Locke en el *Segundo Ensayo*¹⁴⁶ respecto a la incapacidad del razonamiento contractualista para persuadir a los individuos de mantenerse asociados o, en palabras de Rousseau, de que el pacto social sea “un vano formulario”¹⁴⁷.

El criterio de rectitud, por tanto, en el derecho político es la *voluntad general* en virtud de la cual, como se ha visto, sólo pueden ser admitidos en una sociedad- al menos en el momento de su constitución- aquellos intereses que al mismo tiempo puedan serlo de todos y cada uno de los individuos que la componen. En todo caso, Rousseau parece no distinguir completamente entre la universalidad, la *universalización* y la “*universabilidad*” de los intereses puesto que podría ocurrir que un individuo o un grupo de individuos, por ejemplo, de hecho quisieran para sí mismos y para los demás un régimen en el que haya poco o ningún reconocimiento de la igualdad o de la libertad. Pero, evidentemente, lo que Rousseau tiene en mente es que hay cosas que *no se pueden querer* ni para sí mismo ni para los demás. Por tanto, lo relevante no es que *de hecho* un interés sea universalmente compartido, sino que *pueda ser* universalmente compartido. No se puede, por ejemplo, querer que no impere la *voluntad general* ni menos querer consistentemente que la *voluntad general* sea que nadie quiera la *voluntad general*. En el primer caso porque estaría renunciando a mi libertad y, en el segundo, porque la realización de mi deseo supone su negación. En efecto, podría yo, perfectamente, querer que no haya sociedad pero la sociedad como tal no puede querer que no haya sociedad¹⁴⁸. El individuo particular, por su parte, puede, efectivamente, no querer asociarse¹⁴⁹, pero al no querer asociarse está renunciando a ser dueño de sí y se rebaja al nivel de las bes-

¹⁴⁶ LOCKE, J., *Segundo Ensayo*, § 98.

¹⁴⁷ ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato Social*, p. 42.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁴⁹ *Ibíd.* p. 131: “solo hay una ley que por su naturaleza exige un consentimiento unánime. Es el pacto social: porque la asociación civil es el acto más voluntario del mundo; habiendo nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, bajo el pretexto que sea, someterle sin su consentimiento”... “fuera de este contrato primitivo, el voto del mayor número obliga siempre a los demás: es una secuela del contrato mismo”. p. 132: “por lo tanto, si durante el pacto se encuentran oponentes, su oposición no invalida el contrato, sólo impide que queden comprendidos en él; son extranjeros entre los ciudadanos”.

tias¹⁵⁰. Se es dueño de sí – es decir, se es libre- desde que se comienza actuar moralmente.

En consecuencia, Rousseau parece sugerir que determinados tipos de querer suponen una contradicción y, más precisamente, una contradicción con aquello que prescribe la *voluntad general*. Aunque Rousseau no ahonda en la naturaleza de esta contradicción, parece que está refiriéndose a una *contradicción práctica*, esto es, a la contradicción entre aquello que se desea y aquello que efectivamente puedo lograr si actúo conforme a aquello que deseo. De acuerdo a todo lo anterior, deberían rechazarse todos los cursos de acción que sean autofrustrantes.

Por otra parte, es evidente, al mismo tiempo, que precisar el contenido de la *voluntad general* es bastante difícil. Como vimos, no puede identificársela con la voluntad del pueblo – o no al menos identificársela *sin más* con la voluntad del pueblo- sino con aquello que cada uno de nosotros pudiera querer tanto para sí mismo como para los demás. Pero como Rousseau tiene dificultades para ver y expresar esta diferencia cabalmente, tiende a identificar la *voluntad general* con aquello que quiere la mayoría en la mayoría de los casos, oscureciendo así lo que él mismo quiere decir.

La escasa nitidez de la diferencia entre los aspectos normativos y fácticos se aprecia, también, en la exigencia de *unanimidad* para el *contrato social* y de mayoría (simple o en otra proporción) para las leyes comunes o simples. Si la voluntad general es realmente un concepto normativo, obliga aun cuando en el hecho nadie adhiriese a ella y la validez de las leyes propiamente tales - es decir, todas aquellas manifestaciones de voluntad que no tienen que ver con la constitución de la sociedad en sí misma - no podría derivarse exclusivamente del voto de la mayoría, aun cuando se entienda que en cada caso el ciudadano mediante su voto aprueba o rechaza en atención a la concordancia que le parece que existe entre la voluntad general y la ley en cuestión¹⁵¹, pues podría darse el caso de que la mayoría se equivocara respecto a lo que, en concreto, se ajusta a o no a la voluntad general.

En todo caso, seguramente lo que Rousseau quiere evitar a toda costa es entregar el monopolio de la interpretación de la voluntad general a una persona o grupo cualquiera de personas porque entiende que eso significaría borrar con el

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁵¹ “Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pide no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no con la voluntad general que es la suya”. *Ibíd.*, p. 132.

todo lo que escribió con la mano, puesto que daría lugar, en definitiva, a la nulidad del contrato social.

Como fuere, para Rousseau la finalidad de la asociación política y, por ende, de las leyes es preservar la libertad. La filosofía política del ginebrino, sin embargo, no desemboca ni puede desembocar en alguna forma de individualismo porque para Rousseau el aseguramiento de la libertad está ordenado a la realización de la *igualdad*¹⁵²:

*“el pacto fundamental substituye [...] por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerzas o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho”*¹⁵³.

Rousseau no da una definición estricta de igualdad pero cuando piensa en la igualdad está pensando, básicamente, en una distribución del poder y la riqueza que hagan difícil o imposible la explotación y los abusos de unos hombres por otros¹⁵⁴. La igualdad en la concepción de Rousseau es lo que constituye la medida y el objeto del bien común y la política, entonces, tiene una finalidad moral, refrendando y perfeccionando la igualdad que la naturaleza consagra entre los hombres. Por ello, en la filosofía de Rousseau la ética se encuentra tan estrechamente vinculada con la política. De hecho son indistinguibles: a la base de la asociación política o existe una voluntad moral universal que asegure la igualdad o no hay nada; y la ética, por su parte, sólo puede existir en la medida en que el hombre tiene relación con sus semejantes. Todas estas cuestiones, como se ha dicho, colocan a Rousseau en una posición bastante peculiar con respecto a las teorías contractualistas que fundamentan la suscripción del pacto en un cálculo de conveniencias. El contractualismo de Rousseau es un contractualismo *sui generis* en el que el *contrato social* ha comenzado a disolverse como recurso para justificar los vínculos normativos. Este contractualismo *sui generis* lo sitúa a medio camino entre el contractualismo de Hobbes y la teoría política de Kant que estudiaremos ahora.

¹⁵² *Ibid.*, p. 76: “la libertad no puede subsistir sin ella [es decir, sin la igualdad]”.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 76

The following table shows the results of the experiments conducted on the effect of temperature on the rate of reaction between hydrogen peroxide and potassium iodide. The reaction is catalyzed by the presence of potassium iodide. The rate of reaction was measured by the volume of oxygen gas evolved over a period of time.

The results show that the rate of reaction increases as the temperature increases. This is because the molecules have more energy and are therefore more likely to collide and react. The rate of reaction is also affected by the concentration of the reactants and the presence of a catalyst.

The following table shows the results of the experiments conducted on the effect of concentration on the rate of reaction between hydrogen peroxide and potassium iodide. The reaction is catalyzed by the presence of potassium iodide. The rate of reaction was measured by the volume of oxygen gas evolved over a period of time.

The results show that the rate of reaction increases as the concentration of the reactants increases. This is because there are more molecules available to collide and react. The rate of reaction is also affected by the temperature and the presence of a catalyst.

12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100

KANT

“.. si la experiencia nos suministra las reglas y es la fuente de la verdad en lo que afecta a la naturaleza, esta misma experiencia es (desgraciadamente), en lo que toca a las leyes morales, madre de la ilusión. Es muy reprobable el tomar las leyes relativas a lo que se debe hacer de aquello que se hace o bien limitarlas en virtud de esto último”¹⁵⁵.

Comúnmente se ofrece una caracterización de las teorías contractualistas a partir de las “piezas” o elementos con las que éstas se articulan (el *estado de naturaleza*, el *contrato social* y el *estado civil*). Aunque esta es una caracterización demasiado vaga e inexacta es útil como primera aproximación. Tanto en la doctrina de Hobbes como en la de Locke y Rousseau, encontramos estas distintas “piezas”: son un mínimo común denominador que, podría decirse, constituyen la columna vertebral de una teoría contractualista. Podría agregarse, además, que los diferentes modos de concebir cada una de las piezas- especialmente el *estado de naturaleza*- dan lugar a distintas versiones del contractualismo. Pero sin perjuicio de las divergencias que por este motivo resultan entre todas ellas, las teorías contractualistas clásicas en su conjunto han de hacer frente a una serie de objeciones que derivan de la indeterminación conceptual en que han dejado las “piezas” con las que se construyen. En el caso del estado de naturaleza, pareciera que, en ocasiones, los autores sostienen que es solamente una *ficción* o un *supuesto metodológico*; otras veces, en cambio, pareciera que afirman que es una etapa en el desarrollo de las civilizaciones y creen ofrecer una prueba de ello en los testimonios que les llegan especialmente desde América acerca de la vida que llevan los aborígenes. Asimismo, de la descripción de la vida de los indios americanos que ofrecen los cronistas creen poder demostrar ya que el estado de naturaleza es un estado de paz, ya que es un estado de guerra. Por otra parte, y sin necesidad de fijar sus ojos en el Nuevo Mundo, los autores creen poder encontrar la prueba de la existencia del estado de naturaleza en la propia Europa, en las relaciones que llevan los Estados entre sí y, particularmente, de que el estado de naturaleza es al mismo tiempo un estado de guerra.

¹⁵⁵ KANT, I., *Crítica de la Razón pura* (en adelante, ‘KrV’), A 318/B 375, Editorial Alfaguara, vigésima edición, traducción de Pedro Ribas, Madrid, 2002.

Por otro lado, en lo concerniente al contrato propiamente tal, Hobbes parece creer, como se ha indicado, que es sólo una herramienta metódica pero en ocasiones parece sugerir que es un hecho histórico. Locke, por su parte, sostiene y defiende derechamente que el contrato social es un hecho del que no se guarda memoria y que es necesario suponer si no queremos entramparnos en la antinomia derecho divino-derecho del más fuerte, que frustra cualquier intento serio de legitimación del poder político. Rousseau, por su parte, señala expresamente que el contrato social no es un hecho y que, más aún, probablemente nunca tenga lugar como tal. Cada una de estas posturas plantea, a su vez, distintos problemas. Si se afirma que el contrato social es un hecho histórico y que las teorías contractualistas, por tanto, son teorías que explican la génesis de la sociedad, entonces quedan expuestas a la obvia crítica que formulara D. Hume, a saber, que la “narración” contractualista es empíricamente falsa y que nunca ha tenido lugar tal contrato¹⁵⁶. Por otra parte, aun cuando el contrato social hubiese sido un hecho histórico, quedaría en pie el problema de la obligatoriedad de dicho pacto para los descendientes de quienes lo han suscrito. La dificultad anterior puede sortearse arguyendo que el contrato social es, en realidad, un contrato tácito que tiene lugar, por ejemplo, cada vez que un individuo permanece en un sitio por un largo período de tiempo o acepta los beneficios derivados de la asociación y del orden político en general¹⁵⁷. Sin embargo, se presenta acá otro problema derivado del hecho de que la permanencia en un lugar o la aceptación por parte de los individuos de algunos de los beneficios de la vida en sociedad parecen no ser suficientes para presumir el consentimiento libre y espontáneo¹⁵⁸.

¹⁵⁶ “[E] que tal condición de la naturaleza humana [el estado de naturaleza] pudiera haber existido alguna vez; y el que si de hecho existió, lograra haber permanecido el tiempo suficiente como para merecer la apelación de *estado*, son cosas que justamente pueden ponerse en duda. Al fin y al cabo, los hombres nacen necesariamente en una sociedad familiar, y sus padres les enseñan algunas normas de conducta y comportamiento”. HUME, D., *Investigaciones sobre los principios de la moral*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 55

¹⁵⁷ Sócrates ofrece un argumento de este tipo en el *Critón* 50c y ss., especialmente 52e: “No es cierto- dirían ellas [es decir, las leyes]- que violas los pactos y los acuerdos con nosotras, sin que los hayas convenido bajo coacción o engaño y sin estar obligado a tomar una decisión en poco tiempo, sino durante setenta años, en los que fue posible ir a otra parte, si no te agradábamos o te parecía que los acuerdos no eran justos”. PLATÓN, *Diálogos*, vol. I, Editorial Gredos, séptima reimpresión, Madrid, 2003.

¹⁵⁸ Cfr. HAMPTON, J., *Hobbes and the social contract tradition*, p. 267: “But even this obligation as a result of accepting benefits could be supposed to exist, it would seem to rob the social contract argument of any power to make “free consent” the source of

Si, por otra parte, se sostiene que el contrato no es un hecho sino una hipótesis, (esto es, que se trata de un contrato hipotético), entonces un autor contractualista (o *neocontractualista*) tiene que hacer frente a la objeción – formulada por Ronald Dworkin¹⁵⁹ – de que un contrato hipotético no es un verdadero contrato y de que, en consecuencia, ninguna obligación emana de él. Otro tanto puede decirse para el caso de que se arguya que el contrato es una ficción, como en el caso de Rousseau. Además, ¿por qué ha de recurrirse a una ficción para explicar la política, la moral o el derecho? El problema es que, diría un contractualista, se hace uso de dicha ficción no para explicar lo que la política *es*, sino para indicar cómo *debería ser*. Dicho de otro modo, un contractualista puede evitar algunas de las críticas que se hacen al contractualismo arguyendo que éste tiene una *función normativa* más que *descriptiva*¹⁶⁰. Esta alternativa supone, eso sí, reducir el aspecto descriptivo de las teorías contractualistas a su mínima expresión, a saber, que el poder político así como la autoridad que un gobernante detenta en un lugar y momento dado, tienen un origen convencional (es decir, son creaciones humanas) y no un origen divino o natural (lo que supone negar que existan señores por institución divina o por naturaleza)¹⁶¹.

Sin perjuicio de que estas variaciones en las teorías contractualistas hacen cada vez más complejo determinar qué es exactamente el contractualismo, lo cierto es que en los contractualistas clásicos (Hobbes, Locke y Rousseau) el estatuto y la función del contrato social, tal como la de las demás categorías del contractualismo, reclaman una clarificación.

Interpretados desde la perspectiva de la filosofía crítica, los elementos y la lógica del contractualismo cobran un nuevo significado y, en definitiva, sufren una transformación. Kant puede resolver los problemas señalados anteriormente **porque abandona completamente la dimensión descriptiva de las teorías contrac-**

one's allegiance to government”.

¹⁵⁹ “A hypothetical contract is not merely a pale form of an actual contract; it is no contract at all”. Citado por HAMPTON, J., en *Contract and Consent*, en *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Edited by Robert E. Goodin and Philip Pettit, Blackwell Companions to Philosophy, Blackwell Publishers, USA, 1996, p. 380.

¹⁶⁰ Así sorteaba inmediatamente, además, la crítica que impugna la historicidad del pacto.

¹⁶¹ “The contractarians’ descriptive project will strike present-day theorist as obvious and unremarkable, yet in its day it was a both controversial and highly important. People such as Hobbes and Locke were certainly well aware that the subjects of their state had not explicitly consented to any ruler. Nonetheless, I believe their invocation of a social contract among the people as the source of the state is, in part, an attempt to make one modest factual statement, namely, that authoritative political societies are human creations”. *Ibid.*, p. 382.

tualistas. Este abandono se explica sólo si se tiene en cuenta el conjunto de la filosofía kantiana y el lugar sistemático que el contrato tiene dentro de ella. Por de pronto pueden apuntarse dos peculiaridades que el *contrato social* presenta en la filosofía política de Kant y que lo diferencian de los autores agrupados tradicionalmente bajo el rótulo de “contractualistas”. La primera consiste en que para Kant el *contrato social*, a diferencia de los demás contratos por los cuales las personas se unen para formar una sociedad, es un *deber*¹⁶² y la segunda es que, como señala Kant en *Teoría y praxis*, el contrato social es una *mera idea de la razón*¹⁶³. Estas dos características que Kant da del *contractus originarius* conectan con todo el resto de su filosofía y, en particular, con su filosofía práctica, lo que nos obliga a detenernos en ella.

RAZÓN PRÁCTICA Y LEY MORAL

El hecho de concebir el contrato como un *deber* pone a Kant inmediatamente en las antípodas de Hobbes y revela una divergencia de fondo entre ambos filósofos con respecto a la *naturaleza de la acción* y, en consecuencia, de la política. Para Hobbes (y también para Locke) la asociación, la constitución del poder político, el establecimiento de las leyes y, en definitiva, todas aquellas cosas que son fruto del *contrato social*, son el resultado de una racionalidad estratégica, es decir, de un cálculo destinado a satisfacer el propio interés. Dicho de otro modo, para Hobbes es necesario salir del estado de naturaleza y constituir una sociedad civil porque hacerlo *nos aprovecha*. Esta conclusión, a su vez, descansa en la concepción que Hobbes tiene de la razón y del papel que ésta juega en la *praxis* y que queda de manifiesto cuando señala que “los pensamientos son, con respecto a los deseos, como exploradores y espías que se aventuran en tierra extraña y encuentran el camino a las cosas deseadas”¹⁶⁴. Es decir, para el filósofo inglés la razón está al servicio de las pasiones y tiene, por tanto, sólo un carácter meramente instrumental. Esto supone que la razón no es capaz de descubrir por sí misma fines del obrar y que, en consecuencia, la acción racionalmente motivada es imposible. Los fines, en definitiva, vienen dados por las pasiones y no tienen una racionalidad intrínseca o, al menos, la razón no es capaz de descubrirla. Esto es precisamente lo que disputa Kant a Hobbes (y a Hume, que en esto se halla muy cerca de Hobbes), es decir, la posibilidad de que la razón pueda ofrecer *por sí misma* motivos para la acción, es decir, motivos genuinamente

¹⁶² KANT, I., *Teoría y praxis*, Ak. VIII 290. Cfr. también, *Rechtslehre*, § 45.

¹⁶³ KANT, I., *Teoría y praxis*, Ak. VIII 297.

¹⁶⁴ HOBBS, T., *Leviatán*, I, Cap. 8.

racionales conforme a los cuales los individuos puedan actuar. Si esos motivos existen, entonces la razón es capaz de ejercer un influjo sobre la voluntad y, entonces, contra lo que sostiene el empirismo, de tener no sólo un uso teórico sino que también uno *práctico*.

Ahora bien, al afirmar la existencia de un móvil genuinamente racional se está afirmando que el individuo, en cuanto ser racional, es capaz de sustraerse, aunque fuese en alguna medida, a los diversos estímulos que tienen un origen sensible. Ello supone que la razón en su uso práctico se sitúa inmediatamente más allá de la experiencia. Sin embargo, como Kant ha concluido en la *Crítica de la Razón Pura* que en su uso especulativo o teórico a la razón le está vedado exceder las fronteras trazadas por la experiencia porque sólo podemos, en rigor, tener conocimientos de aquellas cosas de las cuales tenemos experiencia, pareciera entonces que la razón en su uso práctico- en el que debe inevitablemente traspasar dicha frontera – cae en contradicción con las exigencias que la razón se impone a sí misma en su uso teórico. Dicho de otra manera, la razón práctica presupone siempre la *libertad* y la libertad, a su vez, desborda el mecanicismo inexorable de las leyes de la naturaleza y, por tanto, el plano de la experiencia. De ahí que Kant diga que “el concepto de libertad constituye la piedra de escándalo para todos los *empiristas*”¹⁶⁵.

En consecuencia, es necesario resolver esta aparente contradicción. Y su solución se halla en la *Crítica de la razón pura*, particularmente, en la *Dialéctica Transcendental*. Allí Kant aborda, específicamente, los problemas en los que se entrapa la razón al dar un uso *constitutivo* a la *idea*¹⁶⁶ de *libertad* y, más precisamente, las relacionadas con las *ideas cosmológicas*. Las ilusiones vinculadas a las ideas cosmológicas dan lugar a lo que Kant llama la *antinomia de la razón pura*, que se refieren a la “unidad incondicionada de las condiciones objetivas en la esfera del fenómeno”¹⁶⁷. La que tiene importancia para la filosofía moral es, particularmente, la *tercera antinomia* cuya cuestión es la de “si puede o no

¹⁶⁵ KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica* (en adelante, ‘KpV’), Alianza Editorial, segunda reimpresión, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, 2002, A 13, Ak., V, 7.

¹⁶⁶ Baste por el momento indicar que las ideas son conceptos *a priori* conforme a los cuales la razón articula todas las experiencias en una unidad coherente. Kant ilustra el papel que las ideas juegan en KrV A 644/ B 672 cuando dice que “así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento”.

¹⁶⁷ KANT, I., KrV A 406 / B 433.

existir una causa primera o primer motor”¹⁶⁸. Una de las posturas en pugna afirma la existencia de una causalidad por libertad o, mejor dicho, la *libertad trascendental* (esto es, “la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado”¹⁶⁹) mientras que la otra, la antítesis, niega la posibilidad de una causalidad distinta de la natural. En consecuencia, la antinomia consiste, básicamente, en que la validez absoluta de la legislación del entendimiento, conforme a la cual “todo cuanto *sucede* presupone un estado previo al que sigue inevitablemente de acuerdo con una regla”, parece excluir inexorablemente la posibilidad de la *libertad*, esto es, de una causa que no arranque de otra anterior en el tiempo y de que se encuentre, por tanto, fuera de la cadena fenoménica de causas naturales, es decir, de una causa que inicie por sí misma, *espontáneamente*, un serie causal. Dicho de otro modo, si la legislación que prescribe el entendimiento - que no admite excepción alguna - es la única posible, no hay, entonces, *libertad*. Por tanto, la cuestión disputada en la tercera antinomia es de capital importancia para la filosofía moral porque “la idea trascendental de libertad sirve de fundamento al concepto práctico de ésta”, dado que este último (es decir, el concepto práctico de libertad) consiste en “la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad”¹⁷⁰. Es claro, entonces, que si no existe aquélla no puede, tampoco, existir ésta. Dicho de otro modo, la cuestión crucial de si hay o no razón práctica depende de la resolución de la tercera antinomia, esto es, de demostrar la compatibilidad de la causalidad de la naturaleza con la causalidad por libertad. Por ese motivo Kant señala que “la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica. En efecto, ésta presupone que algo ha *debido* suceder, incluso en el caso de que no haya sucedido”¹⁷¹.

Ahora bien, las disputas que a este respecto tienen lugar entre las diferentes escuelas arrancan de “la común y engañosa suposición de la *realidad absoluta* de los fenómenos”¹⁷² (*realismo trascendental*). La solución sólo puede aportarla, en consecuencia, la filosofía crítica que hace posible la distinción entre *fenómenos* y *noúmenos* que disuelve la antinomia en que se ve atrapada la razón. Dicha distinción permite concluir que en la disputa *ambas* posturas llevan la razón

¹⁶⁸ ALLISON, H. E., *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Editorial Anthropos, prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro, Barcelona, 1992, p. 471.

¹⁶⁹ KANT, I., KrV A 533 / B 561.

¹⁷⁰ KANT, I., KrV A 534 / B 562.

¹⁷¹ Ídem.

¹⁷² *Ibid.*, A 536 / B 564.

pero desde distintas perspectivas. Efectivamente, “si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas y espacio y tiempo fueran, consiguientemente, formas de existencia de las cosas en sí mismas, entonces las condiciones y lo condicionado serían siempre miembros pertenecientes a una misma serie”, en cuyo caso la libertad sería “insalvable”¹⁷³ porque la ley de la causalidad barrería con ella *necesariamente*¹⁷⁴. Pero, en cambio, si se toman los fenómenos como tales (es decir, como meros fenómenos y no como cosas en sí), es menester reconocer entonces que deben poseer “fundamentos que no sean fenómenos”, es decir, fundamentos que se encuentran fuera de las series causales de la naturaleza pero que, sin embargo, tienen efectos en ella¹⁷⁵. Por consiguiente, dice Kant, “podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza”¹⁷⁶. Por tanto, considerado *exclusivamente* desde el punto de vista de los fenómenos, no hay lugar para la libertad, esto es, para una causa que comience el movimiento por sí misma de manera espontánea sin estar, a su vez, sujeta a otra condición que le dé lugar. Pero desde el punto de vista de las cosas en sí mismas, es posible una causa libre y, por tanto, la *libertad*. La cuestión – y en este sentido Kant es muy enfático – es que sólo la filosofía crítica permite distinguir entre las dos perspectivas – la de la libertad y la de la más estricta causalidad natural), conciliarlas y, en definitiva, desbaratar la antinomia, de suerte que o se acepta el idealismo trascendental o se renuncia definitivamente a resolver este problema:

*“Si se tomasen los objetos del mundo sensible como cosas en sí mismas, y si a las leyes de la naturaleza, mencionadas anteriormente, se las tomase por leyes de las cosas en sí mismas, la contradicción sería inevitable [...] pero si la necesidad natural se refiere solamente a los fenómenos y la libertad solamente a las cosas en sí mismas, no surge ninguna contradicción, aunque se admitan o se concedan ambas especies de causalidad, por muy difícil y aun imposible que sea hacer comprensible la causalidad de la última especie”*¹⁷⁷.

¹⁷³ Ídem.

¹⁷⁴ *Ibid.*, A 537 / B 565.

¹⁷⁵ “Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie”. *Ibid.*, A 537 / B 565.

¹⁷⁶ Ídem.

¹⁷⁷ KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción, comentarios y notas de Mario Caimi y epílogo de Norbert Hinske, Editorial Istmo, Madrid, 1999, Ak. 343, § 53. Cfr. también KpV, A 169, Ak. V, 94.

La distinción entre *fenómeno* y *noúmeno* no permite resolver la cuestión de si hay o no un primer motor, pero, en cambio, sí deja espacio para admitir la acción de causas libres que tengan, sin embargo, efectos sensibles. Kant señala que el sujeto que pudiese ejecutar esa causa sería un sujeto que tendría al mismo tiempo un *carácter empírico* y un *carácter inteligible*¹⁷⁸; empírico en cuanto que sus actos - como parte de la serie de causas fenoménicas- se hallan sometidos a las leyes de la naturaleza, e inteligible en cuanto que como causa no se hallara sometido a “ninguna condición de la sensibilidad”. En cuanto que noúmeno, entonces, la causalidad del tal sujeto daría lugar a acciones *originarias*, es decir, a acciones que no se derivan de una causa o condición anterior y que, por tanto, inician por sí mismas una serie de condiciones en la experiencia¹⁷⁹. En la causalidad de tal sujeto encontramos “lo que echábamos de menos en todas las series empíricas, a saber, que la *condición* de una serie sucesiva de acontecimientos puede ser, por su parte, empíricamente incondicionada, ya que en tal caso, tal condición se halla *fuera* de la serie de fenómenos (en lo inteligible), no estando, pues, sometida por ninguna causa transitoria a ninguna condición sensible ni a determinación temporal alguna”¹⁸⁰. El sujeto que tiene este doble carácter y es capaz de tal causalidad es, obviamente, el hombre. El hombre en cuanto *fenómeno* está, ciertamente, sometido a las leyes de la naturaleza y desde esa perspectiva cada una de sus acciones arranca y puede explicarse en virtud del influjo de una causa anterior¹⁸¹. Sin embargo, “en relación con ciertas facultades [...] entendimiento y la razón”¹⁸² (es decir, en cuanto que *noúmeno*), el hombre se halla fuera de las cadenas causales de la naturaleza y, en consecuencia, sus acciones no son el resultado de tal o cual “aspecto según leyes empíricas”. Pero, la causalidad del hombre en cuanto que noúmeno “no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas [...] sino que ha de ser presentada también desde un punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma, sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior en el tiempo”¹⁸³. Esta causalidad de la razón pura es la *ley moral*, que asume la forma de imperativos que se

¹⁷⁸ KANT, I., KrV, A 538, 539/ B 566, 567.

¹⁷⁹ *Ibid.*, A 552 / B 580.

¹⁸⁰ *Ídem.*

¹⁸¹ *Ibid.*, A 550 / B 578.

¹⁸² KANT, I., KpV, A 546-547/ B 574-575.

¹⁸³ KANT, I., KrV A 553 / B 581.

expresan con el verbo “deber”¹⁸⁴. Que esta causalidad se exprese con el verbo “deber” constituye la prueba de que el hombre, en cuanto que *noúmeno*, puede realizar acciones que no tienen su origen en causas naturales, es decir, de que puede realizar acciones libres. Si no existiera esta posibilidad, todas las acciones que los hombres realizan deberían ser consideradas como meros acontecimientos naturales, pues nunca serían libres. El verbo “deber”, en cambio, apunta inmediatamente al carácter necesario que una acción tiene desde el punto de vista racional y, al mismo tiempo, al carácter contingente que tiene como acontecimiento de la naturaleza. En la naturaleza las cosas son, han sido o serán, pero no se les puede exigir que sean de tal manera o de otra porque, como Kant señala, “el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza. No podemos preguntar qué debe suceder en la naturaleza [...] sino que preguntarnos qué sucede en la naturaleza”¹⁸⁵.

En consecuencia, el hecho de que el hombre se encuentre sometido a la *ley moral* es una señal inequívoca de que es capaz de sustraerse del conjunto de condiciones causales que sobre él operan para cumplir dicha ley y, asimismo, de obrar conforme a la causalidad emanada de la razón, esto es, los imperativos. Lo anterior, por tanto, supone que todos tenemos una *consciencia inmediata* de nosotros mismos como seres morales y de “la independencia para cumplir nuestro deber”. Esto es lo que Kant llama *das Faktum der Vernunft*¹⁸⁶.

Kant emplea la expresión “*factum*” para poner énfasis en que esta consciencia se nos impone con una evidencia irrefragable, del mismo modo que un hecho¹⁸⁷. La particularidad de este “hecho”, sin embargo, radica en que deriva de la misma razón¹⁸⁸ o, mejor dicho, en que *es* la misma razón considerada como

¹⁸⁴ *Ibíd.*, A 547/ B 575.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, A 547/ B 575.

¹⁸⁶ “Esta apercepción inmediata de nuestra independencia para cumplir nuestro deber la llama Kant *das Faktum der Vernunft*, esto es, *el hecho de la razón* o, mejor quizás, *el hecho de que hay razón*”. TORRETTI, R., *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Colección pensamiento contemporáneo, ediciones Universidad Diego Portales, tercera edición, Santiago, 2005, p. 728. Cfr. también BILBENY, N., *Kant y el tribunal de la conciencia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1994 p. 41: Este *factum* “no es la ley moral; menos aún el conjunto fenoménico del acto moral; sino la *consciencia* en sí de lo moral”. Cfr. también, KANT, I., KpV. A 53, Ak. V, 29; A 56, Ak. V, 31; A 79, Ak. V, 46 y ss; A 81, Ak. V, 47.

¹⁸⁷ Esta consciencia, como aclara Bilbeny, “es asimilable a la realidad de un hecho, en tanto no es consciencia, tampoco, de nada que sea arbitrario o ficticio” BILBENY, N., *ob. cit.*, p. 41.

un hecho¹⁸⁹. La convicción que corresponde a este *factum*- es decir, que somos seres morales y, por ende, libres- no puede ser destruida mediante contraargumentos¹⁹⁰.

En resumen, “la ley moral es dada como un *factum* de la razón pura del cual somos conscientes *a priori* y que resulta cierto apodícticamente”¹⁹¹, esto es, tenemos consciencia inmediata de nosotros mismos como agentes morales¹⁹² y, a través de esta consciencia, de nuestra *libertad*¹⁹³. Por este motivo Kant señala que “entre todas las ideas de la razón la libertad es la única cuyo objeto es un hecho”¹⁹⁴.

Ahora bien, todo lo anterior no quiere decir que pueda darse una *prueba directa* de la libertad o que tengamos un conocimiento teórico de la misma¹⁹⁵. La filosofía crítica permite solventar la aparente contradicción entre la *causalidad natural* y la *libertad*, poniendo a salvo a la última de las impugnaciones empiristas, pero no puede demostrar positivamente su existencia. La libertad no pue-

¹⁸⁸ En consecuencia, el *factum* de la razón “no puede derivarse, en definitiva, de ningún dato anterior a la misma razón, al modo de una percepción sensible o de una singularísima intuición intelectual”. *Ibíd.*, p. 41-42..

¹⁸⁹ “Moreover, it is less a fact given to reason than a reason itself considered as a fact”. CARNOIS, B., *The Coherence of Kant’s Doctrine of Freedom*, translated by David Booth, The University of Chicago Press, Chicago, U.S.A., 1987, p. 63.

¹⁹⁰ SULLIVAN, R. J., *Immanuel Kant’s moral theory*, Cambridge University Press, New York, 1989, p. 82. Cfr. también, KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, (en adelante ‘Gr.’), Alianza Editorial, traducción y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid, 2002, A 114-115; Ak. 455-456: “Con un *propósito práctico*, el sendero de la libertad constituye la única senda sobre la que resulta posible valerse de la propia razón en nuestro hacer y dejar de hacer; de ahí que a la filosofía más sutil le resulte tan imposible como a la razón humana más común el marginar a la libertad mediante argucias”.

¹⁹¹ KANT, I., KpV. A 81, Ak. V, 47.

¹⁹² “Cobramos una consciencia inmediata de la ley moral, tan pronto como nos trazamos máximas de la voluntad”. *Ibíd.*, A 53; Ak. V, 30ss.

¹⁹³ *Ibíd.*, V A 52; Ak. V, 29 “La libertad no puede ser el punto de partida [de nuestro conocimiento de lo práctico-incondicionado], puesto que no podemos cobrar una consciencia inmediata de ella al ser negativo su primer concepto”. “The moral law is freedom’s unique and irreplaceable credential” CARNOIS, B., *ob. cit.*, p. 59.

¹⁹⁴ KANT, I., *Crítica del Discernimiento* (en adelante KU), edición y traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Machado Libros, Madrid, 2003, B 457; Ak. V, 468.

¹⁹⁵ KANT, I., *Gr.*, A 120; Ak. IV, 459.

de probarse apelando a la experiencia¹⁹⁶ ni tampoco puede derivarse de ella porque es una *idea de la razón*¹⁹⁷ y, en consecuencia, sobrepasa toda experiencia¹⁹⁸; más aún, exige por sí misma que nos remontemos más allá del ámbito meramente fenoménico. Por tal motivo, de la libertad sólo puede ofrecerse una *defensa*: “allí donde cesa la determinación según leyes naturales, cesa también toda *explicación* y no queda nada salvo la *apología*”¹⁹⁹. De manera semejante a la “prueba por vía de la refutación” que hace Aristóteles en el libro Gamma de la *Metafísica* del principio de no contradicción²⁰⁰, la libertad sólo puede “probarse” refutando a aquellos que la niegan por reducción al absurdo. Si se niega la libertad, se niega también la ley moral, en cuyo caso debiéramos abstenernos de todo juicio moral. Pero, sin embargo, tal negación es incompatible con la *consciencia inmediata* de nosotros mismos y de los demás como agentes morales²⁰¹ y de los juicios que comúnmente hacemos en conformidad con ello, de acuerdo a los cuales tanto nosotros como el resto somos, finalmente, responsables de nuestros actos por muy grande que haya sido el influjo de las inclinaciones sobre ellos. Y aun cuando no podemos “explicar *cómo pueda ser práctica la razón pura*”²⁰² queda en pie el hecho de que hay razón práctica y, por tanto, libertad. De ahí que Kant diga que por el solo hecho de pensarnos como seres libres²⁰³ ya lo somos²⁰⁴.

En definitiva, la estrategia de Kant consiste en poner de manifiesto la ininteligibilidad desde el punto de vista práctico del determinismo y del escepticismo moral, y si bien esto no constituye una prueba directa, es suficiente. Basta con evitar que la razón teórica niegue la posibilidad de la razón práctica²⁰⁵ o, como dice Kant, que la razón teórica le deje la vía libre a la razón práctica. Una vez a salvo de los ataques en contra suya, la *razón práctica* asegura por sí misma realidad a aquél concepto que la razón teórica sólo podía establecer problemática-

¹⁹⁶ Gr., A 113; Ak. IV, 455; KpV, A 81-28; Ak. V, 47.

¹⁹⁷ Gr., A 60-61; Ak. IV, 426.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, A 108; Ak. IV, 452.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, A 121; Ak. IV, 459.

²⁰⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4.

²⁰¹ “Todos los hombres se piensan como libres con arreglo a su voluntad”. Gr. A 113; Ak. IV, 455.

²⁰² Gr., Ak. IV, 461. [A 125].

²⁰³ “Todos los hombres se piensan como libres con arreglo a su voluntad”. *Ibíd.*, A 113; Ak. IV, 455.

²⁰⁴ “Todo ser que no puede obrar sino *bajo la idea de libertad* es por eso mismo realmente libre”. *Ibíd.*, A 100; Ak. IV, 448.

²⁰⁵ *Ibíd.*, A 116; Ak. IV, 457.

mente, esto es, al concepto de *libertad trascendental*²⁰⁶. Asimismo, la razón práctica completa por derecho propio el concepto de libertad - de la que la razón especulativa sólo ofrecía un concepto meramente negativo - a través de la *ley moral*²⁰⁷. Por ese motivo Kant señala que “cabe comenzar asumiendo la realidad de las leyes prácticas puras y así ha de hacerse sin temor a ser censurado por ello”²⁰⁸. Como él mismo señala a continuación en la *Fundamentación*, se recurre para darles un fundamento “al concepto de su existencia en el mundo inteligible, o sea, a la libertad. Pues ésta no significa ninguna otra cosa, y aquellas leyes sólo son posibles en relación con la libertad de la voluntad, pero son necesarias si se presupone la libertad, o viceversa, la libertad es necesaria porque aquellas leyes son necesarias en cuanto postulados prácticos”²⁰⁹. En definitiva, la ley moral queda erigida ella misma “como principio deductivo de la libertad”²¹⁰ y no es necesaria ninguna otra prueba adicional, puesto que si se admite la existencia de la moralidad (la ley moral, dicho en términos kantianos) se debe admitir, entonces, la libertad²¹¹.

Ahora bien, como el mismo Kant advierte, pareciera que se incurre en un círculo vicioso en la *deducción*²¹² del concepto de libertad puesto que da la impresión de que, por una parte, se apela a la *ley moral* para afirmar la libertad y, al mismo tiempo, se recurre a la libertad para probar la ley moral²¹³. En la *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres* Kant sostiene que la distinción

²⁰⁶ KANT, I., KpV. A4, Ak, V, 3.

²⁰⁷ *Ibid.*, A 82; Ak. V, 47.

²⁰⁸ *Ibid.*, A 79-80; Ak. V, 46. Cfr. también KpV. A 81; Ak. V, 47: “...por lo tanto, la realidad objetiva de la ley moral no puede verse probada por una deducción, ni tampoco por un empeño de la razón teórica subvenida especulativa o empíricamente y, por consiguiente, [...] tampoco podría verse confirmada por la experiencia y quedar así demostrada *a posteriori*, pese a todo lo cual se mantiene firme por sí misma”; y KpV, A 257; Ak. V, 143. Todo ello con mayor razón si, como Kant dice, la realidad objetiva de la ley moral no es susceptible de ninguna deducción: A 82; Ak. V, 47 aun cuando ella, a su vez, sirve como principio de deducción de la libertad.

²⁰⁹ KANT, I., KpV. A 79-80; Ak. V, 46.

²¹⁰ *Ibid.*, A 83, Ak. 48.

²¹¹ “Apart from freedom, the moral imperative would be “impossible and absurd”. It would be absurd to maintain the presence of this imperative in us but then to refuse to admit the existence of its condition”. CARNOIS, B., *ob. cit.*, p. 58.

²¹² Esto es, en la *justificación* del concepto de libertad o, dicho de otro modo, en el derecho que tenemos de pensarnos como seres libres.

²¹³ KANT, I., Gr. A 104; Ak. IV, 450. Cfr. también Gr. A 98; Ak. IV, 447.

entre fenómeno y noumenon hace posible evitar este círculo vicioso²¹⁴. Según Sullivan, dicha distinción salva del círculo vicioso en la medida en que, al remitir la libertad a la esfera de los noumenos (o cosas en sí), establece la incognoscibilidad de la misma desde un punto de vista teórico y nos autoriza a pensarnos sin más como, dicho en lenguaje kantiano, miembros de un mundo inteligible y por tanto libres y sujetos a la ley moral²¹⁵. Es decir, la libertad sería el fundamento, pero no el fundamento causal de la ley moral²¹⁶. Sin embargo, Kant mismo ofrece una salida a este problema en la *Crítica de la Razón Práctica* cuando aclara que “la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral... [y] la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad”²¹⁷. Es decir, en el orden del conocimiento es primero la ley moral. Pero sólo puede haber ley moral si es que hay libertad, ya que en el orden del ser la libertad es anterior a la ley moral. Por tanto, si hay ley moral, hay también libertad.

Recapitulando, la filosofía crítica puede compatibilizar la causalidad natural y la libertad aun cuando no pueda ofrecer un conocimiento teórico de esta última y, precisamente porque sitúa la libertad más allá de los fenómenos, es capaz de salvar la moral de perecer estrangulada por las pretensiones totalitarias de la razón teórica²¹⁸. Lo anterior nos autoriza o, más aún, nos exige pensarnos como miembros de un “mundo inteligible”, esto es, como seres libres²¹⁹.

En consecuencia, si la razón puede ejercer influjo sobre la voluntad más allá de todas las causas “determinantes meramente subjetivas, que en suma constituyen cuanto pertenece simplemente a la sensación y quedan englobadas por tanto

²¹⁴ *Ibid.*, A 105; Ak. IV, 450 y ss.

²¹⁵ SULLIVAN, R. J., *ob. cit.*, p. 86-87.

²¹⁶ “The deduction would be misconceived, then, if it were taken to be an effort to show that the exercise of our moral agency requires, “in the order of efficient causes”, that freedom be “the ground” for or “explanation” of our autonomous, moral actions” *Ibid.*, p. 84.

²¹⁷ KANT, I., KpV, A 5; Ak. V, 4. Sullivan, por su parte, señala que “morality and freedom are equivalent concepts and the law or morality is the law, the Law of Freedom. So the practical “fact” of the moral law is sufficient ground to infer that we are free”. SULLIVAN, Roger J., *ob. cit.*, p. 89.

²¹⁸ “Briefly, what Kant contends is that, negatively, our claim to be transcendently free is immune from all theoretical attacks and, positively, the Law of Autonomy verifies its own existence but its appearance in our moral awareness”. *Ibid.*, p. 81.

²¹⁹ “El concepto de un mundo inteligible sólo es, por lo tanto, *un punto de vista* que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos *para pensarse a sí misma como práctica*”, KANT, I., Gr. Ak. IV, 458. [A 119].

bajo el rótulo de <<sensibilidad>>²²⁰, entonces la razón puede ofrecer motivos genuinamente racionales para el obrar, pese a lo que Hobbes y Hume sostenían. Por eso Kant señala que “la *Crítica de la razón práctica* asume por lo tanto una tarea, y ésta no consiste sino en arrebatarle a la razón empíricamente condicionada su jactancia de pretender proporcionar con total exclusividad el fundamento que determine la voluntad”²²¹. Es decir, la *filosofía crítica* asume la tarea de poner límite a las pretensiones ilegítimas de la sensibilidad sobre la razón en su uso práctico.

Este *motivo*²²² que procede exclusivamente de la razón y conforme al cual podemos (*debemos*) actuar es lo que Kant denomina *autonomía*, esto es, “aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma”²²³. Kant contrapone la autonomía a la *heteronomía*, que tiene lugar “dondequiera que un objeto de la voluntad haya de ser colocado como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina”²²⁴. Dicho concisamente, “heteronomía significa precisamente [...] falta de autoridad imperativa”²²⁵. Sólo habrá, en consecuencia, moralidad si se puede obrar autónomamente, esto es, por la ley moral o, dicho en términos kantianos, si la ley moral es el fundamento de determinación de la voluntad. Por eso Kant señala que libertad práctica podría quedar también definida como la “independencia de la voluntad respecto de cuanto sea ajeno a la ley moral”²²⁶. Estos tres conceptos, libertad, ley moral y autonomía se encuentran, entonces, íntimamente ligados²²⁷ y todos se revelan en el mismo

²²⁰ *Ibid.*, Ak, IV, 457, A 117.

²²¹ KANT, I., KpV Ak. V, 16; A 31. “Si Kant hubiera querido subrayar aquí la crítica en el sentido de crítica de la razón, podría haber titulado el trabajo *Crítica de la razón empírica práctica*”, RAWLS, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Editorial Paidós, traducción de Andrés de Francisco, Barcelona, 2001, p. 276.

²²² Respecto de la diferencia entre *móviles* y *motivos*, cfr. KANT, I., *Lecciones de ética*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Editorial Crítica, Barcelona, 1988, Ak. 255; . cfr., también Gr. A 63; Ak. IV, 427.

²²³ KANT, I., Gr. A 87; Ak. IV, 440.

²²⁴ *Ibid.*, A 93, Ak. IV, 444. Cfr. también A 88; Ak. IV, 441.

²²⁵ RAWLS, J., ob. cit., p. 245.

²²⁶ KANT, I., KpV. A 168; Ak. 94.

²²⁷ “¿Acaso puede entonces ser la libertad de la voluntad otra cosa que autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y del principio de la moralidad: por lo tanto, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo” KANT, I., Gr., A 98; Ak. IV, 446- 447. Cfr. también Gr. A 109; Ak. IV, 452-453.

*factum*²²⁸, de tal suerte que debe decirse que sólo obra autónomamente quien obra moralmente o que, dicho de otro modo, obrar moralmente y obrar autónomamente son una misma cosa.

EL IMPERATIVO MORAL

Como se ha visto, la filosofía crítica acomete la tarea de arrebatar a la razón empíricamente condicionada su pretensión de determinar exclusivamente a la voluntad. Para lograr la consecución de dicha tarea parte de un *factum* (el *factum* de la *ley moral*) que nos autoriza a pensarnos como miembros de un mundo inteligible. Esto supone que nuestra voluntad es capaz de sustraerse a los efectos de la causalidad natural y, más aún, obrar conforme a la ley que ella misma prescribe. Esta independencia y, más precisamente, el concepto de *autonomía* constituye el “principio universal de la moralidad que sustenta en aquella idea todas las acciones de seres racionales, tal como la ley de la naturaleza sustenta todos los fenómenos”²²⁹. Es decir, la libertad no consiste solamente en la independencia de las condiciones sensibles sino que, más bien, en la capacidad de la razón práctica de crear por sí misma una legislación: la *ley moral*²³⁰.

Dado, por tanto, que la autonomía es “el principio universal de la moralidad”, no puede buscarse un *objeto* como fundamento de determinación de la voluntad para, entonces, instituirlo como canon del enjuiciamiento moral o criterio de rectitud. Esto último supondría una *heteronomía* de la voluntad y, en consecuencia, la abolición de la ley moral. Tampoco, señala Kant, puede derivarse la ley moral de una particular concepción de la naturaleza humana²³¹ sin perjuicio de que debe aplicarse a ella²³², pues en ese caso se estaría sujetando la moral a las condiciones subjetivas de nuestra particular constitución y, por tanto, negando la validez y universalidad irrestricta de la ley moral que, por el contrario, obliga a todos los seres racionales, incluido Dios²³³.

²²⁸ “Pure practical reason, the autonomy of the will, and the moral law, are three concepts so intimately connected that their objective reality is revealed in one and the same fact”. CARNOIS, B., ob. cit., p. 63.

²²⁹ KANT, I., Gr., A 109; Ak. IV, 452-453.

²³⁰ Ibid., A 119; Ak. IV, 458.

²³¹ Ibid., A viii; Ak. IV, 389.

²³² KANT, I., *Metafísica de las Costumbres* (en adelante ‘MS’), Editorial Tecnos, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, tercera edición, Madrid, 2002, Ak. 217. Cfr. también Gr. Ak. IV, 389, A ix; Ak. IV, 389. A viii, A 33; Ak. IV, 410n, A 35; Ak. IV, 412, A 59; Ak. IV, 425.

En consecuencia, a la base de la ley moral sólo puede encontrarse una voluntad (i.e. *Wille* y no el mero arbitrio) ajustada a la razón, que oficie de ley para sí misma y cuyos fundamentos son, por lo demás, dados de modo completamente *a priori*.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant recurre al concepto de <<*buena voluntad*>> para introducir la idea que tiene en mente acerca del bien moral que, sostiene, es el que ya tiene el “sano entendimiento común”²³⁴:

“No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una buena voluntad”²³⁵.

La buena voluntad, añade, no es buena por lo que produzca o logre sino que es buena en sí misma, es *absolutamente* buena. Incluso cuando “adoleciera por completo de la capacidad para llevar a cabo su propósito y dejase de cumplir en absoluto con él [...] semejante voluntad brillaría pese a todo por sí misma”²³⁶. Estas afirmaciones se aclaran por la contraposición que hace Kant entre la buena voluntad y otros bienes que tienen un valor solamente relativo: el talento, las cualidades del temperamento, los dones de la fortuna e incluso la *felicidad*²³⁷; todos ellos tienen valor sólo bajo ciertas condiciones. La buena voluntad, en cambio, tiene un valor *intrínseco* y por eso dice Kant de ella que es el *bien supremo*²³⁸ y la condición imprescindible de todos los demás, incluida la *felicidad*²³⁹. Para desarrollar el concepto de una *buena voluntad* es necesario recurrir al concepto de <<*deber*>>, que está contenido en ella²⁴⁰. Una acción es moralmente buena cuando ha tenido lugar no sólo *conforme* al deber sino que *por* el deber mismo. Es decir, no basta con que una acción se ajuste a aquello que la

²³³ “Es cierto que la ley moral es un mandato y que puede haber mandatos de la voluntad divina, pero la ley moral no emana de la voluntad divina. Dios lo ha mandado porque es una ley moral y su voluntad coincide con la ley moral”. KANT, I., *Lecciones de Ética*; Ak. 277.

²³⁴ KANT, I., Gr. A 8; Ak. IV, 397.

²³⁵ *Ibíd.*, A 1; Ak. IV, 393.

²³⁶ *Ibíd.*, A 3; Ak. IV, 394.

²³⁷ “Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación con su duración)”. KANT, I., KrV A 806/B 834.

²³⁸ KANT, I., Gr. A 7; Ak. IV, 396.

²³⁹ *Ibíd.*, A 2; Ak. IV, 394.

²⁴⁰ *Ibíd.*, A 8; Ak. IV, 397.

ley moral prescribe sino que, por el contrario, es menester que el cumplimiento de la ley haya sido el *motivo* de nuestra acción. Kant ilustra lo que quiere decir mediante ejemplos: el tendero no debe aprovecharse del comprador inexperto porque hacerlo le vaya a acarrear algún perjuicio (v. gr. granjearse una mala reputación entre su clientela) o por alguna ventaja futura (por ejemplo, granjearse una buena reputación) sino porque, sencillamente, hacerlo está mal. De igual modo, conservar la propia vida cuando la inclinación ya no nos mueve a ello o ser caritativo y amable con el prójimo sin buscar un beneficio ulterior (v. gr. honor) sino que sólo porque la moral obliga a ello, sólo entonces dichas acciones tienen un valor genuinamente moral. Es decir, el valor moral radica en hacer el bien no por *inclinación* sino por *deber*²⁴¹. En consecuencia, “una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el *propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta”²⁴². Por tanto, el valor de una acción reside en el principio de la voluntad²⁴³ y no en lo que se espera obtener a través de ella. De esto se sigue que la rectitud moral de una acción no se debe buscar, como se ha dicho, en un objeto de la voluntad o de lo que llama Kant la “materia de la capacidad desiderativa”²⁴⁴ sino sólo en la “la

²⁴¹ *Ibid.*, A 11; Ak. IV, 399.

²⁴² *Ibid.*, A 13; Ak. IV, 399. La definición de *máxima* puede encontrarse en Gr. A 15; Ak. IV, 401: “Máxima es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que también serviría de principio práctico subjetivo a todos los seres racionales) es la *ley práctica*”. También en la *Metafísica de las Costumbres*; Ak. 225: “La regla del agente que él toma como principio por razones subjetivas, es su máxima”; “la *máxima* es el principio *subjetivo* del obrar”. Al respecto cfr. también HÖFFE, O., *Inmanuel Kant*, Editorial Herder, traducción de Dioriki, Barcelona, 1986, p. 175,: [las máximas] “son principios que el sujeto reconoce como propios [...] principios que contienen varias normas que incluyen la orientación dada a la propia existencia en determinados aspectos personales y sociales [...] son actitudes fundamentales que confieren su orientación común a una serie de intenciones y acciones concretas”. Cfr. también. PATON, H. J., *Groundwork of metaphysic of morals*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, Great Britain, 2004, análisis introductorio, p. 20. “A maxim is thus a always some sort of general principle under which we will a particular action”. Cfr. también, O’NEIL, O., *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1995, p. 85: “Maxims are those underlying principles or intentions by which we guide and control our more specific intentions”. Como señala Onora O’Neil, *ob. cit.* p. 84: “acting on a maxim does not require explicit or conscious or complete formulation of that maxim”.

²⁴³ KANT, I., Gr. A 14; Ak. IV, 400.

²⁴⁴ “La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad”. KANT, I., KpV. A 48; Ak. V, 27.

forma del querer en general”²⁴⁵. Más precisamente, la razón por la cual debe desecharse todo “principio práctico material” de determinación de la voluntad radica en que todos ellos – que pertenecen, finalmente, “al mismo e idéntico género”, esto es, la felicidad o el amor hacia uno mismo”²⁴⁶- son empíricos y, por tanto, vinculados al placer. Dado que nunca podemos saber *a priori* qué es aquello que nos brindará placer, dichos principios se sustentan “únicamente sobre la condición subjetiva de la impresionabilidad” lo que los vuelve incapaces de proporcionar ley práctica alguna o, dicho de otro modo, incapaces para servir de ley a todo ser racional²⁴⁷.

Ahora bien, lo anterior no significa que Kant sostenga que la moralidad y la felicidad - género al que pertenecen todos los principios prácticos materiales- estén reñidas ni que, por tanto, se exija al hombre renunciar necesariamente a la felicidad para cumplir con el deber. Como señala Kant, “ser feliz constituye el anhelo de todo ente racional que sin embargo, sea finito” y, por tanto, el hombre no puede renunciar a la felicidad²⁴⁸. Lo que Kant sostiene, más bien, es 1) que no es lo mismo ser feliz que ser virtuoso; 2) que no se puede subordinar el cumplimiento del deber a la propia felicidad²⁴⁹; 3) que la felicidad no puede oficiar como principio de la moralidad, sin perjuicio de que sea el corolario de la misma²⁵⁰ y, 4) la felicidad es el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral²⁵¹. La síntesis entre virtud y felicidad constituye lo que Kant denomina “sumo bien”²⁵².

El interés de Kant en aclarar que la felicidad – pese a los intentos hechos en este sentido por muchos de sus predecesores- no puede ser el fundamento de la ética radica en el hecho de que ella parece ser la mayor competidora del deber como candidato para punto de partida de la ética. Sin embargo, cuando tomamos la felicidad como punto de partida tropezamos, básicamente, con dos pro-

²⁴⁵ KANT, I., Gr. A 14; Ak. IV, 400.

²⁴⁶ KANT, I., KpV. A 40; Ak. V, 22.

²⁴⁷ *Ibíd.*, A 40; Ak. V, 22. Ni siquiera la socorrida distinción entre placeres superiores e inferiores cambia las cosas pues “poco importa de dónde provenga la representación de ese objeto placentero, sino tan sólo cómo y cuánto complazca”. KpV, A 41; Ak. V, 23.

²⁴⁸ KANT, I., *Teoría y praxis*; Ak. VIII, 278. Cfr. también KpV. A 45; Ak. V, 25.: “[la felicidad constituye un] ineludible fundamento para determinar la capacidad desiderativa”.

²⁴⁹ KANT, I., *Teoría y praxis*; Ak. VIII, 279.

²⁵⁰ “La felicidad no es el fundamento, el principio de la moralidad, pero sí es un corolario necesario de la misma” KANT, I., *Lecciones de Ética* Ak. 304.

²⁵¹ KANT, I., KpV A 5-6; Ak. V, 4.

²⁵² *Ibíd.*, A 192; Ak. V, 107 y ss, *Dialéctica de la razón pura práctica*.

blemas: 1) la felicidad es un *ideal de la imaginación*²⁵³ y 2) como ocurre con todos los principios prácticos materiales, no se puede saber qué es lo que nos brinda felicidad sino por la experiencia²⁵⁴.

Al decir que la felicidad es un *ideal de la imaginación*, Kant quiere señalar que es un concepto tan vago que ningún hombre “puede decir con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiere o desea”²⁵⁵. Como agrega a continuación, para precisar qué se requiere para ser feliz, sería necesario ser omnisciente y, por tanto, no puede asegurarse la felicidad siguiendo un curso de acción determinado; dicho de otro modo, el anhelo de felicidad es, a fin de cuentas, imposible de satisfacer²⁵⁶. De lo anterior se sigue que sólo puede saberse qué nos hará felices por la experiencia y, como Kant señala una y otra vez, de la experiencia pueden obtenerse *consejos o recomendaciones*²⁵⁷ mas no principios objetivos para la acción. A este respecto, afirma que “en qué cifra cada cual su felicidad depende de su particular sentimiento de placer o displacer”²⁵⁸ y que, por tanto, no es posible a partir de ella erigir una ley, es decir, una proposición que tenga universalidad y validez estricta. Pero lo más grave es que erigir un principio práctico material como fundamento de determinación de la voluntad, cualquiera que éste sea, supone una *heteronomía* de la voluntad y, como se ha visto, ello supone no sólo privar de validez a la ley moral sino, incluso, hacerla imposible. Por esto se explica que Kant afirme que la *eudaimonía*, (esto es, erigir el principio de la felicidad como fundamento o como fin de la ley moral) constituya la eutanasia (la muerte dulce) de la moral²⁵⁹ y que conciba, por el contrario, la ética como la ciencia que nos enseña “no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad”²⁶⁰.

Puesto que el valor de una acción arranca únicamente del *principio de la voluntad*, sólo las acciones hechas por *deber*²⁶¹ - esto es, aquellas en que la repre-

²⁵³ KANT, I., Gr. A 47; Ak. IV, 418.

²⁵⁴ *Ibid.*, A 46; Ak. IV, 418.

²⁵⁵ *Ibid.*, A 46; Ak. IV, 418. Cfr. también Gr. A 47; Ak. IV, 418.

²⁵⁶ KANT, I., KU B 388-389; Ak. V, 430

²⁵⁷ KANT, I., Gr. A 47; Ak. IV, 418.

²⁵⁸ KANT, I., KpV. A 46; Ak. V, 25.

²⁵⁹ KANT, I., MS Ak. 378.

²⁶⁰ KANT, I., *Teoría y praxis*, Ak. VIII, 278.

²⁶¹ “El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley”, KANT, I., Gr. A 14; Ak. IV, 400.

sentación de la ley moral es el motivo de dicha acción- “pueden constituir ese bien tan excelente que llamamos <<bien moral>>”²⁶².

Ahora bien, como señala Kant, dado que se ha despojado a la voluntad de todo resorte o acicate empírico “no queda nada salvo la legitimidad universal de las acciones en general”²⁶³ para servir como principio de la voluntad. En consecuencia, yo no puedo actuar sino *conforme con aquella máxima que yo pudiese querer ver convertida en ley universal*²⁶⁴. La aplicación de esta fórmula – que no deja de estar a la vista del hombre común, que la emplea como criterio de enjuiciamiento²⁶⁵- sostiene Kant, nos permite saber inmediatamente si aquello que queremos realizar es lícito o no. Así, en los ejemplos dados anteriormente, Kant explica que la aplicación de la fórmula nos enseña que dichas máximas, “tan pronto como se convirtiera[n] en ley universal, tendría[n] que destruirse”²⁶⁶ y, por lo tanto, deben rechazarse como principios del obrar. Esta fórmula es lo que Kant llama “*imperativo categórico*”. El imperativo categórico se denomina así porque la ley moral se nos aparece como un *mandato incondicionado*. El hecho de que la ley moral tome la forma de mandato lo explica Kant por nuestra finitud. Si la razón determinara indefectiblemente a la voluntad, entonces no podríamos sino actuar moralmente. Pero ocurre, por el contrario, que nuestra voluntad también está sujeta al influjo de móviles que no coinciden con las condiciones objetivas – esto es, aquellas que prescribe la ley moral²⁶⁷- de suerte que podemos actuar de modo distinto al exigido por la ley moral. Esto explica, también, que la ley moral suponga un *apremio* de la voluntad. Que, por otra parte, sea *categórico*, significa que manda sin condiciones. Es decir, yo *no puedo no querer* la ley moral. Kant ilustra el mandato envuelto en el imperativo categórico contraponiéndolo con otros imperativos, a saber, los *imperativos hipotéticos*.

Todos los imperativos constituyen fórmulas para determinar la acción²⁶⁸ y se expresan con el verbo “deber-ser” puesto que mandan o *hipotéticamente* o *categóricamente*²⁶⁹. Los primeros son aquellos que ordenan realizar una acción como

²⁶² *Ibid.*, A 16; Ak. IV, 401.

²⁶³ *Ibid.*, A 17; Ak. IV, 402.

²⁶⁴ *Ibid.*, A 176; Ak. IV, 402.

²⁶⁵ *Ibid.*, A 20; Ak. IV, 403.

²⁶⁶ *Ibid.*, A 19; Ak. IV, 403.

²⁶⁷ “En una palabra, si la razón no es *de suyo* plenamente conforme a la razón las acciones objetivamente necesarias serán subjetivamente contingentes”, *Ibid.*, Ak. IV, 413, A 37.

²⁶⁸ *Ibid.*, A 40; Ak. IV, 414.

²⁶⁹ *Ibid.*, A 39; Ak. IV, 414.

medio para la consecución de alguna cosa que se quiere o se puede querer. Los imperativos hipotéticos se denominan así, por tanto, porque aquello que constituye el fin de la acción puedo quererlo o no. En relación con el fin buscado, los imperativos hipotéticos pueden clasificarse en *técnicos* y *pragmáticos*. En el caso de los primeros el fin es *posible* y “la cuestión aquí no es si el fin es razonable o bueno, sino solo lo que uno ha de hacer para conseguirlo”. Así, las prescripciones dadas por el doctor al paciente y las dadas por un asesino para envenenar a un hombre, en cuanto que pensadas para alcanzar un determinado propósito, son de igual valor. Los *imperativos pragmáticos*, en cambio, se refieren a la elección de los medios conducentes a nuestro propio bienestar y, más precisamente, a la felicidad. Por tal motivo se relacionan con la *prudencia*, entendida como “la habilidad para elegir los medios relativos al mayor bienestar propio”²⁷⁰. La diferencia entre los imperativos de habilidad y los imperativos pragmáticos está en que en los primeros el fin puede quererse o no mientras que en los imperativos pragmáticos el fin – esto es, la *felicidad*– puede presuponerse en todos los seres racionales finitos²⁷¹. Por eso señala Kant que la búsqueda de la propia felicidad es un imperativo *asertórico-práctico*, mientras que los de los fines perseguidos mediante las prescripciones de un imperativo de habilidad son *problemático-prácticos*. Hay, sin embargo, además, otra diferencia entre los *imperativos pragmáticos* y los *imperativos de habilidad*. Los últimos son analíticos en el sentido de que al querer el fin necesariamente tengo que querer, también, los medios para llevar a cabo dicho fin²⁷². Con los imperativos pragmáticos no sucede lo mismo porque no es tan sencillo “dar con un concepto determinado de felicidad”. Si así fuera, dice Kant, serían analíticos como los de habilidad y no sintéticos²⁷³.

Ahora bien, puesto que los imperativos pragmáticos están vinculados con nuestro propio bienestar y, en definitiva, con la felicidad, no pueden mandar, es decir, “no pueden presentar objetivamente acciones como práctico-necesarias y han de ser tenidos más bien como recomendaciones (*consilia*) que como mandatos (*praecepta*)”²⁷⁴ puesto que siempre podemos “zafarnos de la prescripción si

²⁷⁰ *Ibid.*, A 42; Ak. IV, 426. “Stated in general terms, the goals of all prudential thinking is to promote our own welfare or happiness”. SULLIVAN, R. J., *ob. cit.*, p. 33.

²⁷¹ KANT, I., *Gr.*, A 42; Ak. IV, 425.

²⁷² *Ibid.*, A 44-45; Ak. IV, 417.

²⁷³ *Ibid.*, A 46; Ak. IV 417.

²⁷⁴ *Ibid.*, A 47; Ak. IV 418. Cfr. también KANT, I., *KpV* A 64; Ak. V, 36.

desistimos del propósito”²⁷⁵. En consecuencia, las acciones hechas conforme a ellos no tienen un valor moral.

A diferencia de estos imperativos, en cambio, el imperativo categórico - que, señala Kant, puede ser llamado también el *imperativo de la moralidad* - manda inmediatamente. Respecto de este tipo de imperativos se presenta, sin embargo, una dificultad que no se presenta en el caso de los imperativos hipotéticos. Esta dificultad consiste en explicar *cómo son posibles los imperativos categóricos*. Puesto que la necesidad de ley moral no puede “apoyarse sobre ninguna presuposición”²⁷⁶ debe indagarse la posibilidad de un imperativo categórico de modo completamente *a priori*. Dado que el imperativo categórico, a diferencia de los hipotéticos, no tiene condición alguna y sólo exige que mi máxima se le adecue, puedo llegar a él a través de la universalidad general de una ley²⁷⁷, de tal suerte que la formulación del imperativo categórico será “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”²⁷⁸. Inmediatamente después Kant da otra formulación del imperativo categórico que reza: “obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley de la naturaleza”²⁷⁹. Esta segunda formulación del mismo principio se explica porque los efectos de universalidad de la ley dan lugar a aquello que “se llama naturaleza en su sentido más lato”.

Lo primero que nos ordena el imperativo, por tanto, es un *querer*. En alemán el verbo empleado por Kant, ‘*wollen*’, tiene un sentido fuerte y con él procura expresar que el querer de que se trata “no significa aquí tenerle afecto o vagamente desearlo, sino estar plenamente decidido a contribuir con todas sus fuerzas a lograr su realización”²⁸⁰. El individuo, en consecuencia, debe *poder querer* que su máxima se convierta en *ley universal* o en una *ley de la naturaleza*. La universalidad de la ley, por su parte, está conectada con la exigencia de *no-con-*

²⁷⁵ KANT, I., Gr., A 50; Ak. IV, 420.

²⁷⁶ Ibid., A 48; Ak. IV, 419.

²⁷⁷ “Al pensar un imperativo categórico, sé al instante lo que contiene. Pues como este imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley [...] no queda nada salvo la universalidad de una ley en general”. Ibid., A 52; Ak. IV, 420.

²⁷⁸ Ibid., A 52; Ak. IV, 421. Cfr. también KpV A 54; Ak. V, 32: “Obra del tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”.

²⁷⁹ Ibid., A 52; Ak. IV, 421.

²⁸⁰ CORDUA, C. y TORRETI, R., *¿Qué significa el imperativo categórico?* en *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1992, p. 154.

tradición de la máxima con la acción que se trata de realizar. Kant sostiene que la adopción de ciertas máximas envuelve una *contradicción* y por eso afirma que en esos casos dicha máxima, concebida como ley universal, se autodestruiría. El imperativo categórico, precisamente, oficia como un *test* que permite comprobar la universalidad de una máxima, esto es, su susceptibilidad de poder ser querida sin contradicción. En la *Fundamentación*, Kant vuelve sobre los ejemplos dados anteriormente para analizarlos a la luz de las dos formulaciones del imperativo categórico que hasta el momento ha dado. En todos ellos Kant señala que, al aplicar el imperativo categórico queda al descubierto una *contradicción* entre la máxima envuelta en la acción del agente y dicha máxima concebida como *ley general*. Pareciera, entonces, que Kant concibe el imperativo categórico como una aplicación práctica del *principio de no-contradicción*²⁸¹. La aplicación de dicho principio se justifica por el papel que éste juega para el pensamiento en general o, mejor dicho, para todo uso de la razón. En la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que el principio de no-contradicción (o *principio de contradicción* como él lo llama en realidad) constituye un criterio universal aunque meramente negativo de toda verdad²⁸². En consecuencia, como el mismo Kant agrega, el principio de no-contradicción vale para todo conocimiento en general, con independencia de su contenido y, por tanto, constituye la *condición necesaria* de todo conocimiento; además, para el caso de los *juicios analíticos* (esto es, aquellos en que el predicado está contenido en el sujeto), el principio de no-contradicción constituye un *criterio no sólo necesario sino que también suficiente* de conocimiento²⁸³. En consecuencia, sin el principio de no-contradicción es imposible pensar y emplear la razón en cualquiera de sus usos, tanto teórico como práctico²⁸⁴.

Ahora bien, si el imperativo categórico constituye una aplicación práctica del principio de no-contradicción, entonces parece que Kant está sosteniendo que todas nuestras obligaciones morales se pueden desprender sin más de dicho principio y que, en consecuencia, la ley moral es verdadera analíticamente. Esta lectura del imperativo categórico fue la que tanto desconcierto produjo a Hegel quien señala que resulta sorprendente que de un principio meramente formal

²⁸¹ SULLIVAN, R. J., ob. cit., p. 152.

²⁸² KANT, I., KfV A 151/ B190.

²⁸³ “Debemos, pues, considerar el principio de contradicción como principio universal y plenamente suficiente de todo conocimiento analítico”. KANT, I., KfV A 151/ B191.

²⁸⁴ “Cualquier conocimiento de la razón es material, y considera algún objeto, o formal, y se ocupa simplemente de la forma del entendimiento y de la propia razón, así como de las reglas del pensar en general sin distinguir objetos”, KANT, I., Gr., A iii; Ak, IV, 387.

puedan derivarse proposiciones que tienen un carácter material. Desde este punto de vista, efectivamente, el robo resulta contradictorio, con la propiedad puesto que quien roba lo hace para disponer de la cosa robada como *suya*, pero, sin embargo, ello no constituye una justificación suficiente de la propiedad, pues aún podría quererse sin contradicción alguna la *abrogación* de la propiedad como tal²⁸⁵.

Para aclarar todas estos puntos es necesario hacer algunas precisiones. Kant sostiene que para seres racionales no finitos la ley moral aparecería como una verdad analítica y, puesto que es analíticamente cierto que un ser perfectamente racional no puede sino comportarse de modo racional (i.e., conforme a la ley moral), la conducta de esta clase de seres se ajustaría siempre a dicha ley²⁸⁶. Mas, para los seres racionales finitos, como nosotros, el imperativo categórico y la ley moral aparecen como una proposición sintético práctica *a priori* por lo que debe asumirse, por tanto, que es posible que concurren a determinar la voluntad de dichos seres motivos distintos de la ley moral²⁸⁷.

Por otra parte, el hecho de que el imperativo categórico sea una aplicación práctica del *principio de no-contradicción* supone que, como tal, sólo constituye la *forma* o mejor dicho, la *condición formal* de la aceptabilidad de toda máxima²⁸⁸. De manera análoga a lo que ocurre en la filosofía teórica en que la razón provee la forma del conocimiento mientras que la materia del mismo se obtiene a partir de la experiencia, en la filosofía práctica la razón a través del imperativo categórico provee la forma de la obligación mientras que la *materia* se obtiene de los móviles sensibles. Parafraseando al mismo Kant puede decirse que “la razón práctica sin móviles sensibles es vacía y los móviles sensibles sin la razón práctica son ciegos”, ya que sin el contenido o materia no podremos determinar qué es aquello que, en concreto, debemos hacer (si es que acaso surgiera en no-

²⁸⁵ HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, 2ª edición, Edhasa, 1999, § 135.

²⁸⁶ “The ultimate law of *pure* practical rationality is and must be the practical application of the purely forma principle of noncontradiction. It may be stated as: Insofar as an agent is completely, perfectly rational, that agent adopts and acts only on maxims given by his o her own reason alone, maxims that are both self-consistent and consistent with one another. Because this principle is also a an objective law, it may be expanded to read: Insofar as an agent acts *purely* rationally, that agent adopts and acts only on maxims that are formally fit to function also as maxims for all rational agents – that is, rational in the sense of possessing pure practical reason”. SULLIVAN, R. J., ob. cit., p. 154.

²⁸⁷ KANT, I., MS, 379.

²⁸⁸ KANT, I., KpV A 48; Ak. V, 27 y ss.

sotros alguna vez la inquietud de hacer algo²⁸⁹) y, por otra parte, sin un principio *a priori* que determine nuestro obrar, jamás podríamos descubrir un criterio para medir la rectitud de nuestras acciones. Por tanto, no debe entenderse que nuestras obligaciones morales se desprendan sin más del principio de no-contradicción. Por el contrario, Kant es muy consciente de que “todo querer ha de tener también un objeto y por lo tanto una materia”²⁹⁰ que, “descansa siempre sobre condiciones subjetivas”²⁹¹ y que, en consecuencia, no pueden ser conocidas sino por la experiencia²⁹². Por tanto, deben rechazarse todas aquellas interpretaciones de la ética kantiana que la presentan como una ética racionalista, que deduce las obligaciones morales sin más del principio de no-contradicción. Por el contrario, el imperativo categórico es un *test* que presupone un objeto de la capacidad desiderativa. Lo que el test comprueba es la susceptibilidad de universalización de la *máxima* que alberga dicho objeto²⁹³.

En consecuencia, el imperativo categórico contiene, en primer lugar, el criterio “necesario y (suficiente) para la *permisibilidad* de la acción”²⁹⁴ a través de la exigencia de universalidad de las máximas. En este sentido, el imperativo categórico constituye “la suprema condición restrictiva de cualquier fin subjetivo”²⁹⁵. Adicionalmente, la materia de una regla práctica puede alcanzar un estatus moral una vez que pasa por el cedazo del imperativo categórico y, entonces, adquirir una universalidad que antes no tenía. En el caso de la *felicidad*, por ejemplo, tomada como materia de una regla práctica, una vez que es con-

²⁸⁹ “Se suele perder de vista que Kant parte, expresamente del hecho de que, para que haya acción, la voluntad debe estar determinada ya por algún motivo empírico. En el plano de la teoría de la acción, la posición kantiana prácticamente no se diferencia de la posición clásica (Aristóteles) [...] la explicación teleológica es, pues, irrenunciable para dar cuenta de la producción de la acción, en el nivel descriptivo correspondiente a la teoría de la acción, y no en el nivel normativo correspondiente a la ética”. VIGO, A. G., *Conciencia moral y facultad del juicio. Kant y el camino reflexivo hacia la ética de la situación*, inédito.

²⁹⁰ KANT, I., KpV A 60; Ak. V, 34.

²⁹¹ *Ibid.*, A 60; Ak. V, 34.

²⁹² KANT, I., MS, Ak. VI, 217.

²⁹³ “El imperativo categórico, como expresión del principio supremo de la moral, sienta, pues un criterio al que debe ajustarse la norma de toda conducta recta, pero no determina el contenido de esa norma”. TORRETI, R., *¿Qué significa el imperativo categórico?* p. 160.

²⁹⁴ HOERSTER, N., *Problemas de ética normativa*, Editorial Alfa, traducción de Ernesto Garzón Valdés, Buenos Aires, 1975, p. 168.

²⁹⁵ KANT, I., Gr. A 70; Ak. IV, 431.

trastada con el imperativo categórico puede ser reconstruida incluyendo en ella la *felicidad ajena* con lo que, entonces, se torna una *ley práctica*²⁹⁶.

Ahora bien, Kant cree que, pese a todo, es posible identificar una *materia* de las máximas de modo completamente *a priori*: la promoción de la naturaleza racional, conforme se sigue de la segunda formulación del imperativo categórico, la de *la humanidad como fin en sí mismo: obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*²⁹⁷. Puesto que la ley moral es lo único que tiene un valor incondicionado, “Kant entiende que el imperativo categórico establece como un fin en sí el reinado de esta facultad legislativa dondequiera que exista, es decir, el reinado de la libertad”²⁹⁸. Debe, entonces, admitirse que Kant está empleando el término “materia” en dos sentidos distintos. “Materia”, en el primero de ellos, se referiría a la humanidad como fin en sí mismo, que sería la materia *a priori* de cualquier máxima; en el segundo sentido, a los móviles, cualesquiera que éstos sean, que incitan a la acción y que tienen un origen empírico. Estos dos usos del término pueden coexistir sin conflicto por cuanto aquél se refiere a “la condición restrictiva de todo fin meramente subjetivo y arbitrario”²⁹⁹, mientras que éste se refiere al *objeto de la voluntad*. Debe entenderse, por tanto, que, referido a la naturaleza racional como fin en sí mismo, el imperativo categórico en su segunda formulación ordena promover, respetar y no actuar directamente contra los sujetos racionales, pero no que de la sola formulación sea posible conocer las acciones que deben tomarse para promover dicha naturaleza, pues ello sólo es posible cuando se conocen sus características particulares³⁰⁰. De ahí que se diga que la ética no se puede fundar en la antropología

²⁹⁶ KANT, I., KpV A 61; Ak. V, 34.

²⁹⁷ KANT, I., Gr. A 66-67; Ak. IV, 429. Kant sostiene que las “maneras de representarse el principio de la moralidad sólo son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley” pero que la segunda tiene, sin embargo, dice Kant, la ventaja de acercar la ley moral a la intuición, “según una cierta analogía”. Gr., A 79; Ak. IV, 436.

²⁹⁸ TORRETI, R., *¿Qué significa el imperativo categórico?* p. 154.

²⁹⁹ KANT, I., Gr. A 80; Ak. IV, 436.

³⁰⁰ “But this [es decir, el imperativo categórico en su segunda formulación] is a formal end, and does not provide determinate objectives for specific rational actions without material end for those action”. GUYER, P., *Kant's system of nature and freedom, selected essays*, Clarendon Press, Oxford, published in the United States, 2005 p. 171; Cfr. también WOOD, A. W., *Kant's ethical thought*, Cambridge University Press, United States of America, 1999, p. 195: “It [es decir, la aplicación de la segunda fórmula del imperativo categórico] will obviously requires empirical knowledge of human nature to determine which ends will suitable honor the rational nature of human beings and which

pero que debe aplicarse a ella; y de ahí que se diga, también, como contrapartida de lo anterior, que la ética necesita de la antropología para poder determinar en concreto los deberes y obligaciones que tenemos tanto para con nosotros mismos como para con los demás. . Como ya es posible advertir, la segunda formulación del imperativo categórico nos permite dar un paso más en la determinación de nuestros deberes y obligaciones en la medida en que, a través suyo, podemos establecer acciones que estamos directamente obligados a realizar y no solamente obligados a abstenernos hacer. Es decir, en virtud de la segunda formulación, el imperativo categórico adquiere no sólo una función negativa (o, si se quiere, prohibitiva, esto es, indicar qué es lo que no podemos hacer) sino que también, si “debe surtir todo su efecto”, una función positiva al establecer la necesidad moral de promover los fines de una naturaleza racional³⁰¹. Como el mismo Kant señala en la *Fundamentación*, no basta con que la acción no contradiga la humanidad en nuestra persona; tiene, también, que *concordar* positivamente con ella, lo que significa que debemos hacer propios los fines ajenos. De lo anterior se desprende, entonces, que la ley moral no es simplemente una ley prohibitiva que exige abstenerse de realizar ciertas conductas sino que requiere, también, se realicen las acciones que tiendan a preservar y promover la capacidad de elegir y realizar ciertos fines. Estos fines tienen, a su vez, el carácter de deberes³⁰², aun cuando, por otra parte, sólo nos pueden ser sugeridos por las inclinaciones³⁰³.

ends are contrary to the respect owe to human dignity”.

³⁰¹ KANT, I., Gr. A 69 Ak. IV, 430 y ss. Cfr. también GUYER, P., ob. cit., p. 176: “... the moral law is not simply a law of permissibility because it directly requires that we preserve and promote the capacity to choose and realize particular ends. It does not merely permit us to pursue particular ends, but under appropriate circumstances it requires us to do so under the name of humanity”.

³⁰² “En efecto, puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (es decir, según su concepto).- Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo *categórico*”. KANT, I., MS, 385.

³⁰³ “La determinación específica de los deberes, en cuanto deberes humanos y con miras a su posterior división, sólo es posible si se ha llegado a conocer previamente al sujeto de tal determinación (el ser humano) según la estructura que le configura realmente [...] mas esa determinación no es propia de una crítica genérica de la razón práctica, la cual debe limitarse a proporcionar cabalmente los principios de su posibilidad, su contorno y sus lindes, sin aludir específicamente a la naturaleza humana” KANT, I., KpV A15; Ak. V, 8. Cfr. también, GUYER, P., ob. cit., p. 177-178.

Un problema adicional que se debe aún abordar es el de determinar qué es lo que Kant quiere decir cuando habla de “contradicción” o “autodestrucción” o “aniquilación” de las máximas inmorales. Christine M. Korsgaard identifica tres diferentes interpretaciones de la clase de contradicción que Kant tiene (o debería haber tenido) en mente, todas las cuales tienen sustento en los textos kantianos: a) la *contradicción lógica*; b) la *contradicción teleológica* y, c) la *contradicción práctica*³⁰⁴. De acuerdo a la primera interpretación, es imposible desde un punto de vista lógico universalizar la máxima en cuestión porque la acción que corresponde a dicha máxima sería *inconcebible*, ya en un sentido lógico, ya en un sentido físico³⁰⁵. Pero, evidentemente, la contradicción a que se refiere Kant no puede consistir sólo en una contradicción lógica. Como señala Norbert Hoerster al comentar los ejemplos que presenta Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, no hay *contradicción lógica* en pensar, por ejemplo, un mundo en el que todos, cansados de su propia vida, se suiciden³⁰⁶. Por lo demás, de alguien que comete un error lógico no decimos que es *inmoral*. La interpretación teleológica de la contradicción, por su parte, puede ser entendida como la contradicción que se produce cuando una acción o instinto es usado de alguna manera que resulta inconsistente con su propósito natural³⁰⁷ o, en la variante de Paton de dicha interpretación, cuando la máxima de una acción, al ser concebida como ley de la naturaleza, resulta inconsistente- no puede ser integrada- con los propósitos de la naturaleza humana³⁰⁸. Korsgaard señala que la interpretación teleológica, en sus dos versiones está expuesta a la crítica de Hegel antes mencionada pues ambas suponen un compromiso previo con propósitos específicos (v. gr. la promesa). Sin perjuicio de ello, parece ser que la objeción levantada por Paul Guyer contra la primera versión de la interpretación teleológica de la contradicción es decisiva: “aunque Kant usa este principio no sólo en algunos de sus argumentos contra el suicidio sino que también en su tratamiento de algunos aspectos de la sexualidad humana, no tiene justificación

³⁰⁴ KORSGAARD, C. M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2000, p. 78.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 78 y 81.

³⁰⁶ HOERSTER, N., *ob. cit.*, p. 171. Para un análisis de las dificultades que surgen de esta interpretación, cfr. KORSGAARD, C. M., *ob. cit.*, p. 81 y ss.

³⁰⁷ KORSGAARD, C. M., *ob. cit.*, p. 87 y ss.

³⁰⁸ PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1971, p. 151: “When we ask whether we can *will* a proposed maxim as if it were to become thereby a law of nature, we are asking whether a will which aimed at systematic harmony of purposes in human nature could consistently will this particular maxim as a law of human nature”.

para hacerlo. Cualquier insinuación de que la naturaleza por sí misma nos asigne ciertos fines parece incompatible con la insistencia de Kant en la fuerza irrestricta y el valor incondicional de la libertad humana³⁰⁹. Por tales motivos, es más plausible entender la contradicción a que Kant se refiere como una contradicción práctica o *absurdo práctico*, esto es, como la incompatibilidad que existe entre el objetivo de la acción intentada por el agente – contenida en la máxima de su acción– y la posibilidad de lograr dicho objetivo si la acción fuera realizada universalmente. Dicho de otro modo, la generalización de la acción intentada por el agente *frustraría* los objetivos que éste persigue a través de la ejecución de la misma, y que están contenidos en su máxima³¹⁰. En consecuencia, y tal como el test del imperativo categórico revela, la efectividad de una acción inmoral se explica por su carácter excepcional y parasitario de las acciones moralmente aceptables o correctas. Entendida la contradicción de este modo, puede sortearse la crítica de Hegel antes apuntada, pues el agente *tiene que querer* la práctica general de la cual su acción es parasitaria para lograr el propósito que con su máxima pretende. Por eso, además, se explica que, como Kant señala en la *Fundamentación* A 58; Ak. IV, 424, quien obra inmoralmente quiere constituirse en una *excepción* a la ley moral, no abrogarla o eliminarla totalmente. Por tanto, la contradicción en la que está pensando Kant no es una contradicción lógica ni teleológica sino que más bien *pragmática* o, mejor dicho, *práctica*. En conexión con lo anterior pueden indicarse ciertos principios que deben concurrir para evitar una contradicción como la recién apuntada y que es a la que Kant se refiere con la exigencia de universalidad del *imperativo categórico*. Evidentemente, en primer lugar deben descartarse todas aquellas máximas que son contradictorias porque contienen o expresan una “aspiración imposible”³¹¹ y que dan lugar a lo que Onora O’Neil denomina una

³⁰⁹ “Although Kant does use this principle, not only in some of his arguments against suicide but also in some aspects of his treatment of human sexuality, he has no justification for doing so. Any suggestion that nature itself sets certain ends for us seems incompatible with Kant’s insistence upon both the unrestricted force and the unconditional value of human freedom”. GUYER, P., ob. cit., p. 172.

³¹⁰ “According to the Practical Contradiction Interpretation of the contradiction in conception test, the contradiction that is involved in the universalization of an immoral maxim is that the agent would be unable to act on the maxim in a world in which it were universalized so as to achieve his own purpose – that is, the purpose that is specified in the maxim. Since he wills to act on his maxim, this means that his purpose will be frustrated”. KORSGAARD, C. M., ob. cit., p. 92.

³¹¹ “For example, both to be successful and to be unworldly, or alternatively, to be popular and reclusive”. O’NEIL, O., ob. cit., p. 89.

deberes. Algunos, como se ha dicho, exigen solamente realizar (u omitir) acciones determinadas, mientras que otros exigen, además, promover positivamente la dignidad humana, de lo que se sigue que en el caso de los primeros basta con la realización material, por decirlo así, de la conducta (u omisión exigida) mientras que para los segundos es necesario, además, *proponerse un determinado fin*³²¹. Atendiendo a esta última diferencia es posible clasificar, entonces, los deberes en *deberes jurídicos* y *deberes de virtud*. Dado que los deberes de virtud exigen adoptar o hacer propio un fin dictado por la razón, Kant señala que la ética puede definirse también como el “sistema de los fines de la razón pura práctica”³²², y de este modo el principio supremo de la doctrina de la virtud puede formularse como sigue: “obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal”³²³. Como no es posible ordenar a alguien que adopte un determinado fin (puesto que no tiene sentido ordenar a alguien que asuma como fundamento de determinación de su voluntad un determinado fin³²⁴), tenemos, entonces, que la coacción en el caso de este tipo de deberes será distinta a aquella de que son susceptibles los deberes jurídicos. Estos últimos pueden exigirse mediante la coacción externa en caso de ser necesario, mientras que los deberes de virtud no. Los deberes de virtud, por tanto, sólo son susceptibles, como Kant dice, de *autocoacción*³²⁵. Así, en el caso de la negligencia en el desarrollo de las propias potencialidades o de la ayuda al necesitado, por ejemplo, es menester que me proponga como fin las conductas que satisfacen dichos deberes, puesto que eso es precisamente lo que exigen los deberes de virtud: hacer *míos* los fines ajenos, en particular, el de la *felicidad ajena* o, en el caso de la propia persona, *la propia perfección*³²⁶. En el caso, en cambio, de los deberes jurídicos, si el agente

³²¹ *Ibid.*, Ak. VI, 381: “Un fin es un objeto del arbitrio (de un ser racional) por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir este objeto”.

³²² *Ídem.*

³²³ *Ibid.*, Ak. VI, 395.

³²⁴ *Ibid.*, Ak. VI, 239; también. Ak. 381.

³²⁵ Tanto los deberes de virtud como los deberes jurídicos suponen una coacción. La diferencia radica en que, en el caso de los primeros, la coacción la ejerce el propio agente sobre sí mismo (*autocoacción*), mientras que en el segundo caso, la coacción puede ser externa. Kant lo explica en MS, Ak. VI, 383 cuando señala que “el deber de virtud difiere del deber jurídico esencialmente en los siguiente: en que para que este último es posible moralmente una coacción externa, mientras que aquél sólo se basa en una autocoacción libre”. Cfr. también *Ibid.*, Ak. VI, 379. y 381. Para la clasificación de los deberes, cfr. *Ibid.*, Ak. VI, 240.

³²⁶ *Ibid.*, Ak. VI, 385.

no se propone como fin realizar dichas acciones, no es virtuoso por realizarlas bajo la amenaza del castigo o bajo el apremio de la fuerza. De esto se sigue, además, que para los deberes jurídicos, a diferencia de lo que ocurre con los deberes de virtud, es posible una *legislación exterior*. Lo anterior, sin embargo, no obsta a que los deberes de virtud sean, cabalmente, deberes, tal como ocurre con los deberes jurídicos: los deberes de virtud vienen exigidos por el imperativo categórico tanto como los otros aun cuando no sean susceptibles de coacción externa. Tampoco debe pensarse que los deberes de virtud se identifican sin más con los deberes imperfectos y los deberes jurídicos con los deberes perfectos. Por el contrario, hay deberes de virtud perfectos y deberes de virtud imperfectos³²⁷. Así, por ejemplo, el deber de conservar la propia vida y, en general, la integridad física, es un deber de virtud perfecto, mientras que el deber de contribuir a la felicidad ajena (promover la humanidad en los otros) es un deber de virtud imperfecto.

En resumen, la diferencia entre los deberes de virtud y los deberes jurídicos estriba en que para satisfacer los primeros es necesario que en el agente concurre la intención o el propósito de cumplir, precisamente, dicho deber, al margen de cualquier otra consideración, mientras que en el caso de los deberes jurídicos basta la concordancia material o externa de la conducta con aquello que prescribe el deber. Esta diferencia es la que permite distinguir entre “entre las dos secciones de la doctrina general de las costumbres”³²⁸, a saber, la *doctrina de la virtud* y la *doctrina del derecho*, respectivamente.

EL IMPERATIVO JURÍDICO

La distinción entre deberes de virtud y deberes jurídicos está vinculada a la posibilidad de exigir coercitivamente el cumplimiento de la ley moral. En el caso de los deberes de virtud, para los cuales se requiere adoptar un determinado *fin*, no es posible ejercer coacción. Lo que caracteriza, pues, a los deberes jurídicos es la posibilidad de exigirlos coactivamente y por tal motivo Kant señala que el derecho está ligado analíticamente a la facultad de coaccionar³²⁹. El derecho, es pues, una legislación externa, lo que quiere decir que sus mandatos, a diferencia de los deberes éticos, son susceptibles de ser exigidos por la fuerza. En consecuencia, no se trata de que la ética y el derecho ordenen cuestiones distin-

³²⁷ “Duties of justice are all perfect, but there are both imperfect and perfect duties of virtue”. KORSGAARD, C. M., ob. cit., p. 20.

³²⁸ KANT, I., MS, Ak. VI, 381.

³²⁹ *Ibid.*, 231, § D.

tas. Por el contrario, como el mismo Kant señala, “todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética; pero no por eso su *legislación* está siempre contenida en la ética”³³⁰ y, de ahí que, añade más adelante, “la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud no se distinguen tanto por sus diferentes deberes como por la diferencia de legislación, que liga u otro móvil con la ley”³³¹. A raíz de lo anterior se puede apuntar otra diferencia, a saber, que los requisitos que deben concurrir para obrar éticamente son mayores que los que deben concurrir para actuar conforme a Derecho. Mientras que para el primero se requiere, como se ha dicho, no sólo la conformidad externa o material de la conducta que se prescribe con la ley moral sino que, además, que el agente haya hecho del cumplimiento de la ley moral el fundamento de determinación de su voluntad. De ahí que Kant señale que la *legalidad* (*legalitas*) es “la coincidencia de una acción con la ley del deber”, mientras que la *moralidad* la coincidencia “de la máxima de la acción con la ley”³³². En vista de todo lo anterior Kant concluye que el derecho “*es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad*”³³³. Como el derecho se refiere sólo a la coincidencia externa de una acción con la ley o a la relación con el arbitrio de otro³³⁴, es posible elaborar una formulación del *principio del derecho* o *principio jurídico* (*Recht*) que deriva del *imperativo categórico* de modo completamente *a priori*³³⁵:

³³⁰ *Ibíd.*, 219.

³³¹ *Ibíd.*, 219. Cfr. también, KANT, I., *Lecciones de ética*, Ak. 271: “la distinción entre derecho y ética no descansa en la índole de la obligación, sino en los motivos por lo que cumplir las obligaciones” (por deber o por coacción).

³³² KANT, I., MS, 225.

³³³ *Ibíd.*, 230, § B. Con respecto al concepto de ‘arbitrio’ (*Willkür*) cfr. KANT, I., *Lecciones de ética* Ak. 270: “un arbitrio es un apetito que está en mi mano”. Cfr. también MS A. VI, 213: “el arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura* se llama libre arbitrio. El que sólo es determinable por la inclinación (impulso sensible, *stimulus*) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es *afectado* ciertamente por los impulsos, pero no determinado”. Cuando Kant en la *Metafísica de las Costumbres* habla de ‘arbitrio’ debe entenderse que se está refiriendo al arbitrio humano, esto es, a la voluntad del hombre en cuanto es *afectada pero no determinada por las inclinaciones sensibles*.

³³⁴ KANT, I., MS 230, § B.

³³⁵ Para las controversias en torno a la relación entre el imperativo de la moralidad, el principio jurídico y el imperativo jurídico cfr. WOOD, Allen W., *The final form of Kant's Practical Philosophy en Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, edited by Mark Timmons Oxford University Press, United States, 2004, p. 6 y ss. Cfr. También WILLASCHKE, M., *Which Imperatives for Right? On the Non-prescriptive Char-*

“Una acción es conforme a derecho (*Recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”³³⁶.

Como es posible apreciar por su misma formulación, el *principio jurídico* es el mismo principio moral pero aplicado ahora sólo a la exterioridad de las acciones. En consecuencia se trata de un principio meramente formal y, como tal, no hace referencia alguna a las necesidades, deseos o intereses de las personas; tampoco a los fines que los individuos puedan proponerse o de hecho se propongan ni a la naturaleza humana, en el sentido de ser propensa al conflicto o a la guerra³³⁷. La razón práctica, por tanto, promulga y ofrece por sí misma el *principio del derecho*, esto es, el canon de rectitud jurídica y el criterio universal de justicia, sin necesidad de recurrir a elementos empíricos. En virtud de dicho principio se exige, entonces, que las libertades de los distintos individuos puedan coexistir³³⁸. De modo semejante a lo que ocurría con la moral, hay, entonces, una parte *pura* del derecho (i.e. el requisito que apunta a la posibilidad de coexistencia de todas las acciones externamente consideradas) que puede ser determinada de modo completamente *a priori* y que constituye la *forma* de toda obligación jurídica. Por tal motivo indica Kant que no es suficiente con indicar lo que es el derecho (*quid sit iuris*) remitiéndose a lo que las leyes han ordenado o establecido en un momento y lugar determinado, “puesto que una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso”³³⁹; por el contrario, “para reconocer tanto lo justo como lo injusto” es menester atender, por tanto, a la forma *a priori* de toda obligación. A partir de esta forma

acter of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals en *Kant's Metaphysics of Morals, Interpretative Essays*, edited by Mark Timmons Oxford University Press, United States, 2004 p. 6 y ss., y Cfr. GUYER, P., ob. cit., p. 211 y ss..

³³⁶ KANT, I., MS, 230. § C. La filosofía crítica parte del *factum* de que hay múltiples individuos. Este *factum* – que, evidentemente, no debe ser probado – no constituye el origen de la validez normativa del principio jurídico, que se encuentra, por el contrario, en la libertad de los seres racionales.

³³⁷ LUDWIG, B., *Whence Public Right?* en *Kant's Metaphysics of Morals, Interpretative Essays*, edited by Mark Timmons Oxford University Press, United States, 2004, p. 171.

³³⁸ “The focus of his legal philosophy is not an action's goodness but on its consistency with the freedom of all persons. His exposition of the concept of right contains the most general formulation of this consistency”. WEINRIB, E. J., *Law as Idea of Reason*, en *Essays on Kant's Political Philosophy*, edited by Howard Lloyd Williams, The University of Chicago Press, Printed in United Kingdom, 1992, p. 24.

³³⁹ KANT, I., MS, 229-230, § B.

pueden derivarse tanto los *deberes jurídicos* como los derechos fundamentales, una vez que se las aplica a las condiciones empíricas de los sujetos a quienes el imperativo obliga³⁴⁰. Kant realiza la división de los deberes jurídicos siguiendo a Ulpiano pero reinterpretándolo a la luz de su propia filosofía; los deberes jurídicos, por consiguiente, son: 1) *vivir honestamente* - esto es, respetar la propia humanidad en las relaciones con otros y no actuar respecto de ellos como un mero medio; 2) *no dañar a nadie*; 3) *dar a cada uno lo suyo*. El tercer deber Kant lo entiende como la obligación de *entrar en un estado* en el que pueda asegurarse lo suyo a cada uno, es decir, como la obligación de entrar en un estado jurídico. Los *derechos*, por su parte, pueden dividirse en los derechos entendidos como *preceptos ya naturales* - esto es, basados en principios *a priori*- ya *positivos* - esto es, instituidos por voluntad del legislador o en derechos entendidos como *facultades* (derechos subjetivos). Estos últimos se dividen en *naturales* y *adquiridos*. Los *derechos naturales* se tienen por el solo hecho de ser persona (“con independencia de cualquier acto jurídico”³⁴¹), mientras que los segundos mediante un acto jurídico. Kant sostiene que existe un solo derecho nativo: la *libertad*³⁴². En este derecho nativo (o innato) están contenidos la *igualdad*, entendida como *independencia*, la cualidad de todo hombre de ser su *propio señor* (*sui iuris*) y la *integridad* (*iusti*)³⁴³.

La *libertad innata* y el *principio jurídico* contienen, por otra parte, la posibilidad de la *posesión jurídica* de un objeto exterior, en consonancia con el postulado jurídico de la razón práctica según el cual “es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria a derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí*

³⁴⁰ Puesto que - al igual como ocurría con el principio de la moralidad - el imperativo jurídico proporciona sólo la forma de la obligación jurídica, la determinación *in concreto* de los deberes - y derechos- tiene lugar sólo una vez que dicha ‘forma’ se aplica sobre la ‘materia’ constituida por las máximas de las acciones externas. En consecuencia, la determinación específica de los derechos y obligaciones jurídicas no puede ser determinada *a priori* sino que, por el contrario, sólo puede serlo una vez que se conocen las inclinaciones de los sujetos a quienes se aplica. Y, de igual modo a como ocurría con el principio de la moralidad, todas las máximas que no pasen el test de universalidad contenido en el principio jurídico deben ser rechazadas por tratarse de acciones contrarias a derecho.

³⁴¹ KANT, I., MS, 237.

³⁴² Ídem.

³⁴³ “Todas estas facultades se encuentran ya en la libertad innata y no se distinguen realmente de ella”. *Ibíd.*, 238.

(objetivamente) un objeto *sin dueño (res nullius)*³⁴⁴. Ello quiere decir que la posibilidad de tener un objeto como mío es consistente con el *principio jurídico* - y, por tanto, con los *Principles of Rational Intending* como los llama Korsgaard o *Rational Willing*, como los llama Westphal - mientras que la negación de tal posibilidad así como los actos que impiden o estorban dicha posesión son inconsistentes con dicho principio³⁴⁵. En consecuencia, “es deber jurídico actuar con respecto a otros de tal modo, que lo exterior (útil) pueda llegar a ser también para cualquiera suyo”³⁴⁶.

Pero dicha posesión y, en general, el aseguramiento de los derechos emanados de la libertad, sólo es posible en un *estado jurídico*³⁴⁷, es decir “aquella relación de los hombres entre sí, que contiene las condiciones bajo las cuales tan sólo cada uno puede *participar* de su derecho”³⁴⁸. La necesidad del estado jurídico se desprende de que la posesión, así como los demás derechos emanados de la libertad, tienen un carácter meramente *provisorio*³⁴⁹ mientras no se instituya una autoridad competente e imparcial capaz de dirimir los conflictos y hacer cumplir sus resoluciones. Sólo entonces los derechos tienen un carácter *efectivo* o *perentorio*. O, dicho de otro modo, el problema es que, puesto que el derecho está ligado analíticamente a la facultad de coaccionar, garantizando así la consistencia de todas las acciones externamente consideradas³⁵⁰, se presenta la dificultad de determinar quién está autorizado a emplear la fuerza según el derecho o a ejercer dicha coacción cuando las acciones externas no pueden coexistir según una ley universal. Este uso de la fuerza, además, debe ser tal que ponga fin a *todos* los conflictos de esta naturaleza y garantice la concordancia de las ac-

³⁴⁴ *Ibid.*, 246, § 2.

³⁴⁵ Para un examen completo del problema y justificación de la posesión en el pensamiento de Kant, cfr. WESTPHAL, K. R., *A Kantian Justification of Possession* en *Kant's Metaphysics of Morals, Interpretative Essays*, edited by Mark Timmons Oxford University Press, United States, 2004, p. 92, nota al pie. Westphal sugiere que la justificación de Kant presupone 1) que los seres humanos no pueden querer lograr sus fines *ex nihilo*; 2) Que las necesidades básicas son complejas y continuas; 3) Que existe una relativa escasez de bienes.

³⁴⁶ KANT, I., MS Ak. 6, 251.

³⁴⁷ *Ibid.*, 255, § 8.

³⁴⁸ *Ibid.*, 305, § 41.

³⁴⁹ *Ibid.*, 257, § 9.

³⁵⁰ “Coercion, taken on its own, is a hindrance to freedom, but its use is consistent with freedom when it is deployed to prevent a hindrance to freedom”. WEINRIE, E.J., *ob. cit.*, p. 37.

ciones externas de todos los individuos conforme al *principio jurídico*³⁵¹. Este problema, sostiene Kant, sólo puede resolverse por medio de la instauración del *Estado* y, más precisamente, por medio de la instauración de un *Estado Republicano*. Antes de la constitución del Estado los hombres se encuentran en un estado no-jurídico, esto es, en un estado natural (*status naturalis*) que Kant caracteriza como “aquel en que no hay justicia distributiva”³⁵². Dado que en el estado de naturaleza, como se ha dicho, no puede asegurarse lo mío y lo tuyo exterior ni, en general, ninguno de los derechos emanados de la libertad, la permanencia de los hombres en estado de naturaleza es injusta “en sumo grado”³⁵³. Pasar, entonces, del estado de naturaleza al estado civil es un *deber*³⁵⁴. Cuando Kant afirma que la salida del estado de naturaleza es un deber, lo que quiere decir es que la necesidad del Estado y, más precisamente, del Estado en que impera el Derecho, se puede reconocer *a priori*³⁵⁵ a partir del *principio jurídico*, es decir, con prescindencia de cualquier cálculo de conveniencia o utilidad³⁵⁶. Los hombres deben vivir en un estado en que impere el derecho porque la razón así lo exige, con independencia de cualquier razón de carácter prudencial o de cualquier argumento fundado en el cálculo de utilidad que a este respecto se pudiera dar - y que por cierto existen- o pese a todos ellos³⁵⁷. Que la necesidad del Estado se pueda determinar *a priori* quiere decir, por otra parte, que cada uno de los individuos está comprometido con la constitución del poder civil y, por tanto, con la instauración del estado jurídico conforme al principio de no-contradicción. Es decir, no se puede *querer* consistentemente que no haya Estado y, más precisamente, *estado jurídico*. De ahí, entonces, que Kant diga que “del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable, debes pasar de aquel estado a

³⁵¹ Kant explica en MS § 44, 312 que no por ello el estado de naturaleza es necesariamente un estado de violencia (al modo en que lo concibe Hobbes); ocurre, más bien, que es un estado *sin derecho* (*status iustitia vacuus*) en el sentido de que todos los derechos son *controvertidos* (*ius controversum*) pues en él no existe un juez competente para dirimir los conflictos mediante sentencias con fuerza legal.

³⁵² KANT, I., MS 306, § 41.

³⁵³ *Ibid.*, § 42.

³⁵⁴ *Ibid.*, 306, § 41; *Teoría y Praxis*, Ak. VIII, 289.

³⁵⁵ “No es un factum el que hace necesaria la coacción legal pública...”. KANT, I., MS 312, § 44.

³⁵⁶ KANT, I., *Conflicto de las Facultades*, Alianza Editorial, traducción y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid, 2003, Ak. VII, 86.

³⁵⁷ Puesto que los derechos, en cuanto constituyen una expresión de la dignidad humana, no están sujetos a un cálculo de utilidad.

un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva³⁵⁸. Se sigue de todo lo anterior que el fundamento último y, al mismo tiempo, la finalidad del Estado la constituye la *libertad*: el Estado existe por el derecho, esto es, por y para la libertad, entendida esta última como la concordancia externa de las acciones de acuerdo con una *ley universal*³⁵⁹.

Es menester aclarar que Kant no se está refiriendo a algún Estado en particular ni tampoco al fenómeno del Estado considerado históricamente. El origen *empírico* del Estado puede encontrarse, ciertamente, en la fuerza o en la violencia³⁶⁰, pero, sostiene Kant, esto es irrelevante e irresoluble desde un punto de vista práctico³⁶¹. Entonces, es necesario distinguir, por una parte, el origen que los distintos Estados han tenido a lo largo de la historia de la justificación racional que se pueda dar del Estado como tal y, por otra, que va indisolublemente ligada a la primera, aquello que históricamente los Estados han sido de aquello que la razón prescribe que sean. Con respecto a lo primero, Kant estima que no se puede justificar el origen del Estado apelando a la historia. Por eso señala Kant que “el origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él”³⁶². En consecuencia, la justificación del Estado sólo puede darse *a priori* a partir del *principio jurídico*: dado que en el estado de naturaleza todos los derechos permanecen *incierto*s, es necesario instaurar un estado conforme al principio jurídico en virtud del cual dichos derechos adquieran un carácter perentorio. Por eso Günter Maluscke dice, con razón, que “el derecho verdaderamente fundamental del hombre es – según Kant- el derecho a vivir bajo las condiciones de una constitución político-jurídica”³⁶³. Esto nos lleva inmediatamente a una segunda cuestión: lo que la razón prescribe que debe ser el Estado puede *no coincidir* con los Estados empíri-

³⁵⁸ KANT, I., MS 307, § 42. Para la noción de Kant de justicia distributiva cfr., MS 317, § 49: “el acto particular de la justicia pública”, esto es, dictar una sentencia por medio de la cual se resuelve una controversia.

³⁵⁹ “Accordingly, the concept of right constrains free and purposive actions in the name of freedom itself”. WEINRIB, E. J., ob. cit., p. 27.

³⁶⁰ Cfr. KANT, I., MS 318, § 49 y § 52. Con respecto al problema del origen empírico del Estado, Cfr. KANT, I., *Ideas para una Historia Universal en Clave Cosmopolita*, en *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de Roberto Aramayo, Alianza Editorial, 2004, Madrid, Ak. VIII 22, también *Probable Inicio de la Historia Humana*, Ak. VIII 119.

³⁶¹ Es decir, irrelevante desde el punto de vista del origen de la validez normativa.

³⁶² KANT, I., MS, 315, § 47.

³⁶³ MALUSCHKE, G., *Kant como teórico del Estado Liberal*, Fundación Friederich Naumann Stiftung, Santiago, 1995, p. 12.

cos, esto es, con los que efectivamente han existido a lo largo de la historia. De acuerdo a lo que prescribe la razón, el Estado existe para servir a la justicia³⁶⁴, es decir, garantizar los derechos de los individuos en sus relaciones externas con los demás. De esto último se desprende que no cualquier *asociación* constituye un Estado. El Estado, en rigor, es “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas”³⁶⁵. Es decir, el Estado es aquella asociación de distintos hombres bajo leyes promulgadas públicamente, aquél en que hay, dicho en el lenguaje de los filósofos políticos y jurídicos contemporáneos, *estado de derecho*.

EL CONTRATO SOCIAL EN LA FILOSOFÍA KANTIANA

“Incluso concediendo que todos los entes racionales finitos llegasen a ponerse de acuerdo sobre un objeto donde cifrar su sentimiento relativo al deleite y el dolor [...] aún así les resultaría *imposible* hacer pasar al *principio del amor propio* por una ley práctica, pues esa misma unanimidad sería contingente”³⁶⁶

Kant emplea, como es natural, las categorías de la filosofía jurídica y política de su tiempo para articular la suya propia. El estado no-jurídico, es decir, lo que en la nomenclatura de las teorías contractualistas se denomina *estado de naturaleza*, es un estado en sí mismo injusto debido al carácter meramente provisional que tienen los derechos en él. El remedio de esta situación de suma injusticia se encuentra en la constitución de un Estado y, más precisamente, de un Estado en que impere el Derecho y que asegure la *libertad* de todos y cada uno de sus miembros conforme a una ley universal. Este es el Estado, como Kant dice, “tal como debe ser según principios jurídicos puros”, el Estado “en la *idea*”³⁶⁷.

Kant emplea el término *idea* en un sentido muy particular que es menester explicar. Como se sabe, Kant estima que el sujeto cognoscente articula la experiencia a partir de ciertas *formas* o conceptos *a priori*. Dichas representaciones *a priori* se asientan en distintas facultades y, más precisamente, en tres: la *facultad del conocimiento*, del *sentimiento del placer y displacer* y la *facultad apetitiva*³⁶⁸. Se pueden distinguir y reconocer estas facultades atendiendo a las distin-

³⁶⁴ “According to Kant the state serves justice alone”. KERSTING, W., *Kant's concept of the State*, en *Essays on Kant's Political Philosophy*, edited by Howard Lloyd Williams, The University of Chicago Press, Printed in United Kingdom, 1992, p. 154.

³⁶⁵ KANT, I., MS 313, § 45.

³⁶⁶ KANT, I., KpV. A 47; Ak. V, 26.

³⁶⁷ KANT, I., MS 313, § 45. Cfr. también, KANT, I., *Conflicto de las Facultades* Ak. VII, 86.

tas relaciones que pueden existir entre un sujeto y un objeto. Gilles Deleuze lo explica de la siguiente manera:

“Toda representación está en relación con algo distinto de ella, objeto y sujeto. Distinguimos también facultades del espíritu como tipos de relación. En primer lugar, una representación puede referirse al objeto desde el punto de vista de la concordancia o de la conformidad: este caso, el más simple, define la facultad de conocer. En segundo lugar, la representación puede entrar en relación de causalidad con su objeto. Es el caso de la facultad de desear: “facultad de ser con sus representaciones causas de la realidad de los objetos de tales representaciones” [...] Por último, la representación está en relación con el sujeto en la medida en que produce en él un efecto, en la medida en que lo afecta, ya intensificando su fuerza vital, ya obstaculizándola. Esta tercera relación define, como facultad, el sentimiento de placer y de dolor”³⁶⁹.

En el caso de los conceptos *a priori* de la *facultad de conocer* (categorías)—esto es, aquellos que prescriben una legislación para la *naturaleza*³⁷⁰—Kant llega, como es sabido, a la conclusión de que sólo tienen una aplicación legítima desde el punto de vista del conocimiento para los objetos que se nos dan en la experiencia³⁷¹. Si bien es cierto que gracias al enlace que se realiza según los principios *a priori* del entendimiento es posible representarse *objetos*—y no meramente una rapsodia de sensaciones—también lo es que la sola actividad desplegada por el entendimiento a través de las categorías no es suficiente para dar

³⁶⁸ “Podemos reducir todas las facultades del espíritu humano, sin excepción, a tres: la facultad del conocimiento, el sentimiento de placer y displacer y la facultad apetitiva”. KANT, I., *Primera Introducción a la <<Crítica del Juicio>>*, traducción de José Luis Zalabardo, Editorial Visor, Madrid, 1987, p. 37.

³⁶⁹ DELEUZE, G., *La Filosofía Crítica de Kant*, ediciones Cátedra, Marco Aurelio Galmarini, Madrid, 1997, p. 15.

³⁷⁰ KANT, I., KU, Introducción, III.

³⁷¹ “Por consiguiente, el uso que el entendimiento puede hacer de todos sus principios *a priori*, de todos sus conceptos, es un uso empírico, nunca trascendental [...] El uso trascendental de un concepto en algún principio consiste en referirlo a cosas *en general* y *en sí mismas*, mientras que el uso empírico de ese mismo concepto consiste en referirlo sólo a fenómenos, es decir, a objetos de una experiencia posible”. A 238/ B 298. La restricción del empleo de las categorías a la experiencia se debe a la necesidad de ofrecer una deducción de las mismas. Como explica R. Torreti, “la deducción de las categorías sólo puede efectuarse a su vez a costa de limitar el campo de aplicación de éstas justamente a los objetos espaciotemporales, negando su validez para las cosas en sí”. Cfr. TORRETI, R., *Manuel Kant*, Colección Pensamiento Contemporáneo, Ediciones Diego Portales, tercera edición, Santiago, 2005, p. 657.

cuenta de *la totalidad absoluta de toda la experiencia posible*³⁷². La totalidad de la experiencia, por tanto, sólo es posible representársela según otros conceptos *a priori*, a saber, las *Ideas*. Dicho de otro modo, los *principios trascendentales*³⁷³ conforme a los cuales los objetos vienen a ser tales para nosotros - es decir, las categorías- permiten explicar la experiencia singular pero no el conjunto total o - como Kant dice - la totalidad absoluta de toda la experiencia posible. La *totalidad absoluta de toda la experiencia posible* sólo puede ser representada y resuelta conforme a las *Ideas*, esto es, los conceptos *a priori* de la razón que se “refieren a la integridad, esto es, a la unidad colectiva de toda experiencia posible”³⁷⁴. Ahora bien, por su misma función, las *Ideas* no pueden, evidentemente, ser dadas en la experiencia. Las ideas permiten articular todas las experiencias en una unidad coherente pero de ellas no hay experiencia alguna³⁷⁵. Por eso Kant define las *Ideas* como “conceptos necesarios cuyo objeto, sin embargo, no puede ser dado en ninguna experiencia”³⁷⁶. Las Ideas, entonces, a diferencia de lo que ocurre con las categorías, “sobrepasan toda experiencia dada y se toman *trascendentes*”³⁷⁷. De todo lo anterior se siguen, principalmente, dos cosas. Primero, que la razón es la *facultad de los principios* - a diferencia del entendimiento que es la *facultad de las reglas*³⁷⁸ - y, como tal, su función es, como se ha dicho, “reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales), con

³⁷² “Cada experiencia singular es sólo una parte es sólo una parte de la esfera total de su dominio [es decir, del entendimiento]; pero *la totalidad absoluta de toda experiencia posible* no es, ella misma, una experiencia, y es sin embargo un problema necesario para la razón”. KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición bilingüe, traducción de Mario Caimi, ediciones Istmo, Madrid, 1999, § 40, Ak. 328. Cfr. también KANT, I., KrV A 644/ B 672.

³⁷³ “Un principio trascendental es aquél por el cual se representa la condición universal *a priori* bajo la cual solamente cosas pueden venir a ser objeto de nuestro conocimiento en general” KANT, I., KU, Introducción, V.

³⁷⁴ KANT, I., *Prolegómenos...* cit., § 40, Ak. 328.

³⁷⁵ *Ibid.*, § 56, Ak 350. “Pero si bien una absoluta totalidad de la experiencia es imposible [...] las ideas trascendentales expresan, entonces, la destinación peculiar de la razón, a saber, el ser un principio de unidad sistemática del uso del entendimiento”.

³⁷⁶ *Ibid.*, § 40, Ak. 328. Cfr. también KANT, I., KrV: A 327 / B 384: “Entiendo por <<idea>> un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente”.

³⁷⁷ KANT, I., *Prolegómenos ...* § 40, Ak. 328: “Denominaremos trascendentes a los principios que sobrepasen esos límites [los de la experiencia posible]”. KANT, I., KrV A 297-298/ B 353-354.

³⁷⁸ *Ibid.*, A 299 / B 356. Cfr. también A 302 / B 359.

el fin de producir la suprema unidad de los mismos”³⁷⁹. Como los modos de reconducir la multiplicidad de reglas a la unidad de los principios cree poder encontrarla Kant en las tres funciones de los silogismos³⁸⁰, concluye, entonces, que las ideas son tres: “la idea del sujeto completo (lo sustancial), en segundo lugar la idea de la serie completa de las condiciones, en tercer lugar la determinación de todos los conceptos en la idea de un conjunto completo de lo posible”³⁸¹ o, dicho de otro modo, la *idea del alma*, del *mundo* y de *Dios* que corresponden a los tres objetos de cada una de las ramas de la *metaphysica specialis*. En segundo lugar, dado que las *Ideas* no pueden ser dadas en la experiencia y son trascendentes, tienen *un uso regulativo y no constitutivo*³⁸². Esto quiere decir que las *Ideas* permiten unificar todas reglas del entendimiento por referencia a un punto de convergencia en virtud del cual dichas reglas alcancen la mayor concordancia y coherencia posible³⁸³. Sin embargo, de las *Ideas* no hay conocimiento teórico posible: “en su significación más universal las ideas son representaciones referidas a un objeto según un cierto principio (subjetivo u objetivo), en la medida, sin embargo, en que nunca pueden convertirse en conocimiento de él”³⁸⁴.

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant, además, distingue entre las *ideas* y los *ideales* de la Razón³⁸⁵. El *ideal* es una clase de idea que se encuentra aun más alejada de la realidad objetiva que las ideas propiamente tales. Kant explica la

³⁷⁹ Ibid., A 305 / B 361.

³⁸⁰ KANT, I., *Prolegómenos...* cit., § 42, Ak. 330.

³⁸¹ Ibid., § 42, Ak. 330. Sin embargo, no hay que olvidar que Kant señala en KrV A 409 / B 436 que “la razón no produce conceptos, en sentido propio, sino que, a lo más, libera el concepto del entendimiento de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, intentando extenderlo hasta más allá de las limitaciones de lo empírico”.

³⁸² “Estos principios sintéticos *a priori* tienen una validez objetiva, pero indeterminada; sirven de regla a la experiencia posible y pueden emplearse con éxito como normas heurísticas en la elaboración de una experiencia efectiva, y sin embargo, como conciernen a meras Ideas, no es posible ofrecer de esos principios una deducción trascendental en sentido estricto”. TORRETI, R., *Manuel Kant*, p. 625.

³⁸³ “[las ideas] tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia (*focus imaginarios*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud”. KANT, I., KrV, A 644/ B 672.

³⁸⁴ KANT, I., KU B 239; Ak. V, 342.

³⁸⁵ KANT, I., KrV A 568 / B 596.

diferencia entre ambas diciendo que el *ideal* es la idea “no sólo *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada, a través de la idea”. Es decir, el ideal es la representación concreta de una idea³⁸⁶. Kant pone como ejemplo de *ideal* la idea del *sabio*: “el sabio (el del estoico) es un ideal, esto es, un hombre que sólo existe en el pensamiento, pero que corresponde plenamente a la idea de sabiduría”³⁸⁷. Si bien es cierto que los ideales no se dan ni pueden darse nunca en la experiencia, es decir, no tienen realidad objetiva, es menester, señala Kant, reconocer que “suministran un modelo indispensable a la razón” en cuanto sirven de guía para la praxis: constituyen un modelo o criterio ideal de perfección al cual nuestras acciones deben ajustarse en orden a acercarse a dicha perfección. Dicho de otro modo, los ideales “poseen *fuerza práctica* (como principios reguladores), y la perfección de determinadas *acciones* encuentra en ellos su base de posibilidad”³⁸⁸.

Respecto de esta cuestión, es útil tener en cuenta, además, un pasaje de la *Crítica del Juicio* donde Kant ofrece otra explicación de la diferencia entre la *idea* y el *ideal*. En dicho pasaje Kant se refiere a la diferencia entre la libertad y la virtud en lo tocante a su demostrabilidad: para la primera, explica, no es posible dar ninguna prueba porque “no puede darse nada en la experiencia que le corresponda según la cualidad, mientras en la segunda [esto es, la virtud] ningún producto de la experiencia de aquella causalidad alcanza el grado que la idea de la razón prescribe como regla”³⁸⁹. El problema, entonces, en el caso de la libertad es cualitativo mientras que en el caso de la virtud es cuantitativo. Por tanto, por emplear el mismo ejemplo que Kant ofrece en la *Fundamentación*, es posible que no haya existido nunca un amigo leal, pero la lealtad, tal como lo prescribe la razón, siempre será exigible entre los amigos³⁹⁰; de igual modo, probablemente nunca sea posible encontrar, tampoco, un amigo que se ajuste perfectamente (según el *grado*) a la *idea de amistad* que la razón prescribe a partir de la idea de libertad; habrán, por el contrario, amigos más o menos buenos, amigos más o menos leales. Otro tanto ocurre con la *idea* de Estado: aunque en la experiencia no haya Estados que se ajusten cabalmente a la regla que la razón prescribe, el Estado en la *idea* mantiene íntegra su validez como canon de recti-

³⁸⁶ “*Idea* significa propiamente un concepto de la razón, e *ideal*, la representación de un ser individual como adecuado a una idea”. KANT, I., KU, § 17, B 54; Ak. V, 232.

³⁸⁷ KANT, I., KrV A 569 / B 597.

³⁸⁸ *Ibid.*, A 569 / B 597.

³⁸⁹ KANT, I., KU Ak. V 343; B 241.

³⁹⁰ KANT, I., Gr. Ak. IV, 408; A 28.

tud práctico-política y en relación con ella diremos que hay Estados más o menos justos.

La *función regulativa* que las *ideas* tienen, puede, asimismo, ilustrarse a partir del mismo ejemplo de la amistad. En la experiencia no es posible encontrar un caso perfecto de amistad que me sirva de guía para conducirme en mis relaciones; dicho de otro modo, no es posible encontrar una intuición que me sirva de ejemplo cabal para conducirme con mis amigos. Sucede más bien al contrario: dicha *idea* me sirve a mí de guía para saber cómo he de comportarme para con ellos en cada situación particular. Con la *idea* de Estado sucede del mismo modo: la idea de estado de acuerdo a los principios puros sirve de norma “a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad”³⁹¹.

Ahora bien, la *idea* de Estado se nutre o, mejor dicho, está informada por el *principio jurídico* y, particularmente, por la *idea* del *pactum unionis civilis* o del *contrato originario*, como Kant también lo llama³⁹². Kant señala que el contrato originario es “el acto por el que el pueblo se constituye como Estado” y, precisa inmediatamente después, “propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse la legalidad”³⁹³. Todo lo anterior supone que:

1) El *contrato originario* es la expresión de todas las libertades unificadas conforme al *principio jurídico* en orden a establecer una legislación pública. En consecuencia, el *pactum originarius es el mismo principio jurídico aplicado a la organización del Estado*. Por este motivo Kant señala que a diferencia de todos los demás contratos de sociedad, el *contrato originario* - esto es, el contrato en virtud del cual se establece una *constitución civil*- contiene un fin que todos *deben* tener.

2) El *contrato originario* es una *idea* no un hecho histórico. A este respecto Kant aclara que “en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa)”³⁹⁴. El contrato originario, en consecuencia, y tal como señala Kersting, no es un documento histórico sino un principio de la razón³⁹⁵.

3) En cuanto que *idea de la razón*, el *contrato originario* constituye un modelo de perfección (arquetipo) o un *principio heurístico-regulativo* que sirve de

³⁹¹ KANT, I., MS, 313, § 45.

³⁹² KANT, I., *Teoría y Praxis*, Ak. VIII, 289.

³⁹³ KANT, I., MS, 315, § 47.

³⁹⁴ KANT, I., *Teoría y Praxis*, Ak. VIII, 297.

³⁹⁵ “The contract is not the historical document of the state, but its document of Reason”. KERSTING, Wolfwang, ob. cit., p. 149.

guía u orientación para el establecimiento de toda constitución. En consecuencia, todas las leyes que un estado empírico dicte en orden a regular la convivencia debe tener a la vista dicho principio: *toda ley debe ser concebida y dictada de tal modo que pudiese haber emanado de la voluntad unida del pueblo*³⁹⁶. Por tal motivo, Kant señala que el *contrato originario* es una “mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica)”³⁹⁷. Por tanto, y en conexión con el punto número dos, aun cuando se diera efectivamente alguna vez en la historia un pacto de constitución social, podría ocurrir que, en cuanto que tal, fuese, sin embargo, contrario a la *idea* del *contrato originario*: v.gr. un pacto en virtud del cual todos los hombres renunciaran a sus derechos a favor de un individuo o llegasen a cualquier otro acuerdo contrario a la razón. En consecuencia, todo pacto empírico que no se cifiña a la *idea* de *contrato originario* carece de validez jurídica, puesto que sus disposiciones no tienen la universalidad y necesidad estricta que sólo puede suministrar la *forma* del *contrato originario* en conformidad con los principios puros del derecho en general-. A la inversa, ningún contrato empírico puede agotar o dar expresión cabal al *contrato originario*. Como todo ideal, no es posible dar un ejemplo en la experiencia que alcance el grado de perfección que el *contrato originario* contiene. En consecuencia el *contrato originario* “vale solamente como idea reguladora y de ninguna forma como principio constitutivo del Estado”³⁹⁸.

4) Asimismo, en cuanto que *idea*, el *contrato originario* constituye “la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública”³⁹⁹. Es decir, el *contrato originario* constituye la medida o canon de rectitud y justicia que la razón prescribe para la conformación de todo Estado y de la que arranca, por ende, toda *legitimidad*. En consecuencia, el *contrato originario* constituye un modelo conforme al cual medir la insuficiencia o el grado de perfección de las constituciones empíricas y, a la inversa, el modelo conforme al cual crear las leyes y diseñar

³⁹⁶ KANT, I., *Teoría y Praxis*, Ak. VIII, 297.

³⁹⁷ *Ibid.*, Ak. VIII, 297. Cfr. también KANT, I., KrV A 316-317/B 373-374.: “Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan que la *libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* [...] es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes [...] Aunque esto no llegue a producirse nunca, la idea que presenta ese *maximum* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible”.

³⁹⁸ MALUSCHKE, G., *ob. cit.*, p. 8.

³⁹⁹ KANT, I., *Teoría y Praxis*, Ak. VIII, 297.

las instituciones. De lo anterior se desprende que los principios contenidos en la idea del *contrato originario* “no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general”⁴⁰⁰. En consecuencia, el *contrato originario* contiene las condiciones de legalidad (y por tanto, de *legitimidad*) de toda ley pública y, finalmente, de todo Estado.

5) Las condiciones de legitimidad contenidas en el *contrato originario* son tres, a saber, (1) la *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*; (2) la igualdad de todo hombre con cualquier otro, en cuanto *súbdito* y, (3) la *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*. La primera de ellas, es decir, la *libertad*, consiste, explica Kant, en que cada uno de los súbditos pueda buscar la propia felicidad del modo que mejor le parezca *en la medida en que se ciña a los principios del derecho*⁴⁰¹. El Estado, por tanto, no puede imponer o abrogar por una determinada concepción de la felicidad y el gobernante que intenta hacerlo incurre en el mayor de los abusos. El gobierno que reconoce a los individuos este derecho es el *gobierno patriótico* (*imperium patriotico*) mientras que el gobierno que no lo hace es un *gobierno paternalista* (*imperium paternale*) que Kant llama también *despótico*⁴⁰². Al sostener que el gobernante no puede imponer a través del aparato estatal una determinada concepción de la felicidad, Kant no quiere decir que las leyes no deban tener un contenido moral ni que, por tenerlo, el o los gobernantes estén imponiendo (arbitrariamente, se entiende) una determinada visión – entre muchas otras - de la sociedad a los ciudadanos, ni que la moral no sea ni pueda ser un factor que juegue un papel importante en el diseño de las leyes e instituciones. Como dice el mismo Kant, dado que la razón humana es una sola, sólo puede haber una filosofía y una sola doctrina de la virtud⁴⁰³. En consecuencia no todas las concepciones (morales, políticas, jurídicas, etc.) son igualmente acertadas; por el contrario, hay una sola que lo es y que es posible de descubrir por medio de la razón. La ética, por otra parte, está a la base del derecho y de la política en cuanto ambas se arrancan del *principio jurídico* que deriva del *imperativo categórico*, lo que supone que todas las leyes, de acuerdo a lo que la razón prescribe, tienen en sí mismas un contenido moral. La felicidad, por su parte, como se ha dicho ya, es sólo un ideal de la imaginación que no tiene validez y necesidad estricta

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, Ak. VIII, 290.

⁴⁰¹ *Ibíd.*, Ak. VIII, 290.

⁴⁰² *Ibíd.*, Ak. VIII, 290-291. Cfr. también MS 316, § 49.

⁴⁰³ KANT, I., MS 207.

por lo que debe ser dejada a un lado al momento de realizar una fundamentación de la ética y de exponer sus principios y, por tanto, debe ser igualmente obviada al momento de ofrecer la fundamentación y el principio del derecho y de la política⁴⁰⁴. En consecuencia, cuando Kant excluye como fundamento o finalidad de la legislación la promoción de la felicidad de los ciudadanos no debe entenderse que excluya también la posibilidad de que las leyes promuevan el ejercicio de la virtud, aunque sólo sea desde un punto de vista externo⁴⁰⁵. En conclusión, Kant excluye la felicidad como fundamento de la legislación precisamente para dar cabida a la moralidad a través del *principio jurídico* y del *contrato originario*, esto es, de la *libertad*⁴⁰⁶. Lo anterior – esto es en cuanto se afirma que el derecho determina un área de permisibilidad jurídica y en cuanto, además, el aseguramiento de la libertad está a la base de la legislación- hace de Kant un filósofo *liberal* en materia política⁴⁰⁷. Asimismo, de igual modo como ocurría en la moral, la felicidad es en política sólo un deber indirecto: “cuando el poder supremo dicta leyes orientadas directamente a la felicidad [...] no lo hace como fin del establecimiento de una constitución civil, sino sólo como medio para asegurar el *estado de derecho*”⁴⁰⁸.

La segunda de las condiciones emanadas del contrato originario – es decir, la *igualdad*- tiene dos aspectos. El primero consiste en que todo miembro de la co-

⁴⁰⁴ La salud del Estado reside en la unión “por la que no hemos de entender ni el *bienestar* de los ciudadanos ni su *felicidad*; porque ésta probablemente puede lograrse de forma mucho más cómoda y deseable (como también afirma Rousseau) en el estado de naturaleza o también bajo un gobierno despótico; sino que se entiende un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar a través de un *imperativo categórico*”. KANT, I., MS, 318. § 49.

⁴⁰⁵ Si el monarca se limita a hacer coexistir con el ordenamiento civil cualquier mejora presunta o auténtica, entonces dejará que los súbditos hagan cuanto encuentren necesario para la salvación de su alma; esto es algo que no le incumbe en absoluto, pero en cambio sí le compete impedir que unos a otros perturben violentamente a otros, al emplear toda su capacidad en la determinación y promoción de dicha salvación”. KANT, I., *¿Qué es la Ilustración? ? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de Roberto Aramayo, Alianza Editorial, 2004, Madrid, Ak. VIII, 40.

⁴⁰⁶ “The concept of right [...] postulates an area of permissibility where the actor can strive to accomplish any purpose whatever, provided that the act is consistent with the form of the relationship between the wills in so far as they are free”. WEINRIB, E. J., ob. cit., p. 26.

⁴⁰⁷ Cfr. VIGO, A. G., “Kant: Liberal y Anti-relativista”, en *Estudios Públicos*, Nº 93, (2004), p. 29- 49.

⁴⁰⁸ KANT, I., *Teoría y Praxis*, Ak. VIII, 299.

munidad tiene derecho de *coacción* frente cualquier otro miembro (con excepción del jefe de Estado) conforme al *principio jurídico*. Es decir, no hay ciudadanos que se encuentren más allá de la ley pública ni que gocen de inmunidad frente a la coacción que esta misma ley prescribe para todos ellos conforme al principio jurídico. El segundo aspecto dice relación con que ningún ciudadano puede disfrutar de una posición de privilegio que sea contraria a la idea del *contrato originario*, como, por ejemplo, los privilegios innatos o hereditarios, y que, en consecuencia, “a cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel [...] hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte”⁴⁰⁹. Es decir, los derechos y deberes deben estar igualmente repartidos entre los miembros de la comunidad conforme al principio jurídico y a la idea de *contrato originario* y, por tanto, dicha igualdad no puede ser renunciada de ningún modo por los ciudadanos – a no ser por el propio delito⁴¹⁰– por tratarse de principios jurídicos puros.

La tercera de las condiciones –es decir, la de la *independencia*– consiste en la capacidad de ser legislador o, como dice Kant en la *Metafísica de las Costumbres*, en “no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos”⁴¹¹. La *independencia* encuentra expresión en la *ciudadanía* que requiere, según Kant, dos condiciones, una condición natural (no ser niño ni mujer) y la segunda, ser *su propio señor (sui iuris)*, esto es, tener alguna propiedad, “incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia”⁴¹². En la *Metafísica de las Costumbres* Kant vuelve sobre este problema y allí distingue entre dos tipos de ciudadanos, a saber, *activos y pasivos*. Aquellos de entre los hombres mayores de edad que pueden conservar su existencia (sustento y protección) por su propia actividad, sin necesidad de ponerse bajo las órdenes de otro que no sea el Jefe de Estado, son los ciudadanos *activos* y cuentan con derecho a voto⁴¹³, en tanto que los restantes (mujeres, niños y los hombres que trabajan al servicio de otro y, en general todos aquellos que dependen de la voluntad de algún otro distinto del Jefe de Estado)⁴¹⁴ son ciudadanos meramente *pasi-*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, Ak. VIII, 292.

⁴¹⁰ *Ibid.*, Ak. VIII, 293.

⁴¹¹ KANT, I., MS 314, § 46.

⁴¹² KANT, I., *Teoría y Praxis*, Ak. VIII, 295.

⁴¹³ KANT, I., MS 314, § 46.

⁴¹⁴ Las relaciones domésticas están, para Kant, sujetas al gobierno despótico del padre de familia. Esta opinión se remonta a Aristóteles: “el padre y el marido gobierna a su mujer y a sus hijos como a libres en ambos casos, pero no con la misma clase de autoridad: sino a la mujer como a un ciudadano y a los hijos como vasallos”.

vos, esto es, ciudadanos sin derecho a voto. Enrique Serrano aclara la distinción traduciéndola al lenguaje contemporáneo: “De acuerdo con los términos actuales, podemos decir que el ciudadano pasivo tiene derechos civiles y sociales, pero carece de derechos políticos; mientras que el ciudadano activo, el ciudadano en sentido estricto, goza de todos”⁴¹⁵. Esta distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* ha sido duramente criticada⁴¹⁶ y Kant tampoco parece encontrarse enteramente a gusto con ella⁴¹⁷. Kersting observa acertadamente que Kant introduce inadvertidamente elementos empíricos en la determinación de los requisitos o condiciones de la ciudadanía lo que constituye un error que vicia las conclusiones a que llega a este respecto. Observa, con razón, que debiese haber procedido a la inversa, derivando las condiciones para ser ciudadano directamente del *contrato originario* como *idea* de la razón y, por tanto, *a priori*⁴¹⁸ para luego aplicarlas a la experiencia. De todos modos, a Kant le interesa sentar el principio – derivado de la *idea* del *contrato originario*– de que los ciudadanos gozan de *independencia*, esto es, de derechos civiles y políticos en virtud de los cuales adquieren la calidad de legisladores. En lo demás, la doctrina kantiana puede ser corregida sin mayores dificultades conforme a sus mismos principios⁴¹⁹.

6) El *contrato originario* contiene el *principio de la separación de poderes del Estado*. La constitución de un Estado de acuerdo a los principios puros del derecho obedece a un acto de la voluntad unida de *todos* en el pueblo (*omnes et singuli*) por el cual “renuncian a su libertad exterior [salvaje], para recobrarla enseguida como miembros de una comunidad”⁴²⁰. Como se ha dicho, este acto de constitución por el cual se abandona el estado no-jurídico (*estado de naturaleza*) no es un hecho histórico; se trata, por el contrario, de una mera *idea*. En consecuencia, el *pueblo* que constituye mediante ese acto el Estado debe ser entendido también desde un punto de vista ideal, es decir, como un *constituyente*

ARISTÓTELES, *Política*, I, 12, 1259a38.

⁴¹⁵ SERRANO GÓMEZ, E., *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Editorial Ánthropos, Barcelona, 2004, p. 118.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁴¹⁷ “Aunque el concepto de este último [es decir, de ciudadano pasivo] parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general”. KANT, I., MS, 314, § 46.

⁴¹⁸ KERSTING, W., *ob. cit.*, p. 154.

⁴¹⁹ Otro tanto sucede, por ejemplo, con Aristóteles en lo referido a la esclavitud. Cfr. ARISTÓTELES, *Política* I, 4-7. Del hecho de que un filósofo vea y formule un principio no se sigue que desprenda todo lo que se sigue de él.

⁴²⁰ KANT, I., MS 315, § 47.

*ideal*⁴²¹. Pero lo relevante es, en definitiva, que conforme a dicha *idea* - entendida como el mismo *principio jurídico* aplicado a la organización del Estado- *la soberanía reside en el pueblo* y “el poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo”⁴²². Además, conforme “a la idea de un Estado en general con vistas a su constitución”⁴²³ señala Kant que es posible distinguir, aparte del *legislativo*, otros dos poderes que le pertenecen necesaria y esencialmente: el *ejecutivo* y el *judicial*. El *poder ejecutivo* corresponde al *gobernante* mientras que el poder judicial a la *judicatura*. Kant ilustra la función de cada uno de estos poderes mediante una analogía con las proposiciones del razonamiento práctico: “la mayor, que contiene la *ley* de aquella voluntad, la menor, que contiene el mandato de proceder conforme a la ley [...] y la conclusión, que contiene el fallo judicial (la sentencia, lo que es de derecho en cada caso)”⁴²⁴, que corresponden al poder legislativo, ejecutivo y judicial, respectivamente. La integridad de la constitución del Estado [empírico] se logra mediante la coordinación de estos tres poderes. La integridad de la constitución exige, también, que unos poderes se subordinen a otros (con el legislativo a la cabeza) y que, además, no haya intromisión de uno en las funciones de otro. La finalidad, naturalmente, de esta coordinación y delimitación es *otorgar a cada súbdito su derecho*⁴²⁵. Por último, cabe señalar que, desde el punto de vista de los principios puros del derecho, respecto de cada uno de los poderes del Estado considerados en su dignidad, Kant concluye que la voluntad del legislador en lo que se refiere a lo mío y lo tuyo exterior es *irreprochable*; que la facultad ejecutiva del jefe supremo es *incontestable* o *irresistible* y, finalmente, que la sentencia del juez supremo es *irrevocable*⁴²⁶. Si el *contrato originario* contiene el principio de la separación de poderes, entonces la idea de este mismo contrato determina también la forma del Estado que no puede ser otra que la de una república representativa: “toda verdadera república es – y no puede ser más que– un *sistema representativo* del pueblo”⁴²⁷, es decir, un sistema en el que la

⁴²¹ MALUSCHKE, G., ob. cit., p. 20.

⁴²² KANT, I., MS 313, § 46. Kant identifica el poder legislativo con la soberanía: en MS 313, § 46 Kant se refiere al poder legislativo como “poder soberano”. Cfr. también MS 341, § 52: “el pueblo unido no sólo representa al soberano, sino que él mismo es el soberano; porque en él (el pueblo) se encuentra originariamente el poder supremo”.

⁴²³ *Ibid.*, 315, § 47.

⁴²⁴ *Ibid.*, 313, § 45.

⁴²⁵ *Ibid.*, 316, § 48.

⁴²⁶ *Ídem.*

⁴²⁷ *Ibid.*, 341, § 52.

función legislativa esté radicada en los *diputados* o *delegados* encargados de velar por los derechos de sus representados, esto es, del pueblo.

7) El *contrato originario* constituye una cuarta formulación del imperativo categórico dirigido, específicamente, al *legislador*: “Esperar que un producto político como el aquí pensado llegue a consumarse algún día, por distante que sea, es un dulce sueño, pero aproximarse siempre a él, no solo es algo *imaginable*, sino que, en cuanto pueda compadecerse con la ley moral, también constituye un *deber*, y no de los ciudadanos, sino del jefe de Estado [en cuanto legislador]”⁴²⁸. Este *imperativo categórico* dirigido al legislador (en cuanto que legislador) podría formularse de la siguiente manera: “*legisla sólo según aquellas leyes que pudiesen ser queridas universalmente*” o “*legisla sólo a través de leyes que pudieran haber sido queridas por la voluntad unida de todo el pueblo*”. En consecuencia, esta versión del imperativo categórico constituye la *forma* de toda ley y, por tanto, la *condición necesaria y suficiente* de *legitimidad* de toda *ley pública*, tal como se señalaba en el punto número 4)⁴²⁹. En virtud, entonces, de este imperativo el legislador debe someter todas las leyes positivas que dicte o pretenda dictar, incluida una constitución empírica, al test del imperativo categórico emanado del *contrato originario*. Si una norma positiva *no pudiese haber sido querida* por la voluntad unida de todo el pueblo sin contradicción, entonces el legislador debe *abstenerse* de promulgarla. En consecuencia, la ley que dicte el legislador en contravención a esta versión del imperativo categórico no es legítima por carecer de los requisitos mínimos de *justicia* que la razón prescribe⁴³⁰; si, a la inversa, una ley determinada pasa el test contenido en esta versión del imperativo categórico, entonces dicha ley es legítima y, por tanto, debe ser obedecida por muy dura que resulte⁴³¹. De todo lo anterior se sigue, además, la necesidad – derivada del imperativo categórico- de

⁴²⁸ KANT, I., *Conflicto... cit.* Ak VII. 92, nota al pie. Cfr. también KANT, Emmanuel, *Teoría y Praxis*, Ak. VIII, 297.

⁴²⁹ Cfr. también KANT, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII, 39: “La piedra de toque de todo cuanto puede acordarse como ley para un pueblo se cifra en esta cuestión: ¿acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?” y *¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII, 39-40: “Lo que a un pueblo no le resulta lícito decidir sobre sí mismo, menos aun le cabe decidirlo a un monarca sobre el pueblo”.

⁴³⁰ Esto debe entenderse sin perjuicio de aquellas prescripciones ordenadas a la promoción de los derechos individuales. Tal como el imperativo categórico no sólo prohíbe ciertas acciones sino que, además, ordena realizar otras tendientes a la promoción de la dignidad, el principio jurídico no sólo ordena abstenerse de incurrir en conductas dañosas de la libertad de terceros sino que, además, si debe “surtir todo su efecto”, ordena realizar aquellas otras que promuevan los derechos ajenos.

que el legislador adecue la *forma* de gobierno al *espíritu* del contrato originario (*anima pacti originarii*) aunque de modo gradual⁴³².

8) La idea del *contrato originario* excluye la posibilidad de reconocer al pueblo el derecho de deponer al gobernante mediante el uso de la fuerza, esto es, de reconocer a los súbditos un *derecho de rebelión*⁴³³. Este, junto con su postura retributivista en materia penal⁴³⁴ y la obligación incondicionada de veracidad⁴³⁵, es uno de los puntos más controvertidos e impopulares de la filosofía política y jurídica de Kant. La razón para negar la existencia de un derecho a rebelión es que la existencia de tal derecho es *contradictoria* con los *principios puros del derecho* y, por tanto, con la idea misma de *contrato originario*. Toda constitución necesariamente consagra – de manera más o menos perfecta o más o menos acertada – un *estado de derecho* (pues de otro modo la promulgación de una constitución no tendría sentido). Pero si la constitución consagra un *estado de derecho* no puede, entonces, al mismo tiempo, reconocer a los individuos un derecho a rebelión puesto que ello supondría autorizarlos a colocarse más allá de la constitución, es decir, a obrar fuera del derecho, al menos en determinados casos. En consecuencia, el derecho a la rebelión es contradictorio con el hecho mismo de promulgar una constitución⁴³⁶ puesto que no puede *pensarse* una constitución que consagre tal derecho. Por este motivo Kant señala que “contra la suprema autoridad legislatora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión universalmente legislatora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aún menos de rebelión (*rebellio*)”⁴³⁷. Lo anterior no quiere decir, sin embargo, que para Kant los súbditos o los ciudadanos deban conformarse pasivamente y sin más con la constitución dada. Si así fuere, el *contrato originario* sería una quimera sin ningún valor para la práctica. Kant, por el contrario, reconoce la posibilidad, e incluso la necesidad, de reformar, a partir de la idea del *con-*

⁴³¹ KANT, I., *Teoría y Praxis*, Ak. VIII, 299. Pareciera que Kant identifica legitimidad y legalidad. De ser así, las leyes injustas, esto es, las que no se ajusten al imperativo categórico, serían no-derecho, lo que plantea el problema de su obligatoriedad.

⁴³² KANT, I., MS 340, § 52.

⁴³³ *Ibid.*, 318 y ss, § A.

⁴³⁴ *Ibid.*, 331 y ss, § E.

⁴³⁵ KANT, I., *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*, Editorial Tecnos, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Juan Miguel Palacios, Madrid, 1986.

⁴³⁶ Piénsese en lo incoherente que resultaría una constitución que tuviese un capítulo sobre el “Golpe de Estado”.

⁴³⁷ KANT, I., MS, 320, § A.

trato originario, la constitución existente. Admite, también, una resistencia negativa del pueblo a través de sus diputados o representantes en el Parlamento⁴³⁸. Por lo demás, Kant parece incluso contemplar la posibilidad de un procedimiento de destitución del gobernante cuando dice que “el soberano puede quitar al gobernante su poder, deponerlo o reformar su administración, pero no *castigarlo*”⁴³⁹. Finalmente, Kant admite, también, un derecho al disenso ejercido a través de la *libertad de la pluma* o de lo que llamaríamos actualmente *libertad de expresión*⁴⁴⁰. Pero todos estos derechos son ejercidos o llevados a cabo dentro de cauces institucionales (es decir, dentro de la legalidad) y, por tanto, en conformidad con la idea del *contrato originario*.

J. Hampton, por su parte, considera que el desconocimiento de Kant del derecho de rebelión es un error, incluso mirado desde el punto de vista de su propia filosofía⁴⁴¹. El núcleo del argumento de Hampton es que en todas las versiones contractualistas que proponen un *pacto de alienación*⁴⁴², como sería el caso de Kant, las mismas razones que se esgrimen para crear el Estado (e instituir una autoridad) se pueden emplear también para justificar su destrucción o reemplazo⁴⁴³. En el caso de Kant, en particular, dicha razón es la *ley moral* que, observa Hampton, puede ser utilizada en los dos sentidos recién apuntados (v.gr. la revolución contra un régimen particularmente injusto o cruel)⁴⁴⁴. Por tanto, la

⁴³⁸ Ídem.

⁴³⁹ *Ibid.*, 317, § 49.

⁴⁴⁰ “El monarca daña su propia majestad cuando se inmiscuye sometiendo a control gubernamental los escritos en que sus súbditos intentan clarificar sus propias opiniones, tanto si lo hace por considerar superior su propio criterio, con lo cual se hace acreedor del reproche: *Caesar non est supra Grammaticos*, como- mucho más todavía- si humilla su poder supremo al amparar, dentro de su Estado, el despotismo espiritual de algunos tiranos frente al resto de sus súbditos”. KANT, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII, 40.

⁴⁴¹ “(i) I shall oppose the state, using violence if necessary, whenever I judge, using the moral law, that it is acting unjustly; (ii) Then we universalize it and make it into a law of nature: (iii) It is a law of nature that every person will oppose the state, using the violence if necessary, whenever the judge, using the moral law, that it is acting unjustly”. “So even given the notorious vagueness of Kant’s moral law, it is not plausibly construed – even by Kant – as precluding all opposition to the state”. HAMPTON, J., *Hobbes and the social contract tradition*, Cambridge University Press, 1999, p. 261.

⁴⁴² *Supra*, nota 97.

⁴⁴³ HAMPTON, J., *Hobbes and the social contract tradition*, p. 262.

⁴⁴⁴ Hampton reconstruye a partir del imperativo categórico el razonamiento kantiano pero, esta vez, para probar la licitud del derecho a rebelión: “(i) I shall oppose the state, using violence if necessary, whenever I judge, using the moral law, that it is acting un-

única manera de evitar esta ambigüedad es sostener que la *obediencia al soberano* constituye *siempre* nuestro *más alto deber moral*. Pero, concluye Hampton, afirmar tal cosa no resulta verosímil y Kant no logra hacer sus conclusiones plausibles, ni para nosotros ni para sí mismo⁴⁴⁵. Aunque el argumento de Hampton es ingenioso no constituye una verdadera refutación del razonamiento kantiano porque Kant en ningún momento sostiene que la *obediencia al soberano* constituya *siempre* nuestro *más alto deber moral*. Lo que Kant afirma, por el contrario, es que *siempre debemos respetar el Derecho*, que no es lo mismo. El mismo ejemplo que cita Hampton de la *Crítica de la Razón Práctica*, esto es, el de aquél que decide no cumplir la orden dada por el soberano de dar muerte a un inocente es una prueba de ello. En tal caso, la razón nos obliga a *no* obedecer el mandato de la autoridad, precisamente porque no es justo; de lo contrario se estaría sosteniendo que la razón nos ordena a hacer algo intrínsecamente malo, a saber, matar directamente a un inocente. En una situación como esa se *debe* ofrecer una resistencia, pero sólo una resistencia *negativa*. El *principio del derecho*, como se ha visto ya, proscribía la *rebelión* (levantarse en armas contra la autoridad constituida, el empleo de la violencia para derrocar al gobernante), pero no *toda* clase resistencia. La resistencia negativa (o pasiva, si se la quiere llamar así) es un deber, al menos en algunos casos⁴⁴⁶. Y, por otra parte, el *deber* de resistir negativamente supone que el contrato, tal como Kant lo concibe, no es un contrato de alienación, como la misma Hampton finalmente reconoce⁴⁴⁷. Lo anterior, supone, claro está, que no todo mandato de la autoridad es derecho, no, al menos, si no se ajusta al

justly; (ii) Then we universalize it and make it into a law of nature: (iii) It is a law of nature that every person will oppose the state, using the violence if necessary, whenever the judge, using the moral law, that it is acting unjustly". *Ibid.*, p. 260.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁴⁶ Aun cuando la Constitución no puede consagrar el derecho de rebelión, es posible pensar condiciones bajo las cuales un individuo o grupo de individuos esté obligado a desobedecer como único modo de satisfacer las exigencias de la justicia. En este caso se trataría de procurar el restablecimiento del imperio del Derecho a partir del derecho nativo a la libertad. Parece más adecuado hablar de "legítima defensa" que de "derecho de rebelión" o, al menos, considerar el derecho de rebelión como una forma de legítima defensa.

⁴⁴⁷ "Whether or not it [es decir, la ley moral] endorses violent disobedience of the ruler's commands, at the very least it endorses nonviolent disobedience of certain unjust commands. But this means that people do not "alienate" their power to the ruler – a nation full of Gandhis is not a nation full of slaves bound to a sovereign master". HAMPTON, J., *Hobbes and the social contract tradition*, p. 261.

principio del derecho.

9) La idea del *contrato originario* conduce, finalmente, al concepto de *derecho de gentes* y al de *derecho cosmopolita*. El *contrato originario*, como se ha dicho, es la medida y condición de la legalidad de toda ley pública, esto es, del *derecho público* que Kant define como “el conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico”⁴⁴⁸. Ahora bien, Kant estima que bajo el concepto de *derecho público* no se piensa solamente el *derecho político*, sino también el *derecho de gentes* (*ius gentium*) y el *derecho cosmopolita* (*ius cosmopoliticum*). El *derecho de gentes* o *ius gentium* es el que regula las relaciones entre Estados mientras que el *derecho cosmopolita* es la unión de todos los pueblos bajo leyes tendientes al establecimiento de una comunidad pacífica universal. De modo semejante a lo que ocurría entre los individuos en el estado no-jurídico, los Estados se encuentran entre sí en un *estado de naturaleza* donde no puede asegurarse lo mío y lo tuyo de modo perentorio. Este estado es en sí mismo un *estado de guerra* contrario al veto *irrevocable* de la razón práctico-moral: *no debe haber guerra*. En consecuencia, *debe* establecerse un orden internacional que resguarde los derechos de los Estados en sus relaciones mutuas y asegure, aun mientras se encuentran éstos en guerra, la posibilidad de la paz⁴⁴⁹. Este orden se impone mediante un “pacto de naciones –según la idea de un contrato social originario” que establezca una *sociedad cooperativa*⁴⁵⁰. En consecuencia, el mismo concepto de derecho público reclama, por tanto, los otros dos – esto es, el establecimiento del *derecho internacional*– puesto que, señala Kant, si a alguno de ellos le faltan los otros, todo el edificio “queda inevitablemente socavado y acaba por derrumbarse”⁴⁵¹.

En la *Fundamentación* Kant explica que, en virtud de la *autonomía de la voluntad* es posible pensar la voluntad de cualquier ser racional como una *voluntad universalmente legisladora* y que ello conduce al fructífero concepto de un “*reino de fines*”⁴⁵². Kant señala que entiende por *reino* “la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes”. La ley común en torno a la cual se articulan las relaciones de los seres racionales en el reino de los fines es la *ley moral* y, particularmente, la *dignidad humana*. En el *reino de los*

⁴⁴⁸ KANT, I., MS, 311, § 43.

⁴⁴⁹ *Ibíd.*, 354. Con respecto a la guerra entre Estados cfr. MS § 55 y ss. y KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, traducción de Joaquín Abellán, p. 38, Editorial Tecnos, sexta edición, Madrid, 2001.

⁴⁵⁰ KANT, I., MS, 344, § 54.

⁴⁵¹ *Ibíd.*, 311, § 43.

⁴⁵² *Ibíd.*, A 74; Ak. IV, 433.

*fin*es, por tanto, todos los propósitos y acciones no son sólo consistentes entre sí sino que, al mismo tiempo, concuerdan positivamente con la humanidad en cada persona. Es decir, en dicho reino todos los individuos unifican sus fines en torno a un fin común: el respeto y la promoción de la humanidad en cada persona. Esto conduce a una nueva formulación del imperativo categórico, que reza del siguiente modo: “obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de los fines simplemente posible”⁴⁵³.

La *idea de estado* - articulado a partir de la *idea del contrato originario* - es la expresión *jurídica* del principio moral contenido en la idea del *reino de los fines*, de igual modo que la *República* de Platón es una representación de la Idea de Justicia en la pólis y en el individuo. En consecuencia, la *idea de contrato originario* es un *símbolo* de la moralidad representada en el “cuerpo material” del Estado.

Por tal motivo Kant afirma en un párrafo del *Conflicto de las Facultades* que “la idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen a la ley también deben ser al mismo tiempo legisladores, se halla a la base de todas las formas de políticas y la comunidad que es pensada conforme a esa idea mediante conceptos de la razón pura se denomina ideal platónico (*respublica noumenon*), el cual no es una vana quimera, sino la eterna norma para cualquier constitución civil en general distante de toda guerra”⁴⁵⁴.

⁴⁵³ Ibid., A 84; Ak. IV, 439.

⁴⁵⁴ KANT, I., *El Conflicto...* cit., Ak VII. 90-91.

I have been thinking of writing to you
 for some time but have not had time
 to do so. I am well and hope
 these few lines will find you
 the same. I have not much news
 to write at present.

I have been thinking of writing to you
 for some time but have not had time
 to do so. I am well and hope
 these few lines will find you
 the same. I have not much news
 to write at present.

I have been thinking of writing to you
 for some time but have not had time
 to do so. I am well and hope
 these few lines will find you
 the same. I have not much news
 to write at present.

CONCLUSIONES

Como se ha indicado ya, la tesis nuclear del contractualismo es que los vínculos normativos tienen un carácter convencional, esto es, son fruto de un *acuerdo o convención*. El modo en que tiene lugar dicho acuerdo, así como las razones por las cuales dicho acuerdo debe suscribirse, varían de un autor a otro. En el caso de Hobbes – cuya filosofía política constituye el paradigma del razonamiento contractualista – la necesidad de los vínculos normativos se explica por el interés que cada individuo tiene en evitar la permanencia en una situación de total anarquía que le resulta ruinosa. El punto de partida de Hobbes es el del *homo oeconomicus* – es decir, del individuo que procura maximizar sus utilidades personales por cualquier medio, sin preocuparse de la maximización de las utilidades ajenas – y la escasez de bienes. A partir de estos dos elementos Hobbes concluye que a los individuos naturalmente egoístas les convendría rehuir las situaciones de confrontación y establecer reglas de cooperación para evitar desaprovechamiento de los bienes escasos (los invertidos, supongamos, en la defensa) y, en general, las pérdidas que se derivan de un estado de confrontación sin restricciones. En buenas cuentas, Hobbes entiende que el *estado de naturaleza* es ineficiente y que, por tanto, es más ventajoso para cada individuo *admitir o acordar* ciertas restricciones en la consecución de sus intereses inmediatos a cambio de un rédito mayor a largo plazo. Entonces, el derecho y la política son concebidos por Hobbes como los medios o herramientas para administrar y armonizar de modo eficaz intereses contrapuestos en lo inmediato pero convergentes en lo mediato. En consecuencia, así considerado, el problema de la coordinación de las libertades externas sería un problema meramente *técnico* que no requeriría que los individuos fuesen virtuosos ni aun en un sentido muy elemental sino solo racionales, entendiendo por “racional” acá la coherencia de sus acciones en relación con la obtención de sus propios intereses (es decir, que no escojan o realicen acciones en contra de su propio su interés, al menos no normalmente). Dicho de otro modo, bastaría con que los individuos fuesen egoístas, pero al mismo tiempo inteligentes. En este contexto es posible, además – como han hecho los autores contractualistas contemporáneos – refinar el cálculo que es menester hacer para lograr barajar los distintos intereses recurriendo a

determinadas herramientas metódicas, como la *teoría de juegos*⁴⁵⁵, y por este derrotero prescindir finalmente de *toda* la moral⁴⁵⁶. Este enfoque, además, presentaría la ventaja de ser sencillo en sus presupuestos y de fundar la necesidad del derecho (y de la moral) en la conveniencia que éste reporta a los individuos que se someten a sus restricciones. Dicho de otro modo, los individuos prestarían su consentimiento o mostrarían su conformidad con dichas restricciones porque éstas les *aprovechan*. En conclusión, para Hobbes la necesidad de los vínculos normativos se explica por una cuestión de *cálculo de utilidad*.

La versión hobbesiana del contractualismo -que se ha denominado, “modelo individualista del contrato social”⁴⁵⁷ - contiene, como ve muy bien J. Hampton, una contradicción en virtud de la cual dicho modelo termina por refutarse a sí mismo. Sin perjuicio de ello, los modelos individualistas del *contrato social* llevan a conclusiones contraintuitivas – como por ejemplo, la necesidad de un instituir un Estado absoluto en Hobbes o la aceptación de la esclavitud a cambio de la vida en J. Buchanan⁴⁵⁸ - que resultan difíciles de aceptar y que, al decir de muchos, no son sino una prueba de la falsedad de este modelo como punto de partida de justificación de las normas.

Locke puede evitar las conclusiones indeseables del modelo hobbesiano introduciendo modificaciones en el estado inicial o *estado de naturaleza* que terminan por repercutir en el contenido de los acuerdos finales. Como el estado de naturaleza para Locke no es un estado de anarquía y de interminable guerra, los

⁴⁵⁵ El problema del establecimiento de las normas jurídicas y morales podría, entonces, explicarse, a partir de un razonamiento del tipo del *Dilema del Prisionero*. Para la formulación clásica de dicho problema, cfr. MÉRÓ, László, *Los azares de la razón. Fragilidad humana, cálculos morales y teoría de juegos*, Editorial Paidós, traducción de Daniel Menezo García, Barcelona, 2001, p. 43-44. En este problema a los criminales les conviene cooperar con el fiscal no por mor de la justicia sino para resguardar sus propios intereses.

⁴⁵⁶ “Those who are unwilling to follow me this far, or who are sure that society would fall apart if “moral absolutes” ceased to be widely regarded as such, need read no further”. BINMORE, K., *Games Theory and social Contract*, vol. I, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London England, 1994, p. 12.

⁴⁵⁷ KOLLER, P., *Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las normas políticas*, p. 65, en *La Justicia: ¿discurso o mercado?*, compilado por L. Kern y H.P. Müller, colección de estudios alemanes, traducción de Jorge M. Seña, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992, p. 21 y ss.

⁴⁵⁸ BUCHANAN, J., *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.

individuos no necesitan renunciar a todos sus derechos en pos de la paz y, por el contrario, sólo se desprenden de aquellos que son estrictamente necesarios para asegurar la constitución del estado civil. Para ambos autores, sin embargo, el pacto se justifica por la convergencia de ciertos intereses de los individuos involucrados y, por tanto, para ambos la instauración de un Estado, así como de las normas e institucionalidad anejas a él, constituye un problema *técnico*. La diferencia radica en que para Locke, al contrario de Hobbes, se trata de un problema técnico que se plantea en un contexto de cooperación – o de cooperación relativa- y no de confrontación.

En donde muchos ven la principal fortaleza de Locke, a saber, el hecho de que los individuos no deban renunciar a *todos* sus derechos naturales, Rousseau ve un defecto redhibitorio que hace fracasar el modelo de contrato propuesto por Locke. El punto de vista lockeano en el que los individuos concurren a la negociación en desigualdad de condiciones – pues no todos pueden tener igual cantidad de bienes o bienes cuyo valor sea siempre equivalente- constituye para Rousseau un principio de desigualdad que la lógica contractualista no puede – a su juicio- justificar⁴⁵⁹ ni menos aún, refrendar. En suma, Rousseau ve un defecto irremediable en el modelo lockeano de fundamentación del contrato: éste atenta contra el principio que ordena tratar de igual manera a los que son iguales. Por tal motivo, para Rousseau los individuos en el estado inicial *deben* renunciar a todos sus derechos. De otro modo el contrato no hace sino consagrar las desigualdades originales y, por tanto, dar apariencia de legalidad a lo que no es sino un medio sutil de dominación. En consecuencia, para que la negociación sea válida, las partes deben concurrir, a ella en condiciones de estricta igualdad.

Rousseau introduce exigencias – como la igualdad- que no están sujetas a negociación y que anticipan la rectificación de la doctrina contractualista que Kant más tarde llevará a cabo. Sin embargo, como Rousseau no termina de distinguir los aspectos fácticos de los aspectos normativos del contrato, no puede tampoco llevar a cabo dicha tarea en su totalidad. Rousseau se encuentra, por tanto, a mitad de camino entre el contractualismo clásico y la filosofía política de Kant.

La disputa de Kant con el *contractualismo clásico* pasa fundamentalmente por el problema de si las normas morales, políticas y jurídicas son competencia

⁴⁵⁹ Probablemente ni aun con la salida de Nozick de instaurar un sistema de libre mercado para garantizar el acceso de todos a dichos bienes. Cfr. Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, traducción de Rolando Tamayo, México, 1988.

de la *razón especulativa* o de la *razón práctica*. Dicho de otro modo, la controversia de fondo es acerca de la naturaleza de la razón práctica o, más precisamente, acerca de si hay o no razón práctica. Para el contractualismo clásico, el problema de la instauración de un Estado y, en general, el problema de la instauración de lazos normativos con carácter vinculante, son problemas *técnicos* y, por tanto, problemas que atañen a la razón especulativa o teórica. Kant, ciertamente, es consciente del problema *técnico* que entraña la instauración de un Estado. Es consciente también de que si la instauración, mantenimiento y desarrollo de un Estado, así como todos los demás problemas anejos a ellos y asociados comúnmente a la política, son concebidos como problemas *técnicos*, entonces el derecho también podría serlo. La prueba de que Kant se representa este tipo de perspectivas está en un pasaje de la *Paz Perpetua* en el que señala que “el problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene, (siempre que tengan entendimiento)”⁴⁶⁰. Mas, inmediatamente aclara que dichas perspectivas no forman parte de la *filosofía práctica*, sino que de la *filosofía teórica*: “un problema así debe tener solución. Pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la naturaleza; el problema consiste en saber cómo puede utilizarse este mecanismo en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos dentro de un pueblo, de tal manera que se obliguen mutuamente a leyes coactivas, generando así la situación de paz en la que las leyes tienen vigor”⁴⁶¹. Otro tanto señala Kant en sus escritos sobre filosofía de la historia. En ellos admite la posibilidad de que la instauración de un orden legal y, en definitiva, la instauración de un orden cosmopolita, tengan al fin lugar no por respeto a la justicia sino por influjo de la necesidad⁴⁶²: la misma naturaleza se aprovecharía de la “insociable sociabilidad” de los hombres para introducir un orden legal que los obligue ajustar sus acciones a los principios del derecho⁴⁶³ verificándose así el progreso del hombre hacia la sociabilidad y la *cultura* – el único fin pensable de la naturaleza con respecto al género humano⁴⁶⁴.

Kant, por tanto, se representa la posibilidad de adoptar esta perspectiva pero es consciente, también, de los graves problemas que presenta. En primer lugar tal como se indica en el pasaje de la *Crítica de la Razón Práctica* incluido al co-

⁴⁶⁰ KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, p. 38.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁶² “Lo que no se haga ahora, se hará finalmente por sí mismo, si bien con mayores molestias”. *Ídem*.

⁴⁶³ KANT, I., *Ideas para una historia...* cit., 2004, Ak. VIII, 22.

⁴⁶⁴ KANT, I., KU, B 391-392, Ak. V, 431-432.

mienzo del último capítulo, un acuerdo de esa naturaleza – suponiendo que fuese posible- tendría un carácter meramente contingente, puesto que no podría originarse sino en el sentimiento relativo al deleite y al dolor y sustentarse, en consecuencia, en la *felicidad*⁴⁶⁵. Pero un contrato de este tipo no obligaría. Como se ha indicado ya, la moral y el derecho contienen prescripciones que ordenan categóricamente, y desde el momento en que ambos son concebidos como *técnicas*, el carácter categórico de sus mandatos queda suprimido para, en su lugar, ser desplazado por razonamientos estratégicos. En consecuencia, el derecho y la moral concebidos como técnicas sólo pueden prescribir consejos, esto es, mandar *hipotéticamente*, mas no *categóricamente*. Es decir, yo debería obrar conforme a las leyes morales y jurídicas *si es que quiero* preservar mi interés, cualquiera que este sea. Pero para Kant esto significa, precisamente, negar las obligaciones morales y jurídicas, de las que tenemos consciencia inmediata por el *factum* de la razón pura. Si la moral y el derecho existen, entonces ordenan categóricamente; la primera, a obrar según una máxima que pudiese ser convertida en ley universal y el segundo, por su parte, a obrar conforme a acciones cuyas máximas permitiesen la coexistencia de todas las libertades según una ley universal.

Otro problema adicional y vinculado con lo anterior - y que constituye, probablemente, el defecto más grave del *contractualismo* - es el que pone al descubierto Platón en el relato del *Anillo de Giges*⁴⁶⁶. La tesis que presenta Glaucón en la *República* es que los hombres son buenos y justos no por amor a la bondad y la justicia sino por la impotencia para obrar a su antojo. Esta misma impotencia los lleva a realizar ciertos acuerdos en virtud de los cuales todos se comprometen a abstenerse de cometer abusos, estableciéndose de este modo lo *justo* y lo *injusto*. Sin embargo, señala Glaucón, si un individuo pudiese obrar con total impunidad, cometería las mayores injusticias, atropellando la ley que hace iguales a todos los hombres. La exactitud de estas afirmaciones puede ilustrarse, señala Glaucón, por la historia de Giges, un pastor que encuentra un anillo que lo vuelve invisible. Evidentemente, la posesión de dicho anillo coloca a Giges más allá de los términos de la convención⁴⁶⁷, de suerte que puede cometer todo tipo

⁴⁶⁵ KANT, I., KpV. A 47; Ak. V, 26.

⁴⁶⁶ PLATÓN, *República*, 359a y ss.

⁴⁶⁷ Por de pronto, como dice Gauthier, en una circunstancia semejante desaparece la base motivacional para suscribir el acuerdo: "Tales personas no tienen ninguna razón para renunciar a una porción de sus derechos permisivos ilimitados ni renunciar a abrazar la maximización directa". G., David, *La moral por acuerdo*, Editorial Gedisa, primera reimpresión, traducción de Alcira Bixio, Barcelona, 1994, p. 403

de injurias con total impunidad. La pregunta, entonces, que quiere Platón que nos hagamos es si, pese a todo, la conducta de Giges es susceptible de calificación moral o no. Si se entiende que la moral existe en virtud de una convención, se debe aceptar que antes (o fuera) de tal acuerdo *no* hay propiamente acciones justas o injustas y que, en consecuencia, *todo* lo que entonces se haga no es ni bueno ni malo. De esta suerte, todo aquél que se encontrase en una situación semejante a la de Giges se colocaría más allá del bien y el mal. Sin embargo, si las conductas de Giges son susceptibles de calificación moral, esto es, son buenas o malas, entonces la tesis contractualista es falsa. Si, por otra parte, se insiste en que dichas conductas no son susceptibles de calificación moral, entonces tenemos que la moral y el derecho no son sino formas solapadas de continuar la lucha en el *estado civil*: la *polis* sería el escenario donde se prosigue la lucha del *estado de naturaleza*, pero por medios distintos de la fuerza bruta. Es decir, si la objeción de Platón no es cierta y es Glaucón, en cambio, quien lleva la razón, entonces la moral y el derecho no son sino *instrumentos de dominación*. La moral - y por tanto, también el derecho- constituiría la última y más refinada forma de violencia, gracias a la cual es posible poner al servicio de los propios intereses las conciencias y voluntades de otros. Y bajo estos supuesto, como dice Mary Gibson, aquellos que pueden socavar la racionalidad de sus semejantes, deben racionalmente hacerlo: “en una sociedad competitiva, en general, a cada persona le interesa ser lo más racional posible y que sus competidores sean lo menos racionales que puedan ser (por supuesto, con ciertos límites). A los capitalistas les interesa que... los obreros no reconozcan cuáles son sus propios intereses ni obren efectivamente con el fin de satisfacerlos... De ahí que tengamos un sistema en el cual las personas tienen un interés en que no se satisfagan las condiciones óptimas de racionalidad”⁴⁶⁸.

Esto nos lleva a otra dificultad a que tienen que hacer frente las teorías contractualistas, a saber, la de justificar la necesidad de *permanecer en el estado civil*, esto es, de observar las normas acordadas, al menos bajo ciertas circunstancias, después de celebrado el *contrato*. Esta es la dificultad con que tropieza Locke en el § 98 del *Segundo Ensayo del Gobierno Civil*⁴⁶⁹. Si por cualquier razón desapareciera la causa que mueve a la suscripción del contrato, entonces ¿por qué perseverar en él?. Si sólo es el interés (patológico) el que impulsa a los

⁴⁶⁸ Citada por GUTHIER., David, en *Ibíd.*, p. 411.

⁴⁶⁹ Cfr. también *Ibíd.*, p. 25: “¿Por qué ese individuo tendría la necesidad de aceptar *ex post* en su actual situación, esos principios [es decir, los contenidos en el contrato] que limitan sus elecciones?”.

individuos a comportarse según ciertas reglas y si, además, dichas reglas constituyen un modo solapado de emplear la fuerza, entonces ¿por qué no utilizarla directamente si se puede hacer con probabilidades de éxito? Como bien ve Rousseau, si los acuerdos son un hábil medio de dominación, entonces dichos acuerdos no obligan, son nulos y se puede emplear legítimamente la violencia contra aquellos que los han impuesto. Dicho de otro modo, si el contractualismo clásico tiene razón en cuanto a que todos los vínculos normativos son resultado de una convención – explícita o implícita - con vistas a la satisfacción de algún interés, entonces la moral no tiene más derechos ni más justificación de los que tiene la fuerza y termina, en consecuencia, autodestruyéndose. Por esta vía, entonces, el contractualista termina devorando sus propios cimientos y la razón práctica por colapsar.

Por tanto, las concepciones de la moralidad y el derecho derivadas del contractualismo, al estar concebidas a partir exclusivamente de *imperativos hipotéticos* tienen un carácter meramente estratégico y desconocen la existencia de cualquier móvil genuinamente moral y, por tanto, la naturaleza de la moral y de la razón práctica en su conjunto.

La salida de este problema para el contractualismo es, aparentemente, formular una lógica contractual que parta del concepto del *deber*, es decir, de un contrato que no está, dicho en términos kantianos, *patológicamente condicionado*. Dado que el *imperativo categórico* contiene una exigencia incondicionada de universalidad- esto es, que para ser admisible una máxima *debe poder ser aceptada universalmente* – un contractualismo concebido a partir de éste introduciría de modo inmediato restricciones a aquello que puede ser objeto de negociación, con independencia de las condiciones empíricas de los contratantes (lugar en la sociedad, prosperidad o situación social, etc.). La exigencia de universalidad, en consecuencia, repercutiría de modo directo en el contenido de los acuerdos definitivos. Sin embargo, esta interpretación pasa por alto el hecho de que la universalidad no es, a su vez, materia de acuerdos. Y si la universalidad no es materia de acuerdo y si, por así decirlo, hay un principio *a priori* o un elemento normativo fuerte a la base de la negociación, entonces, la validez de las normas no radica sin más en el contrato sino en la *posibilidad* de que aquello que se acuerda sea aceptado *universalmente*. En este contexto, como afirma Peter Koller, es difícil seguir hablando de una “negociación contractual de los principios del orden social”⁴⁷⁰, puesto que entonces el origen de los vínculos normativos no se encuentra en el contrato y, en ese sentido, ya *no* estamos en presencia de una teo-

⁴⁷⁰ KOLLER, P., ob. cit, p. 64-65.

ría *contractualista*. La versión *universalista* - como se la ha llamado- del contrato desdibuja, por tanto, la naturaleza del contractualismo: conforme a esta interpretación incluso la *Regla de Oro* constituiría también el principio de una ética contractualista. Si, pese a todo, se insiste en la denominación de “contractualista”, entonces el concepto de *contractualismo* se torna equívoco, puesto que comprendería teorías tan dispares como aquellas que sostienen que los vínculos normativos tienen un origen puramente convencional como aquellas otras que hacen uso de la *idea del contrato o del acuerdo* sobre la base de ciertos presupuestos normativos pre-contractuales. Es decir, debería admitirse un concepto de contractualismo lo suficientemente amplio como para abarcar, por una parte, tanto la filosofía de Hobbes y otras afines a ella -como las de Buchanan y Gauthier- que podríamos denominar *teorías contractualistas propiamente tales*- como, por otra parte, la filosofía práctica kantiana y otras derivadas o influenciadas por ella, a las que cabría denominar contractualistas sólo en un *sentido impropio*. Pero de ser así, la equivocidad del término haría difícil señalar con alguna precisión *qué* es el contractualismo. A menos, claro está, que se afirme que *toda* teoría que haga alguna referencia al *contrato social* es una teoría *contractualista* lo que, en vista de las diferencias que existen entre todas ellas, resulta un criterio extremadamente grueso para caracterizar el contractualismo. En consecuencia, el concepto de *contractualismo* no puede ampliarse tanto sin que se resienta su precisión conceptual.

Pero, ya sea que se afirme que Kant es un contractualista en sentido impropio o que no es contractualista⁴⁷¹, lo cierto es que, dado que desde el punto de

⁴⁷¹ Hay quienes interpretan la filosofía práctica de Kant en su conjunto como una forma de contractualismo por cuanto entienden que el imperativo categórico supone un procedimiento contractual como el descrito. Cfr. también RILEY, P., *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1982, p. 132: “In short, the extent to which Kant is a contractarian in politics might be thought to depend on whether he is contractarian in morals”. Nuevamente, el problema acá es qué se entiende por contractualismo, pues Kant sólo puede serlo si es que se entiende ‘contractualismo’ en un sentido amplio. Por lo demás, podría agregarse que todas las versiones *universalistas* del contrato son post-kantianas, en un sentido fuerte: se nutren en mayor o menos medida de la filosofía kantiana, incurren en idealizaciones amplias y parten de presupuestos normativos anteriores al contrato. Es decir, han sido posibles precisamente gracias a la transformación y refinamiento que Kant introdujo en el contractualismo. Dicho de otro modo, es más correcto decir que las teorías contractualistas contemporáneas tienen una impronta kantiana que decir que Kant es contractualista. Para esta línea de interpretación, cfr. Arthur Melnick,

vista de la filosofía kantiana existen móviles auténticamente morales y que la moral manda de un modo *categorico* y no *hipotético*, Giges no podría bajo estos supuestos, aun en circunstancias que le permitieran ponerse por sobre los términos de la convención, obrar a su antojo. Es decir, el *imperativo categorico* excluye la posibilidad de que algún individuo pueda situarse, por la razón que sea, más allá de la justicia. Entonces, si se quiere salvar el contractualismo del problema que denuncia Platón a través del mito de Giges sujetando la convención a las condiciones exigidas por el imperativo categorico, debe admitirse, acto seguido, que el contrato así concebido *ya no es un contrato al modo en que lo conciben los contractualistas clásicos*. Un contrato, por decirlo así, sujeto a los requerimientos del imperativo categorico restringe sustancialmente la capacidad de negociación de los contratantes – por no decir que la suprime completamente respecto de ciertas materias- y, por tanto, les deja un espacio muy reducido para maniobrar. La lógica del *imperativo categorico* - al igual que la de la *Regla de Oro* - excluye los problemas del tipo del *Dilema del Prisionero*⁴⁷²: ambos criminales *deben* confesar porque pretender burlar la justicia es contrario al deber. Por lo demás, como Kant señala en la *Fundamentación*, ni la expectativa de que los demás obren moralmente si yo lo hago ni la expectativa, tampoco, de que la estructura teleológica de la naturaleza premie o favorezca al que obra moralmente, cuentan como razones para cumplir o dejar de cumplir el imperativo categorico⁴⁷³. En consecuencia, en un contrato sujeto a las exigencias del *imperativo categorico* no es el consentimiento el origen de la validez de las normas sino la conformidad de dicho consentimiento a la forma universal de la ley. En un contrato de este tipo los participantes *deben* consentir en ciertas cuestiones (como pasar al estado civil, por ejemplo, y permanecer en él) y no pueden permitirse siquiera negociar otras (por ejemplo, la esclavitud). Y en ambos casos se trata de un deber *incondicionado*. Por tanto, Kant no admite que las normas, en lo tocante a su validez, tengan un origen contractual puesto que, dicho sucintamente, los deberes (morales y jurídicos) no son propiamente deberes si es que debo prestar mi consentimiento para resultar obligados por ellos. De lo anterior se sigue que Kant desborda la lógica contractualista al admitir una legalidad pre-contractual a la que los acuerdos deben ceñirse y en virtud de la cual cobran validez. En consecuencia, se ha verificado un vuelco en los términos del contractualismo - el *giro kantiano del*

“Formulations of the Categorical Imperative”, *Kant's*, Kant-Studien, P. 292 (1993), p. 291-308.

⁴⁷² MÉRÖ, L., ob. cit., p. 67.

⁴⁷³ KANT, I., Gr. A 84.

contractualismo- conforme al cual *no* es el acuerdo el origen del derecho - ni de la moral – ni tampoco la medida de su rectitud, sino que, por el contrario, la validez de los acuerdos depende de su conformidad a ciertos criterios de rectitud no sujetos a negociación. Este giro se ha producido porque Kant ha anclado la idea de *contrato originario* en el imperativo categórico. Ello le permite salvar el contractualismo de las distintas objeciones que se levantan en su contra - falta de historicidad de las teorías contractualistas, falta de fuerza vinculante de un *contrato hipotético*, instrumento soterrado de dominación, etc. La contrapartida de lo anterior es que el *contrato social* pasar a ser, ahora, una *idea* de la razón con una función *heurística-regulativa*. Pero en la medida en que se avanza hacia una concepción del contrato como una *idea* de la razón que se sustenta sobre una legalidad pre-contractual – es decir, en la medida que se formula un “contractualismo” de corte *universalista*- el contrato se vuelve- al modo de un ideal platónico- una herramienta útil para medir la justicia y legitimidad de las instituciones y leyes, pero prescindible – e incluso indeseable- como recurso de justificación de las normas sociales.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)

- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)

- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)

- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)

- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y re-lecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)

- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)

