

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

*El poder de la razón como fundamento del poder político:
Análisis del pensamiento político de Hobbes y Kant.*

Tesis

Que para obtener el grado de
Maestro en Humanidades
Línea de Filosofía Política

Presenta

Pedro Javier Meza Hernández

Director:

Dr. Luis Salazar Carrión

Sinodales:

Dra. Dulce María Granja Castro

Dra. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira

Índice

Introducción.....	3
I. Frente al Leviatán y la imposibilidad de resistirlo.....	7
I.1 El origen del Leviatán.....	7
I.2 De la imitación al artificio.....	20
I.3 El lenguaje como origen del desacuerdo original.....	37
I.4 El estado de naturaleza: de la muerte como miedo instintivo al argumento racional para la construcción del Estado.....	40
I.5 La ley del deseo <i>versus</i> la ley de la naturaleza como fundamento racional del poder político	46
I.6 El contrato de unión como el fundamento del poder político.....	57
II. Lo que no es posible en el orden jurídico es resistirse, pero sí se puede en la práctica desde la perspectiva del ciudadano.....	70
II.1 La evolución del pensamiento kantiano: la defensa de la libertad desde una perspectiva liberal.....	70
II.2 El fundamento de la libertad en un sentido moral.....	99
II.3 El derecho como instrumento racional para la defensa de la libertad externa.....	119
II.4 Encrucijada política entre el liberalismo y el republicanismo.....	132
Conclusión: El contractualismo y su función legitimadora en el pensamiento político de Hobbes y Kant.....	148
Bibliografía.....	173

Introducción

Una de las tareas propias de la filosofía política es la de dar respuesta al problema de la legitimidad del poder político.¹ La filosofía política plantea como preguntas fundamentales ¿a quién debo obedecer? y ¿por qué? En esta investigación se plantea como objetivo general presentar las respuestas que dieron a estas preguntas Thomas Hobbes e Immanuel Kant. La consecuencia última de este trabajo no ha sido encontrar la respuesta que decida el fin de la discusión, ni siquiera indagar en la evolución de las dos respuestas a partir de lo que encontramos en cada uno de los autores aquí revisados, sino entender con claridad el problema revelado a partir de la formulación de las preguntas y la relevancia teórica de sus respuestas.

Toda teoría general de la política presupone cinco dimensiones: a) la de los presupuestos o circunstancias, preocupaciones y motivaciones que llevan a cada filósofo a elaborar su programa filosófico; b) una teoría descriptiva de la realidad política existente; c) un conjunto de valores rectores que orientan tanto esa descripción como una teoría normativa; d) una teoría normativa o modelo racional de la política; y, e) un modelo práctico o propuesta para pasar de la realidad descrita al modelo ideal.² En la investigación que aquí se presenta se ha considerado este esquema metodológico que, como se verá, ha permitido hacer posible tanto el análisis como la comparación del pensamiento teórico de Hobbes y Kant.

¹ Para reconocer la función y naturaleza de la filosofía política ante el planteamiento del problema de la legitimidad del poder político, parto de la distinción realizada por Bobbio en su texto “Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política”, en donde reconoce otras tres maneras de entender la actividad de la filosofía política, diferentes de la ya mencionada: a) la del diseño de la óptima república; b) la determinación del concepto general de la política; y, c) la que entiende la actividad de la política como meta-filosofía, en Norberto Bobbio, *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 77 y ss.

² Luis Salazar, *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997; y Luis Salazar, *Para pensar la política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.

Las primeras cuatro dimensiones de la metodología mencionada sirvieron para dar una estructura general a la construcción de los capítulos “Frente al Leviatán y la imposibilidad de resistirlo” y “Lo que no es posible en el orden jurídico es resistirse, pero sí se puede en la práctica desde la perspectiva del ciudadano”.

Para presentar las “Conclusiones: El contractualismo y su función legitimadora en el pensamiento político de Hobbes y Kant” se utilizó una estructura distinta, la cual fue diseñada a partir de los siguientes criterios: a) elementos que permitieron legitimar el poder político en el iusnaturalismo clásico; b) características de la racionalidad que defienden Hobbes y Kant; c) las características que permiten a cada uno de los filósofos aquí estudiados definir al estado natural; d) tipo de contractualismo que construyen; y e) tipo de iusnaturalismo que desarrolla cada uno de estos teóricos de la política.

Desde el punto de vista axiológico, el hilo conductor que permitió unir el pensamiento de Hobbes y Kant para su estudio fue una idea externa al pensamiento de estos dos filósofos, que proviene de Bobbio: es posible pensar a Hobbes y a Kant como fuente de la revolución copernicana que implica un cambio de perspectiva en la cual la comprensión de la dominación política ya no es vista desde arriba, desde la perspectiva del gobernante, sino desde abajo, desde la perspectiva del ciudadano. En este sentido, las teorías iusnaturalistas de Hobbes y Kant permiten comprender no sólo cómo se legitima la relación de dominación, sino que también en ellas podemos encontrar que el procedimiento necesariamente tiene que realizarse desde el consentimiento racional voluntario. Si esto es así, al analizar estas dos teorías iusnaturalistas podremos entender cómo fue posible el cambio de perspectiva que implicó esta revolución copernicana y hasta qué punto en el pensamiento de Hobbes y Kant es posible observarlo. Esto último es tratado en el subíndice 6 del capítulo I, el subíndice 4 del capítulo II y el subíndice 5 de las conclusiones.

Por último, quiero hacer público mi agradecimiento al Dr. Luis Salazar por la paciencia que tuvo conmigo durante la elaboración de este trabajo de investigación; pero sobre todo quiero agradecer las sugerencias que me presentó a lo largo de esta investigación y por la claridad con la que expone las teorías de los autores, lo cual he tratado de imitar en el momento de exponer los problemas teóricos aquí planteados. También quiero agradecer tanto a la Dra. Dulce María Granja como a la Dra. Miriam Sampaio por haberme apoyado con la lectura de esta tesis y, sobre todo, agradezco las preguntas y comentarios que me ayudaron a comprender las virtudes de mi trabajo de investigación, pero sobre todo, aquellos comentarios que me permitieron identificar los obstáculos en la argumentación y que es necesario pulir.

Un agradecimiento especial se lo debo al Dr. Jesús Rodríguez quien siempre tuvo palabras de aliento y por los comentarios teóricos que me hizo en los cursos del posgrado. Quiero aprovechar para agradecer a Álvaro Aragón y Mario Hernández no sólo por la amistad ya de tantos años, sino también por formar parte de ese espacio de discusión del que tanto dependemos para continuar con el trabajo de investigación. También expreso mi gratitud a todos aquellos quienes siempre han compartido su amistad conmigo, a Mireya Arellano, Marcelino Ayala, Juan Carlos Behr, Cecilio Cruz, Mauricio Chávez, Roberto Espinoza, Carlos García, Raúl Guadarrama Fonseca, Alejandra Herrera, Paola Jiménez, Hugo Juárez, Arizbet Lira, Antonio López, Gabriela Martínez, Miguel Ángel Mata, Carmen Pérez, Juan Pérez, Luz Pérez, Clara Rivera, Hugo Rocha, Marcia Rodríguez, Juan Antonio Sánchez, Elsa Santiago, Bethsaida Serdán, Diana Zepeda y Héctor Zúñiga. Agradezco también a mi familia, a mi madre Soledad Hernández, a mi hermana Gabriela Meza y a mi sobrino Roberto García; también agradezco todo el apoyo que me ha brindado a Basilia Lara, Rubén Morales y Mireya Morales.

También es necesario reconocer el apoyo que las instituciones públicas me brindaron para que este trabajo de investigación se concluyera con éxito. Primero, tengo que reconocer al Consejo

Nacional de Ciencia y Tecnología, institución que me apoyó con una beca de posgrado. En una segunda instancia al Instituto de Educación Media Superior del Distrito Federal, institución que me ha brindado las facilidades para la impresión de este trabajo de investigación.

Finalmente, he querido dejar a quien me ha dado siempre un apoyo incondicional, quien fue la espectadora del delirio que producen los demonios de la escritura y a quien dedico todo este esfuerzo y todo mi amor, a Pilar Morales. Gracias.

Capítulo I

Frente al Leviatán y la imposibilidad de resistirlo

I.1. El origen del Leviatán

Existen tres razones debido a las cuales el pensamiento de Thomas Hobbes resulta de enorme importancia. La primera tiene que ver con el hecho de que sus ideas resultan fundamentales para la comprensión del desarrollo de la argumentación contractualista moderna, la cual tuvo como objetivo dar una justificación racional al origen del Estado moderno. La segunda, se sustenta en las interpretaciones que señalan que su trabajo teórico representa el primer esfuerzo por introducir el lenguaje de los derechos naturales que ha servido como fundamento para garantizar frente al Estado los derechos del individuo como algo irrenunciable.³ Estas dos razones sirven para colocar a Hobbes en una posición privilegiada dentro de la historia de las ideas al considerarlo el fundador de la teoría que abrió la posibilidad para comprender, desde una nueva perspectiva moderna, la relación de dominio de la política. Asimismo, Hobbes fue el primero en considerar al individuo ontológica, axiológica y metodológicamente, como anterior a la relación política de dominio basada en el concepto de comunidad; antes, dicha relación era entendida como algo dado naturalmente (tal como se defendía

³ Existen críticas que niegan a Hobbes el papel de fundador del contractualismo y de primer defensor de la idea de los derechos individuales como un límite para el Estado. Quentin Skinner argumenta, por ejemplo, que el origen de la argumentación para defender al Estado unificado y absoluto lo debemos encontrar en el pensamiento de Martín Lutero. Sin embargo, hay que hacer resaltar que el mismo Skinner explica que los argumentos utilizados por Lutero tienen una base teológica, puesto que la defensa de la obediencia hay que encontrarla en la reinterpretación que hace el mismo Lutero sobre el Nuevo Testamento y, en particular, sobre las órdenes de San Pablo (Cfr. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, pp. 25, 26 y 119). Georg Jellinek, por su parte, afirma que es la tradición protestante de los puritanos ingleses -que luego sería teorizada por John Locke- la fuente en la que podemos encontrar la idea de que los fundamentos teóricos y políticos del Estado moderno están en los derechos individuales y en la idea del contractualismo (Cfr. Georg Jellinek, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, pp. 116 y ss). Una crítica muy fina y directa en contra de Hobbes es la de José Luis Villacañas, quien, reutilizando una idea de Carl Schmitt, reconoce que si bien es cierto que a Hobbes tenemos que considerarlo como el fundador teórico del contractualismo, es cierto también que este filósofo representó, en el campo de la política, el blanco de los ataques de los defensores de las libertades (Cfr. José Luis Villacañas, “Contrato en Kant: del liberalismo al republicanismo”, p. 244). Contra el argumento de Jellinek, Ernest Cassirer apunta que dentro de la historia de las ideas, desde donde se favoreció la discusión de la universalidad de la ley como la base para la creación del Estado, encontramos que el origen de la discusión sobre la legitimidad del Estado desde el contractualismo está en el pensamiento de Grocio, que encontró su cauce en las ideas de pensadores franceses como Voltaire, d’Alambert y Montesquieu y finalizó su trayecto con Rousseau (Cfr. Ernest Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, pp. 276 y ss.)

desde Aristóteles) o se legitimaba desde un lenguaje teológico que apelaba a lo sagrado como la fuente para legitimar el dominio político en las teorías medievales.

Una tercera razón, que alude a la importancia del pensamiento de Thomas Hobbes, tiene que ver con que éste tomó el método resolutivo-compositivo de Galileo y el método demostrativo de la geometría euclidiana para demostrar por qué es necesario construir el Estado; entendiendo esta necesidad no como algo natural, sino más bien como una necesidad racional que nos permite superar nuestra propia condición natural.

Por lo expuesto hasta aquí, podemos entender el valor que se le reconoce al pensamiento de Hobbes, pero se hace necesario explicar cómo Hobbes planteó su programa teórico y cuáles fueron las condiciones que enmarcaron el inicio de una teoría política de gran trascendencia.

Para empezar, hay que reconocer que el Renacimiento representó un giro en la comprensión no sólo del cosmos, sino también de los individuos y esto llevó a la pregunta sobre cómo se establece la relación entre éstos y la comunidad. Cuestionar la relación del individuo con todo lo que lo rodea resultó ser una idea novedosa para entender a los seres humanos como individuos independientes de la comunidad, como personas que tienen un valor intrínseco. Esta novedad, que representó un cambio de perspectiva, se vio favorecida por varias circunstancias históricas muy concretas: el surgimiento de las primeras ciudades comerciales en el norte de Italia; el cuestionamiento del poder del Papa por los nuevos poderes políticos europeos; el movimiento de Reforma que tuvo como consecuencia inmediata las guerras de religión; el surgimiento de las primeras riquezas personales obtenidas por el esfuerzo individual; la nueva concepción del arte, en donde no sólo se buscaba la imitación de la naturaleza, sino plasmar la belleza en el placer mundano y la felicidad de los individuos; el re-descubrimiento de los pensadores clásicos, que trajo consigo una nueva actitud frente al conocimiento y que abrió la posibilidad a la revolución científica; y los descubrimientos geográficos que favorecieron la apertura de

nuevas rutas comerciales y el descubrimiento de “nuevos mundos”. Pero sobre todo hubo algo esencial en este cambio: en este mismo periodo Maquiavelo reconoció que el Renacimiento representaba el surgimiento de los *nuevos hombres*, los *condotieri*, los conquistadores del nuevo mundo, de los individuos capaces de enfrentarse al destino y someterlo. Maquiavelo vio en estos *nuevos hombres* la condición de posibilidad para generar los Estados; con esta visión surgió el cambio de paradigma político.

Desde entonces, la pregunta fundamental de la política ya no es la que se cuestiona acerca de cuál es la mejor forma de gobierno, sino aquella que, de forma realista, cuestiona cuáles son los medios idóneos para obtener el poder político. Después surgirá la pregunta de cómo mantenerlo.

Maquiavelo defendió la idea de que eran los príncipes quienes tenían que tomar las riendas de la historia para obtener y después mantener el poder político para gobernar. En la segunda acción está contenida la idea de la construcción de una República en donde la libertad y el conflicto sean administrados por el Estado.

No obstante la importancia del pensador florentino, podemos afirmar que éste sólo resultó ser el nexo de unión de la historia en donde se juntan el Renacimiento con la Modernidad, mientras que Hobbes fue quien definitivamente se encontró ya con los dos pies en el momento histórico que denominamos moderno.

Leo Strauss ha reconocido que al afirmar que Hobbes es el primer pensador político moderno cayó en un error, puesto que es Maquiavelo quien merece este honor. Sin embargo, Strauss refuerza su posición al expresar que fue el filósofo inglés y no el italiano quien decididamente rompió con toda la antigua tradición fundando así el pensamiento político moderno.⁴ En otro sentido, Norberto Bobbio

⁴ Strauss reconoce que la diferencia entre estos dos autores se encuentra en el grado de franqueza. Según él, los *Discursos* de Maquiavelo “se presentan a primera vista como el intento de restaurar algo perdido u olvidado más bien que como un

advierde que hay que reconocer que fue Hobbes quien dio origen al modelo moderno del contractualismo, pues él fue el primero que utilizó el modelo iusnaturalista para dar una justificación del Estado y de la sociedad política⁵ e incluso fue el primer teórico que defendió una doctrina de los derechos naturales.⁶ Visto así, Hobbes es decididamente moderno por haber formulado una teoría que permite explicar cómo debe originarse el poder político desde la razón y no desde la fuerza; es decir, Hobbes asumió que es suficiente con la argumentación racional para comprender por qué la fuerza del Estado es la que debe gobernar a los ciudadanos y por qué no es necesario derramar sangre para entenderlo, en otras palabras, bastaría con el cálculo racional producido por el miedo que genera el Estado y el fin para el cual fue creado para entender su origen.

Lo primero que podría ayudar a comprender cómo fue gestándose la teoría de Hobbes tiene que ver con su vida y, en particular, con sus viajes a Europa. Esto resulta relevante para comprender cómo desarrolló la idea de un método racional y demostrativo para ser aplicado a la teoría política. Un dato importante que debemos conocer es que en Hobbes no existió nunca una intención de participar en la vida política activa, ni siquiera pretendió estar cerca de los acontecimientos de la misma, como sí fue necesario para Maquiavelo o John Locke. Más bien, Hobbes fue asegurándose un patrimonio, a partir de la prestación de sus servicios como tutor, para asegurarse una vida tranquila y estable que le permitiera continuar con sus estudios. El Conde de Cavendish jugó un papel muy importante para que Hobbes lograra su cometido, tanto que a él le dedicó el libro *De cive*. A partir de que el filósofo obtuvo el grado de bachiller se convirtió en el tutor del hijo del Conde y tiempo después, al morir éste, recibió una pensión con la cual cubrió perfectamente los gastos con los cuales pudo dedicarse a la vida de erudito que quería.

intento de abrir un panorama completamente nuevo”. Cfr: Leo Strauss, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, p. 21.

⁵ Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.15.

⁶ Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 40.

Hobbes encontró en su trabajo como tutor dos satisfacciones: la cobertura de un salario y los viajes a Europa que fueron importantísimos en su vida. Uno de estos viajes, el segundo, lo realizó después de la muerte del Conde de Cavendish, entre 1629 y 1630. Acompañando al hijo de Gervase Clifton, viajó a Europa; durante el trayecto leyó a Euclides y descubrió el método demostrativo que tan caro fue a su pensamiento, Tönnies menciona sobre este hecho lo siguiente:

[...] fue en su viaje con el joven Clifton [...] cuando Hobbes empezó a estudiar a Euclides, casi por casualidad. El libro yacía abierto en la proposición I, 47. Leyó la proposición y exclamó: “¡Imposible!”; siguió leyendo la demostración, que le refirió a otra, y esta a otra, hasta leerlas todas, convenciéndose demostrativamente de la verdad de la proposición. Los objetos matemáticos no le interesaban mucho —estaban muy lejos de la política y de la vida diaria—; pero el método le impresionó, y su empeño mayor consistió en apropiárselo, ya que con él poseería un instrumento infalible para encontrar lo difícil, afirmar lo verdadero y deshacer lo falso. Pero ¿por qué —se pregunta— el pensamiento lógico obtiene tan grandes resultados en este dominio de la geometría? Porque no están frente a frente la verdad y el interés de los hombres. Pero este es el caso cuando, en lugar de comparar líneas y figuras, tenemos que comparar hombres: inmediatamente tropezamos con su derecho y con su interés, y somos rechazados.⁷

Su tercer viaje, realizado entre 1634 y 1637, fue el de mayor importancia pues en éste conoció a Abbe Marsene quien le permitió introducirse a su grupo de discusión de las ideas. Participar en las tertulias que preparaba Mersenne abrió la posibilidad a Hobbes para entrar en contacto con Descartes y Gassendi. Todo esto ocurrió mientras se encontraba en París. Pero fue en un viaje a Italia, en el año de 1636, cuando conoció a Galileo de quien recibió una influencia muy importante. Gracias a este encuentro, Hobbes fraguó la idea de construir un método demostrativo para la construcción de su teoría política. Decidió utilizar el método resolutivo-compositivo de Galileo para dar los fundamentos de la sociedad política teniendo como base los cimientos de las ciencias naturales y la geometría. Esta idea fue de suma importancia en Hobbes, pues hasta ese momento el criterio utilizado en la teoría política dependía de la historia o del recurso de apelar a la autoridad.⁸

⁷ Ferdinand Tönnies, *Hobbes: vida y doctrina*, Madrid, Alianza, 1988, p. 39.

⁸ Bobbio menciona que, antes de Hobbes, Maquiavelo utilizaba el recurso de la historia como método de la ciencia política (Cfr. Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 80). Strauss, por su parte, comenta que Hobbes, antes de conocer la geometría demostrativa de Euclides y el método resolutivo-compositivo de Galileo, creía en la autoridad de Aristóteles; así que el conocimiento de los métodos de la matemática y el de las nuevas ciencias naturales llevó a Hobbes a desarrollar un nuevo método basado en la razón (Cfr. Strauss, *La filosofía política de Hobbes*, p. 180 y ss.)

Como se ve, comprender la importancia de los viajes de Hobbes puede permitirnos conocer cuándo y cómo surgió la idea del método racional y demostrativo con el cual el filósofo inglés asimiló el modelo de las ciencias naturales, que tantos logros iba a tener, y su trabajo para la aplicación de éste a la teoría política.

Una segunda circunstancia que debemos considerar para entender cómo fue gestándose la teoría hobbesiana está representada por el hecho histórico que el filósofo presencié y que lo motivó a escribir sobre política: la lucha por el dominio del poder político en Inglaterra que puso en peligro la unidad del Estado. En ese contexto era posible observar dos grandes dicotomías, opresión-libertad y anarquía-unidad; fue la segunda la que marcó el pensamiento de Hobbes.⁹

La dicotomía anarquía-unidad fue el problema teórico y práctico que Hobbes asumió como el principal de su teoría política; a partir de éste entendió que el gran objetivo del Estado es mantener y asegurar la paz interna y, en absoluto contraste, el mayor de los males es la guerra civil.¹⁰

Resulta válido preguntarnos qué razones y qué condiciones históricas son las que nos permiten entender cómo Hobbes pudo desarrollar su teoría política del origen del Estado cuando observamos que éste afirma, en varios momentos de su obra, que la guerra civil es el peor de los males políticos, y que fueron los acontecimientos de la lucha por el poder político en Inglaterra los que le sirvieron para describir el estado natural como la lucha de todos contra todos, entendiendo esto como una condición natural de los hombres en la que la vida se convierte en un miedo siempre patente a morir

⁹ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 36.

¹⁰ En el primer texto publicado por Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, se encuentra ya desplegada la base de la teoría política de este pensador en la que podemos identificar estas ideas. Bobbio afirma que, de todas las obras hobbesianas, tres son esenciales para entender su pensamiento político: *Elementos de derecho natural y político*, la segunda edición del *De cive* y la edición inglesa de *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, pero recuerda que “A pesar de que [el Leviatán] se considere generalmente la redacción más completa y digna de confianza, y a pesar de que se dé una cierta tendencia entre los estudiosos más recientes a acentuar más que a atenuar las diferencias entre las tres obras, si bien más en el método que en la sustancia, un núcleo central de la teoría se encuentra ya plenamente expuesto y desplegado en los *Elementos*, y permanece inalterado en las obras sucesivas.” (Cfr. Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 35).

violentemente. En este sentido, la guerra civil definida por Hobbes como el peor de los males resulta ser una de las principales motivaciones del filósofo inglés para iniciar su reflexión teórica. Sin embargo, hay que entender que la guerra civil es un efecto y para poder evitar que la sociedad política sufra debido a éste, Hobbes propuso entender primero cuáles son las causas que lo producen.

La idea de la guerra civil como el mal mayor de la política fue gestándose a partir del escenario que Hobbes tuvo enfrente, en el cual observó el conflicto entre la Corona inglesa y el Parlamento. Durante sus viajes a Europa, el filósofo pudo percatarse de una situación inusual en Inglaterra: mientras que en los países europeos se observaba una mayor concentración de poder en manos del Rey —en particular Francia—, en Inglaterra ocurría el fenómeno contrario: la monarquía perdía poder frente a las cada vez más fuertes exigencias del Parlamento. Bobbio nuevamente puede ayudarnos a comprender esta circunstancia. Según él, mientras en Europa se legitimaba el poder de las monarquías con base en la idea del *princeps legibus solutus*, en Inglaterra existía la idea de que el poder del monarca estaba limitado por los órdenes jurídicos particulares o lo que denominaban *common laws*, que eran transmitidas por la costumbre y se aceptaban por su eficacia, por el reconocimiento de las comunidades y por la aceptación de los tribunales que se asumía estaban por encima de las leyes promulgadas por el soberano.¹¹ Por esta razón en Inglaterra el poder legislativo del Rey se encontraba limitado en los hechos. Hobbes, para mostrar lo perjudicial de esta tradición, escribe *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of The Common Laws of England*, el cual se convirtió en una crítica a la defensa de la supremacía del derecho común sobre la ley del Rey y estaba dirigida, en particular, a atacar al principal defensor de esta idea, Sir Edward Coke.

A pesar de la tradición jurídica inglesa de limitar el poder legislativo del Rey, la discusión para generar las condiciones para crear un Estado absoluto en Inglaterra cobró mayor fuerza desde el momento en que Jacobo I, escudándose en la Guerra de los Treinta años, en la guerra contra España y

¹¹ Bobbio, *Thomas Hobbes*, pp. 76 y ss.

apelando al derecho divino del Rey, intentó establecer un Estado absoluto en su reino. Este esfuerzo imitaba aquello que ocurría en Francia y buscaba restarle poder al Parlamento. Y fue en el reinado de Carlos I cuando la oposición entre la Corona y el Parlamento llevó a Inglaterra a la guerra civil en 1642. Antes del inicio de ésta, Hobbes se encontraba fraguando su teoría racional para la construcción de un Estado absoluto.

El año de 1640 fue muy importante para Hobbes: publicó los *Elementos*, libro en el que defiende decididamente la idea de un Estado absoluto, pero debido al cual fue acusado de defender a la monarquía. Sin embargo, su teoría no fue bien recibida por ninguno de los dos bandos. Por un lado, Carlos II, tras la restauración y a pesar de conocer a Hobbes —pues éste le enseñó matemáticas a aquél cuando ambos estaban exiliados en Francia—, siempre mostró cautela frente a la posición de nuestro filósofo. Por otro lado, el Parlamento inglés mandó estudiar los libros de Hobbes lo cual trajo como resultado la orden de quemarlos en la universidad de Oxford. Como se ve, el pensamiento de Hobbes no obtuvo la aceptación de ninguno de los bandos en disputa y, aunque él mismo advertía que no buscaba apoyar a ninguno de éstos, sí buscaba ayudar con su teoría racional a la consecución de la paz.¹²

Con la polémica desatada por los *Elementos*, Hobbes comprendió que había perdido su primera batalla contra los dos poderes existentes en Inglaterra, así que optó por el camino menos complicado, pragmáticamente hablando: decidió llevar una vida en el exilio (en Francia, durante once años) para construir su argumento sobre la paz como fundamento de la unidad política y sobre la existencia de un ordenamiento jurídico único para la construcción del Estado racional. En el prefacio al lector del *De cive* se lee lo siguiente:

¹² Cabe mencionar que tampoco la iglesia vio con buenos ojos la teoría hobbesiana. El filósofo fue acusado de ateísmo en 1654 y, mediante un *Decretum* que vino de Roma, se colocó a *De cive* como uno de los libros prohibidos por la Iglesia de Roma. Ante esta acusación, Hobbes inició la redacción del libro *An Historical Narration Concerning Hersy and the Punishment Thereof* que quedó inacabado.

[...] lectores, si encontraseis algunas cosas menos ciertas o dichas con más acritud de la necesaria, os ruego encarecidamente que os dignéis llevarlas con ecuanimidad, por estar dichas no para favorecer facciones sino la paz, y por quien merece se le perdona algo en razón del justo dolor por la actual calamidad de su patria.¹³

La discusión que existía en esa época en Inglaterra entre las diferentes iglesias que defendían alguna interpretación de la fe cristiana se suma a los hechos que nos permiten entender cómo surgió la necesidad de Hobbes de construir la teoría del Estado racional.

Recordemos que, por un lado, la monarquía tenía como apoyo a la iglesia episcopal, mientras que la fe profesada por los parlamentaristas era un puritanismo presbiteriano. El problema, sin embargo, no era que los dos bandos en disputa por el dominio inglés tuvieran una preferencia de fe en particular, sino que ambas ostentaran una supuesta superioridad del poder de la iglesia por sobre el poder político. Bobbio, con su asombrosa capacidad analítica, nos permite resumir este problema esencial que nos sirve para entender la gestación del pensamiento de Hobbes:

La causa principal que obstaculiza la formación de la unidad estatal es, según Hobbes, la pretensión de la autoridad religiosa, venga ésta personalizada en la Iglesia universal de Roma o en las iglesias nacionales reformadas, o incluso en las pequeñas asociaciones cristianas independientes, de ser titulares legítimas de un poder superior al del Estado. El pretexto más frecuente para la sedición y para las guerras civiles en los Estados cristianos —dice Hobbes en el *Leviatán*— se ha derivado mucho tiempo de la dificultad, aun no suficientemente resuelta, de obedecer a la vez a Dios y a un hombre cuando sus preceptos son contrarios entre sí. Las teorías de la resistencia a las órdenes impuestas por el orden civil, cuando son contrarias a los preceptos divinos —teorías que propugnan, según la gravedad de los casos, la obediencia pasiva, la desobediencia, la revocación del mandato, la deposición, el tiranicidio—, vienen inspiradas por la autoridad religiosa; ¿quién, si no es un poder que se considera superior, ya que está inspirado directamente por Dios, puede decidir si la orden del soberano es justa o injusta? En la organización de la Iglesia cristiana, distinta del ordenamiento civil, hay implícito un peligro permanente de discordia, que sólo la sumisión radical del poder religioso al poder civil podrá eliminar.¹⁴

Es bien sabido que la tradición puritana triunfó en la cultura política anglosajona. De hecho, el lenguaje medieval que Locke recuperó —en el cual retomó el derecho a resistir contra los gobiernos ilegítimos, la defensa de las libertades individuales y la base democrática— fue utilizado como bandera del grupo triunfador en la arena política inglesa y esta influencia llegó hasta las colonias americanas.

¹³ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999, p. 12.

¹⁴ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 73.

Podemos apuntar, como lo hizo John Rawls, que la característica general de todo el siglo XVII fue más bien la de adoptar el lenguaje medieval con el cual se defendía la idea de que la obligación estaba dada por una ley natural o ley divina pues “[e]sta ley nos fue entregada por Dios, quien posee autoridad legítima sobre nosotros como creador nuestro; es un dictado de la razón divina, y en cualquier caso nos impele a cumplirlo bajo pena de sanción”.¹⁵

Pero Hobbes rompió no sólo con la tradición inglesa de corte puritano, sino con toda la nueva corriente que se inauguraba en el siglo previo al Siglo de las Luces. La postura de Hobbes no fue la de un ateo, sino la de un teórico de la política tolerante que, como un buen observador de su tiempo, analizó lo que ocurría en Europa tras la caída de la unidad religiosa de la Iglesia católica y su mejor opción frente a esta situación fue concebir un Estado libre de la confesión de una fe particular.

Hobbes reconoció que ya no era posible volver sobre el camino andado y, ante la pluralidad de sectas que surgían y la innumerable cantidad de argumentos que se esgrimían para justificar la desobediencia civil, adoptó la posición de que la fe puede ser aceptada en lo privado, pero que la manifestación pública de ésta debe darse a través de una iglesia dominada por el soberano para evitar se convierta en una fuente de discordia y de desobediencia civil:

[...] defino una iglesia como: *una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por el orden del cual deben reunirse, y sin cuya autorización no deben reunirse*. Y como en todos los Estados la asamblea que no está garantizada por el soberano civil es una asamblea ilegítima, también la Iglesia que se reúne en un Estado que prohibió la reunión, es una asamblea ilegítima.¹⁶

¹⁵ John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 27.

¹⁶ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 387. Carl Schmitt reconoce que la comprensión del Estado moderno de Hobbes es valiosa porque identifica la racionalidad tecnicada en la esfera político-administrativa y que, desde esta neutralidad en el procedimiento, las leyes del Estado son independientes de toda verdad y rectitud substancial de orden religioso o jurídico y su vigencia derivan únicamente de la decisión estatal. Sin embargo, Schmitt identifica que en el momento en el que Hobbes hace la distinción entre la razón pública, gobernada absolutamente por el soberano, y los juicios privados de los súbditos (aunque éstos últimos puedan ser prohibidos por el soberano) significa “el comienzo de la moderna libertad individualista del pensamiento y de conciencia construida en sentido jurídico, no teológico, y el comienzo de las libertades peculiares de la estructura del sistema constitucional liberal” (Cfr. Carl Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004, p. 51.)

Antes afirmamos que la posición de Hobbes es tolerante y esto se confirma cuando observamos que en su definición de Iglesia se incluye la posibilidad de manifestar la fe de forma privada. Sin embargo, hay que reconocer que también se trata de una tolerancia limitada que no llega nunca al nivel de liberalismo impulsado por Locke. En otras palabras, Hobbes nunca traduce la libertad de conciencia religiosa como un derecho que deba ser respetado por el Estado, ni mucho menos como un derecho que represente un límite al poder estatal. Es más, Hobbes observa que la oportunidad que los súbditos tienen para hacer uso de su conciencia religiosa está abierta al conflicto, pues reconoce en la libertad de conciencia y de manifestación de la fe un arma para la posible disolución del poder y la desobediencia civil.

Hobbes reconoció en las Guerras de religión una de las principales causas por las cuales puede disolverse el Estado, pues el hecho de que los súbditos de un soberano puedan apelar a que éste actúe de manera injusta, conforme a las leyes dadas por Dios, es un mal para el Estado que debe evitarse. Esta idea fue constante en el pensamiento de Hobbes y se confirma al comprobar que dedicó bastantes páginas de *De cive* y de *Leviatán* para dar una respuesta a la teología. La manera que encontró Hobbes para hacer frente a la idea de que se debe obediencia a la Iglesia por encima de los poderes terrenales, en virtud de que este es el reino de Dios, fue apelar a que el reino de Dios no es de este mundo. Es decir, Hobbes supone que si existe Dios, la obediencia a este no se da en este mundo, sino en el otro mundo (en el que Dios sí es soberano). En todo caso, en este mundo se debe obediencia a Dios no por su palabra divina, sino por su poder irresistible:

El derecho de naturaleza, en virtud del cual Dios reina sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes, ha de derivarse no del hecho de haberlos creado, y requerido de ellos una *obediencia*, motivada por la gratitud de sus beneficios, sino de su *irresistible poder*.¹⁷

En este sentido, Hobbes argumenta que aquellas teorías religiosas que apelan a un poder superior de Dios asumen que la Iglesia tiene el control de la palabra de Dios y si se le debe obediencia a este,

¹⁷ Hobbes, *Leviatán*..., p. 136.

independientemente de las razones por las cuales se la debemos, entonces la Iglesia debe estar por encima de los poderes terrenales. Pero Hobbes cuestiona esto con fina ironía: si le debemos obediencia a Dios, ¿cómo podemos conocer su voluntad?

Los dirigentes de la Iglesia asumen la dirección de su comunidad religiosa apelando a que son inspirados por la palabra divina. Hobbes afirma que hay que tener cuidado con estas personas, pues cuando alguien asume que ha sido inspirado por Dios lo más seguro es que estemos frente a un loco o frente a alguien que quiere dominarnos. En todo caso, si alguien afirma que ha sido inspirado por Dios, entonces esta revelación sólo tendrá valor para él y su conciencia. Hobbes argumenta, con radicalismo, que la obediencia a Dios se sostiene por un representante en la tierra, pero los únicos que pueden tener esta representación son los soberanos de los Estados:

[...] sobre la tierra no existe Iglesia universal a la que todos los cristianos vengán obligados a obedecer, porque no existe poder sobre la tierra al cual todos los demás Estados estén sujetos: existen cristianos en los dominios de diversos príncipes y Estados, pero cada uno de ellos está sujeto al Estado del cual él mismo es un miembro, y, por consiguiente, no puede estar sometido a los mandatos de ninguna otra persona. Por tanto, una Iglesia que sea capaz de mandar, juzgar, absolver, condenar o llevar a cabo cualquier otro acto, es cosa idéntica a un estado civil, que conste de cristianos [...] Ahora bien, poder *temporal* y *espiritual* son, sólo, dos palabras traídas al mundo para que los hombres vean doble y confundan a su legítimo soberano.¹⁸

Decíamos antes que en todo el siglo XVII el lenguaje medieval del iusnaturalismo era moneda de uso frecuente. Cabe preguntarnos si Hobbes echó mano de éste. Para responder, recordemos que el iusnaturalismo defendía la existencia de una serie de leyes naturales o divinas que eran universalmente válidas, que dirigían las acciones de todos los hombres, y que tenían una validez superior a las leyes positivas. En particular, el iusnaturalismo que se utilizaba en este periodo histórico en Inglaterra era la versión que había evolucionado de los antiguos griegos y que fue retomada por la tradición cristiana con un lenguaje teológico. Rawls resume con mucha claridad cómo evolucionó esta idea:

¹⁸ *Ibidem*, pp. 387-388.

[...] en contraste con la filosofía moral clásica, la filosofía moral de la iglesia medieval no es el resultado de la mera razón, libre y disciplinada. Esto no significa que su filosofía no sea verdadera, o que sea irrazonable; pero está subordinada a la autoridad de la iglesia y fue practicada por el clero y las órdenes religiosas a fin de satisfacer la necesidad práctica de la iglesia de poseer una teología moral.

Por otra parte, la doctrina de la iglesia consideró que nuestros deberes y obligaciones morales descansaban en la ley divina [...] Si pensamos en Dios como el ser supremamente razonable, como hizo Tomás de Aquino, entonces esas leyes son dictados o prescripciones de la razón divina. Es a través del cristianismo como la idea de un dictado o un imperativo, de la razón que establece nuestros deberes y obligaciones entra en la filosofía moral moderna. Alternativamente, si adoptamos una perspectiva voluntarista, como hicieron Scoto y Ockham, entonces esos dictados derivan de la voluntad divina. Encontramos una u otra concepción no sólo en Suárez, Bellarmino y Molina, y en otros escolásticos tardíos, sino también en los protestantes Grocio, Pufendorf y Locke.¹⁹

Pero el iusnaturalismo de Hobbes fue radical y provocador si lo comparamos con esta tradición. Incluso se muestra en contradicción con el supuesto de que la ley natural o divina está por encima de la ley positiva. El iusnaturalismo hobbesiano será más bien del tipo que sirve como fundamento o sostén de todo el orden jurídico positivo, tal como lo enuncia Bobbio:²⁰

El derecho natural es el fundamento o sostén de todo el orden jurídico positivo [...] el contenido de la reglamentación está exclusivamente determinado por el legislador humano (el soberano): la función del derecho natural es pura y simplemente la de dar un fundamento de legitimidad al poder del legislador humano, prescribiendo a los súbditos la obediencia a todo aquello que ordena el soberano [...] En la sociedad de iguales: “hay que cumplir las promesas”; en la sociedad de desiguales: “hay que obedecer las órdenes del superior”. Como se ve, en esta concepción la ley natural sirve únicamente para poner en movimiento el sistema; pero una vez puesto en marcha, éste funciona por sí mismo.²¹

De hecho, juzgar la teoría iusnaturalista de Hobbes resulta complicado debido a que utiliza el lenguaje de sus enemigos para derrotarlos; es decir, aunque el lenguaje del iusnaturalismo moderno fue la base para la construcción de los límites del Estado liberal, Hobbes utilizó el modelo del iusnaturalismo para mostrar por qué se le debe absoluta obediencia al soberano. Así, queda más claro por qué dijimos antes que el iusnaturalismo de Hobbes es radical y provocador frente al lenguaje iusnaturalista utilizado en el siglo XVII. El giro que observamos en la utilización del modelo iusnaturalista consiste básicamente en

¹⁹ Rawls, *Lecciones...*, p. 26.

²⁰ Bobbio distingue dos tipos más de iusnaturalismo: el derecho natural, que es el conjunto de principios éticos que sirven como modelo general para enunciar las leyes positivas –ejemplo de este iusnaturalismo es el de Tomás de Aquino; y el derecho natural entendido como el conjunto de *dictamina rectae rationis* que proporciona la materia de la reglamentación y en donde el derecho positivo sólo serían los medios práctico-políticos que determina la forma de aquella –ejemplo de esto sería la teoría kantiana. (Cfr. Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara, 2003, pp. 70-73).

²¹ Bobbio, *Thomas Hobbes*, pp. 102-128.

exponer con claridad la oposición entre el derecho natural y la ley natural; con esto, se implica la prioridad lógica y axiológica de los individuos sobre las leyes naturales.²²

1640 es el año en el que acontecen varias situaciones importantes en la vida de Hobbes: es el año en que se exilia en Francia; inicia el Parlamento largo; inicia la escritura del *De cive*; y parece que para esta fecha se encuentran ya maduras la idea del método demostrativo con una base pretendidamente científica y la idea de que el iusnaturalismo es el lenguaje más apto para argumentar por qué se le debe la obediencia absoluta al soberano. Dos años después de este periodo tan productivo para Hobbes, comenzaría la guerra civil en Inglaterra.

I.2. De la imitación al artificio

En la Introducción al *Leviatán*, Hobbes comienza afirmando dos cosas: primero, que la Naturaleza es el arte con el que Dios ha hecho y gobierna el mundo; y, segundo, que el hombre es capaz de imitar el arte de la naturaleza para construir un animal artificial, como lo es el Leviatán. Si comprendemos las ideas que enmarcan la construcción del argumento que Hobbes tiene en mente para justificar al Estado, entonces podremos entender cómo inicia el plan de construcción de toda su teoría política del Estado.

Detengámonos, entonces, en la relación Naturaleza-arte. Como se sabe, el periodo medieval se vio influenciado por la idea de arte o *techné*, entendida desde dos perspectivas: el pensamiento de Platón y el pensamiento de Aristóteles. Acudamos al primero para comenzar a entender cómo se concebía a la Naturaleza y la relación que ésta guarda con el arte. Para ello resulta valiosa una obra como el *Gorgias*, pues en ella se contienen y se definen con mucha claridad el concepto de arte y la relación que éste guarda con el concepto de Naturaleza; además, en este diálogo se expone el conflicto

²² Sobre este cambio en la tradición iusnaturalista se pueden revisar los siguientes textos: Luis Salazar, *Para pensar la política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, p. 227; Norberto Bobbio, *El tiempo...*, pp. 40-41.

existente en la época sobre cómo debía funcionar la política, visto desde la postura que tenían los sofistas y la que desarrolló el mismo Platón.

El estilo dramático de la obra de Platón nos permite observar tres momentos de la discusión. En el primero, se abre la discusión entre Sócrates, quien defiende la posición de Platón, y Gorgias, que representa a un maestro de retórica. En el segundo, la discusión se realiza entre Platón y Polo, un estudiante de retórica y aspirante a político. En el tercero y último, se cierra el diálogo con la discusión entre Sócrates y Calicles, quien representa a los políticos y, al mismo tiempo, encarna la posición más radical de los sofistas.

La discusión filosófica del diálogo *Gorgias* inicia cuando Sócrates pide al personaje cuyo nombre da título a este diálogo que exponga la definición de retórica. Sin más, Gorgias aclara que es el arte más bello y supremo, y defiende esta posición argumentando que la retórica produce el mayor bien para los hombres en tanto que es el mejor medio para acceder a la mayor libertad. En este sentido, la retórica es entendida como el medio político a partir del cual es posible convencer en las asambleas públicas y en los tribunales sobre lo que es justo e injusto. Así, la retórica es el arte que permite a los hombres triunfar en la arena pública y asegurar para ellos la mayor libertad, pues podrán dominar a los demás, ya que este arte es entendido como

[La capacidad] de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se traten asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud.²³

El segundo momento de la posición de los sofistas queda enmarcado con la intervención de Polo en el diálogo, en esta parte se defiende que la retórica no busca la adulación del pueblo, sino defender la posición de los oradores políticos como los hombres más poderosos de las ciudades. Defiende Polo que

²³ Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 452e.

esto es así en tanto que los políticos pueden hacer lo que quieran, incluso actos injustos como condenar a muerte y desterrar a quien deseen. A partir de esta afirmación, se desprenden dos tesis que definen la postura de los sofistas; la primera: que es preferible cometer una injusticia antes que sufrirla; y la segunda: que es preferible evitar un castigo antes que recibirlo.

La posición de los sofistas queda completa cuando Calicles toma la palabra para referirse a la distinción entre *fysis* y *nomos*, conceptos esenciales para comprender cómo era entendida la idea de Naturaleza. Esta posición sólo surge después de que Platón, en voz de Sócrates, ha ido argumentando en contra de las posiciones de Gorgias y de Polo. Calicles apela a Sócrates afirmando que si bien estos dos sofistas han aceptado los argumentos del creador del método mayéutico es por pura vergüenza a decir que no, pues éstos están sometidos por la ley de los más débiles, la cual es denominada por el concepto griego *nomos*, y le espeta a Sócrates que él se ha encargado de confundirlos pues utiliza de manera equivocada los conceptos de naturaleza *-fysis-*²⁴ y el de ley *-nomos-*:

En la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley [...] Sin duda, tú [Sócrates] te has percatado de esta sutileza y obras de mala fe en las discusiones, y si alguien está hablando desde el punto de vista de la ley, tú le interrogas desde el punto de vista de la naturaleza, y si habla de la naturaleza, le preguntas sobre la ley.²⁵

Esta distinción utilizada por el personaje Calicles es la base para definir lo justo y lo injusto desde la defensa de una política aristocrática y hedonista, pues sostiene que lo justo es aquello que más

²⁴ Esta concepción de naturaleza es esencial comprenderla, pues nos permite entender la evolución de este concepto; recordemos que fue reproducida por los romanos y después asimilada durante la Edad Media. Wladislaw Tatarkiewicz comenta sobre esta evolución que “Los romanos tradujeron la «φύσις» griega por «naturaleza», y este equivalente latino adoptó la ambigüedad de la expresión griega. Así, «naturaleza» significó por una parte la *suma* de las cosas visibles, *summa rerum*, pero, por otra parte, equivalía al *origo rerum* y a la *lex naturae*, o al principio de generación de las cosas naturales, y a la *fuerza* que las había producido. La Edad Media conservó estos dos significados de la expresión, haciendo inofensiva la ambigüedad, y añadiendo un adjetivo diferente a cada uno de ellos, diferenciando por lo tanto entre *natura naturans* y *natura naturata*, esto es la naturaleza creativa y la naturaleza creada [...] Sin embargo, los tiempos modernos, a partir del Renacimiento, han limitado la «naturaleza» a la Creación. Dios es el creador de la naturaleza, pero no forma parte de ella. No obstante, ha persistido la concepción de una doble naturaleza. Por una parte, la naturaleza (*naturata*) es la suma visible de las cosas (*summa rerum*), mientras que por otra es fuerza que ha producido y produce esta suma (*origo rerum*). La segunda naturaleza, invisible, evidente sólo a la mente, constituye la fuente, la esencia de la primera; se trata precisamente, de la *natura naturans*. Véase: Wladislaw Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Madrid, Tecnos / Alianza, 2002, pp. 327-328.

²⁵ Platón, *Diálogos*, 482e-483a.

conviene al más fuerte tal como lo manda la ley natural (*fyxis*). Esta ley natural se encuentra en oposición total frente a la posición defendida por la multitud, por el pueblo, que es la base de la democracia de los antiguos pueblos griegos. Al pueblo, Calicles lo entiende como el conjunto de los más débiles que opondrán a la ley natural (*fyxis*) las leyes sociales (*nomos*), de tal manera que estas últimas tienen como objetivo proteger a los más débiles, a la multitud, frente a la voracidad y el poder de los más fuertes.

Esta posición de los sofistas muestra que la política es definida por la actividad específica del arte retórico como un conjunto de habilidades que permite, a quien las posea, tener la mayor libertad para dominar a los demás ciudadanos en la asamblea pública, teniendo como principio guía la voluntad de quien gobierna. Todavía más, esta posición defiende que la jerarquía generada por la misma acción política estaba sustentada sobre la base de un orden natural y que el arte de la política sólo es un medio, el mejor de todos, para perseguir estos fines naturales. De ahí que para los sofistas el arte de la política sea el más bello, pues permite afirmar la voluntad del gobernante, evitando todo castigo. En voz de Calicles, se muestra que el objetivo de la política es la obtención del mayor beneficio para quien gobierna, por un orden natural, como muestran los hechos:

[...] según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas, e igualmente, otros infinitos casos que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio, estos obran con arreglo a la naturaleza de los justos, también, por Zéus, con arreglo a la ley de la naturaleza.²⁶

Platón tiene una posición totalmente contraria a la de los sofistas con respecto a cómo se entiende a la política; éste desarrolla una concepción del arte mucho más compleja. Por principio, Platón responde, a la posición de Gorgias, que la retórica no puede ser el más bello arte porque antes habría que cuestionarse qué es el arte. Una primera distinción que realiza el personaje Sócrates en el diálogo

²⁶ Platón, *Diálogos*, 483c-e.

Gorgias es que hay dos tipos de artes: el primero, es el de las artes manuales que no tienen discurso y que parten de la experiencia; este tipo de artes son la pintura y la escultura. El segundo tipo de artes son las que tienen como objetivo el discurso, tal como lo son la aritmética, el cálculo, la geometría, etcétera. En esta distinción está contenido un criterio extra, pues para Platón todo arte no sólo implica un conocimiento verdadero, el cual es distinto y opuesto a las opiniones y creencias puramente empíricas, sino también que el conocimiento verdadero de la justicia necesariamente conlleva a ser justo y a un actuar con justicia. Por ello, a las artes que están dirigidas por la experiencia las denomina Platón como ciencia falsa mientras que a las artes que tienen como base el conocimiento de la naturaleza de los objetos las denomina ciencias verdaderas. A partir de esta nueva distinción, la retórica no puede ser entendida como un arte verdadero porque, tal como afirma el personaje Sócrates, “[la retórica] es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza de lo justo y lo injusto”.²⁷

Más aún, Platón argumenta que las artes que tienen como base a lo verdadero se distinguen por su capacidad para lograr un bien. De aquí surge una distinción nueva entre las artes verdaderas: hay dos tipos de éstas: las que están dirigidas al cuerpo y las que están dirigidas al alma de los individuos. Ejemplo de las primeras es la gimnasia, que encierra un conocimiento de la naturaleza del cuerpo; ejemplo de las segundas es la medicina, que implica un conocimiento del alma. Esta nueva distinción es utilizada por Platón para afirmar que la retórica tampoco puede ser un arte puesto que es entendida como un medio utilizado para convencer, para triunfar en la lucha política, con lo cual lo único que se busca es vencer al oponente; de ahí que la retórica sea entendida como un simulacro de las artes, pues lo único que busca es halagar a los sentidos. Además, este simulacro de arte sólo es válido frente a los ignorantes. Así, la retórica es un arte simulado frente al verdadero arte de la política, misma relación que se estableció entre la cosmética y la culinaria frente a la gimnasia y a la medicina, respectivamente.

²⁷ *Ibidem*, 455a.

Después de haber argumentado en contra de Gorgias, Platón defiende que es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla y que es preferible sufrir un castigo antes que evitarlo, siempre que este último sea justo. Platón defiende estas ideas con base en el siguiente argumento: considera que si toda acción persigue un fin, entonces las acciones humanas tienen que perseguir un fin. El problema está en identificar qué fin es el que tienen que buscar los seres humanos. Platón acepta que el fin que persiguen los seres humanos es el de la felicidad, pero no acepta la posición sofista en la cual se sostiene que el placer es aquello que puede identificarse con la felicidad humana. La felicidad, afirma Platón, es lo que es bueno y bello porque ambas cualidades producen placer y son útiles. Es decir, hay que entender que la causa del placer es la felicidad no su efecto. El problema está en cómo se puede reconocer lo que es bello y lo que es bueno. Platón afirma que para ello es necesario el conocimiento de la naturaleza de las cosas. Por ello sostiene que el arte de lo justo, que es conocimiento de lo que conviene al alma, es el medio para hacerlo y no el arte simulado de la retórica. Aquí cabe volver al símil entre las artes. Para Platón el arte de la gimnasia y la medicina se fundan en el conocimiento del cuerpo humano y se oponen a la cosmética y la culinaria que sólo buscan la satisfacción de los sentidos. De igual manera, la política debe ser entendida como arte fundado en el conocimiento. Así, es posible afirmar que el arte de la justicia enseña que es preferible sufrir una injusticia y recibir un castigo antes que cometer un acto injusto y evitar el castigo.

En este momento es cuando Polo ha asentido a todo lo dicho por Sócrates, con más fastidio que con certeza y es cuando Calicles aparece en el diálogo para hacer la distinción entre ley natural y las leyes convencionales, además de afirmar que si se hace valer la ley natural, los tiranos, con todo el poder político que acumularían en sus manos, podrían satisfacer todos sus deseos. Platón, en voz de Sócrates, apelará a que los deseos son de dos tipos: unos útiles y otros desfavorables para el sujeto del deseo. A partir de esta distinción, Platón apela nuevamente a la necesidad de un criterio epistemológico que nos permita identificar qué placeres son los más útiles y, por consiguiente, los más deseados.

Platón ya al final del diálogo pondrá en voz de Sócrates, quien ya no tiene interlocutor, la idea de que existe un orden que es racional:

[...] la condición propia de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal, no se encuentra en él con perfección al azar, sino por el orden, la rectitud y el arte que ha sido asignado a cada uno de ellos. —¿Es esto así? Yo afirmo que sí. —Así pues, ¿es algún concierto connatural a cada objeto y propio de él lo que lo hace bueno? —Esa es mi opinión.²⁸

Partiendo de esta alusión a la existencia de un orden natural, Platón defiende la idea de que las artes tienen al conocimiento verdadero de la cosas como fundamento para su actuar. Trasladado esto a la idea de justicia, si alguien conoce el arte de lo justo, lo que significa que tiene conocimiento verdadero de la naturaleza de lo justo, no podrá actuar con injusticia y deberá gobernar bien y no sólo esto, sino que los ciudadanos, si tienen este conocimiento, deberán aceptar los castigos pues serán justos viniendo de un gobierno justo.

El hecho de que para Platón el arte verdadero signifique siempre un conocimiento fundado de los objetos de cada arte y no sólo eso, sino que sea algo bueno y bello al mismo tiempo, hace que el arte de la justicia, que encierra tanto al arte legislativo como al judicial, sea un conocimiento fundado en el conocimiento de lo que es justo, racionalmente hablando. Así la idea de Naturaleza queda entendida por Platón como un orden racional, y es la que define la práctica de la política y sus fines. Ya se ve cómo al contrastar las ideas de los sofistas y de Platón incluidas en el *Gorgias* podemos entender que en el pensamiento de este filósofo la definición de la idea de arte está determinada por cómo se entiende a la Naturaleza.

Acudamos ahora al pensamiento de Aristóteles para sumar elementos a la comprensión de la relación Naturaleza-arte. Es bien sabido que este filósofo desarrolló el concepto de arte, sólo que referido al arte poético. El estagirita dividió al arte o *techné* en dos tipos:²⁹ la *mimesis*, que hay que

²⁸ Platón, *Diálogos*, 506e.

²⁹ La primera tipología de artes sirvió, durante el Medievo, como base para la evolución de las denominadas bellas artes, a

entender como la imitación de la naturaleza que busca crear un mundo imaginario que copia el mundo real; y la *diégesis*, que es la técnica que permite la creación de utensilios a partir del conocimiento de reglas y que va desde la más básica, como la sastrería, hasta la más elaborada, como el conocimiento marítimo e incluso el de la arquitectura.³⁰ Esta distinción es importante para poder entender cómo concebía Aristóteles al arte en relación con la Naturaleza y después con la política.

Una idea esencial en el pensamiento de Aristóteles es la que distingue los objetos naturales, como lo son las plantas, los animales y los seres humanos (que tienen como característica común el reposo y el movimiento) de los objetos que fueron construidos, como lo son las prendas de vestir, los barcos, las pinturas, los muros construidos para defender una ciudad, etcétera. En Aristóteles, como en Platón, la función de las diferentes artes se cumplía siguiendo las reglas o leyes que definían a cada objeto al cual estaban destinadas. Por ejemplo, en el Libro I, de la *Política*, Aristóteles se sirve de la distinción entre el arte justo para adquirir a los esclavos y el arte de la política para definir la especificidad de la política como algo totalmente distinto de la actividad que se encarga de la administración de la casa. Pero, para entender cómo se diferencia cada arte, antes hay que entender que la naturaleza de las cosas tiene al menos dos sentidos: su causa material y su causa final. Tatarkiewicz resume esta idea con mucha claridad cuando se refiere a la relación entre el arte y la naturaleza:

Aristóteles no sólo dio una definición general al concepto de naturaleza, sino que perpetuó también su diversidad. En primer lugar, según sus escritos, «la expresión naturaleza se refiere tanto a un proceso natural como a los productos de ese proceso». Observamos las fuerzas de la naturaleza en el crecimiento del trigo, pero al mismo tiempo al trigo lo incluimos en la naturaleza. Y, en segundo lugar, la expresión naturaleza hace referencia, según Aristóteles, tanto a la materia de las cosas como a lo que determinó su forma, es decir, a su esencia, la fuerza que dirige a la naturaleza. La naturaleza, en el primer sentido, cambia incesantemente, y en el segundo, al contrario, «persiste a pesar de las condiciones cambiantes».³¹

Esta idea de Aristóteles que entiende a la naturaleza por su causa material y su causa final la encontramos aplicada, de forma general, cuando el filósofo define al ciudadano pues explica que si

las cuales se les denominó artes liberales. La segunda tipología permitió definir a las artes mecánicas o vulgares.

³⁰ Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, p. 44.

³¹ Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, p. 327.

bien existen criterios particulares, como el de nacimiento, que son utilizados en algunas ciudades según el tipo de régimen existente, tiene que darse la característica general que esclarezca la esencia de lo que significa ser ciudadano, y, además, su diferencia específica. Aristóteles afirma que:

Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno [...] no debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos difieren específicamente —y uno de ellos es primero, otro segundo, y otro el siguiente— o no tienen absolutamente nada en común en cuanto tales, o escasamente [...] el ciudadano que hemos definido es sobre todo el de una democracia.³²

Esta misma estrategia para definir algo es aplicada cuando Aristóteles quiere especificar la función del arte de la política. En varios momentos de su *Política*, compara a la política con el arte en general o con otras artes, como la navegación. Sin embargo, la más exacta comparación se da al inicio del Libro IV de la obra mencionada. Ahí afirma que en todas las artes y las ciencias³³ tiene que existir un conocimiento específico del objeto que se trate. Pone como ejemplo a la gimnasia pues quien conoce este arte tiene que indicar a cada persona qué tipo de ejercicio es el que más le conviene y considerar si el objetivo del ejercicio es competir o sólo el conocimiento de las habilidades.

Afirma el estagirita que esta forma de funcionar se aplica por igual en el arte de la medicina, la construcción de barcos, la confección de vestidos y, de forma general, a todas las denominadas artes. En esta generalización de cómo es entendido el arte queda incluida la política como el arte supremo. De ahí que Aristóteles considere que:

[...] es propio de la misma ciencia [política] considerar cuál es el más perfecto y qué cualidades debería tener para adaptarse mejor a nuestros deseos si ningún obstáculo exterior lo impide, y qué régimen es apropiado para qué personas [...] y además, en tercer lugar, el régimen que parte de un supuesto previo (pues también esta ciencia debe poder considerar respecto de un régimen dado cómo se formó desde un principio y de qué modo, una vez establecido, puede conservarse por más tiempo).³⁴

³² Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2008, 1257a-b.

³³ Cabe aclarar que a lo largo del libro de la *Política*, el concepto de arte y ciencia se usan indistintamente, tal y como lo sugiere la nota del traductor de la edición citada. Cfr. *Política*, nota 610, p. 215.

³⁴ Aristóteles, *Política*, 1288b.

Sin embargo, para Aristóteles, desde una perspectiva epistémica, la ciencia política se compara con la ética en tanto que no puede generar un conocimiento universal del objeto de estudio, sino que sólo puede llegar a un conocimiento contingente.³⁵

Hasta aquí queda explicada la idea de arte o *techné* y su relación con la Naturaleza, vista desde las perspectivas platónica y aristotélica; ésta vio la luz en la Grecia clásica y perduró hasta bien entrado el periodo medieval. Sin embargo, fue puesta en crisis en el Renacimiento cuando se empezaron a utilizar nuevos criterios para definir las actividades que ahora llamamos bellas artes (denominación que ilustra el destino final del concepto *techné*).

En el Renacimiento, los nuevos artistas empezaron a marcar una diferencia con otros productores, pues buscaban distinguir su trabajo del de aquellos que se dedicaban las denominadas artes manuales. Esto tuvo como fin alcanzar un estatus nuevo dentro de la sociedad y obtener un mayor beneficio económico. Si bien la diferenciación entre las artes y las artesanías sí se logró, no se pudo realizar el cometido implícito en esto: distinguir las ciencias de las artes, aunque muchos artistas renacentistas tuvieran como principio la matematización de sus obras, como en el caso de Leonardo Da Vinci. Sin embargo, como afirma Tatarkiewicz “fue en los últimos años del Renacimiento cuando se hizo una objeción a esta concepción precisa, científica y matemática: el arte puede hacer quizás más que la ciencia, pero no puede hacer lo mismo. Un indicio de esta objeción aparece ya en Miguel Ángel y Galileo hizo más hincapié en ella”.³⁶

Un hecho que se refiere a esta misma problemática y que apunta a distinguir los diferentes ámbitos de la actividad intelectual lo encontramos en la dificultad que encontró Galileo para discutir sus propias teorías. Existe una carta, que escribió después del éxito obtenido al publicar la *Gaceta*

³⁵ Recordemos aquí lo anotado por Bobbio con respecto al tema: “El adversario más ilustre [de Hobbes] es Aristóteles, según el cual la ética y la política no eran conocimiento de las cosas ciertas sino de las probables, dominio reservado, no a la lógica, sino a la retórica”. En *Thomas Hobbes*, p. 40.

³⁶ Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas...*, p. 44.

sideral, en la cual negociaba las condiciones laborales bajo las cuales desempeñaría su trabajo teórico en la corte de Cosme de Medici. En esta carta se lee lo siguiente: “desearía que al título de Matemático Su Alteza añadiese el de Filósofo, pues confieso que he estudiado filosofía más años que meses matemáticas”.³⁷ Lo relevante de esta exigencia laboral no descansa en una cuestión de vanagloria personal, sino en una implicación fundamental en el desarrollo de la teoría de Galileo, pues si su cargo sólo era definido como matemático, entonces no podría entablar discusiones en los terrenos de la física y de la cosmología y su trabajo se reduciría tan sólo a la enseñanza y discusión de la geometría de Euclides y la astronomía ptolemaica. Más aún, esta pretensión de ser filósofo enmarcaba una concepción novedosa (que influyó en Hobbes) sobre cómo tenía que entenderse a la misma filosofía:

La jerarquía de las disciplinas tenía una larga tradición y un fundamento teórico que desde Aristóteles y Ptolomeo se mantenía firme. Y, desde luego, en el mundo académico nadie podía progresar desde la cátedra de matemáticas a la de la filosofía.

Pero Galileo, quería ser matemático y filósofo. Más aún, pretendía ser filósofo porque era matemático. Afirmaba que sin las demostraciones geométricas “la filosofía no merece el nombre de ciencia, sino más bien el de opinión”.³⁸

Esta pretensión de Galileo en el fondo contenía el cambio de paradigma de toda la concepción del universo físico. Una idea fundamental para este cambio en el pensamiento de Galileo fue la del movimiento constante que se oponía totalmente a la idea de que el estado natural de las cosas es el reposo, según lo había puesto Aristóteles.³⁹ Si bien la concepción de Galileo es distinta a la de Newton, su importancia se debe a que contiene la idea de un método nuevo para concebir, de manera más correcta y en términos científicos, a la naturaleza.

³⁷ Citado por Antonio Beltrán en “Galileo”. Javier Echeverría (editor), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid, Trotta, 2000, p. 80.

³⁸ *Ibíd.*, pp.80-81.

³⁹ Hay que aclarar que el modelo aristotélico-ptolemaico definía que el universo estaba compuesto por el mundo sublunar y el mundo de las esferas celestes. Antonio Beltrán resume perfectamente cómo funcionaban y cuál es el principio del reposo en Aristóteles: “En el mundo celeste sólo existe el movimiento circular uniforme de los cuerpos celestes. En el mundo sublunar existe el movimiento natural de cada elemento hacia su lugar natural. Es un movimiento acelerado por un radio del universo. Además existe el movimiento violento, provocado por un agente exterior. Esta física aristotélica estaba basada en dos principios fundamentales: todo lo que es movido es movido por algo y al cesar la causa cesa el efecto”. En Javier Echeverría (editor), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid, Trotta, 2000, p. 68.

La característica principal de esta concepción de la naturaleza es que el conocimiento de las cosas no se da a partir de la comprensión de predicados de su esencia, sino a partir de un lenguaje matemático. Esta idea surgió cuando Galileo concluyó que el movimiento no estaba relacionado con la idea de un cambio ontológico del ser entre acto-potencia y materia-forma, sino con la idea de que el movimiento está impreso en la naturaleza de las cosas de manera física. Así, el movimiento pudo comprenderse matemáticamente y no desde cualidades metafísicas.⁴⁰ Esta idea fue una de sus tantas aportaciones a la ciencia, pero aquí debemos subrayarla por el hecho de que representa una de las principales influencias que recibió Hobbes de Galileo. Esta influencia hizo posible que el primero pensara en la posibilidad de entender a la política desde una visión científica de la misma y, más precisamente, desde una perspectiva demostrativa tal y como lo hacía la matemática. Para entender cómo Hobbes retomó esta idea de Galileo, primero se debe analizar cómo Galileo logró ver matemáticamente al movimiento. Una vez comprendido esto, será posible encontrar la relación con la idea que tuvo Hobbes de una nueva ciencia política.

Cuando Galileo concibió la idea de entender matemáticamente al movimiento y, en general, a todos los fenómenos físicos, ésta no fue aceptada de manera inmediata por sus contemporáneos, sino que entró en una fuerte controversia con los defensores de la visión aristotélica y en contra de la jerarquía religiosa de la Iglesia católica –así que no es extraño ver que al dar los nombres a los satélites del planeta Júpiter en su *Gaceta Sideral*, Galileo decidió cortejar a los poderes terrenos de los Medici quienes estaban dispuestos a apoyarlo económicamente, aún en contra de los poderes académicos y en contra de la Iglesia católica. Lo importante de esta controversia radica en que Galileo mostró una defensa de sus ideas a partir del método matemático, como lo muestra su argumento en contra de la concepción aristotélica a partir del estudio del movimiento de un péndulo. Descubrió que las oscilaciones de un péndulo no dependen ni de la magnitud del ángulo de la vertical ni del peso de la

⁴⁰ *Ibidem*, p. 76.

plomada, sino que para variar el periodo del péndulo tiene que modificarse la longitud de la distancia. Precisó, matemáticamente, que el periodo depende de la raíz cuadrada de la longitud.⁴¹ Esta idea contradecía la idea aristotélica de que los cuerpos caen más rápido si pesan más.

Para construir su argumento, Galileo utilizó el método analítico-sintético para subsumir las conclusiones lógicas que se seguían de sus experimentos con el péndulo. Esta forma de argumentar nos muestra que es poco probable, desde una visión científica que apela a argumentos, que Galileo haya subido a una torre como método de demostración, pues la eficacia de un experimento puede mostrar que una piedra de diez kilos no cae más rápido que una piedra de dos kilos, pero no sirve como argumento para contradecir totalmente los postulados de toda la teoría aristotélica-ptolemaica. Lo relevante del método empleado por Galileo era que permitía predecir fenómenos comprobables. Sin embargo, faltaba una nueva teoría más completa que pudiera explicar el conjunto de los fenómenos.

Galileo, empero, abrió el camino hacia una teoría de este tipo con su manera de argumentar; con esto sentó las bases de la moderna concepción científica del universo que antes fue completada con la idea heliocéntrica de Copérnico y se concluyó con la precisión y análisis de los descubrimientos matemáticos de Kepler y luego con la síntesis de Newton. Por consiguiente, Galileo gestó un método novedoso que utilizaba el rigor de la matemática para describir los fenómenos de la naturaleza; lo predicho por las teorías científicas podría ser corroborado mediante experimentos. Así surgieron las ideas claras y distintas de una razón instrumental que miraba en la Naturaleza causas y efectos y ya no predicados de las sustancias.

Hobbes, espectador atento de los logros científicos, observó con admiración el avance que obtenía día con día la ciencia y supo reconocer que lo más valioso de dicho avance radicaba en la metodología utilizada. De ahí que Hobbes haya decidido imitar el método científico para desarrollar los

⁴¹ Beltrán, "Galileo", p.74.

fundamentos del Estado. Esta imitación consistió en copiar dos principios del método científico. El primero de estos principios defendía que todo conocimiento tiene que tener como fundamento a la experiencia. El segundo, y acaso el más importante, tiene que ver con el modo de argumentar, afirma Tönnies que Hobbes aprendió de Galileo:

Que mediante la mecánica racional, que es una ampliación de la Geometría, se puede demostrar a priori, dentro de ciertos límites, la necesidad, esto es, la causalidad de los acontecimientos naturales, y esta convicción viene a ser el motivo cambiante de todo su pensamiento.⁴²

Esta concepción de la filosofía como ciencia la tenía Hobbes desde la escritura de los *Elementos*. En la dedicatoria al Conde de Newcastle, hijo del Conde de Cavendish, distingue entre dos tipos de conocimiento: el primero es el que proviene de la razón y es el matemático; el segundo es el que proviene de las pasiones y lo denomina dogmático. Vemos, pues, que la concepción matematizante de la filosofía está presente desde su primera obra política. Sin embargo, llama la atención que Hobbes, en las primeras páginas del *Leviatán*, explique la creación del Estado como producto del arte humano que imita a su vez el arte de la Naturaleza. Lo único que resulta claro es que Hobbes tenía una concepción clara de que la filosofía moral y política debía tratarse desde una perspectiva que favorecía el método demostrativo usado por la matemática, más que el de la interpretación como era sugerido por Aristóteles. Sin embargo, podemos decir que en el momento en que escribía Hobbes no existía un criterio claro y aceptado para distinguir la especificidad de las diferentes actividades en las que se desarrollaba el trabajo intelectual y que existía una tensión muy compleja para definir tales criterios. Por ello, podemos afirmar que el pensamiento de Hobbes muestra esta tensión y podemos reconocer cómo en sus ideas el obstáculo provocado por la falta de especificidad fue superado utilizando el lenguaje antiguo, con el fin de llamar la atención sobre la nueva forma de comprender la relación entre el conocimiento de las cosas y la Naturaleza, y no acudiendo a la antigua concepción del arte entendida como la imitación de valores o cualidades de las cosas que se suponían eran objetivas en una naturaleza

⁴² Tönnies, *Hobbes...*, pp. 17-18.

ordenada y racional. Esta idea en Hobbes es esencial para entender por qué rechaza la idea de valores objetivos que más adelante revisaremos.

Hobbes entendió a la naturaleza como una máquina, como un artificio mecánico. En este sentido, al sumarse al paradigma del mecanicismo indicó que nuestra atención debía fijarse sobre un punto específico: en el discurso político tenemos que imitar el punto de vista de la ciencia, el cual consiste en comprenderla a partir de la relación de causa y efecto. Si esto es posible, argumenta Hobbes, entonces el conocimiento físico que se tiene de la naturaleza es menos cierto que el que se puede tener en el mundo de la moral y el de la política, pues mientras que aquel conocimiento depende totalmente del propio funcionamiento de la naturaleza, el mundo artificial de la política podrá conocerse mejor porque es una construcción humana. Y es evidente que puede conocerse mejor lo que uno construye que lo que es dado. De aquí se desprende que no pueden existir objetivamente valores como lo bueno o lo malo, lo justo o lo injusto, tal como lo expresa en *De cive*:

[...] una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o en cualquier otra máquina algo más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea su función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte, de igual manera, al investigar el derecho del Estado y de los deberes de los ciudadanos, es necesario no desde luego desmontar el Estado pero sí considerarlo como si lo estuviese, es decir, que se comprenda cuál sea la naturaleza humana, en qué es apta o inepta para construir un Estado, y cómo se deban poner de acuerdo entre sí los que quieren aliarse.⁴³

La concepción del Estado como una máquina producida por los hombres no es baladí, pues detrás de ella podemos ver cómo la nueva concepción científica que se tenía del universo físico era el axioma desde el cual decía Hobbes tenía que partirse para deducir el lenguaje que rige el ámbito de la moral y el de la política. Incluso, hay que advertir que esta metáfora para comprender a la política como un reloj tiene al menos dos implicaciones relacionadas con el método que el filósofo quiere implementar y, de paso, muestra una clara crítica a la forma antigua de pensar a la política.

⁴³ Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, pp. 7-9.

Una de esas implicaciones consiste en que no es posible que exista un mundo de valores dados por una inteligencia divina, los cuales funcionaban como la guía para la acción humana –esta teoría, asumía Hobbes, era una de las principales causas para la destrucción del Estado—⁴⁴; tampoco son válidas las doctrinas de los antiguos filósofos que consideraban que existía un mundo de valores *a priori* que podían ser comprendidos desde la conciencia individual y desde la cual se podía juzgar si el gobierno era legítimo o no –ésta también era una teoría que llevaba a la disolución del Estado.⁴⁵

La segunda consecuencia de entender a la política como una construcción humana fue la crítica a la concepción teleológica que se tenía del orden social. Recordemos que para Aristóteles la cualidad que define lo político estaba determinada por una condición natural de las relaciones sociales en donde existía un *telos* definido. Hobbes argumentó que el estagirita estaba en un error cuando afirmaba que los animales, incluidos los seres humanos, son animales políticos y utilizó un argumento por reducción al absurdo para evidenciar el error y mostrar, de paso, cómo había que argumentar:

Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.⁴⁶

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 104; *Leviatán...*, p. 265. Hay que aclarar que si bien la idea de una racionalidad secularizada sólo implica que, incluso si Dios no existiera, el derecho natural existiría por ser racional; en Hobbes, como veremos más adelante, se cuestiona la eficacia del derecho natural, pues, según él, las leyes naturales eran válidas como dictados de la razón pero sin ninguna eficacia. Sobre la primera idea puede consultarse a Alfonso Ruiz Miguel, *Una filosofía del derecho en modelos históricos*, Madrid, Trotta, 2002, p. 184. La segunda idea será tratada más adelante en este trabajo.

⁴⁵ Es interesante observar que uno de los momentos más brillantes de la obra de Hobbes se da en la *Dedicatoria...* de *De cive*, cuando Hobbes, a partir de un mito griego, compara a los filósofos antiguos con los centauros para mostrar por qué sus teorías acerca de un mundo de valores objetivos llevan a la guerra civil: “[...] cuentan que Ixión se enamoró de Juno y comenzó a cortejarla estando en un banquete invitado por Júpiter. Y que en lugar de la diosa se le ofreció una nube que tenía su figura. Que de ahí nacieron los centauros, gente belicosa e inquieta, con naturaleza parte humana y en parte equina. Lo cual vale tanto como decir, con otras palabras, que los particulares, al ser llamados al consejo supremo del Estado, quisieron someter a su conocimiento a la Justicia, esposa y hermana del poder supremo, y que al abrazar su figura, falsa y vana como una nube, engendraron los dogmas biformes de los filósofos morales, rectos y hermosos por una parte, y salvajes y brutales por otra, que son la causa de todas las rencillas y de todos los crímenes. Por eso, como semejantes opiniones surgen a diario, si alguien disipase aquellas nubes y mostrase con los más firmes argumentos que no hay doctrina alguna auténtica de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo, fuera de las leyes establecidas en cada Estado, y que no hay que preguntar a nadie a no ser a quienes el poder supremo ha encargado la interpretación de sus leyes, si una acción ha de ser justa o injusta, buena o mala, ese no sólo mostrará el camino real de la paz sino las sendas tenebrosas y oscuras de la sedición, que es la cosa más útil que pudiera pensarse” en Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, p. 7.

⁴⁶ Hobbes, *Leviatán...*, p.139.

Es decir, Hobbes apela a la idea de que si no existieran conflictos entre los seres humanos, entonces no sería necesaria la política. Pero, como existe gran evidencia sobre la naturaleza conflictiva de los seres humanos, entonces la política es un instrumento necesario para la solución del conflicto. No obstante, advierte que la consecuencia de esta necesidad humana no se explica como el fruto de un designio divino que persigue fines trascendentes, pues no existen valores ni una voluntad fuera de un poder político soberano que haga posible la solución del conflicto. Por ello, la construcción de ese poder soberano tiene que ser el efecto de la voluntad humana, es decir, tiene que surgir de la voluntad de los individuos. Por ello, la metáfora del Estado como máquina explica no sólo cuál tiene que ser el origen de la organización política, sino que también muestra que no es posible pensarla a partir de una razón teleológica como la defendida por Aristóteles.

Hobbes asumió y defendió que, para explicar racionalmente cómo tiene que construirse el Estado, hay que tomar a la razón como el mejor instrumento que tenemos para elaborar el plan para diseñar al aparato político del Estado. Así, Hobbes entiende que la razón “no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos”.⁴⁷

En este sentido, la teoría política ya no puede ser entendida como un arte que busca las cualidades de lo bueno y lo malo en una Naturaleza objetiva, ni puede pensarse que la comprensión de lo bueno y lo malo garantiza su imitación. Para Hobbes, la filosofía política, utilizando el cálculo racional, debe buscar los fundamentos racionales para obedecer al poder político y la configuración de la máquina social. No existe una Naturaleza de lo moral que sirva como modelo para configurar lo social y lo político. Por consiguiente, tenemos que construirlo; hay que inventar el más delicado, el más complicado y, a la vez, el más útil de los instrumentos que permita superar el conflicto. Es decir, es necesario construir el Leviatán.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 33.

I.3. El lenguaje como origen del desacuerdo original

Hobbes define al lenguaje como un instrumento y recuerda que Dios fue el primero en echar mano de éste en el momento de instruir a Adán sobre cómo usarlo correctamente presentándole cada cosa y dándole un nombre. Con su estilo irónico característico, comenta nuestro herético filósofo que Dios también fue quien quitó al hombre la posibilidad de mantener el acuerdo original del sentido de las palabras cuando impuso la laboriosa tarea de construir la torre de Babel: “todos los hombres fueron castigados, por su rebelión, con el olvido de su primitivo lenguaje. Y viéndose así forzados a dispersarse en distintas partes del mundo, necesariamente hubo de sobrevenir la diversidad de lenguas que ahora existe”.⁴⁸ La utilización de este mito podemos explicarlo como una introducción al problema de la pluralidad de opiniones, la cual era considerada por Hobbes como uno de los principales problemas para la consolidación de los Estados absolutos. Sin embargo, antes de entender por qué la pluralidad de opiniones es una de las causas de por qué no se puede consolidar el poder político, tenemos que explicar cómo entendía Hobbes al lenguaje y cómo este conflicto, generado por la falta de un acuerdo entre los hombres sobre el sentido de las palabras, es racionalizado para explicar el origen del conflicto en el abstracto estado de naturaleza hobbesiano.

Por principio tenemos que reconocer que Hobbes tenía una concepción nominalista del conocimiento, pues consideraba que el conocimiento de las cosas no depende de la búsqueda de esencias en éstas, sino del uso correcto de los nombres que se le dan a las cosas singulares. Consideraba que todo conocimiento provenía de las sensaciones que son la causa de los pensamientos. Sin embargo, es necesario aclarar que el primer momento posterior a la sensación, el cual se da en el pensamiento, es en el que se designan los nombres a las cosas como *notas del recuerdo*. Este uso del lenguaje es la capacidad que cada individuo tiene para ordenar la realidad por sí y para sí mismo. Pero el uso del lenguaje también tiene otro fin: poder expresar a otras personas lo que se piensa y cómo se comprende

⁴⁸ Hobbes, *Leviatán...*, p. 23.

la realidad. Sin embargo, la nota principal del lenguaje es que a partir de la designación de los nombres se pueden explicar las relaciones causales que existen en nuestra mente, mediante las cuales son ordenadas las sensaciones. Hobbes explica claramente cómo entiende este dificultoso proceso lógico de la mente:

Mediante esta aplicación de nombres, unos de significación más amplia, otros de significación más estricta, convertimos la agrupación de consecuencias de las cosas imaginadas en la mente, en agrupación de las consecuencias de sus apelaciones. Así, cuando un hombre que carece en absoluto del uso de la palabra (por ejemplo, el que nace y sigue siendo perfectamente sordo y mudo) ve ante sus ojos un triángulo y, junto a él dos ángulos rectos (tales como son los ángulos de una figura cuadrada) puede por meditación, comparar y advertir que los tres ángulos de este triángulo son iguales a los dos ángulos rectos que estaban junto a él. Pero si se le muestra otro triángulo, diferente, en su traza, del primero, no se dará cuenta sin un nuevo esfuerzo, de si los tres ángulos de éste son, también, iguales a los de aquél. Ahora bien, quien tiene uso de la palabra, cuando observa que semejante igualdad es una consecuencia no ya de la longitud de los lados ni de otra peculiaridad de este triángulo, sino, solamente, del hecho de que los lados son líneas rectas, y los ángulos tres, y de que ésta es toda la razón de por qué llama a esto un triángulo, llegará a la conclusión universal de que semejante igualdad de ángulos tiene con respecto a un triángulo cualquiera, y entonces resumirá su invención en los siguientes términos generales: *Todo triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos ángulos rectos.*⁴⁹

Ahora bien, para Hobbes es la razón la que nos permite realizar el cálculo exacto sobre las relaciones que se dan entre los nombres. Así, la razón une y conecta entre sí la serie de nombres que designan fenómenos que nos han afectado antes mediante los sentidos y los cuales son caóticos y sin sentido antes de ser procesados por la razón. Esta ordenación de las sensaciones se da a través de un camino lógico que une los nombres desde las causas hasta las consecuencias.

Si bien la razón es entendida por Hobbes en un sentido instrumental, hay que dejar en claro que el buen uso de ella no puede llevar al error, pues la razón por sí misma es precisa en su proceso. El error recae siempre en el mal uso que le dan los hombres que, si no parten de una definición correcta, aunque utilicen a la razón, llegarán a distintas conclusiones generando el conflicto sobre la verdad y la falsedad de las cosas. Hobbes detectó que en esta falla humana se encontraba el origen del conflicto entre los hombres: este defecto consiste en errar en el uso de la razón lo cual produce un desacuerdo

⁴⁹ Hobbes, *Leviatán...*, p. 25.

fundamental sobre la comprensión de la realidad. Hobbes reconoció que la ciencia matemática había superado este error humano desde que Euclides había expuesto su geometría y desde que la física moderna había emprendido el camino hacia la resolución del mismo. El problema para la teoría política radicaba en que ésta no había emprendido el camino del rigor lógico, lo cual representaba la principal preocupación de este filósofo inglés.

Hobbes reconocía que el problema de la teoría política que prevalecía en su época recaía en que los fundamentos de ésta eran erróneos porque se partía de una definición errónea de la política; el problema de esta disciplina se complicó debido a que los intérpretes de los antiguos no corrigieron estos errores y los continuaron:

De aquí resulta que quienes se fían de los libros hacen como aquellos que reúnen diversas sumas pequeñas en una suma mayor sin considerar si las primeras sumas eran o no correctas; y dándose al final cuenta del error y no desconfiando de sus primeros fundamentos, no saben qué procedimiento han de seguir para aclararse a sí mismos los hechos.⁵⁰

Estas malas interpretaciones del fenómeno de la política derivaban en una pluralidad de opiniones las cuales tenían como causa el *error de cálculo*. Este error se incrementaba, además, porque el interés de favorecer el propio punto de vista de quien realiza la interpretación lleva a una perpetua disputa sobre lo justo y lo injusto, lo cual no ocurre en el ámbito de la ciencia más pura.

Desde el momento en el que Hobbes inició con el tratamiento del lenguaje a partir del mito de la torre de Babel nos mostró que la concepción que tiene del lenguaje es doble. Por un lado, es el instrumento que, bien utilizado por la razón, podría resolver definitivamente las controversias desde el cálculo infalible de la demostración matemática, lo cual nos colocaría más cerca de lo divino y nos alejaría de los animales. Por otro lado, su mal uso nos llevaría, lógicamente, a la ignorancia, a la multiplicidad de puntos de vista, a la opinión, a la incapacidad de poder ponernos de acuerdo en el

⁵⁰ Hobbes, *Leviatán...*, p. 27.

significado de las mismas palabras. Así, al no poder recurrir a una voluntad sobrehumana que permita zanjar la controversia del sentido sobre lo justo y lo injusto, es necesario crear una única fuente de autoridad en la que los hombres depositen su confianza para superar tal conflicto. Es decir, puesto que no se pueden poner de acuerdo los hombres sobre el sentido de las cosas, al menos tienen que poder ponerse de acuerdo en que es necesario crear una autoridad o árbitro que resuelva los conflictos, pues si no lo hicieran, “su controversia degeneraría en disputa o permanecería indecisa por falta de una razón innata”.⁵¹ Por ello, podemos decir que la tensión existente en el pensamiento de Hobbes entre lo no político y lo político, entre la guerra y la paz, entre la anarquía y el orden, entre la disgregación del poder y la unidad, se encuentra en la concepción que el filósofo tiene del lenguaje y la utilización que de éste hacen los hombres, pues a partir del lenguaje se puede crear la ciencia verdadera y esto tiene como consecuencia la obediencia al orden establecido por el Estado. Pero un mal uso nos puede llevar a construir los más grandes absurdos que llevan indefectiblemente a la desobediencia y, como consecuencia, a la guerra civil.

I.4. El estado de naturaleza: de la muerte como miedo instintivo al argumento racional para la construcción del Estado

Hobbes inicia su argumento para explicar por qué debemos construir un Estado racional con un presupuesto fundamental, conocido por medio de la experiencia, y sobre el cual no existe duda razonable: si no existe un poder común que reprima a los hombres en la libertad que ellos tienen, surgirá la competencia, unos desconfiarán de los otros, se temerán, tendrán envidia entre sí, los motivará el deseo de tener todo el poder para defenderse unos contra otros con tal de sobrevivir, todo lo cual tendrá como único efecto una guerra de todos contra todos. Si bien se ha dado noticia de las ideas hobbesianas sobre las posibles causas que llevan al estado de guerra, debemos agregar que Hobbes no se conforma sólo con señalar la insociabilidad de la naturaleza humana, sino que dedica bastantes

⁵¹ Hobbes, *Leviatán...*, p. 33.

páginas de sus tres principales obras sobre política para explicar por qué este hecho se puede abstraer para convertirse en el argumento que tendría que convencernos para construir al Estado. A continuación analizaré cómo Hobbes define y construye el estado de naturaleza, entendido éste como la herramienta heurística que le permitió fundamentar el Estado absoluto.

Hobbes inicia su argumento para describir la condición natural en la que se encuentran los hombres con un principio físico tomado de Galileo: todo está en movimiento y no en reposo como suponía la física aristotélica. Este principio, trasladado a la teoría política, nos permitirá conocer cuál es la causa del movimiento de los seres humanos y conocer, a su vez, cómo éste puede explicar por qué tenemos que construir al Leviatán.

Para comprender cuáles son las causas del movimiento del hombre, Hobbes concibe al ser humano como una máquina, como un autómatas. Si el ser humano es concebido así, entonces lo siguiente es entender dónde se encuentra la causa que produce el movimiento del hombre. Hobbes es muy claro en este punto y sostiene que esta causa se encuentra fuera de él, lo cual no implica que no tenga una actividad interna propia. El movimiento interno comprende las mociones vitales que permiten la vida del cuerpo, como son la circulación de la sangre, el pulso, la respiración, etcétera; las mociones hacen posible el movimiento de las extremidades, el andar, el hablar, etcétera, que también *son efecto del movimiento interno que tiene como causa lo percibido por las sensaciones*. Es importante hacer este subrayado pues Hobbes sostiene que no existe la necesidad de suponer la existencia de algo como el alma y mucho menos que sea ésta la causa del movimiento del cuerpo ni del origen de las ideas. Con esto, se entiende cómo este filósofo iguala al hombre con una máquina, aunque aclare en algún otro momento que somos más exactamente iguales a los animales.

Continuando el argumento de Hobbes, se sigue lógicamente la necesidad de definir la causa del movimiento del hombre y el nombre que se le da a esta causa es el de *conatus*, lo que también puede

ser entendido como el esfuerzo del mismo ser humano para conservarse en perpetuo movimiento. Este esfuerzo o *conatus* también puede ser entendido como apetito o deseo. Por ello, tenemos que entender al hombre como una máquina que tiene como fuerza inercial a las pasiones. A partir del anterior supuesto, Hobbes con implacable sentido del rigor lógico subsume que, incluso en el último momento anterior a la acción, es el *conatus* el que motiva a actuar, lo cual excluye la posibilidad de que la elección de los objetos que se desean o los fines que se persiguen sean racionales. Es decir, Hobbes define que la voluntad, último momento en la deliberación, es siempre un apetito, un objeto del deseo. Es más, Hobbes afirma, por reducción al absurdo, que la voluntad no puede ser entendida como una facultad racional puesto que “[l]a definición de la voluntad dada comúnmente por las Escuelas, en el sentido de que es un *apetito racional*, es defectuosa, porque si fuera correcta[,] no podría haber acción voluntaria contra la razón”.⁵² Así, la causa de la acción de todo ser humano se encuentra en el *conatus* y la razón sólo es un instrumento que puede ayudar a proponer y escoger los mejores medios para alcanzar el fin propuesto por las pasiones, pero no puede definir en ningún caso los fines. Es decir, la razón es sólo un instrumento de cálculo —que no facultad para definir los objetivos a perseguir en la acción— y, por definición, tenemos que aceptar que son las pasiones la única fuente para la motivación del ser humano.

Después de haber explicado cómo es que el hombre es motivado para actuar, Hobbes introduce el tema de los fines o valores como posibles motivaciones para actuar. Él reconoce que los conceptos de bueno y malo son esenciales para la comprensión en este tema. Sin embargo, lo bueno o lo malo no existen objetivamente en el mundo, sino que son nombres que nos permiten valorar tan sólo a los objetos del deseo. Por ello, hay que entender que al dar nombre a algo con la palabra bueno, lo único que se realiza con esta acción es denominar como bueno a aquellos objetos que son la causa que tiene como efecto el movimiento en el sujeto de la acción; y aquellos que causan el alejamiento del sujeto

⁵² Hobbes, *Leviatán...*, p. 48.

frente al objeto son denominados como malos. Así, bueno y malo son simples palabras y no implica que los objetos sean buenos o malos ni que las acciones para alcanzar estos objetos lo sean, sino simplemente que son objetos valorados así por el hombre que los desea o que los rechaza. Es decir, no existen valores objetivos, sino simplemente valores que dependen absolutamente del individuo que los desea. Por esta razón, Hobbes afirma como un corolario de este argumento que en el estado hipotético de naturaleza, no existen valores de bueno o malo, pero tampoco de justo o injusto. Esta idea es importante para entender después cómo Hobbes declara que la única fuente de la justicia tenemos que encontrarla en la ley que surge del poder Soberano y no en una supuesta objetividad de los valores.

Desde la tradición aristotélica encontramos que la felicidad es entendida como la causa final que mueve a los hombres en la acción moral. Sin embargo, Hobbes no renuncia a la tentación de hablar sobre este tema y criticarlo. Afirma que la felicidad es tan sólo el nombre que se le da al éxito continuo que tiene un ser humano cuando alcanza de vez en vez los objetos del deseo; si en otro mundo existe tal felicidad —pensando en el mundo prometido por el Dios cristiano—, no podemos saberlo a menos de que cumplamos el requisito de morir para entrar en él. Pero la importancia de que Hobbes mencione el tema de la felicidad no recae tan sólo en la crítica a la moral cristiana o a la concepción aristotélica, sino en que, a partir de esta idea de felicidad, el filósofo desarrolla una de las primeras razones que explican por qué el estado natural, en el que no existe hipotéticamente un orden político, debe dejarse para construir el Estado. Para lograr este cometido Hobbes define a la felicidad como:

Un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto del deseo humano no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro.⁵³

A partir de esta necesidad de los hombres para satisfacer sus propias pasiones y al contemplar que hay que procurarse una vida placentera, feliz, lo cual sólo es posible mediante la razón calculadora, surge

⁵³ Hobbes, *Leviatán...*, p. 79.

una de las inclinaciones más fuertes en todos los seres humanos: el perpetuo e incesante afán de poder el cual no cesa sino con la muerte. Esta inclinación natural en todos los hombres, nos dice Hobbes, es una de las principales causas del conflicto y es el tema principal de la teoría política que debe resolverse, pues este afán de poder lleva a la razón a realizar un cálculo y lo que surge de esta deliberación es una expresión en modo subjuntivo: si lo que deseo es satisfacer mis deseos presentes y futuros, así como poder evitar los peligros presentes y futuros, entonces la razón me recomienda acumular todo el poder posible, pues el poder no es más que los medios que me permitirán enfrentar y dominar a otros individuos para satisfacer los apetitos o para evitar los peligros eminentes que pueden ser generados por los otros.

A pesar de que este primer razonamiento tendría que bastar para entender por qué en un estado natural la vida sería poco favorable, Hobbes identifica una segunda razón: la competencia entre los hombres por los medios necesarios para satisfacer su vida. El problema de esta competencia surge como consecuencia del afán de poder, lo cual se complica en la medida en que no existen recursos suficientes para satisfacer el afán de poder de todos los hombres. Puesto que esto es así en los hechos, la razón implica que los otros son un peligro para mantener la propia vida. Esta segunda razón, nuevamente bastaría para mostrar lo imposible de la vida humana. Sin embargo, Hobbes, a partir de este razonamiento, identifica que como consecuencia de la competencia por los medios surge una nueva inclinación general en todos los hombres: la desconfianza mutua. Junto a esta pasión tenemos otra: la vanidad, que es definida en el *Leviatán* como esa conciencia de cada individuo de tener capacidades superiores frente a los otros, lo cual lleva de forma absolutamente necesaria al conflicto. Así, Hobbes después de analizar las pasiones humanas identifica que estas inclinaciones llevan indefectiblemente a los hombres a un estado de guerra de unos contra otros, en donde no hay posibilidad para la industria ni el conocimiento ni para las artes ni las letras ni sociedad y la vida es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

Ahora bien, si la argumentación de Hobbes se quedara aquí, la razón quedaría obnubilada frente a la posibilidad de encontrar una solución, pues el único camino racional que quedaría es el de tratar de sortear de la mejor manera posible el conflicto sin morir. No obstante, Hobbes identifica que es en este mismo razonamiento en donde la razón abre la posibilidad para solucionar el conflicto, a partir de la conciencia que se cobra de la posibilidad de ser muertos por otros de manera violenta.⁵⁴ Es decir, la razón permite reconocer que el mayor peligro que existe en una condición natural, en donde las pasiones son reconocidas como la única motivación para la acción de los humanos y en donde éstos viven sin un poder común, es el de sufrir una muerte violenta.

A partir de la comprensión de la muerte violenta como el mal mayor, la razón se plantea cómo sortear esta condición como un nuevo problema. Lo primero que reconoce Hobbes es que, a pesar de que pueda aceptarse que un hombre pueda superar en capacidades físicas o intelectuales a otro, hay un hecho contundente que iguala a todos los seres humanos en esta condición natural: cada uno puede morir en manos de otros. Así, el miedo a la muerte hay que entenderlo como una pasión más fuerte que la vanidad e incluso que el mismo afán de poder o la desconfianza. Hobbes, en este sentido, reconoce que el miedo a la muerte tiene que ser el fundamento que dirija a la razón para dar una solución al conflicto y no las otras pasiones; pero en esta consideración instrumental que hace la razón tampoco se puede olvidar el hecho de que los hombres nunca pueden dejar de ser motivados por aquellas. De ahí que sea necesario deducir cuáles son las opciones que se tienen a partir de esta condición natural. Hobbes expone esta necesidad racional de forma clara cuando afirma que en un estado natural en donde no existe un poder común que dirima el conflicto, en una situación en donde la ley no existe, esta situación se convierte en una guerra de todos contra todos. Por consiguiente, sólo queda entender

⁵⁴ Hobbes reconoce que hay pasiones en el hombre que podrían abrir esta misma posibilidad como lo es el ocio intelectual. A partir de esta pasión se puede encontrar un razonamiento que llevaría a la obediencia pero al no ser generalizada esta inclinación, no puede ser una vía para fundamentar la necesidad de crear el poder del Soberano. Incluso, menciona que el temor a la opresión es posiblemente una inclinación que lleva a los hombres a tratar de prevenirla con la ayuda de la sociedad política, pero esta pasión parece quedar apagada por la pasión de la desconfianza. Hobbes, *Leviatán...*, pp. 80 y 81, respectivamente.

cuáles son las posibilidades que la razón puede proponer para responder a esta condición de la naturaleza humana:

[...] si bien tiene una cierta posibilidad para superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza [...]⁵⁵

I.5. La ley del deseo *versus* la ley de la naturaleza como fundamento racional del poder político

En el análisis que realiza Hobbes sobre las pasiones como única motivación de los hombres, resulta que, de entre todos los males que puede sufrir el hombre, el mayor mal es la posibilidad de sufrir una muerte violenta. A partir de este análisis reconoce que aunque los hombres tienen una razón, ésta sólo es comprendida como una razón técnica con la cual sólo se pueden calcular los medios más idóneos para alcanzar los fines determinados por la misma naturaleza de las pasiones. De ahí que la razón sólo pueda ver dos posibles soluciones al conflicto existente entre los hombres que vivan sin una autoridad que los coaccione a respetar la vida de los demás. Esta disyunción que se abre frente al conflicto humano se puede exponer de la siguiente manera: primero, si existe la posibilidad de obtener la paz, entonces se deben considerar los mejores medios posibles para obtener este fin; segundo, si no cabe la posibilidad de conseguir la paz, entonces es necesario prepararse con todos los medios para asegurar la propia vida, incluso, si es necesario, ver a los otros individuos como rivales o como medios para conseguir salvaguardar la propia vida.

A partir de esta lógica, Hobbes reconoce el mayor defecto y la mayor virtud de la condición natural de los seres humanos. Para nombrar estas posibilidades humanas Hobbes utiliza los nombres derecho natural y ley de naturaleza, conceptos estos que eran utilizados en su época como armas

⁵⁵ Hobbes, *Leviatán...*, pp. 104-105.

teóricas para luchar contra los emergentes Estados absolutos y, en particular, en la Inglaterra convulsionada por la guerra civil. Un elemento interesante de la teoría política de Hobbes es que utiliza las mismas armas que sus rivales teóricos utilizaban para defender la posibilidad de la desobediencia al poder político, para hacer lo contrario: utiliza los conceptos de derecho natural y ley de naturaleza para mostrar que a partir de ellos se deduce la obediencia al poder estatal. Esta argucia teórica de Hobbes no sólo es muy interesante por cómo cambia el rumbo de la comprensión del problema de la legitimidad política, sino también por especificar que el origen del orden político no puede estar fundamentado en valores morales, sino en valores específicamente políticos. Para comprender este problema, en particular mencionaré aquí la interpretación que de ésta realiza Leo Strauss pues me permitirá exponer mejor cómo Hobbes realiza esta argucia teórica de utilizar las armas de sus rivales teóricos para vencerlos y, de paso, señalaré que tratar de sensibilizar moralmente la postura de Hobbes lleva a no comprender claramente cómo este autor construye los fundamentos del poder político.

Si bien Leo Strauss reconoce que en el estado de naturaleza, tal y como lo define el autor del *Leviatán*, hay una negación absoluta de que pueda existir la justicia, defiende que esta afirmación en el pensamiento de Hobbes es parcial, pues cuando este último afirma que nada es injusto o justo en el estado natural, lo único que afirma este filósofo es que no hay acciones justas o injustas, pues existe la posibilidad de considerar a los hombres, abstractamente en el estado de naturaleza, como justos a partir de sus motivaciones. Strauss afirma:

En el estado de naturaleza, en principio, está permitida toda acción que la conciencia del individuo considere necesaria para su autoconservación, y está prohibida en principio toda acción que según el juicio de la conciencia individual no sirva a los propósitos de la autoconservación. Ahora bien, en el estado de naturaleza, toda acción puede ser juzgada necesaria para la autoconservación. Entonces, si cualquier *acción* es permitida en el estado de naturaleza, no toda *intención* es permitida en él, sino sólo la intención de autoconservación. Así la distinción inequívoca entre intenciones justas e injustas se mantiene incluso en el estado de naturaleza y es, consiguientemente absoluta.⁵⁶

⁵⁶ Strauss, *La filosofía política de Hobbes*, p. 49.

Al mencionar Strauss esta distinción, lo que critica de la deducción de Hobbes es que no haya podido ver que es posible cobrar conciencia de la obligación que conlleva la ley natural y que ésta a su vez se convirtiera en la fuente de normatividad moral para la construcción del Estado. Es decir, Strauss recrimina a Hobbes que su lógica haya errado al definir a la ley natural como meros teoremas que se deducen de los duros hechos de la insociabilidad. Así, Strauss identifica que el error de Hobbes radica en que el fundamento del Estado no se encuentra en la oposición moralmente indiferente entre el afán de poder y el afán de autoconservación, sino en la oposición entre la vanidad fundamentalmente injusta y el miedo a la muerte el cual es fundamentalmente justo.⁵⁷ Strauss considera que si Hobbes no hubiera despreciado la posibilidad de que los hombres pueden tener motivaciones morales, entonces existiría en el estado de naturaleza una motivación sobre lo justo y lo injusto y un reconocimiento o conciencia de la obligación que se le deben a las leyes naturales. Strauss afirma, pues, que el craso error de Hobbes está, no en la falta de una distinción clara entre moralidad y legalidad, ya que reconoce que esta distinción la hace correctamente, sino en que el autor del *Leviatán* considere que la causa del origen racional del Estado es el miedo a una muerte violenta. Pero el error, remata Strauss, recae en que, a la fundamentación del Estado, se le quita toda la significación moral que existe en la misma ley natural y que Hobbes reduce a un mero resultado técnico de la razón. Strauss afirma, pues, que Hobbes funda el poder político en la legalidad a partir del miedo a la muerte, pero que en su pensamiento está un fundamento moral en el respeto a la ley por la ley misma:

No es la legalidad de la acción, sino la moralidad del propósito, la que hace al hombre justo. Este hombre es simplemente quien cumple la ley porque es la ley y no por temor al castigo o por el bien a la reputación.⁵⁸

Hay que reconocer que la interpretación de un autor cobra valor si ayuda en la clarificación de los conceptos y que, por consiguiente, no se puede hablar de “la” interpretación y mucho menos de la

⁵⁷ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁸ Strauss, *La filosofía política de Hobbes*, p. 48.

verdadera interpretación de un autor. Sin embargo, en esta libre discusión de las ideas es posible indicar que la crítica que realiza Strauss a Hobbes es un intento de moralizar kantianamente a Hobbes, lo cual diluye la fuerza del argumento para legitimar el Estado. Incluso, me atrevo a decir, es más valioso tener una lectura política de Kant desde el punto de vista hobbesiano, que hacer una lectura moral de Hobbes desde el pensamiento kantiano. Sin embargo, el argumento de Strauss me permitirá aclarar cómo Hobbes forja los conceptos de Derecho natural y de Ley de la naturaleza.

En Hobbes no existe un error que se le pueda imputar a un error lógico, ni tampoco en no haber planteado una solución moral al problema de la legitimación del poder político. De hecho, es contra esto último contra lo que lucha y su método es la búsqueda de una demostración lógica válida. Es decir, si uno acepta cada una de las definiciones y va siguiendo la argumentación de Hobbes no hay error lógico. De hecho, en esto consiste una de las razones de por qué Hobbes inaugura la teoría política moderna, pues esta demostración lógica ya no deduce las consecuencias de valores objetivos dados en la naturaleza o de una razón divina, sino que la razón es un mero cálculo de un valor objetivo como lo es la vida humana. Así, la razón es técnica, pero valora la vida humana como valor máximo, por esta razón tan sólo el pensamiento de Hobbes ya es valioso.⁵⁹

Pero el otro problema de por qué rechazó Hobbes la posibilidad de considerar motivaciones morales para legitimar al Estado no radica en que no lo haya visto, sino todo lo contrario. Hobbes reconoce en el derecho natural la síntesis que resume las causas que originan la condición de guerra y, a su vez, su concepción del derecho natural se convierte en la feroz crítica a las diferentes teorías que defendían la existencia de un derecho natural, teoría que sus contemporáneos utilizaban como motivación, como criterio teórico, para cuestionar el poder político. Tal vez lo que le podamos reclamar a Hobbes, en última instancia, es por qué considera a la paz como finalidad última y por qué no consideró otros posibles valores, pero esa es otra discusión.

⁵⁹ Sobre este punto de vista se pueden leer buenas razones en Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 132.

Hobbes concluye, después de analizar las pasiones humanas, que estas llevan indefectiblemente a una condición de guerra de todos contra todos. Esta guerra no necesariamente tiene que ser de facto, sino que es suficiente el mero hecho de que exista la voluntad de luchar, que exista la propensión a la guerra.⁶⁰ Esta concepción de la guerra depende de la suma de las distintas pasiones que son la única motivación de las voluntades individuales. Sin embargo, argumenta Hobbes que hay algo que se suma a esta propensión natural de los hombres a la guerra y son las condiciones objetivas en las que se encuentran los hombres, si estuviéramos sin un poder común.⁶¹ Estas condiciones objetivas son definidas por Hobbes con los conceptos de derecho natural y ley de naturaleza.

Lo primero que señala Hobbes es que hay que diferenciar los conceptos de derecho natural y ley de naturaleza claramente, porque de hecho uno contradice al otro. Mientras que el derecho natural tiene que ser identificado con el concepto de libertad —es decir, que es posible hacer todo aquello que no sea contrario a la razón— la ley natural es identificada con una norma o precepto establecido por la razón, es decir, obliga a hacer o no hacer algo. Es decir, la primera atribuye un poder hacer y la otra sugiere cómo actuar, pero esta última no es algo que obliga moralmente, sino que siempre presenta su recomendación a partir de un condicional del siguiente tipo: si quieres “x”, entonces haz “y”. Nunca lo presenta de forma imperativa.

Ahora bien, el derecho natural define una libertad absoluta de los individuos supuestos en una condición natural. Pero esta libertad sólo es absoluta teóricamente, en tanto que es definida negativamente, es decir, los individuos son libres siempre que no tengan impedimentos externos a su

⁶⁰ Hobbes, *Leviatán...*, p. 102.

⁶¹ En *De cive* lo dice con mucha claridad: “Si a la inclinación natural de los hombres a dañarse unos a otros, que procede de sus pasiones y en particular de su vana estimación, se añade el derecho de todos a todo, por el cual uno invade *con todo derecho*, y el otro *con todo derecho* resiste, de lo cual se originan perpetuas sospechas y celos de todos contra todos, y se añade además la dificultad de tener a los enemigos, aunque tengan pocos hombres y pocos medios, si nos invaden con ánimo de destruirnos y oprimirnos, no se puede negar que el estado natural de los hombres antes de la formación de la sociedad fuera la fuerza: y no cualquier fuerza sino la de todos contra todos. ¿Y qué es la GUERRA sino el tiempo en el que la voluntad de enfrentarse por la fuerza se declara con palabras o con hechos? Al tiempo restante se le llama PAZ.” Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, p. 20.

voluntad. El problema que encuentran los individuos en el abstracto estado de naturaleza es que no están solos y, por consiguiente, esta libertad encuentra un límite frente a la libertad de los demás, que transforma esta libertad absoluta en una libertad restringida. Sin embargo, esta libertad todavía es peligrosa para los individuos, a pesar de que se pueden usar todos los medios que tenga cada individuo para salvaguardar su vida. Por ello, podemos decir que el primer momento de la definición del derecho natural realizada por Hobbes es la de identificar al *jus naturale* con la peligrosa libertad negativa, tal y como fue valorada por este autor inglés.

Después de haber identificado el derecho natural con libertad, Hobbes pasa a un segundo momento de la comprensión de este concepto y es el de la definición del fin que persigue el derecho natural. Este fin, podemos decir, es el primer derecho natural que tienen los individuos en el estado natural y es que la libertad puede ser usada para proteger la vida propia. El segundo derecho natural, que se deduce del primero, es el que define que tenemos derecho a todos los medios que sean necesarios para garantizar el fin. El problema que observa Hobbes es que este derecho de todos a todo hace peligrar el mismo fin que defiende, puesto que identifica a este derecho como el origen de la insociabilidad humana. Pero no identifica el derecho de todos a todo con la inmoralidad, pues nunca afirma que la condición humana sea la de actuar mal moralmente hablando, sino tan sólo que los hombres son peligrosos unos frente a otros por la falta de límites a su libertad. Por consiguiente, Hobbes, al definir formalmente a la ley natural como una fuente de la prohibición —no del deber—, la presenta como la norma racional que puede poner un límite a ese derecho. Hobbes afirma que:

[...] mientras persiste ese derecho natural de cada uno respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, 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.⁶²

⁶² Hobbes, *Leviatán...*, p. 107.

Esta formulación racional es presentada como una norma general que busca conducir la acción humana hacia la salida de la condición natural. Esta norma general de la razón tiene, por principio, el objetivo de poner límite a la libertad humana. Sin embargo es necesario analizar a cuál de los dos derechos es que se busca ponerle límites. Así, esta norma general sirve para identificar que la primera ley natural tiene dos momentos. El primero define el fin de toda acción humana: que todos los hombres tienen que esforzarse para conseguir la paz. El segundo momento define la suma de los medios para la conservación del fin: que la razón legitima el uso de todos los medios posibles para defender la propia vida. Hobbes deduce, a partir de esta primera ley, una segunda ley de naturaleza que exige a los individuos renunciar al derecho que tiene cada quien a todas las cosas, en el estado de naturaleza, si lo que se desea es conseguir la paz. Pero esta renuncia sólo es posible siempre que los demás estén dispuestos a realizarla, si no es así, sería una estupidez. Nuevamente, la razón que nos lleva a la renuncia del derecho a todo no es algo que sea malo moralmente, sino que es útil hacerlo, pues el mal que se puede presentar es menor que el que se presentaría si se preserva este derecho. En otras palabras, es preferible, utilitariamente hablando, renunciar a este derecho sólo si los demás lo hacen, pues se asegura la posibilidad de la paz. Ahora bien, esta ley no exige, que si los demás no estuvieran dispuestos a renunciar a su derecho natural a todo yo tenga que renunciar a mi derecho natural por seguir una presunta regla moral, pues sería perjudicial, no malo moralmente. Incluso Hobbes señala que renunciar al derecho a todo cuando los demás no lo hicieran sería actuar contra la misma razón, ese es el sentido que tiene cuando decimos que sería estúpido hacerlo y no moralmente malo –lo cual tampoco implica que actuar moralmente bien sea un disparate, pero no es racional hacerlo si los demás no lo hacen.

Ahora bien, para entender la revolución conceptual que llevó a cabo Hobbes es necesario aclarar cómo eran entendidos el derecho natural y la ley de naturaleza en la tradición que venía desde Aristóteles y que llegaba hasta Grocio, al que muchos consideran como el fundador del contractualismo

moderno. Por principio hay que recordar que Aristóteles reconocía la existencia de un orden racional en la naturaleza y, a partir de esta concepción, suponía que existía un conjunto de leyes naturales que no sólo determinaban el funcionamiento de los fenómenos físicos, sino también del mundo moral y político. Si esto es así, continúa el razonamiento de Aristóteles, entonces el conjunto de normas racionales denominadas como leyes naturales definían las obligaciones de los individuos con respecto al gobierno —el primer mandato que imponía la naturaleza a los hombres libres era el pertenecer a una comunidad de hombres libres—, pero también ordenaban la superioridad del hombre libre sobre el esclavo, sobre la mujer y los hijos. Incluso, estaba implicado el que los gobernantes debían someterse a este derecho natural. Es decir, la ley natural, al establecer el orden de las cosas, determinaba todas las acciones, definía el orden jerárquico y el lugar en el que cada cosa debía estar. Por ello, si es posible hablar de libertad en el pensamiento de Aristóteles, sólo es comprensible desde la idea de una libertad positiva. Esta libertad implicaba que la voluntad de los individuos dirigía sus acciones con respecto a las leyes naturales —el no hacerlo implicaba que no se seguía a la razón sino a las pasiones, de ahí que la razón sólo podía elegir lo racional y tampoco podía ser entendida como un instrumento que le permitiera dirigir los medios para satisfacer a las pasiones.

Otro uso, de esta idea que Aristóteles desarrolló sobre el orden establecido por las leyes naturales, era el de servir como criterio para poder valorar si un gobierno es justo o injusto. Así, si un gobierno seguía los dictámenes de la razón, entonces era legítimo. Si no lo hacía, era ilegítimo. El problema es que en realidad no era tan sencillo. Un ejemplo de esto puede verse en la tragedia de Antígona, en la que se observa que la coincidencia entre las leyes naturales y la ley positiva es más compleja de lo que parece. Sin embargo, la teoría del derecho natural se estableció bastante bien y sirvió como un límite moral que se imponía a los príncipes medievales. Además, hay que recordar que este límite moral se robusteció con la idea de que estas leyes naturales eran producto de la voluntad divina.

Sin embargo, el problema teórico que aquí nos interesa es el de identificar que incluso teorías que mostraban la crisis de este modelo aristotélico seguían reproduciendo la misma valoración ontológica y axiológica que estaba implicada en el modelo mencionado. Por ejemplo, Ernest Cassirer considera que el principal valor que tuvo la reutilización del iusnaturalismo es el elemento racionalista que permitía entender que la ley positiva podía ser deducida racionalmente de la ley natural. Cassirer, en su análisis de la evolución de las ideas políticas de los ilustrados, afirma que encontramos en el pensamiento de Hugo Grocio el primer momento en el que surge la teoría moderna de la política y que es, al mismo tiempo, la fuente que abastece a los pensadores de la Ilustración francesa para sentar las bases de la teoría revolucionaria de los derechos. Cassirer defiende que este cambio de paradigma radica en que los legisladores racionales son los demiurgos modernos que son capaces de decretar las leyes positivas desde la comprensión de las normas universalmente válidas, vinculando su voluntad con la de los demás.⁶³ Pero esta defensa que hace Cassirer de Grocio hay que verla con precaución, pues si bien en Grocio hay una propuesta sobre el origen racional de la ley positiva, al parecer no se encuentra el desarrollo de una teoría moderna de la asociación política ni de una concepción de la libertad negativa. Por consiguiente, aunque la ley racional sirve como criterio humano para determinar el origen de la ley, en el pensamiento de Grocio sigue existiendo la vinculación natural entre los hombres, es decir, el primer deber sigue siendo la pertenencia a una comunidad, aunque el fundamento de este vínculo sea la ley racional.⁶⁴

⁶³ Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, pp. 267-268.

⁶⁴ Sobre esta limitación de la teoría de Grocio se puede consultar: Ruiz Miguel, *Una filosofía del derecho...*, p. 184. Hay que aclarar que en el ensayo de Cassirer el tema de la obligación no es abordado, pues lo que él hace resaltar es más bien el objetivo de realizar la separación que exigía Grocio de los ámbitos del derecho con respecto a la religión y cito lo que él afirma: “[...] el famoso principio de Grocio de que los principios del derecho natural conservarían su validez aun en el caso de que supusiera que no existe ningún Dios o que la divinidad no se ocupa de las cosas humanas [...] no pretende establecer un abismo entre la religión, por un lado, y el derecho y la moralidad, por otro. Grocio sigue siendo personalmente un pensador profundamente religioso y le importa no menos la renovación moral, la *reformatio* de la religión que la fundación de la idea del derecho [...] Y Grocio acentúa constantemente esta idea de trascendencia del derecho, que coloca lo justo y lo bueno por encima de todo ser, que impide que fundemos su sentido en ningún ente. En esto, y no en el “descubrimiento” del derecho natural, consiste su propia aportación filosófica e histórico-espiritual”, Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, p. 268.

Pero la verdadera revolución conceptual no la hace Grocio, sino Hobbes. Esta Revolución Copernicana, como la llama Bobbio,⁶⁵ consiste en utilizar los conceptos de derecho natural y ley de naturaleza para hacer lo contrario que la tradición iusnaturalista había hecho con estos conceptos. Hobbes contradice, primero, el hecho de que exista un orden racional de las cosas y, por consiguiente, se entiende que no existe tampoco un mundo de valores objetivo. En segundo lugar, Hobbes defiende que en el estado de naturaleza los hombres no están condicionados por una sociabilidad natural, sino todo lo contrario. En tercer lugar, la insociabilidad, que caracteriza a los hombres en el estado de naturaleza, tiene como causa la necesidad natural de satisfacer las pasiones y se entiende que la razón no puede proponer fines, sino tan sólo los mejores medios para satisfacer las pasiones. Hobbes concluyó a partir de estos supuestos que no existe un vínculo moral entre los hombres ni mucho menos el de sujeción política en un estado natural; lo único existente es el caos generado por el conflicto inherente a la naturaleza humana. Por ello, es necesario construir el orden político para salir de la condición de guerra.

La revolución que realizó Hobbes consiste en invertir el modelo Aristotélico para defender por primera vez que la idea de que los hombres tienen derechos antes que obligaciones. Sin embargo, el resultado obtenido por Hobbes es ambiguo. Esta ambigüedad consiste en lo siguiente: si bien esta comprensión del derecho a la vida es defendido como un derecho irrenunciable y es definido metodológica, axiológica y ontológicamente como un valor anterior a la obligación política, entonces este derecho implicará un problema teórico para Hobbes: el derecho a la vida puede servir como un elemento para disolver el vínculo político. Esto se complica, pues la intención de Hobbes era mostrar que el *jus naturale* tal como era utilizada por sus contemporáneos más que obligar moralmente sirve para defender el derecho a resistir al poder político.

El segundo elemento que hizo posible esta revolución copernicana de la obligación política

⁶⁵ Sobre esta tesis se puede revisar: Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 103.

recae en el uso que hizo Hobbes de la ley natural. Para la tradición clásica y medieval del iusnaturalismo, la ley natural era la fuente de los deberes morales porque representaba los valores supuestamente objetivos del orden moral o representaban los mandatos obligatorios que emergían de la voluntad divina. Hobbes, irónicamente, en los *Elementos de derecho natural y político* reclamó que no existiera un consenso sobre cuál es el conjunto de normas que contiene a estas leyes naturales y afirmó que había teóricos que apuntaban a que este consenso lo realizaban las naciones más cultas y civilizadas, pero que tampoco se habían podido poner de acuerdo ni siquiera entre las naciones quiénes podían representar este ideal de civilidad e ilustración.⁶⁶ Con esta ironía, Hobbes introdujo la idea que tiene de las leyes naturales: la eficacia y la legitimidad de éstas depende del acuerdo entre las naciones y, con esta afirmación, está cuestionando la existencia objetiva de este orden racional que estaría determinado por las leyes naturales. Más aún, que al no haber consenso entre las naciones sobre qué leyes podrían vincular a un Estado con otro, entonces lo único que vale en esta condición es el derecho a la guerra entre los diversos Estados.

Para Hobbes, las leyes de naturaleza, entonces, no pueden ser más que dictámenes de la recta razón; son un conjunto de conclusiones o teoremas que se deducen de la condición natural en la que se encontrarían los hombres si no tuvieran un poder soberano que los coaccione a actuar conforme a las leyes positivas. Ahora bien, estas leyes sólo son válidas *in foro interno* no *in foro externo*.⁶⁷ El problema de la obligatoriedad de estas leyes, Hobbes lo explica con mucha exactitud:

Todas aquellas leyes que obligan *in foro interno*, pueden ser quebrantadas no sólo por un hecho contrario a la ley, sino también por un hecho de acuerdo con ella, si alguien lo imagina contrario. Porque aunque su acción, en este caso, esté de acuerdo con la ley, su propósito era contrario a ella; lo cual constituye una infracción cuando la obligación es *in foro interno*.⁶⁸

⁶⁶ Thomas Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza, 2005, p. 176.

⁶⁷ Hobbes, *Leviatán...*, p.130.

⁶⁸ Hobbes, *Leviatán...*, p. 130.

El problema de estas leyes naturales, para generar el vínculo de obligación entre los individuos radica no en su validez, sino en la eficacia. Es decir, las leyes naturales son válidas universalmente, pues nadie puede estar en contra de que la conservación de la propia vida es el objetivo final de cada individuo, pero el problema radica en que la única motivación existente para cumplir con la ley, desde el punto de vista de Hobbes, depende de las pasiones humanas. Por consiguiente, estas leyes naturales son ineficaces en la medida en que no pueden controlar a las pasiones. Es más, la misma razón instrumental reconoce la debilidad que tiene frente a las pasiones y, por ello, recomienda que si lo que se desea es dejar la condición natural en donde la amenaza de muerte es constante, entonces los hombres tienen que renunciar al derecho a todo que es la causa principal de la condición de guerra. De esta última consideración de la razón surge la tercera ley de la naturaleza que afirma: *que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*, la cual es definida como la fuente y origen racional de la obligación política.⁶⁹

I.6. El contrato de unión como el fundamento del poder político

Si bien el número de leyes de naturaleza enumeradas por Hobbes es grande, las tres primeras son las más importantes, pues en ellas se encuentran definidos los elementos que son necesarios para comprender el funcionamiento y los contenidos del pacto que le sirven a Hobbes para legitimar el poder político. Ahora bien, este pacto o contrato es el instrumento teórico, que se deduce de las leyes naturales y que tiene como función construir racionalmente el origen de la maquinaria del Leviatán. Para identificar y analizar los elementos del pacto de unión que desarrolla Hobbes, utilizaré dos modos de entender el contrato: a) mediante el procedimiento que se lleva a cabo para realizarlo; y, b) mediante los contenidos del mismo.⁷⁰

⁶⁹ *Ibidem*, p. 118.

⁷⁰ Estos criterios para analizar el contrato social los tomo del ensayo de Norberto Bobbio titulado “El modelo

Para comprender la importancia teórica del contractualismo de Hobbes nos servirá como primer elemento de análisis el procedimiento que debe seguirse para realizar el pacto. Lo primero que tenemos que observar es que el pacto de unión de Hobbes es una innovación, pues reduce a un solo pacto el origen de la vinculación política.⁷¹ Es decir, Hobbes está en contra de la tradición contractual que defiende que el origen del poder político tiene como causa dos contratos. Ahora bien, en la tradición de los dos pactos, al primero de ellos se le denomina *pacto de asociación* y al segundo, *pacto de sujeción*. En el primero se asume que los individuos, al no estar vinculados naturalmente, tienen que realizar un pacto en el cual se integren como sociedad. El segundo de estos pactos es un contrato de sumisión de la asociación o comunidad ante un tercero quien representa el poder político y a quien se le delegan ciertos derechos o todos los derechos que se suponen tenían los individuos en el estado natural. Existen diversas maneras en cómo se entrega el poder y cuáles son los contenidos y estas variaciones dependen con cada autor. Sin embargo, lo que aquí interesa es dejar en claro que existe la posibilidad de comprender el origen del poder político a través de estos dos contratos y, sobre todo, señalar que Hobbes afirmó que no es necesario realizar ambos pues, según la teoría de la obediencia que desarrolló este autor, a la fuente racional para ordenar la estructura del Estado le bastaría con uno.

Hobbes esgrime varias razones para defender por qué el procedimiento del pacto debe ser sólo uno. Sin embargo, antes de conocer estas razones que explican por qué sólo es necesario un solo pacto, explicaré los momentos que se dan en éste. El primer momento del pacto está determinado por la segunda ley natural que es definida por Hobbes. Esta ley de naturaleza exige renunciar al derecho de

iusnaturalista”. Él indica en este trabajo que sobre el tema del contrato existen dos variantes que se pueden analizar por separado y que tienen que ver, una, con el modo de realización, y la otra con el contenido del contrato. Este ensayo se encuentra en el libro Norberto Bobbio, *Estudios de Historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1991, pp. 73-149.

⁷¹ La teoría contractualista tiene al menos tres maneras de entender cómo se lleva a cabo el procedimiento del mismo. Entre quienes consideran un solo pacto podemos observar a Hobbes y Rousseau; Pufendorf, Locke y Kant consideran dos pactos; Spinoza, en una tercera variante, acepta que es uno o dos dependiendo de la forma de gobierno que se instaure: por ejemplo, se necesitan dos pactos cuando se instauran las formas de gobierno monárquica y aristocrática y uno solo cuando se instaure la forma democrática de gobierno. Se pueden revisar: Norberto Bobbio, *Estudios de Historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, pp. 117 y ss; y, Ruiz Miguel, *Una filosofía del derecho...*, pp. 209 y ss.

todos a todo que se tenía como individuo en el estado natural. Segundo, el poder contenido en el derecho a todo de cada individuo es reunido y transferido a una sola persona, quien estará encargada de este poder y quien es definido como poder soberano –esta segunda condición es la que enmarca el concepto de la soberanía como *legibus solutus*. Tercero, que la persona que recibe el derecho natural a todo de los individuos tiene como único objetivo impedir a los individuos que dañen a los demás con su poder individual, es decir, con base en la primera ley de naturaleza se define que la principal y única finalidad del poder soberano es la de buscar la paz y asegurar la vida de sus súbditos y, para lograrlo, el soberano puede hacer uso de todo el poder recibido.

Si se cumplen estas condiciones Hobbes afirma que no son necesarios dos contratos sino un pacto de unión sobre el cual se fundamenta la relación de obediencia política. Es decir, Hobbes reduce el procedimiento de los dos pactos a uno sólo: al pacto de sumisión (*subiectionis*). Hobbes presenta varias razones para que esto sea así. La primera tiene que ver con cómo entiende el pacto. Un pacto se define de forma general cuando “uno de los contratantes, a su vez, puede entregar la cosa convenida y dejar que el otro realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual confía en él”.⁷² Ahora bien, Hobbes explica que el pacto, que da origen al Estado, se lleva a cabo cuando los individuos singulares, no entre individuos reunidos en un pueblo, renuncian a su derecho a todo y le entregan cada uno de ellos al soberano este derecho. Sin embargo, es necesario dejar claro que, al hacer esta entrega del derecho a todo, cada individuo realiza esto de manera separada y es en este momento en el que se crea la persona artificial que representará a cada uno –este argumento puede definirse como el origen de la autoridad si recordamos que Hobbes define, después de haber realizado una larga explicación de lo que significa persona, que el derecho de realizar una acción se define como autoridad. Así, la primera razón que da Hobbes es que el pacto de unión realiza la acumulación del derecho de todos, el cual es entregado al Leviatán o persona artificial para que pueda actuar con

⁷² Hobbes, *Leviatán...*, p. 109.

derecho.

Una segunda razón, para considerar el procedimiento del pacto como uno solo es la que defiende la irrevocabilidad del mandato.⁷³ Es decir, Hobbes considera que quienes realizan el pacto de unión no pueden ser entendidos como unidad, como *universitas*, sino como *multitudo*. La diferencia es esencial para entender el problema de la irrevocabilidad del mandato. Hobbes afirma sobre esta distinción que:

[no] existe una acción que deba atribuirse a la multitud como suya ya que (aunque todos o muchos actuaran de acuerdo), no habría una acción sino tantas cuantos hombres. En una gran sedición, aunque suela decirse vulgarmente que el *pueblo* de aquel Estado se levantó en armas, eso es verdadero sólo para aquellos que tomaron las armas o para los que están de acuerdo con ellos. Porque un *Estado*, que es *una sola persona*, no puede levantarse en contra de sí mismo. En consecuencia, lo que hace una multitud ha de entenderse como hecho por cada uno de los que la forman.⁷⁴

Incluso, si se pudiera entender el pueblo, la comunidad o la totalidad de individuos, como una persona (*universitas*), esto significaría que ella es quien tiene el poder soberano. Pero en este caso no es posible revocar la obligación, pues el pueblo, entendido como la persona que detenta el poder soberano, podría decidir por propia voluntad dirigir sus actos contra sí mismo. Por consiguiente, es contra la razón que el pueblo quiera atacarse a sí mismo. En este sentido, el poder que se detenta es para la defensa de los mismos individuos que realizaron el pacto no para su autodestrucción. Por ello, afirma Hobbes que es irracional que el pueblo pudiera revocar el mismo poder que se dio a sí mismo.

Este argumento sobre la irrevocabilidad del poder se propone para defender la necesidad de un pacto único mediante el cual los individuos forman una unidad que se realiza a partir del contrato. Esto implica que después de realizado el contrato de unión no puede realizarse otro contrato que rompa el anterior por dos razones. Una de hecho y otra de derecho.

En los hechos no es posible que el pacto de unión no sea válido por tres razones que son

⁷³ Sobre este argumento puede revisarse: Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 52.

⁷⁴ Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, p. 56.

expuestas en *De cive*. La primera afirma que incluso si el pueblo fuera el soberano, bastaría que la mayoría votara en este caso para revocar la obligación, pero Hobbes afirma que no es posible, pues “no ha de entenderse que el *soberano* haya convocado a los ciudadanos para discutir el derecho de sí mismo”.⁷⁵ El segundo y tercer caso, Hobbes considera que el pacto se da entre el conjunto de individuos, comprendidos como multitud, y el soberano. Tampoco es posible en estos dos casos la revocación de la obligación porque se necesitaría que todos estuvieran de acuerdo, lo que es un problema *de hecho* para revocar el poder transferido al soberano, y si sólo lo hiciera uno de los individuos, entonces la obligación de los demás continúa.⁷⁶

La otra razón que implica que tampoco es posible la revocación de la subordinación al soberano es una cuestión de derecho. Supone Hobbes, que al realizar el pacto, los individuos asumen una obligación con respecto a los demás individuos, entre cada uno de ellos. Esta obligación tiene como consecuencia un vínculo entre los signatarios del pacto, el cual queda expresado mediante la renuncia del derecho que les permitía en el estado de naturaleza ejercer su derecho a todo. Sólo después de que se realizó esta acumulación de poder que reunía el derecho de todos a todo es cuando se transfiere al soberano todo el poder. Es decir, sólo hasta después de ser reunido el derecho de cada uno que se tenía en el estado natural, el soberano recibe el derecho a representar a los individuos. Por ello, el soberano no tiene obligación, sino sólo derechos. Por ello, podemos decir que el pacto de unión es un pacto de sujeción que obliga doblemente a los súbditos: por un lado, los individuos quedan vinculados entre ellos; por el otro, se obligan frente al soberano. Sin embargo, esta obligación no es total, aunque sí absoluta.

Para entender por qué la obligación del pacto de unión es absoluta, pero no total, es necesario plantear la comprensión del pacto a partir de los contenidos u objetos del mismo. El primer contenido

⁷⁵ Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, p. 66.

⁷⁶ Las citas que confirman estas afirmaciones se pueden encontrar en: *Ibidem*, p. 66.

de este pacto se refiere al fin que tiene que perseguir el Estado. Este fin u objetivo queda definido por la primera ley de naturaleza y lo que determina es que el único fin para el que se crea la maquinaria estatal es mantener la paz y asegurar la vida de los individuos. Es decir, la razón identifica que lo más valioso de los hombres en la condición natural es el *conatus* o esfuerzo que busca mantener con vida a los hombres. En este sentido, este *conatus* es entendido como un derecho irrenunciable y esta idea puede ser entendida así en términos normativos, pues el pacto de unión define que el objetivo por el cual se renuncia al poder natural persigue la posibilidad de garantizar la vida de los individuos.

Como decíamos antes, podemos criticarle a Hobbes que no haya visto otros derechos que fueran irrenunciables en el momento de salir del estado de naturaleza, pero el que haya considerado a este esfuerzo primigenio como el valor máspreciado para los individuos antes y durante la existencia del Estado inicia la nueva ruta hacia los límites del poder. Pues el que Hobbes acepte que el Estado tiene como fin la defensa de la vida lo lleva a suponer un Estado Absoluto, que no total. Es decir, logra con este giro conceptual que los individuos subordinados al poder estatal tengan un derecho antes que tener obligaciones. Sin embargo, que este derecho pueda ser traducido a una obligación para el Estado, al menos, es problemático en el pensamiento de Hobbes.

Ahora bien, podemos aceptar con toda certeza que el derecho a la vida es un derecho irrenunciable en la obra de Hobbes, pero es necesario analizar si este derecho a la vida se convierte en una obligación del soberano y cómo funcionaría. En los tres libros principales del pensamiento político de Hobbes existe una coincidencia sobre la posible obligación que tendría el soberano frente a sus súbditos: esta obligación está contenida en la ley natural y es racional, y obliga tanto como las leyes naturales obligan a los hombres en el estado natural. Es decir, para Hobbes existe un deber que todo poder soberano tiene que considerar: el derecho natural de los hombres a la vida. Incluso, Hobbes considera que, a partir del reconocimiento de este principio racional, el soberano define los objetivos de

sus acciones de gobierno. De ahí que el poder soberano deba permitir toda la libertad suficiente a sus súbditos para mantener su vida sin que ésta ponga en riesgo el poder soberano. Sin embargo, esta libertad estará restringida en dos sentidos: por la obligación misma que se contrajo en el pacto frente a sus conciudadanos y por la obligación debida al soberano. Pero, en sentido estricto, el valor de la obligación del soberano frente a los súbditos es una cuestión meramente estética en la construcción formal de su teoría del Estado. El ejemplo de por qué esto es así lo encontramos en el caso extremo de un sentenciado a muerte. Hobbes dice lo siguiente:

Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina, o de cualquiera otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer.⁷⁷

Con este ejemplo extremo podemos explicar que el derecho a la vida es un derecho irrenunciable de todo individuo, pero no implica una obligación para el soberano. Y no implica una obligación porque si bien se reconoce que los individuos tienen el derecho a la vida como un derecho irrenunciable, esto no le resta atribuciones al poder del soberano para realizar la ley positiva con la cual se pueda definir la pena de muerte ni que pueda utilizar todo el poder para condenarlo ni cumplir con el ejercicio de tal ley. Con este ejemplo Hobbes llega al paroxismo de su teoría del deber, pues alcanza la siguiente conclusión: los individuos que son juzgados a la pena de muerte mantienen siempre el derecho para resguardar su vida, pero tal derecho no puede ser un criterio que represente una obligación para el soberano, sino que entre el soberano y el individuo penado por la ley positiva se ha restablecido nuevamente la relación natural. Es decir, se restablece nuevamente la condición natural previa al pacto.

Puede no gustarnos la lógica terriblemente autoritaria de Hobbes, pero el argumento no falla, tal como lo afirma Bobbio:

⁷⁷ Hobbes, *Leviatán...*, p. 177.

El individuo acepta la dura disciplina del Estado para mantener a salvo la vida, por lo cual renuncia a todos los derechos que tiene en el estado de naturaleza, excepto el derecho a la vida; en consecuencia, siempre que el Estado ponga en peligro su vida deja de estar vinculado por el pacto de obediencia. Utilizando la terminología rousseauiana, se podría decir que para Hobbes existe un derecho *inalienable*, el derecho a la vida, de igual manera y con los mismos efectos con que para Rousseau es inalienable el derecho a la libertad. Pero téngase en cuenta que el derecho al súbdito a la resistencia no tiene correspondencia en un deber del soberano de no condenar a la pena de muerte a un súbdito que a su juicio la merezca.⁷⁸

Por consiguiente, el primer contenido que surge del pacto es que al súbdito se le reconoce un derecho fundamental: el de la vida. Incluso, se reconoce que no es razonable que ningún individuo pueda renunciar, en los hechos, a defender su propia vida con todo el poder natural que tiene y en cualquier situación en la que su vida peligre; esto es válido, inclusive, en contra del poder estatal. Sin embargo, estos derechos solamente se ven traducidos como una norma que dirige la voluntad del soberano como las leyes naturales gobiernan a los individuos, pero nunca pueden determinar absolutamente la acción del soberano. Es decir, el que a los súbditos se les reconozca el derecho a la vida no implica que tal derecho represente frente al Soberano un límite en su poder para legislar o para ejecutar la ley positiva, sino que el derecho a la vida del súbdito es tan sólo una mera consideración que tiene su voluntad *in foro interno*, pero no lo limita en ningún sentido.

De hecho lo que sí está en la obra de Hobbes es que esta obediencia absoluta del súbdito se transforma en el segundo contenido del pacto de unión y es el que permite definir a la soberanía del Estado como *legibus solutus*. La estrategia de Hobbes para poder realizar esto último es utilizar una característica esencial del contractualismo: para definir a los individuos ya no como hombres naturales sino como ciudadanos o como súbditos del poder político es necesario que los hombres renuncien a ciertos derechos o a todos los derechos que se tenían en el estado de naturaleza.

En el caso de Hobbes el contenido de ésta es definida por la segunda ley de naturaleza. Esta norma racional define que si lo que se quiere es salir del estado de naturaleza y, con ello, asegurar la

⁷⁸ Bobbio, *Thomas Hobbes*, pp. 121-122.

paz, es necesario que se renuncie al derecho de todos a todo. En este sentido, hay que recordar que existen dos derechos fundamentales que definen a los hombres en la condición natural: el derecho a la vida y el derecho a todas las cosas. Sin embargo, para Hobbes, sólo es necesario renunciar al segundo derecho en el tránsito del estado natural a la sociedad política. Ahora bien, más arriba hemos visto cómo este derecho es la causa de la condición de guerra en el estado natural y se ha explicado por qué tiene que renunciarse a este derecho. Sin embargo, lo importante aquí es mostrar cómo esta renuncia es la que permite definir el poder absoluto del Estado.

Hobbes argumenta que cuando en el pacto de unión se renuncia al derecho a todo en realidad se está renunciando a los medios o poder de los individuos. Con esta renuncia lo que se busca es eliminar la igualdad natural que hace peligrosa la convivencia entre los hombres, lo cual implica que es necesario despojarse a sí mismo de la libertad de dañar a los otros, esperando que los demás renuncien a esa misma libertad natural. Pero esta renuncia no es ingenua, sino que se presupone el respeto por la regla: la renuncia al derecho a todo implica una renuncia a la igualdad natural para establecer una igualdad artificial: todos los individuos en la sociedad civil son iguales frente a la ley y el poder soberano.

A partir de esta renuncia al derecho a todo, cada individuo transfiere su derecho al Estado. Es en este momento del pacto en el que el Leviatán recibe todos los medios y la voluntad de obedecer que le servirán para asegurar la vida de los individuos, para cumplir con el fin que es asegurar la paz entre sus súbditos. Así, surge el segundo contenido del pacto: el Estado es soberano porque así lo han querido los individuos que han cedido su derecho a todo; además, con este acto voluntario, permiten al soberano el que “pueda utilizar la fortaleza y [los] medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común”.⁷⁹

⁷⁹ Hobbes, *Leviatán...*, p. 141.

Por consiguiente, el segundo contenido del pacto de unión de Hobbes define el poder soberano del Estado. Ahora bien, esta definición del poder político no está determinada por la renuncia total de los derechos de los individuos, sino tan sólo por uno de ellos. Por eso dijimos antes que Hobbes es un filósofo que defiende que el Estado tiene un poder absoluto, pero no total. Hay que aclarar que la renuncia al derecho a todo es necesaria desde la lógica que parte del análisis de un hipotético estado natural en el cual se identifica como el mayor mal a la condición de igualdad, porque cada uno puede ser muerto en manos del otro. De ahí que Hobbes concluya con esto: es preferible estar sometido a un poder político absoluto que llevar una vida incierta en el estado natural. Esta preferencia racional sigue el siguiente criterio: se escoge entre los males el menor; se elige, entre una vida regida por la posibilidad de una muerte violenta, el sometimiento a un poder político absoluto. Nuevamente, podemos recurrir a Bobbio, quien define perfectamente el razonamiento de esta preferencia en la lógica de Hobbes al afirmar que “En el estado de naturaleza no existen súbditos ni soberanos, o, mejor dicho, cualquiera es soberano y súbdito según la situación de hecho en la que se encuentra integrado, pudiendo ser el más poderoso de los soberanos de derecho o bien el más miserable de los súbditos de hecho. En el Estado civil, tras el pacto de unión, el soberano es soberano y el súbdito es súbdito”.⁸⁰ Es decir, Hobbes nos dice lo siguiente con su argumento contractualista: frente a la incertidumbre que se genera en un estado de libertad absoluta de los individuos en donde no existe un poder que pueda dirimir el conflicto, es preferible una relación de dominio bien definida que produce cierta certidumbre.

Antes de iniciar con el análisis del tercer y último elemento del pacto de unión es necesario aclarar que lo que se define con el contrato es el origen del vínculo político entre el gobernante y los gobernados. De forma general, podemos afirmar que el pacto de unión permite definir la relación política en donde los ciudadanos *consienten voluntariamente* que alguien o algunos los gobierne. Aquí cabe preguntarse ¿por qué cobra valor teórico la propuesta de Hobbes? Para responder a esta cuestión,

⁸⁰ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 55.

es necesario realizar una aclaración sobre el valor de la teoría de la obediencia de Hobbes. Si bien el filósofo explica que la construcción teórica del Estado surge por una recomendación racional y que el pacto de unión es el mejor medio para comprender cómo se da este origen, nunca hay que olvidar que, para él, la obediencia que se debe al poder político tiene como fundamento la fuerza. En otras palabras, Hobbes es consciente siempre de que el verdadero y único fundamento de la obediencia recae en la espada y que obedecemos al poder político por el miedo que produce y del cual puede hacer uso el Estado para obligarnos. Así, usando una frase de Bobbio con la que se refiere al argumento contractual de Hobbes, el contrato tiene que ser entendido como *una gramática de la obediencia* que busca, en última instancia, legitimar racionalmente por qué debe ser obedecido el poder estatal. Por consiguiente, el pacto de Hobbes sirve para modelar racionalmente cómo se legitima la obediencia entre el súbdito y el poder soberano, sin perder de vista que la única fuente de vinculación se da por medio de la espada.⁸¹

A partir de esta aclaración, tenemos que identificar como tercer contenido del pacto de unión la necesaria creación de un poder común con la fuerza suficiente para poder dar solución al conflicto entre los individuos. Hobbes reconoce que si bien el pacto de unión es la explicación racional del origen del Estado, la única manera en que este pacto resulta válido es mediante el poder eficazmente usado por el Estado para obligar a los súbditos a cumplir con la voluntad del soberano. De ahí, afirma que “Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno”.⁸² Por consiguiente, lo que hace válido al Estado no es ni su origen racional, ni su origen

⁸¹ Debo a la interpretación expuesta en el libro *Para pensar la política* de Luis Salazar, el haber identificado esta precisión, pues en esta obra se explica con claridad que el contrato no origina el vínculo político, sino tan sólo ayuda a configurarlo: “Es evidente que, dados los objetivos políticos de Hobbes, esto es, la creación de un poder *soberano absoluto*, no limitado por la ley positiva o natural alguna, el pacto que según su teoría de la vida a ese poder no puede en modo alguno obligar o limitar al mismo. En efecto, aunque el cumplimiento de los pactos sea una de las leyes fundamentales de la naturaleza, Hobbes es perfectamente consciente de que “sin la espada, los pactos no son sino palabras”, es decir, que esa obligación “natural” o “moral” de mantener la palabra dada sólo adquiere *efectividad*, considerando la potencia de las pasiones humanas, si se encuentra respaldada por la fuerza”. Luis Salazar, *Para pensar la política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, p. 243. Esta idea se confirma cuando observamos que Hobbes explica que incluso la voluntad la supuesta obligación que se le debe a Dios tiene como fuente no su infinita misericordia o su infinito amor que lo llevó a crear la vida humana, sino por su *irresistible poder*. Cfr. Hobbes, *Leviatán...*, p. 294.

⁸² Hobbes, *Leviatán...*, p. 137.

histórico, ni su fuente moral, ni cómo aplica la justicia, sino la capacidad que tiene para ejercer el poder y mantener la paz entre sus súbditos. Esta idea es el núcleo central del pensamiento de Hobbes, porque permite darle un giro a la misma teoría contractual. Si entendemos bien el objetivo del iusnaturalismo, este servía, teóricamente, para poner límites al poder político desde una moralidad supuestamente dada por las leyes naturales o desde principios teológicos que defendían que el poder político derivaba de la voluntad divina. Sin embargo, Hobbes logró con la teoría contractual hacer todo lo contrario: mostró, mediante la construcción de un argumento racional, por qué es necesario someterse frente al poder coactivo del Estado. Pero su logro va más lejos. Hobbes defendió, desde su teoría contractual, que estos monstruos modernos tal y como lo son los Estados, al hacer uso eficiente del poder de la espada no encuentran límites jurídicos en el derecho natural ni frente a otros Estados ni frente a la voluntad divina. Incluso, frente a las teorías iusnaturalistas que introducían el criterio de legitimidad, mediante el cual se podía evaluar la labor de un gobierno, Hobbes rechazó esta manera de legitimar el poder político y afirmó, por el contrario, que un poder es legítimo sólo si es capaz de utilizar la fuerza coactiva para hacer cumplir con el principal objetivo del pacto que es el de mantener la seguridad de sus súbditos.

Así, el que el Estado sea irrevocable, soberano y el único que puede usar el poder coactivo significa en la lógica de Hobbes que se ha entregado todo el poder a la única persona artificial que podrá superar todo conflicto, pues no existirá nadie que pueda estar por encima de su poder para decidir o para ejecutar el bien para el que fue creado. Hobbes cree profundamente que si se renuncia al derecho a todo y existe un poder soberano capaz de garantizar la libertad suficiente, en los hechos, para satisfacer las necesidades básicas de los individuos, entonces se habrá superado no sólo el conflicto, sino que también se habrá llegado a una condición de igualdad artificial que haría posible una vida racional. Si esto es posible, se habría superado la vida guiada tan sólo por las necesidades pasionales. Hobbes resume esta convicción de la siguiente manera:

Es claro que fuera del régimen del Estado cada uno conserva su libertad íntegra aunque infructuosa; porque el que gracias a su libertad todo lo hace a su arbitrio, gracias a la libertad de los demás todo lo padece al arbitrio ajeno. Ahora bien, una vez constituido el Estado, cada ciudadano conserva la libertad que le basta para vivir bien y con tranquilidad, y a los demás se les quita lo justo para que no sean de temer. Fuera del Estado cada uno tiene tanto derecho a todo, que no puede disfrutar de nada, pero en el Estado todos disfrutan con seguridad de un derecho limitado. Fuera del Estado cualquiera puede expoliar y matar a cualquiera, pero en el Estado sólo uno puede hacerlo. Fuera del Estado nos protegen sólo nuestras propias fuerzas, en el Estado las de todos. Por último, fuera del Estado está el reino de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la fealdad, la soledad, la barbarie, la ignorancia, la crueldad; en el Estado el reino de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la belleza, la compañía, la elegancia, la ciencia, la benevolencia.⁸³

⁸³ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, pp. 89-90.

Capítulo II

Lo que no es posible en el orden jurídico es resistir, pero sí es posible en la práctica desde la perspectiva del ciudadano

II.1 La evolución del pensamiento kantiano: la defensa de la libertad desde una perspectiva liberal

La recuperación histórica que se realiza aquí de la vida y de la evolución del pensamiento kantiano parte de la idea misma que tenía Immanuel Kant de la historia, la cual era entendida a partir del concepto de “adecuación al fin”. Este concepto nos servirá como una herramienta metodológica para reconstruir la historia intelectual de Kant, pues no basta con una mera recolección de hechos históricos o de aquellos acontecimientos intelectuales que vivió, sino que es necesario asumir, para la comprensión de la vida de este filósofo, como si su esfuerzo intelectual haya perseguido un fin. Aunque la tarea de reconstrucción del pensamiento podría convertirse en un estudio valioso por sí mismo e independiente, el trabajo aquí presentado tiene límites en su alcance; lo que se realiza aquí es una reconstrucción, a manera de guía, que nos permita comprender cómo se originó el pensamiento político del filósofo alemán. En particular nos centraremos en aquellos datos que nos permitan entender cómo se originó la idea de Ilustración como punto de partida de su pensamiento político y jurídico.

Ernst Cassirer, al analizar los contenidos de la *Crítica del juicio* de Kant, argumenta que este filósofo, al desarrollar el concepto de “adecuación al fin”, superó la concepción que tenía Leibniz sobre esta misma idea. Si entendemos que la idea leibniziana de “adecuación a un fin” era entendida como la coordinación del conjunto caótico de datos que se le presenta al sujeto, a partir de la cual este sujeto cognoscente podía formar una unidad, dejando fuera las razones que se tuvieran e incluso dejando fuera las fuentes de las que pudiera emanar esta unidad, entonces era posible la idea de la armonía, lo cual significa que todas las partes del conjunto del universo se encuentran unidas por un mismo fin,

formando un todo unido y armónico.⁸⁴ Sin embargo, Kant detecta que el concepto de “adecuación al fin” antes de tener pretensiones tan altas como las de encontrar el sentido de todo el universo —más adelante identificaremos por qué Kant no cae en esta pretensión— tiene que entender si es posible encontrar la unidad de los conceptos. De ahí que Kant plantee en la *Crítica del juicio* que el objetivo de su investigación es reconocer si es posible encontrar en la facultad de juzgar aquel nexo que permita unir las facultades del entendimiento y la razón práctica.

Para entender la evolución del pensamiento kantiano y su relación con el concepto “adecuación al fin” cito a continuación un fragmento de la *Crítica del juicio* en donde se hace manifiesto cómo Kant logra clarificar esta idea a partir de una explicación del desarrollo evolutivo de la geometría y la física, en donde se observa no una serie de hechos aislados sin un vínculo aparente, sino una serie de hechos como si estuvieran ordenados en un todo y que persiguen un fin:

Una figura tan simple como el círculo puede desdoblarse ya en multitud de problemas cada uno de los cuales exigirá toda una serie de especiales condiciones y que se derivan como por sí mismos a modo de una de las infinitas excelentes cualidades de esta figura... Todas las secciones cónicas de por sí y comparadas unas con las otras son fecundas en principios para la desintegración en una serie de posibles problemas: de tal manera es simple la definición que explica su concepto. Da, verdaderamente, gusto ver con qué entusiasmo los antiguos geómetras investigaban estas cualidades de las líneas de esta clase sin dejarse desorientar por la pregunta propia de cabezas mezquinas: ¿para qué puede servir este conocimiento de la parábola sin conocer la ley de la gravedad sobre la tierra, que nos permita aplicarla a la línea de lanzamiento de los cuerpos pesados?... Mientras trabajan de este modo para la posteridad sin darse cuenta de ello, recreábanse en una adecuación al fin de la esencia de las cosas, que les era dado representar *a priori* en su necesidad. Platón, maestro también en esta ciencia, vióse arrastrado por esta cualidad originaria de las cosas, que podemos descubrir al margen de toda experiencia y por la capacidad del espíritu para deducir la armonía de los seres de su principio suprasensible..., a un estado de entusiasmo que lo elevó, por encima de los conceptos empíricos, al plano de las ideas que sólo reputaba explicables mediante una comunidad intelectual con el origen de todos los seres [...] Es precisamente en la necesidad de lo que es adecuado a un fin y se halla formado de tal modo que parece estar organizado deliberadamente como para nuestro uso, a la par que parece corresponder también a la esencia originaria de las cosas, sin relación alguna con nosotros, donde reside el fundamento de la gran admiración por la naturaleza, no tanto fuera de nosotros como en nuestra propia razón; en este sentido, es sin duda alguna perdonable que esta admiración pueda ir exaltándose poco a poco, por incomprensión, al lirismo.⁸⁵

⁸⁴ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 337.

⁸⁵ Citado en *ibídem.*, pp. 338-339.

Para reconstruir la historia del pensamiento político de Kant como si se tratara de un esfuerzo que persigue un fin, partiremos de la idea de que la vida de Kant tenía como fin la defensa de la libertad en grande, tal y como lo expone al principio de la *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*.

Un año muy importante en la vida del filósofo aquí estudiado es el de 1755; fue el año en el que obtuvo el grado de doctor y meses después de obtener este título obtuvo la *venia legendi* que le concedía el derecho para impartir clases en la Universidad de Königsberg. Este derecho lo obtuvo sólo después de la defensa pública de su tesis *Principiorum primorum cognitionis Metaphysicae nova dilucidatio*. A partir de este momento inicia la vida académica de Kant en la Universidad. Este hecho representó la posibilidad de superar la necesidad económica y, de igual manera, el poder dejar atrás la necesidad de trabajar como preceptor, trabajo que realizó por cerca de siete años. Sin embargo, esta independencia económica estaba enmarcada por la rutina escolar y el excesivo trabajo que le exigían los cursos que impartía, pues el primer año inició con doce y hasta dieciséis horas semanales de clases y los siguientes años aumentó esta labor docente de tal manera que en el año de 1761 cumplía entre 34 y 36 horas semanales de trabajo académico. Este hecho estuvo enmarcado también por la poca libertad que se tenía en el modo de impartir clases, pues existía un hecho muy concreto del paternalismo prusiano: en pleno proceso de ilustración, que Federico el Grande promovió desde su peculiar manera de entenderlo, promulgó un decreto en el que se prohibía a los profesores impartir sus clases con libertad y su labor docente estaba sujeta a los libros de texto aceptados. Frente a este hecho tenemos que decir que Kant gozaba de una excepción a esta regla en una de las clases que impartía. A falta de un libro para el curso de Geografía Física, a Kant le estaba permitido impartir de manera libre este curso mientras no existiera un libro aceptable para impartirla. Los dos hechos antes mencionados nos muestran, de algún modo, que en este momento de la vida de Kant la idea de la independencia sólo estaba comprendida por la necesidad individual. Por ello, podemos afirmar que justo en este tiempo

Kant se inicia en la comprensión de la independencia como aquel espacio individual en el que era suficiente una independencia en el foro interno aunque en el foro externo existiera el sometimiento sin mayor remilgo a los deberes impuestos desde fuera, actitud esta que adoptó Kant durante diferentes momentos de su vida. Esta manera de entender la independencia se verá plasmada en su texto *Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?*

Una circunstancia más que nos permite entender cómo se desarrolló el pensamiento de Kant es el tipo de gobierno que le tocó sufrir. Podemos reconocer al menos dos periodos de gobierno en la Prusia oriental, lugar en el que vivió Kant. El primer periodo se dio bajo el gobierno de Federico I, que duró un poco más de la primera década del siglo XVIII, y se caracterizó por un absolutismo cerrado, el cual estuvo enmarcado por una visión militar dominante, con una profunda visión religiosa que trajo consigo la Reforma convocada por Lutero. Al mismo tiempo que Federico I imprimió en su reino una profunda religiosidad interior como el mecanismo para lograr la obediencia, mantuvo el propósito de lograr un desarrollo económico por medio del ahorro, la disciplina, la sobriedad y las peculiaridades de una economía mercantil activa. Sin embargo, el alcance de este impulso pretendidamente modernizador fue limitado, pues no alcanzó para lograr un cambio profundo en el desarrollo intelectual del reino, lo cual es un indicador de la poca fortuna que tuvo la Ilustración con este gobierno; tampoco se logró un desarrollo social ni político que permitiera augurar la libre discusión de las ideas ni la generación de intelectuales que alimentaran este espacio vital de las sociedades modernas.

El segundo periodo de gobierno que vivió Kant fue el de Federico II; con él se abrió la posibilidad para generar la libre discusión de las ideas. En particular, este gobierno tuvo, desde el principio, el interés de que la razón pudiera hablar en Prusia. Sin embargo, el interés de Federico el Grande por llevar a su reino a la Ilustración más bien estuvo lleno de contradicciones. Una primera contradicción en este esfuerzo ilustrado fue una preferencia del Salomón del Norte por utilizar el

francés como lengua entre su corte. Este gesto lo único que mostró fue el desprecio que tenía por la lengua vulgar de sus súbditos con la cual habrían de expresarse no sólo Kant sino Goethe y Hegel, lo cual fue muy doloroso para el espíritu alemán.⁸⁶ Una contradicción más de este déspota ilustrado, amigo y promotor de Voltaire, quien después lo puso en ridículo por la falta de una apertura real en su modo de gobernar, se puede observar en la implementación de una serie de acciones para llevar a cabo una educación total de su reino. El Salomón del Norte tenía como objetivo el aleccionamiento moral de sus súbditos que, de paso, les daría cierto refinamiento. Esta última contradicción se observa con mayor claridad cuando identificamos que esta supuesta ilustración del pueblo estaba dirigida por una política militar dura, que vigilaba las libertades externas con el cañón y las libertades internas con un adiestramiento moral intimista con base en una religiosidad dura dirigida por el pietismo. Ante esta forma de gobierno no podemos concluir que Kant haya gozado de condiciones que hubieran servido para su desarrollo intelectual, sino todo lo contrario. Bastaría recordar la falta de sensibilidad del gobierno prusiano frente a la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. No obstante, podemos advertir que la inteligencia de Kant no asumió estas condiciones como un obstáculo sino como una serie de defectos que deben evitarse no sólo en la fundamentación de la moral sino también de la política.⁸⁷

Tal vez lo más interesante del esfuerzo de Federico II radicó en el estímulo en favor de las artes y la sabiduría. Para el año de 1740 entró en funcionamiento la *Academie des Sciencies et Belles-Lettres*,

⁸⁶ En referencia a las actitudes del Salomón del Norte, se presenta la fina ironía de Heine: “Esta predilección por los talentos extranjeros ciertamente impidió que Federico el Grande tuviese más influencia sobre el espíritu alemán: más bien ofendió e hirió el orgullo nacional [...] no economizó disgustos ni dinero cuando juzgó que favorecía alguna primicia feliz, y, sin embargo, no ha habido hombre en Alemania tan ridiculizado como él [...] También algunas veces le sucedió combatir contra molinos de viento que se le antojaban gigantes; pero le fue peor cuando tomaba por sencillos molinos de viento a verdaderos gigantes, a un Wolfgang Goethe, por ejemplo.” Heinrich Heine, *Alemania*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, pp. 62-63.

⁸⁷ Incluso la crítica contra el despotismo en la Academia es un tema que es tratado en el prólogo de la *Crítica de la razón pura* donde Kant recomienda que: “Si los gobiernos creen oportuno intervenir en los asuntos de los científicos, sería más adecuado a su sabia tutela, tanto respecto a las ciencias como respecto de los hombres, el favorecer la libertad de semejante crítica [...] que el apoyar el ridículo despotismo de una escuelas que levantan un griterío sobre los peligros públicos cuando se rasgan las telarañas por ellas tejidas, a pesar de que la gente nunca les ha prestado mucho caso y de que, por tanto, tampoco puede sentir su pérdida”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2002, p. 30 [B XXXV].

instituto que se había creado sobre las ruinas del esfuerzo que había realizado Leibniz, con lo cual quedaba satisfecho el deseo de Federico II. Esta institución fue valiosa en la vida de Kant, pues lo obligó a entrar en la libre discusión de las ideas mediante un concurso, como se verá más adelante.

Antes de mencionar cómo la Academia de Berlín favoreció el desarrollo de Kant, analizaremos cómo el esfuerzo intelectual de éste fue producto, más bien, de la soledad. Un afán de saber solitario se observa en el mismo año de 1755 cuando Kant entregó a la imprenta el libro *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, el cual no pudo ser distribuido inmediatamente por el tropiezo empresarial de su impresor. Este libro representaba todo el trabajo de investigación realizado durante su vida como preceptor entre los años de 1746 y 1754. Este libro, por sí mismo, le habría valido a Kant su trascendencia en la historia de las ideas científicas. Pero éste no contiene todavía el inicio de la evolución del pensamiento crítico de Kant y mucho menos aquello que lo llevaría a su pensamiento político. Este texto estaba dirigido más bien desde una concepción absolutamente optimista, que presuponía la idea de armonía de Leibniz. Sin embargo, podemos identificar en este hecho dos cosas. La primera tiene que ver con la investigación de Kant, la cual estaba dirigida y guiada por una mirada científica, pero que todavía estaba iluminada por el lenguaje metafísico de Leibniz. La segunda tiene que ver con el modo en que Kant se hacía llegar el conocimiento: una búsqueda científica que se reducía a una investigación libresco; nada que ver con el espíritu curioso de Descartes que analizaba metódicamente animales para identificar la unión entre el cuerpo y el alma o con las operaciones a humanos que llegó a practicar Locke.

El hecho que produjo un cambio, que no sólo influyó en el pensamiento de Kant sino también en el de otros pensadores ilustrados, fue el terrible terremoto de Lisboa, también ocurrido en este importante año de 1755. Este fenómeno natural fue importante, pues provocó una seria interrogación sobre la fortuna de los seres humanos. Uno de los ilustrados más afectados con ese hecho fue Voltaire

pues, a partir de este accidente de la naturaleza, su pensamiento cobró un repentino giro: la concepción ilustrada que tuvo este pensador francés hasta el momento anterior al terremoto dio un vuelco que lo llevó a rechazar por completo las teodiceas; el efecto de esta perturbación emocional e intelectual lo llevó a la producción de *Cándido*, obra literaria que le permitió burlarse y criticar las ideas de un progreso moral observable en el mundo de los fenómenos humanos. Cassirer argumenta que la pérdida que sufrió Voltaire de su inocencia moral gestó en su pensamiento la idea de que la única vía posible para el pensamiento ilustrado tenía dos salidas: dejar de confiar en las teodiceas que defendían la idea de que vivíamos en el mejor de los mundos posibles y la necesidad de enfrentar al *Ancien Régime*. Sin embargo, es necesario reconocer que esta pérdida de la inocencia contenía otras conclusiones, las cuales fueron observadas con peculiar inteligencia por Rousseau.⁸⁸ Este pensador fue más lejos y cuestionó la idea de que la sociedad civilizada representaba la fuente de la moralidad. Esta posición del pensador ginebrino lo llevó a concluir que el orden moral debe crearse desde una perspectiva política-jurídica. De ahí que para Rousseau la creación del Estado tuviera que implicar la creación de un Estado moral en donde el interés individual y el interés general fueran idénticos. Como se ve, el terremoto de Lisboa llevó a los ilustrados a la comprensión de que no es posible creer más en un mundo moral objetivo, incluso, les hizo descartar que la realización de este mundo moral se podía construir con el solo esfuerzo de la sociedad organizada, lo cual llevó a Rousseau a defender que el mundo moral debía ser construido necesariamente por un poder político que tuviera la capacidad de convertir su fuerza en derecho y su obligación en deber.

El terremoto de Lisboa cimbró de forma diferente a Kant y las consecuencias en su pensamiento, por ende, fueron distintas. La primera consecuencia que produjo este fenómeno en Kant fue la necesidad de escribir tres textos, los cuales se publicaron, en parte, en el *Noticiero semanal de indagaciones y anuncios de Königsberg*. Sin embargo, la motivación de estos textos cumplía más con

⁸⁸ Sobre la diferencia entre Voltaire y Rousseau puede consultarse Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 168 y ss.

el deber que Kant asumía desde su posición de profesor y de su deber de informar desde una mirada científica, pero nunca como la motivación original de su pensamiento crítico.⁸⁹

Para 1759, Kant escribió el *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo*, el cual no implicó un cambio en la ruta que había seguido el pensamiento kantiano; incluso, es necesario hacer resaltar que este ensayo respondía más a las circunstancias que a un afán de comprensión crítico. Sin embargo, fue aquí cuando la Academia de Berlín resultó importante para Kant, pues de ella obtuvo un estímulo para su labor intelectual. La Academia de Berlín lanzó un concurso para responder a la pregunta acerca de si era posible emparentar los métodos de la metafísica con los de la ciencia. Kant, espectador del terremoto de Lisboa y ajeno ya a la concepción optimista de un mundo ordenado de Leibniz, decidió participar en el concurso de la Academia de Berlín con el texto *La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios*. Es en este texto donde se esbozan los primeros rasgos que muestran hacia dónde se desarrollaría la visión crítica kantiana. Cassirer argumenta que esto es así porque:

[Kant en su demostración de Dios] no quiere partir de las “cosas” como de un orden ya establecido, sino remontarse hacia atrás hasta las “posibilidades” universales que constituyen la premisa para la existencia de todo lo “real”. En este sentido la prueba intentada por Kant tiene, evidentemente, un carácter de todo punto “apriorístico”, pues no se deriva de la mera existencia “fortuita”, empírica, de una cosa determinada, ni de toda esa serie de cosas concretas de carácter empírico a que solemos dar el nombre de “mundo”, sino de un conjunto coherente de conceptos, que al igual que los conceptos de la geometría y la aritmética, forman una trabazón sistemática inmutable e independiente de cualquier voluntad.

¿Cabe la posibilidad –así reza ahora el problema, tal como lo plantea Kant— de remontarse hasta la certeza de una existencia absoluta –o sea, como se demostrará, hasta la existencia de Dios—, sin presuponer, por nuestra parte, más que la certeza de las verdades ideales o de las “posibilidades generales”? ¿Es cierta la existencia de Dios, no en la medida en que sea cierta otra cosa o real una determinada sucesión fortuita de acontecimientos, sino solamente en la medida en que haya ciertas *reglas* con sujeción a las cuales exista con necesidad apodíctica una coincidencia entre determinados contenidos conceptuales, mientras que ha de negarse entre otros, con la misma evidencia y necesidad con que aquella se afirma?⁹⁰

⁸⁹ E. Cassirer, *Kant...*, p. 76.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 79-80.

En este ensayo, como argumenta Cassirer, Kant no buscó demostrar la existencia de Dios desde una visión ontológica y metafísica, tampoco quiso mostrar cuál es el principio racional único y eterno desde el cual se pudiera deducir todo el conocimiento, sino más bien se preguntó sobre la posibilidad de identificar el principio metodológico para conectar los conceptos; sobre la posibilidad de identificar las condiciones de posibilidad para comprender racionalmente no sólo la existencia de Dios, sino de todas las cosas. De ahí que el ensayo sobre “la prueba de Dios” contenga una idea germinal de su programa crítico: se cuestionaba si era posible que el conocimiento de la metafísica se pudiera comprender como el conocimiento científico de la física de Newton:

[...] el problema planteado —con estas palabras comienza su memoria— es de tal naturaleza, que si se resolviere adecuadamente imprimiría necesariamente una determinada fisonomía a la filosofía superior. Si lográsemos establecer el método con arreglo al cual cabe lograr la mayor certeza posible en esta clase de conocimiento y penetrar en la naturaleza de esta convicción, no cabe duda de que este eterno oleaje de las opiniones y las sectas de la escuela dejaría el puesto a un precepto inmutable en cuanto al método de enseñanza que aunaría las cabezas pensantes en una sola clase de esfuerzos, del mismo modo que en las ciencias naturales el método de Newton transformó el caos de las hipótesis físicas en un método seguro basado en la experiencia y en la geometría.⁹¹

En este sentido es que podemos decir que el pensamiento de Kant se encuentra estrechamente vinculado con el adelanto científico alcanzado en su época, el cual estaba representado por la obra de Newton, a quien Kant leyó desde sus cursos en la Universidad de Königsberg con el profesor Martin Knutzen. Esta influencia científica le permitió a Kant imaginar un universo como una totalidad, comprendida por leyes más o menos simples; pero, sobre todo, pudo entender que los conceptos contenidos en estas leyes podían explicar y predecir fenómenos tan distintos como el movimiento de los planetas alrededor del sol así como el movimiento de la hoja de un árbol cuando cae. Kant, en este sentido, pasó de ser un espectador metafísico del universo a convertirse en un espectador del avance científico. Esta transformación se observa con la pregunta acerca de la posibilidad de alcanzar la unidad de la multiplicidad de los fenómenos de la experiencia a partir de una regla general. Kant al iniciar con

⁹¹ Citado por Cassirer en *ibidem*, pp. 84-85.

esta transformación comprendió que si la filosofía pudiera imitar el logro que había alcanzado la ciencia con la obra de Newton, entonces el pensamiento filosófico ya no podría partir de principios y de allí obtener deductivamente el resto de las cosas y la unidad del universo, sino que se tendrían que analizar objetos de estudio de la filosofía para ver si se ajustaban al método con el cual la ciencia había domesticado a la naturaleza.

Llegados a este punto, es necesario volver al año de 1770 pues éste representa para Kant no sólo el momento en el que logra una mayor independencia al obtener una plaza de profesor titular en la Universidad de Königsberg, sino que encarna el momento en el que el objetivo de su trabajo filosófico se definió con mayor claridad. En este año presentó su memoria *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, la cual representa el esfuerzo de cinco años de investigación que refleja un nuevo dato que nos permite comprender el camino que siguió el pensamiento de Kant: la comprensión que tenía del pensamiento de Leibniz era no ya de un filósofo metafísico sino la de un filósofo que se planteaba el problema epistemológico. Este descubrimiento de Kant satisfizo su afán de encontrar aquellas reglas que pudieran ordenar en una unidad sistemática el conocimiento científico y el conocimiento de la filosofía general. Sin embargo, el efecto de esta influencia llevó a Kant a distinguir entre un mundo sensible y un mundo inteligible, lo cual implicó una nueva distinción: que la regla o principio que regía a cada una de estas áreas del saber es distinto. Es decir, Kant reconoció, en este ensayo, que el mundo sensible se encuentra regido por un tipo de principios totalmente distintos a aquellos que rigen el mundo de lo inteligible. Sin embargo, la conclusión que podemos deducir a partir de esta distinción radica en que:

[...] se han conseguido dos cosas. Se ha eliminado, por una parte, el *contagium* de lo inteligible por lo sensible, peligro que se daba muy claramente en la teoría newtoniana de Dios, y, por otra, se ha garantizado una posibilidad absoluta de aplicación a las formas de la sensibilidad dentro de su campo propio de acción, es decir, dentro de la órbita total de los objetos empíricos. Con ello quedan satisfechas las exigencias de la metafísica y las de la física matemática; cada uno de estos campos ha encontrado

dentro de sí mismo su centro de gravedad y su principio peculiar de certeza.⁹²

A partir de esta distinción, Kant identificó que el problema de la filosofía ya no consistía en la búsqueda de un principio del cual deducir todo el conocimiento, tal y como lo venía haciendo la metafísica dogmática, representada por el pensamiento de Wolff, sino que ahora estaba envenenado por la duda escéptica; tal idea la obtuvo de su lectura de Hume, quien lo despertaría de su sueño dogmático.

Pero, también, a partir del año de 1770 inició en Kant un cuestionamiento acerca de los fundamentos del conocimiento tomando como base el conocimiento científico. Para el año de 1772, Kant escribe una carta a Marcus Herz en la cual se muestra el plan de su pensamiento crítico:

Después de su marcha de Königsberg repasé mentalmente, en estos intervalos de negocios y distracciones que tan necesarios me son, aquel plan de reflexiones sobre el que habíamos disputado, *para adaptarlo a toda la filosofía y al resto del conocimiento y llegar a comprender la extensión y los límites de este*. Ya había avanzado antes bastante en cuanto a la distinción entre lo intelectual y lo sensible dentro del campo de la moral y a los principios que de aquí se derivan. Había trazado ya desde hacía tiempo, casi a mi entera satisfacción, los principios del sentimiento, del gusto y del juicio con sus correspondientes resultados, lo agradable, lo bello y lo bueno. Ahora empecé a esbozar el plan de una obra que podría tener por título “Los límites entre los sentidos y la razón”. Veía en ella dos partes, una teórica y otra práctica. La primera se desdobra en dos capítulos: 1) La fenomenología en general. 2) La metafísica, estudiada solamente en cuanto a su modo y a su método. La segunda parte constaba también de dos capítulos: 1) Principios generales del sentimiento, del gusto y de los apetitos de los sentidos. 2) Primeros fundamentos de la moral. Al pensar a fondo la parte teórica de la obra, en toda su extensión y a través de las relaciones cambiantes de todas sus partes, me di cuenta de que me faltaba todavía algo esencial, algo que había perdido de vista en mis largas investigaciones metafísicas y de otra clase y que, en realidad, constituye la clave para llegar al secreto de la metafísica, hasta ahora oculto ante ella misma. Me pregunto, en efecto: ¿sobre qué fundamento descansa la relación de lo que llamamos representación de nosotros con el objeto sobre que recae?⁹³

Si contamos a partir de la fecha de escritura de esta carta, a Kant le llevó al menos nueve años resolver esta pregunta; esta etapa, que se denomina como la década del silencio en la vida de Kant, termina precisamente en el año de 1781 con la publicación de la *Crítica de la razón pura*. Este periodo se caracteriza por ser la etapa en la que Kant afina y madura su pensamiento crítico y sistemático.

Cabe preguntarnos en este momento cómo el filósofo resuelve este problema epistemológico.

⁹² Cassirer, *Kant...*, p. 139.

⁹³ *Ibidem*, pp. 155-156.

Kant lo explica con mucha claridad en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: lo único que hizo fue dar un giro a la relación existente entre el sujeto y el objeto del conocimiento, lo cual representó una revolución en la teoría del conocimiento tal como lo había sido la revolución copernicana:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando a las estrellas en reposo.⁹⁴

A partir de este cambio de paradigma epistemológico, Kant plantea que el objetivo de esta investigación crítica tenía que identificar cómo era posible el conocimiento *a priori* de la ciencia y conocer si es posible obtener un conocimiento similar para el conocimiento metafísico. Por ello, argumenta Kant que el camino que puede seguir la razón pura en su uso teórico consiste en conocer los límites que ella misma tiene frente al conocimiento de la realidad natural. Este método es la misma crítica o análisis que se realiza de las facultades del sujeto cognoscente y concluye que lo único que podemos obtener como conocimiento *a priori* de las cosas no depende de las cosas mismas, sino de aquello que nosotros mismos ponemos en ellas. Explica que si realizamos esta transformación o revolución copernicana en la manera de entender el conocimiento, entonces “ [...] se puede explicar muy bien la posibilidad del conocimiento *a priori* y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* de la naturaleza, entendida esta como compendio de los objetos de la experiencia”.⁹⁵

⁹⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 20 [B XVI].

⁹⁵ *Ibidem*, p. 21 [B XVIII].

Ahora bien, a este conocimiento Kant lo define como un conocimiento trascendental, puesto que “se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*.”⁹⁶ Con ello, Kant lo que muestra es que el objeto del conocimiento tiene un valor objetivo, pero que esta objetividad no depende del objeto en sí, sino de la relación con el sujeto, es decir, como objeto del mismo conocimiento. Si esto es así, entonces el conocimiento del objeto se da *a priori* en la medida en que el sujeto mismo del conocimiento define lo que podemos conocer de él mismo.

A partir de este criterio epistemológico, Kant resuelve que la *Crítica de la razón pura* no representa la búsqueda del mismo conocimiento, es decir, no es el compendio de todo el conocimiento trascendental, eso es tarea de la metafísica de la naturaleza, por un lado, y de la metafísica de las costumbres, por el otro;⁹⁷ sino que la crítica de la razón pura es la propedéutica para aquellas, entendida aquí como teoría del conocimiento que busca dar el fundamento del conocimiento. Por ello, el objetivo de la primera *Crítica* es identificar primero cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* que son la base del conocimiento científico de la matemática y de la física; y, segundo, identificar si el conocimiento de la metafísica también puede tener como base este tipo de juicios. En otras palabras, el objetivo de la pregunta ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?, planteada así, cuestiona las condiciones de posibilidad del conocimiento en general. Kant afirma que lo que hace posible el conocimiento de la matemática y de la física son dos elementos esenciales que se encuentran en el mismo sujeto del conocimiento. El primero de estos elementos para el conocimiento está conformado por el espacio y el tiempo, los cuales son entendidos como intuiciones *a priori*. Por intuiciones *a priori*

⁹⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 58 [A 12, B 25]

⁹⁷ En la *Crítica de la razón pura* existen dos sentidos de entender el concepto de *metafísica*. El primero de ellos es en el que se entiende por *metafísica* al conjunto de conocimientos de las ciencias de los fenómenos, en el cual se incluyen tanto los objetos de la matemática como los de la física. El segundo de ellos entiende a la metafísica como aquel conocimiento de los objetos que no están en la experiencia, pero que pueden ser pensados, es decir, de aquellos objetos como Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad. Sobre esta distinción puede verse: Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Época, 2005, p. 249.

Kant entiende a las condiciones de posibilidad para percibir los objetos de la experiencia. El segundo de estos elementos que hace posible el conocimiento son las categorías o conceptos. Estas categorías son la condición de posibilidad del mismo objeto, pues estas categorías son las que permiten *pensar* al mismo objeto del conocimiento. Estos dos elementos son el fundamento de todo el conocimiento científico, pues a partir de ellos se pueden construir los juicios sintéticos *a priori*.

Sin embargo, la importancia de haber identificado que las intuiciones *a priori* y las categorías son las condiciones de posibilidad para la experiencia y para la misma objetividad del conocimiento radica en aquello que Kant apunta sobre el conocimiento de la metafísica. Kant concluye que la metafísica no es posible como conocimiento, pues su objeto está más allá de los límites de la sensibilidad. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* aclara el valor de esta misma crítica:

Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su utilidad es sólo *negativa*: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y, efectivamente, esta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se hace inmediatamente *positiva* cuando se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una *ampliación*, sino que, examinados de cerca, tienen como *resultado* indefectible una *reducción* de nuestro uso de la razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad, a la que de hecho pertenecen, e incluso con suprimir el uso puro (práctico) de la razón. De ahí que una crítica que restrinja a la razón especulativa sea, en tal sentido, *negativa*, pero, a la vez, en la medida en la que se elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza con suprimirlo, sea realmente de tan positiva e importante utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad.⁹⁸

Kant está reconociendo, pues, que en la búsqueda de las condiciones de posibilidad para el conocimiento se encontraron a las intuiciones *a priori* y a las categorías como esas condiciones de posibilidad para el conocimiento de la matemática y de la física, pero que este uso que hace el entendimiento no permite hablar de un conocimiento de los objetos de la moral ni de los otros objetos de la metafísica. Sin embargo, no es una razón para renunciar a la búsqueda de los fundamentos de la

⁹⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 24 [B XXIV - XXV].

moral, sino que es una necesidad de la misma razón hacerlo. Sin embargo, no es una tarea para la razón pura en su uso teórico, sino para la razón en su uso práctico. Es decir, no podemos conocer los objetos de la razón práctica *en sí*, pero sí podemos *pensarlos*.

El tema de cómo podemos pensar los objetos de la razón práctica era una idea que en Kant no surgió después de la escritura de la *Crítica de la razón pura*, sino que era un tema que estaba en él desde la lectura que realizó de Rousseau. Es bien conocido que Kant comparó el esfuerzo realizado por este pensador ginebrino con el de Newton. Reconocía que si Newton era el teórico que había puesto al alcance de todo el conocimiento de la naturaleza a través de tres simples leyes y de la ley de la gravitación, entonces Rousseau había descubierto la regla de la moral a partir de su libro *El contrato social*. Kant descubrió la pretensión moral de Rousseau durante la primera mitad de la década de 1760 y consideró que el tema de la moralidad debía ser colocado como uno de los principales motivos en su esfuerzo intelectual, incluso reconoce Kant que el esfuerzo requerido para la primera *Crítica* le había quitado tiempo para abordar otros temas que le interesaban.⁹⁹

Concluido el proyecto de la primera *Crítica*, Kant sabía ya que su siguiente esfuerzo intelectual estaría encaminado para identificar la dirección que debían seguir los pasos de la moralidad humana. Kant, antes de avanzar sobre esta labor de la razón práctica, señaló desde la misma *Crítica de la razón pura* que hay una aparente contradicción en el tema de la libertad y la concepción de una naturaleza ordenada, la cual fue identificada como la tercera antinomia de la razón teórica. Es decir, que la razón

⁹⁹ En las anotaciones que realizó Kant en su libro de la *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* de 1764, expuso la admiración que sentía por Rousseau, aunque reconocía que su modo de presentar poéticamente sus paradojas, en el momento de exponer cómo se puede fundar la moralidad a través de la voluntad general, era de cuidar: “Debo continuar releendo a Rousseau hasta que la belleza de su expresión no me distraiga y pueda estudiarlo ante todo con la razón”. Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant*, Madrid, Edaf, 2000, p. 21. También expresó el cambio que se produjo en él a partir de la lectura de Rousseau: “yo soy un investigador vocacional. Siento en mí la sed por conocerlo todo y la inquietud por extender mi saber, así como la satisfacción que produce cada nuevo descubrimiento. Hubo un tiempo en el cual creía que sólo esto podía dignificar a la humanidad y menospreciaba por ello al vulgo ignorante. Rousseau fue quien me desengañó. Aquella deslumbrante superioridad se desvaneció y aprendí a honrar al ser humano. Ahora me consideraría el más inútil de los trabajadores, si no creyera que mi tarea reflexiva puede proporcionar a los demás algún valor, cual es el establecer los derechos de la humanidad.” *Ibidem.*, p. 23.

teorética puede plantear dos argumentos que se contradicen uno a otro. Reconoce que se puede sostener una primera tesis que defiende que “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad”; y una segunda tesis defiende que “No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla según leyes de la naturaleza”.¹⁰⁰

Sin embargo, Kant afirma que esta antinomia de la razón pura sólo es aparente, porque tal contradicción sólo es una mera ilusión que muestra que libertad y naturaleza son incompatibles. Kant defiende que para entender cómo es posible la compatibilidad entre libertad y naturaleza es necesario hacer una distinción la cual nos permite identificar la posibilidad de la libertad como una idea trascendental que es compatible con la causalidad de la naturaleza. Primero, tenemos que identificar que para Kant algo es inteligible cuando no es un fenómeno de los sentidos. Así, todo fenómeno es una representación que se encuentra vinculada con leyes empíricas, pero, al mismo tiempo, tenemos que reconocer que su fundamento no puede ser dado a partir de los fenómenos, es decir, su fundamento es algo inteligible. Así, el efecto de una acción es un fenómeno y podemos relacionarlo con un suceso anterior dentro de los fenómenos, pero la causalidad de esta causa no puede ser un fenómeno. Desde la perspectiva de un conocimiento trascendental esta causalidad de la causa es posible en virtud de que el sujeto contiene, en el entendimiento, la categoría *a priori* o principio o regla de la causalidad. Esta regla de la causalidad no es un fenómeno, es una condición de posibilidad del mismo objeto la cual se vincula con una intuición *a priori* que determina que el efecto de la acción tuvo un inicio en el tiempo. Ahora bien, si esto es así, Kant argumenta que esta forma de conocer es la del conocimiento de la naturaleza, pero que es posible que podamos pensar una causalidad no sensible sino inteligible en donde los efectos de una acción son fenómenos, sí, pero cuya causa está regida por una causalidad inteligible con principios distintos a los que se requieren para conocer la necesidad de la naturaleza. Si

¹⁰⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 407 [A 445, B 473].

esto es posible pensarlo, entonces un mismo efecto puede tener una causalidad inteligible, entendida como motivaciones de un sujeto, y al mismo tiempo, podemos pensar que ese mismo efecto tiene como causa la necesidad de la naturaleza. Kant concluye esto diciendo:

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. Esta distinción parecerá muy sutil y oscura si es presentada en su universalidad y en su forma totalmente abstracta, pero la aplicación echará luz sobre ella.¹⁰¹

Con esta distinción, Kant nos muestra que es posible pensar, sin contradicción, la compatibilidad entre la libertad y la necesidad de la naturaleza. Lo que sigue es identificar cómo es posible esta compatibilidad. Para lograr esto, lo primero que tenemos que reconocer es que cuando hablamos de libertad nos estamos refiriendo al ser humano como fuente de esta causalidad autónoma, pero que al mismo tiempo este mismo ser humano está determinado por la necesidad de la naturaleza. El problema radica en que existe la duda, desde la perspectiva del escepticismo empírico, acerca de si los seres humanos están determinados por la necesidad de la naturaleza y si esa determinación de la causalidad natural determina absolutamente todas las acciones del ser humano. Si fuera así, entonces no sería posible que esos mismos hombres determinados naturalmente pudieran actuar libremente con respecto a esta determinación natural. Kant responde afirmativamente, pues afirma que sí es posible la compatibilidad entre estas dos maneras de causalidad, pues el ser humano tiene dos aspectos desde los cuales puede ser considerado: el ser humano puede ser entendido como sensible por sus efectos y como inteligible por su acción.¹⁰² En este sentido, a las acciones de los seres humanos, podemos decir que las conocemos como fenómenos observando los efectos de aquellas, pues estos efectos están en conformidad con la necesidad natural. Pero, al mismo tiempo, podemos pensar, aunque no conocer, en los mismos seres humanos una facultad o razón práctica, la cual determina por sí misma las acciones. Esta facultad es la causalidad inteligible de la cual hablábamos antes. Así, en ambos casos, nos

¹⁰¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 466 [A 537, B 565].

¹⁰² *Ibidem*, p. 467 [A 538, B 566].

referimos al mismo efecto; lo que cambia es el tipo de causalidad que ejerce influencia en los seres humanos, pues los sujetos están gobernados por la ley natural, por un lado, y por las reglas morales de nuestra conciencia, fuente de nuestra libertad, por otro.

A partir de esta distinción, Kant apunta que las acciones de los seres humanos tienen un doble carácter o que se encuentran determinadas por dos leyes distintas. El primer carácter del ser humano es empírico y está determinado por leyes empíricas. A partir de esta ley natural, los actos del ser humano están vinculados a otros fenómenos como condiciones y estos actos los podemos conocer dentro de una serie única, a partir de una regla del entendimiento que ordena todos los actos conforme a la causalidad o necesidad natural. El segundo carácter es inteligible y está determinado por leyes inteligibles. Este carácter inteligible es identificado con una idea trascendental o concepto general de la razón, el cual está libre de la determinación natural, pues este carácter inteligible o voluntad es la causa que inicia las acciones y no se encuentra vinculado a ningún fenómeno. Sin embargo, esta voluntad de los seres humanos, no se puede conocer como un fenómeno, pero sí lo podemos pensar como causalidad de sus propios actos. Si esto es así, podemos *pensar*¹⁰³ una facultad en los seres humanos que determina los actos de los hombres y decimos que esos actos son libres de toda determinación natural. Incluso Kant afirma que esta distinción es la consecuencia de una necesidad de la misma razón práctica:

Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que nos queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El *deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparecen en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de esta última *lo que es*, fue o será. Es imposible que algo deba ser en la naturaleza de modo distinto de como es en realidad en todas las relaciones temporales. Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si nos atenemos al curso de la naturaleza. No podemos preguntar qué debe suceder en la naturaleza, ni tampoco qué

¹⁰³ Kant, con la demostración de la idea trascendental, no buscaba demostrar la realidad de la libertad como facultad que contiene la causalidad de las acciones en el mundo sensible, ni siquiera la posibilidad de la libertad como concepto *a priori*, pues está más allá de toda experiencia posible ni se puede conocer mediante ningún fundamento o categoría *a priori*, pues no es objeto del entendimiento. Así, la libertad es una idea trascendental en tanto la razón supone o *piensa* que hay una conciencia moral en los seres humanos. Incluso, es posible pensar que esta conciencia moral está determinada por su propia ley, la cual es, de igual manera, sólo inteligible, nunca la podemos pensar dentro de los fenómenos. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 479 [A 558, B 586].

propiedades debe tener un círculo, sino que preguntamos qué sucede en la naturaleza o, en último caso, qué propiedades tiene el círculo.¹⁰⁴

Ahora bien, cuando Kant presenta esta distinción, entre una naturaleza fenoménica que está regida por leyes causales para diferenciarla del modo práctico que la razón tiene para comprender el mundo de la libertad, lo que busca no es escindir en dos mundos todas las cosas, sino reconocer que las capacidades de la sensibilidad y el entendimiento tienen un modo distinto de *aprehender* las cosas que se diferencia del modo que tiene la razón en su uso práctico para *aprehender* las reglas morales. Así, el ser humano se encuentra en un solo mundo, pero tenemos que considerarlo desde dos usos distintos que tiene la razón para *aprehender* ese mundo; es decir, podemos conocer al ser humano como sujeto racional desde la razón en su uso teórico y podemos pensarlo como sujeto moral desde la razón en su uso práctico. En este sentido Kant se nos muestra como un pensador que busca reconciliar esas dos posturas que parecían infranqueables: el racionalismo y el empirismo.

Kant sigue el método de análisis de la ciencia moderna que le permite separar la idea de una naturaleza mecánica de la idea de la libertad. Esta misma distinción le permite colocar al ser humano como uno más entre los diversos objetos del conocimiento, pero de igual manera distingue la necesidad de reconocer que este mismo ser humano tiene que ser entendido en otra faceta: como un agente moral el cual no puede ser conocido, pero sí pensado. Al realizar tal distinción, Kant consideró, por una parte, que la realidad objetiva de los fenómenos es parte de una naturaleza mecánica y que la comprensión de estos fenómenos nos sirve como explicación que nuestro entendimiento hace de la realidad. Además, identifica que el mundo de la libertad es necesario explicarlo a partir de otros criterios distintos a los de una naturaleza mecánica, pues aquella sirve de fundamento para la moralidad y del camino por el cual se debe dirigir el destino humano. Esta conclusión epistemológica y su consecuencia en el ámbito

¹⁰⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 472 [A 547, B 575].

moral ya se prefiguraban en los pensadores anteriores a Kant y es evidente que tales conclusiones son deudoras en alguna medida por el énfasis hecho por éstos.

Después de finalizar la redacción de la *Crítica de la razón pura*, a Kant le llevó todavía tres años desembarazarse de la teoría epistemológica, pues tuvo que darse a la tarea de escribir *Prolegómenos a toda metafísica futura* para aclarar las dudas que había generado la primera edición de la primera *Crítica*.

En 1784 Kant escribe y publica dos textos: *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita* y *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, los cuales fueron publicados en la *Revista mensual de Berlín*; en estos dos textos encontramos los fundamentos de la historia, de la naturaleza del Estado y de la manera en que los ciudadanos pueden ejercer y exigir su libertad frente al Estado. En el primer texto Kant defiende que los acontecimientos históricos son presentados descriptivamente mediante una narración de la Naturaleza como si esta tuviera voluntad. A esta voluntad la considera como si fuera la motivación que dirige el destino de todos los seres humanos. Ahora bien, esta idea de la Naturaleza está estrechamente vinculada con la distinción hecha en la primera *Crítica*, pues con este argumento el filósofo quiere mostrar que incluso si consideráramos la existencia de una Naturaleza entendida como un orden natural que pueda determinar las acciones de los seres humanos, entonces tendríamos que considerarla como si fuera determinante para las acciones de los individuos. Es decir, Kant supone a la Naturaleza como si *ella* hubiese establecido un propósito a partir del cual se pueden explicar los hechos de la historia de forma causal. Sin embargo, si esta causalidad fuera mecánica se podría conocer mediante el juego epistémico entre las intuiciones *a priori* de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Pero, esta Naturaleza de la que habla no es entendida como mecánica, sino como teleológica (técnica), *como si* la naturaleza persiguiera con cada acción de los seres humanos un objetivo. Es decir, el concepto de Naturaleza es una herramienta

heurística.¹⁰⁵ Ahora bien, suponer así a la Naturaleza es suponerla *como si fuera la voluntad humana en grande*, idea a partir de la cual se puede descubrir una marcha regular en el conjunto de las acciones históricas.¹⁰⁶ Visto así el desarrollo histórico, la libertad de los humanos cobra sentido dentro de la unidad de una Naturaleza teleológica, la cual funciona como la condición de posibilidad para comprender la libertad en el destino humano, donde esta Naturaleza sirve como unidad sistemática de los fenómenos históricos. En este sentido, en la historia de la *libertad en grande* de Kant reconocemos en el pensamiento ilustrado, puesto que acepta que no hay leyes o condiciones objetivas de las cuales podamos reconocer un desarrollo moral, sino que es necesario suponer este orden como una condición de la razón práctica.

Así, el texto *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita* no sólo es el resultado de la negación de la posibilidad de un orden moral objetivo en la naturaleza, sino que también responde teóricamente a las teodiceas. Esto es así porque para Kant es necesario dar una justificación moral del conjunto de las acciones humanas, pero esta justificación no puede suponer que este progreso esté dado en sí mismo, sino que es necesario suponerlo y luego crearlo, a partir de la guía que la razón práctica nos muestra. Sin embargo, en este texto Kant reconoce que no son las buenas intenciones, sino la insociabilidad la que asegura que este progreso moral sea posible en la historia:

El medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad, hasta el extremo de que éste se convierte en la causa de un

¹⁰⁵ Enrique Serrano explica el sentido de entender a la naturaleza a partir del concepto de conformidad con un fin con mucha claridad: “El concepto de *conformidad con un fin* es un instrumento imprescindible en la investigación histórica empírica. Durante mucho tiempo la historia se consideró un ámbito de irracionalidad, y que por eso para realizar un estudio científico de la sociedad era indispensable trascender el devenir histórico; pensemos, por ejemplo, en la metodología de Hobbes. Ello debido a la creencia de que mientras los atributos de la razón eran la universalidad y la necesidad lo que caracterizaba a los hechos históricos era la particularidad y la contingencia. Fue con el pensamiento ilustrado que se propuso introducir la noción de *progreso*, esto es, la idea de un orden histórico, para establecer una mediación entre razón e historia. Kant retoma esta propuesta ilustrada pero advierte que el progreso nunca se puede considerar una verdad o una evidencia sustentada en el conocimiento empírico. Pensar la historia como un proceso de perfeccionamiento de las capacidades técnicas y, con ellas, de las capacidades morales de los seres humanos es un simple recurso para reducir su complejidad y, de esta manera, formular hipótesis que permitan orientar la investigación empírica.” En Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad: El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 185.

¹⁰⁶ Immanuel Kant, “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, p. 73.

orden legal de aquéllas. Entiendo aquí por antagonismo la *insociable sociabilidad* del hombre; es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper esta sociedad.¹⁰⁷

Así, la insociabilidad se convierte en la regla o el principio ordenador de las acciones humanas. Es decir, la insociabilidad que impone la Naturaleza a los hombres busca la superación de la naturaleza mecánica, busca que la determinación animal que subyace en la naturaleza de los seres humanos sea trascendida. Incluso, Kant coincide con Hobbes cuando argumenta que esta insociabilidad tiene como origen a la vanidad y al ansia de poder.¹⁰⁸ Sin embargo, esta superación sólo es posible mediante un poder coactivo que ponga límites a la libertad externa de los individuos. En este sentido, el Estado representa un paso que impone la Naturaleza a los seres humanos para que puedan vivir bajo un orden en donde exista la mayor libertad posible, lo cual no significa que desaparezcan las libertades que producen el conflicto. Por ello, Kant reconoce que el Estado debe estar fundado sobre la base de un orden jurídico establecido en una Constitución civil la cual permita dirimir el conflicto, pero no eliminarlo.

Sin embargo, Kant reconoce un peligro que subyace en esta necesidad de crear un poder político: cabe la posibilidad de que peligren las libertades de los individuos si esta libertad quedara expuesta ante un gobierno que abusara de su poder. Por ello, en *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita* identificamos que el fin de la historia o el último momento en donde es posible alcanzar la libertad de los individuos no se encuentra en la constitución del Estado, sino a través de la construcción de una confederación de Estados con la cual sería posible garantizar la libertad externa de todos los individuos. Pero, para Kant este era un proyecto futuro que no le tocó observar, pero sobre el cual buscaba ayudar en su construcción.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Kant, *Idea de una historia...*, p. 78.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 79.

¹⁰⁹ Es necesario recordar que para Kant la posibilidad de una comunidad de todos los seres humanos estaba tan lejana como lo está para nosotros, pero creía que el esfuerzo intelectual ayudaría en este sentido para acelerar el proceso para hermanar a los ciudadanos del mundo, pues afirmaba en la “Novena frase” de su *Idea de una historia universal con propósito*

Aunque para Kant la concepción misma de la insociabilidad representó una visión realista que era necesario tener para la comprensión de la política, él creía que era posible que los mismos ciudadanos pudieran defender desde su uso público de la razón las libertades individuales, sin tener que esperar la llegada de esa confederación de Estados. Por ello, en el otro texto publicado en el mismo año de 1784, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, podemos reconocer el otro lado de la moneda de la teoría política kantiana. Esta cara representa la concepción optimista de Kant, desde la cual se defiende a la Ilustración como la posibilidad real e histórica para acelerar la llegada del progreso. Es decir, al mismo tiempo que Kant reconoce que el principio que dirige las acciones es la insociabilidad, también reconoce que el uso público de la razón de los individuos sirve como un medio eficaz para alcanzar la Ilustración. Es decir, si bien Kant propone que la finalidad de la supuesta Naturaleza es la superación de la determinación natural de todos los seres humanos mediante el desarrollo de las capacidades racionales, la actitud ilustrada implica que el esfuerzo intelectual de los individuos permite llegar a ser consciente del conservadurismo social que se genera por la religión y por aquellas acciones políticas paternalistas de los gobiernos.

La conciencia que toma Kant sobre el enorme valor de esta actitud ilustrada implica un reconocimiento sobre la necesidad de defender las libertades individuales y que tal defensa no puede esperar a la construcción de aquella confederación de Estados, sino que los mismos individuos tienen que abrir un espacio público desde el cual se discuta la validez de las acciones que se producen en el orden social y político. Este es el sentido que Kant le da a la idea de Ilustración:

[...] *la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad* es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es *culpable* cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo si la guía de otro. Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.¹¹⁰

cosmopolita que: “Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza, que aspira a la plena asociación civil en la especie humana, debe considerarse posible e incluso propulsor de este propósito de la naturaleza”. *Ibidem*, p. 89.

¹¹⁰ Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”, *En defensa de la Ilustración*, p. 63. Foucault identifica a esta Ilustración —*Aufklärung*— “como esa actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir

En este sentido, para Kant, la Ilustración representa una visión optimista de la participación de los intelectuales, lo cual cobra sentido si entendemos esta participación intelectual como el motor que permite cobrar conciencia histórica de la necesidad de alcanzar la superación de la minoría de edad. Sin embargo, este optimismo kantiano siempre fue medido, pues reconocía que para asegurar esta ilustración hay que superar dos obstáculos. El primer obstáculo es entendido como la incapacidad de servirse de la propia razón; este primer obstáculo se puede superar a través del reconocimiento de los límites de las propias capacidades y del reconocimiento del principio de la moralidad. El segundo, queda establecido por un hecho: en la sociedad existen una serie de tutores que asumen como una responsabilidad pensar por aquellos sobre quienes tienen dominio. Estos dos obstáculos en realidad representan las dos caras de la moneda de una sociedad paternalista que fue identificada por Kant como los obstáculos que debían superarse para alcanzar una sociedad ilustrada.

En este sentido, Kant identifica como el objetivo particular que se debe alcanzar dentro de la historia humana es el de superar aquellas relaciones paternalistas que impiden el desarrollo de las libertades individuales. Para Kant el primer paso del esfuerzo ilustrado tiene que estar encaminado hacia el reconocimiento de la necesidad de superar el paternalismo. Esta necesidad tiene dos posibilidades. La primera postula que por medio de una revolución se podría alcanzar la aniquilación de esa relación negativa. Pero el inconveniente que encuentra Kant es que si bien una revolución puede aniquilar la opresión del tutor, no puede cambiar el modo de pensar de los ciudadanos. Incluso, los efectos posibles de una revolución no tienen como consecuencia lógica el logro de la máxima libertad de los ciudadanos, es decir, una revolución no asegura que los prejuicios que limitan a la libertad se

[...] de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad”. Afirma Foucault que esta actitud se parece demasiado a los objetivos de la misma idea de la crítica: si de lo que se trata no es de saber, sino de conocer nuestros límites, entonces la actitud ilustrada lo que debe buscar no se trata de cuánto esfuerzo llevamos a cabo en la realidad para enfrentar a aquellos quienes nos colocan las cadenas de la minoría de edad, sino que “nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga “obedece”, es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el obedece; o más bien, el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma”, en Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 13.

puedan superar por completo. Para Kant, el mero hecho contingente de una revolución social y política no puede ser la causa que produzca las condiciones que aseguren la libertad de los individuos y del desarrollo de sus capacidades individuales; debido a esto, Kant concluye que la revolución no era en ese momento ni antes ni después, el mejor camino que la historia debía seguir.¹¹¹

Al rechazar la posibilidad de una revolución como fuente del progreso moral humanos, Kant argumenta que es necesario dar una segunda respuesta frente al problema del paternalismo. Este argumento surge a partir de la apreciación que éste realiza de un orden civil entendido desde una perspectiva liberal. En este sentido, para Kant, el mejor mecanismo social para combatir un orden civil paternalista, y para tener como resultado la consolidación de un orden político en donde las libertades externas gobiernen, era el uso público de la razón.

Para entender cómo se usa la razón en un sentido público, entendamos primero su opuesto (no contradictorio): el uso de la razón desde un ámbito privado. Pongamos por caso cualquier individuo con cierta función dentro del aparato estatal. Este individuo tiene que cumplir su función, en un sentido mecanicista, en donde la racionalidad está definida mediante los fines establecidos de forma externa al individuo; es decir, el individuo sólo cumple con ciertas normas dadas por el mecanismo institucional en el cual él funciona. El tipo de racionalidad aquí exigida a los individuos tiene como estructura el funcionamiento de los imperativos hipotéticos. Esta racionalidad, en el ámbito privado, se define por el cumplimiento de ciertas órdenes que persiguen un fin pragmático. Kant pone como ejemplos de estos mecanismos institucionales en donde se exige un uso privado de la razón el de la milicia, el pago de impuestos y el ámbito donde se expresan las creencias religiosas. Sin embargo, en el ámbito privado no

¹¹¹ Foucault al analizar el texto de Kant “¿Es posible un progreso constante para el género humano?” explica cómo podemos entender el argumento que propone Kant sobre el valor que tienen los acontecimientos para generar y continuar la idea de un progreso humano: “[...] la fijación de una causa nunca podrá determinar sino efectos posibles o, más exactamente, la posibilidad del efecto; pero la realidad de un efecto podrá ser establecida por la existencia de un acontecimiento. No basta, pues, seguir la trama teleológica que hace posible un progreso; es necesario aislar, en el interior de la historia, un acontecimiento que tendrá valor de signo”. Foucault, *Sobre la Ilustración*, p.60.

se puede utilizar la razón de un modo moral, pues no tendría sentido. Un ejemplo dado por Kant es el de un ciudadano que, en el sentido de un uso privado de la razón, no puede negarse a pagar los impuestos requeridos por el Estado. El razonamiento sería como sigue: si x quiere pertenecer a una red social Y, entonces tiene que acatar las reglas de esa red social. Si una de esas reglas es el pago de impuestos, entonces el individuo que quiera pertenecer a esa sociedad tendrá que pagar tales impuestos. En este razonamiento no hay ningún juicio moral y se considera que el razonamiento para pertenecer a una red social particular se realiza desde el uso privado de la razón.

Ahora bien, el uso de la razón cobra un sentido público cuando el contenido del discurso de la razón tiene un interés que es válido no sólo al individuo que lo genera, sino a cada una de las partes con las cuales está vinculado aquel que usa la razón en un sentido público. Kant reconoce que existe una diferencia entre el uso privado de la razón distinto y el uso público, pues hacer uso público de la razón implica iniciar un diálogo con los demás integrantes de la comunidad a la que pertenece mientras que el uso privado se reduce a un razonamiento que vale sólo para un individuo en ciertas circunstancias. Pero la diferencia esencial, que existe entre los juicios expuestos en el ámbito público y los juicios privados, radica en que tienen que ser considerados los primeros juicios como juicios morales mientras que los segundos no tienen una implicación moral. Kant reconoce que este uso público de la razón se complica el razonamiento, pues no se sigue ningún camino lógico, sino un camino moral.

Esta complicación a la que se enfrenta la razón en su uso público implica una crisis del funcionamiento de las instituciones establecidas, algo que no ocurre con la racionalidad pragmática. Esto es así, porque la racionalidad pragmática no cuestiona el sistema social o político, sino que establece el vínculo que define la obediencia que tienen los individuos con respecto a las normas que rigen el sistema al cual se quiere pertenecer. Sin embargo, los juicios morales que se hacen desde el uso público de la razón son razonables en la medida en que se realicen propuestas para mejorar las

instituciones o los mecanismos de funcionamiento, incluso Kant defiende que es necesario presuponer la buena intención del individuo crítico. Sin embargo, la buena intención moral no es suficiente para que sea aceptada la crítica, sino que se exige un criterio epistémico: aquel quien realiza la crítica de la institución tiene que conocer las causas que originan la injusticia y su propuesta para mejorarla no tiene que implicar una mayor injusticia. Utilizando el mismo caso del pago de impuestos, el individuo que critica el pago de estas contribuciones hace uso público de la razón cuando expone razones sobre la injusticia que implica este pago y tiene que realizar una propuesta para enfrentar el problema de acceso de dinero a las arcas del gobierno.

Pero lo importante del ensayo *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?* radica en el reconocimiento que realiza Kant del uso público de la razón como un derecho irrenunciable, el cual tiene como fundamento el valor de los individuos como personas y tiene como objetivo poner un límite a la autoridad del gobierno. Kant afirma que:

Un hombre puede, en lo que a su persona concierne, aunque sólo por algún tiempo, aplazar la ilustración en aquello que está obligado a saber; pero renunciar a ella, en lo que a su persona concierne y a aún más en lo que concierne a la posteridad, significa vulnerar y pisotear los derechos sagrados de la humanidad. Y lo que ni siquiera un pueblo puede decidir de suyo, menos podrá un monarca decidirlo para el pueblo; porque su autoridad legislatora reside, precisamente, en que reúne toda la voluntad de pueblo en la suya.¹¹²

En este sentido, para Kant, la Ilustración tiene como característica principal la existencia de un derecho irrenunciable de los individuos para pensar libremente. Kant en este ensayo periodístico, reconocía que en su época este derecho estaba garantizado por los jefes de Estado en los ámbitos de las ciencias y las artes, pues no buscan asumir el tutelaje de su pueblo en estos temas. Sin embargo, reconocía que era en el ámbito de la religión donde era necesario que se reconociera la pluralidad de las creencias religiosas, por lo cual los gobiernos no debían “prescribir a los súbditos nada en materia de religión, sino que [el

¹¹² Foucault, *Sobre la Ilustración*, pp. 68-69.

Estado tiene] que dejar a este respecto plena libertad”.¹¹³ Sólo a través de este reconocimiento del derecho de conciencia como un derecho irrenunciable se abrió una verdadera ilustración; sólo con un Estado laico es posible dejar atrás la minoría de edad en materia de religión.

En este mismo texto Kant reconocía que para alcanzar una libertad más plena frente al paternalismo era necesario que el uso público de la razón se diera también en el ámbito político. Sin embargo, la libertad de expresión que se defendía en este ámbito era un uso de la razón que tenía validez moralmente, sobre la conciencia del gobernante y, por lo cual, se esperaba que pudiera ejercer influencia en la vida política, la cual está diferenciada del mero uso instrumental de la razón. En este sentido, el uso público de la razón no era el objetivo que buscaba Kant se cumpliera en y con la Ilustración, sino que esta libertad de expresión era la condición de posibilidad de la misma Ilustración.

Michel Foucault plantea esto mismo cuando afirma que:

En cambio, cuando no se razona más que para hacer uso de la razón, cuando se razona en tanto que ser razonable (y no en tanto que pieza de una máquina), cuando se razona como miembro de la humanidad razonable, entonces el uso de la razón debe ser libre y público. Por tanto, la *Aufklärung* no es solamente el proceso por el cual los individuos verían garantizada su libertad personal de pensamiento. Hay *Aufklärung* cuando hay superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la razón.¹¹⁴

Sin embargo, lo que se le critica a Kant, no es este uso público de la razón, sino su posibilidad real en la vida pública de las instituciones. Sobra decir que Kant pecaba de ingenuidad cuando afirmó que Federico II era un príncipe que llevaría a su pueblo a la ilustración, pues él mismo sufrió los límites a la libertad de conciencia. Incluso, podemos decir que existe otra limitación cuando Kant define que este uso público de la razón sólo la pueden realizar las personas doctas.¹¹⁵ Sin embargo, lo valioso de esta

¹¹³ *Ibidem*, p. 70.

¹¹⁴ Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 78.

¹¹⁵ Foucault afirma que la solución que da Kant al problema de cómo hacer realidad esta libertad tiene como fundamento “un contrato del despotismo racional con la libre razón: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, pero a condición de que el propio principio político al cual hay que obedecer sea conforme a la razón universal”, en Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 79. Enrique Serrano considera que la generación de este espacio público y del principio de publicidad son la base del punto de vista republicano de Kant con lo cual defiende que: “[...] la falta de virtud cívica abre paso a un dominio estatal. Para generar esa virtud cívica que permita conquistar y preservar la libertad

postura kantiana del uso público de la razón radica en que éste entiende, también, como un derecho irrenunciable la posibilidad de la participación política de los ciudadanos a través de este uso público de la razón, lo cual se convierte en la defensa de la libertad más esencial del liberalismo: la libertad de expresión.¹¹⁶

Sin embargo, la comprensión de la libertad de expresión hecha por Kant se encuentra en una tensión que se mira desde la perplejidad, desde el horizonte de su experiencia en donde ve, por un lado, como una necesidad el que Federico II sea el impulsor de la carreta que arrastre a la ilustración en la historia; y, del otro lado, observa a una sociedad que podemos imaginar no como un peregrino solitario, sino como el perro estoico que está siendo arrastrado por la carreta y que puede, si lo desea, seguir el camino que persigue la historia.

En este sentido, la Ilustración es entendida por Kant como una actitud que tenía como principal objetivo alcanzar la autonomía de los individuos y fue una de las principales motivaciones que guió el desarrollo de su pensamiento, tal como la Naturaleza es la voluntad que guía a la historia. Y el *Sapere Aude* es, en la vida de Kant, el principio que da orden a cada uno de los hechos y de los esfuerzos en su vida, así como el principio de insociabilidad lo es en la historia en grande. El sentido de esta analogía sirve para mostrar que, en particular, la filosofía práctica de Kant es compleja en sus partes, pero podemos entenderla en conformidad con un solo fin: la defensa de la libertad. Sin embargo, para comprender cómo se alcanza este fin, Kant plantea dos caminos y tres ámbitos. Los dos caminos en los

individual, es menester constituir un orden civil republicano, en el cual lo político trascienda lo estatal”, en Serrano, *La insociable sociabilidad...*, p. 15.

¹¹⁶ Es necesario reconocer que la defensa que realiza Kant del derecho a la participación entendida a partir de la libertad de expresión es una defensa de la libertad más esencial del liberalismo, pero la menos peligrosa de todas, por usar los términos de los límites que reconoce Bobbio en Kant. Sin embargo, en Kant la idea de revolución como una manera de influir en el destino del gobierno cambió en 1789, pues ya no la rechaza de manera tajante. Foucault reconoce que lo valioso de la concepción de revolución que surgió en Kant tras el movimiento francés radica en que este acontecimiento es un signo que muestra que es posible encontrar una disposición moral en la humanidad, en tanto que la revolución se concibe desde el momento en que Kant la pensó, “a la vez como acontecimiento, como ruptura y sacudida en la historia, como fracaso, pero al mismo tiempo como valor, como signo de una disposición que opera en la historia y en el progreso del género humano. De nuevo el problema, para la filosofía, no consiste en determinar qué aspecto de la revolución convendría preservar y presentarlo como modelo. Consiste en saber lo que hay que hacer con esta voluntad de revolución, con ese “entusiasmo” por la revolución, que es cosa diferente de la acción revolucionaria misma”, Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 68.

que se bifurca el camino de la filosofía práctica son: la investigación desde un plano empírico y el otro que se lleva a cabo desde un plano normativo, tal como lo había planteado desde la *Crítica de la razón pura*. Los tres ámbitos en los que se desenvuelve esta filosofía práctica son el de la moral, el derecho y el de la política. A continuación se expone cómo Kant desarrolla el fundamento de la libertad desde una perspectiva moral y la tensión que se origina.

II.2 El fundamento de la libertad en un sentido moral

Antes habíamos dicho que el principal problema de la Ilustración francesa podemos comprenderlo si partimos de la impresión que produjo el terremoto de Lisboa en el espíritu de Voltaire. Este pensador francés tuvo como primer efecto un desencanto moral. Sin embargo, fue Rousseau quien dio una respuesta política para la creación de un orden moral. Para ello, Rousseau ideó una solución a este problema: se planteó que si no existe este orden moral, entonces hay que crearlo; y en la búsqueda de esta solución defendió la idea de que a través de un contrato social, entendido éste como una convención, podría darse origen a un orden social fundado sobre una base moral. En este sentido, la motivación de la investigación de Rousseau fue un interés moral desde el cual hizo girar el problema de la legitimación de la sociedad política.

Rousseau, al plantearse el problema del fundamento social y político tomó distancia del contractualismo de Hobbes al argumentar que el fundamento del poder político no puede ser una autoridad surgida del estado de naturaleza y tampoco puede fundar la obediencia exigida en la fuerza, porque “[e]l más fuerte no es, sin embargo, lo bastante para ser siempre el amo, si no convierte su fuerza en derecho y la obediencia en deber [...] Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; o, en todo caso, es un acto de prudencia.”¹¹⁷

¹¹⁷ Jean Jaques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 7.

A partir de esta objeción, en contra de la autoridad deducida por el contractualismo de Hobbes, Rousseau se planteó el problema sobre la legitimidad del poder político de la siguiente manera: ¿puede existir alguna forma de contrato que legitime la sumisión voluntaria de un hombre a otro y, por extensión, la de un pueblo a un déspota? La respuesta del filósofo ginebrino fue que no, pues supondría una enajenación total de los súbditos a una autoridad absoluta y ninguna compensación sería suficiente –aunque fuera tan sólo la subsistencia o el orden civil. Rousseau explica que esto es así, porque antes de someterse a una autoridad política mediante un pacto de sumisión, existe un pacto de asociación en donde el pueblo es pueblo, antes de que exista el gobierno político. A partir de esta idea Rousseau defiende que el único pacto legítimo es el de asociación, al cual llama pacto social.¹¹⁸ Ahora bien, la comprensión de este contrato social de Rousseau puede completarse si entendemos el contenido de este contrato mediante la cláusula que da origen a éste: “la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad. Porque, en primer lugar, al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás”.¹¹⁹

Esta fórmula del contrato social de Rousseau establece una sociedad entre iguales. Ésta es definida por la falta de una autoridad superior entre los individuos, pues nadie puede ejercer un dominio por encima de los demás y, por consiguiente, el gobierno de la comunidad se encuentra a cargo de la voluntad general. Rousseau supone, pues, que realizar el contrato social significa que cada individuo se enajena absolutamente con respecto a la comunidad, fundando una relación social absolutamente horizontal, en donde la enajenación de los derechos naturales coloca a los individuos en igualdad de condiciones, al grado de que nadie tendría interés para sacar provecho de esta condición en

¹¹⁸ Bobbio dice acerca del origen del contrato social de Rousseau que “[l]a constitución del cuerpo político, en la que ve Rousseau la transformación de los muchos yo en el único «yo común», se produce instantáneamente, ya que la asociación de cada uno con todos los demás y la sumisión de cada cual a todos constituyen un único y mismo acto”. Bobbio, *Estudios de historia...*, p. 123.

¹¹⁹ Rousseau, *El contrato social*, pp. 16-17.

donde todos se dan a todos, nadie se da a nadie en particular. Esto significaría que la voluntad general es aquella legislación que toma a todos por iguales y mediante la participación de todos se puede llegar a descubrir el sentido de las leyes emanadas por la voluntad general. Si esto es así, cada individuo de la comunidad sería legislador por igual. El problema que salta inmediatamente en esta manera de participar en la legislación es: ¿cómo articular los intereses particulares con el interés común? La manera extraña de resolver esto es la expresión paradójica de Rousseau que afirma que *hay que obligar a los hombres a ser libres*:

Para que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre.¹²⁰

Sin embargo, el sentido que tenía la construcción de esta sociedad era definir una igualdad en la cual se abandonara la igualdad natural donde rige el egoísmo y la defensa de los intereses privados para alcanzar un orden moral en donde los seres humanos fueran iguales frente a la ley, pero también iguales en la participación legislativa que da origen a la ley. Si esto es posible, este pacto sustituye “con una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres y que pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, se convierten en iguales por convención y derecho”.¹²¹ Para Rousseau esta idea era el fundamento del poder político, pues creía que si no se pudieran superar los motivos individualistas, entonces la humanidad estaría destinada a perecer, no mediante una destrucción física, sino mediante una degradación moral del conjunto total de los individuos. Creía, de igual manera, que la única manera de crear este orden moral era a través de la

¹²⁰ Es interesante la cita que Javier Muguerza utiliza para mostrar cuál es el sentido de la tensión que se puede observar en este pensador ginebrino: “[...] Rousseau, como hombre del siglo XVIII, intenta describir en su obra lo que él cree que es la realidad de su tiempo, lo que debería ser quizá, lo que puede ser”, de suerte que “en él coexisten la intención liberadora para el individuo y, al tiempo, la lucidez pesimista que denuncia las trampas que tal liberación conlleva; lo que determina un sentimiento trágico, fundamentalmente moderno, en la escritura del ginebrino, dividida entre la necesidad de orden y el sentimiento de la existencia, entre la tentación absoluta de la armonía social definitiva –imagen utópica de la detención del tiempo donde ya nada se mueve ni hay que temer conflictos, porque todos están resueltos— y la fragilidad cambiante de las cosas humanas, sentimiento trágico que acaba imponiéndose sutilmente por encima de falsos optimismos”. Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 267, Nota 35.

¹²¹ Rousseau, *El contrato social*, p. 26.

transformación de la obligación debida a los cuerpos políticos de representación en un deber que vinculara a los hombres en una sociedad total de hombres virtuosos.

Javier Muguerza observa con mucha claridad que la valoración que podemos realizar del fundamento contractual de Rousseau es doble. Sin embargo, esta dualidad de Rousseau no es necesario buscarla en la contraposición entre los *Discursos...*¹²² y el *Contrato social*, sino que sería suficiente buscarla en este último libro, pues en él observamos, por un lado, un idealismo igualitario que puede llevarnos incluso a un anarquismo, en donde la desigualdad es el peor de los males y la libertad republicana el mayor bien; pero, por otro lado, vemos emerger a un Rousseau realista cuando se plantea el problema de cómo llevar a la práctica aquel idealismo, esto lo lleva a proponer una comunidad hartamente peligrosa que puede degenerar en un autoritarismo. Sin embargo, Muguerza rescata una posible lectura de Rousseau que toma en cuenta su idea de voluntad general a partir de Kant. Argumenta que el concepto moral de voluntad general cobra valor si la podemos entender como:

[...] la voluntad de todos *cuandoquiera que* las voluntades individuales dejaran de actuar movidas por inclinaciones egoístas para pasar kantianamente a constituirse en voluntades racionales, esto es, en personas morales exclusivamente sujetas al imperio de la razón práctica, caso éste en el que el Estado mismo –entendido como un instrumento de coordinación externo a la comunidad que podría, llegado el caso, servirse de la violencia para llevar a cabo su cometido– vendría a desvanecerse para ser sustituido por una comunidad universal de individuos autónomos.¹²³

Si seguimos la idea apuntalada aquí por Muguerza, entonces podemos suponer que la voluntad general equivale a aquella regla moral en la cual pensaba Kant en el momento en el que comparaba al ginebrino con Newton. Pero cabría preguntarse hasta dónde esta idea se convierte en el fundamento no sólo moral sino también en el de la política. Por ello, antes de ver si esta idea del reino de los fines es el fundamento del poder político, es necesario entender cómo Kant concibe el reino de los fines. Para ello, debemos analizar cómo el filósofo de Königsberg realiza, primero, la fundamentación de la moral y,

¹²² Los Discursos a los que nos referimos son el *Discurso sobre las ciencias y el arte* y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*.

¹²³ Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, p. 267.

luego, cómo este esfuerzo moral sirve como base para fundamentar a la política y si lo es, cómo es posible.

El plan que tuvo Kant para la fundamentación de la moral estaba claro desde la *Crítica de la razón pura*, pues allí distinguía entre un carácter empírico y un carácter racional del ser humano. Recordemos que el carácter empírico se encuentra legislado por un determinismo definido por la ley natural y el carácter racional lo estaría por una ley racional. Sin embargo, Kant, antes de aventurarse a describir el tipo de necesidad que define cada una de estas leyes, reconocía que era indispensable realizar una crítica. Esta crítica tiene dos finalidades: por un lado, se busca poner límites a la razón misma desde el examen que se realiza a ella misma para no permitir que se tome por objetos del conocimiento a objetos suprasensibles que estén más allá de los límites de la misma razón; por otro lado, se busca rescatar los principios que constituyen a la metafísica, como área propia de la filosofía. A partir de la comprensión del sentido de la crítica, tenemos que diferenciar entre el pensamiento crítico y el desarrollo del conocimiento metafísico propiamente dicho, pues este último hay que entenderlo como el conjunto sistemático de conocimientos *a priori* de las cosas. Así, la *Crítica de la razón pura* es la propedéutica para el conocimiento de la metafísica de la naturaleza, lo cual significaría que esta crítica fundamenta el conocimiento *a priori* de las cosas *que son* en la naturaleza; mientras que la *Crítica de la razón práctica* es la propedéutica de la metafísica de las costumbres, que fundamenta los objetos *que deberían ser*.¹²⁴ En este sentido, la *Crítica de la razón práctica* y la *Fundamentación de la*

¹²⁴ Dulce María Granja, al analizar la función de cada una de las críticas, reconoce una relación estrecha entre éstas y los *Prolegómenos a toda metafísica futura* y con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Comenta que estas dos críticas hay que entenderlas como tratados filosóficos amplios mientras que los otros dos textos son trabajos breves en los que se aplica un método analítico a diferencia del método sintético aplicado en las críticas. La diferencia entre estos métodos se entiende de la siguiente manera: “[el método analítico] es un método regresivo, es decir, en él se comienza con la experiencia de aquello que es conocido con seguridad y de ahí se remonta o regresa a los presupuestos o principios *a priori* sin los cuales no sería posible tener tal experiencia [...] Así, el punto de partida en este método es el conocimiento común de la moralidad (para el caso de la *Fundamentación*) y el conocimiento científico (para los *Prolegómenos*) [...] En contraste, un método sintético es un método deductivo, *i. e.*, un método en el cual se comienza con las condiciones posibilitantes de la experiencia o principios y de ahí se procede a la experiencia que tales principios organizan y hacen inteligibles”, en Dulce María Granja, “Estudio preliminar”, Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. XV.

metafísica de las costumbres son los dos textos en los que se encuentran los fundamentos de la moral, de los principios de aquello que debería ser. A partir del reconocimiento de estos principios de la moral podría identificarse el tipo de ley que rige el carácter moral de los seres humanos.

Para Kant, el estudio del fundamento de la moral tiene que buscarse en un concepto puro dado por la razón práctica. En este sentido, lo que tenemos que identificar es cuál es el principio de la moralidad. Kant afirma que el concepto del cual tenemos que partir para responder a esta pregunta es el de la voluntad como razón pura práctica, pues en esta facultad encontramos la realización de lo que puede ser valorado como moralmente bueno. Para Kant, lo moralmente bueno no puede ser sino una voluntad buena, tal como él lo define al inicio de la *Fundamentación*..: “En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*”.¹²⁵

Por principio, tenemos que definir que por voluntad Kant entiende la capacidad de actuar en conformidad a la representación de leyes, en otras palabras, es la capacidad de justificar las propias acciones del sujeto moral según principios racionales que determinan su acción. En este sentido, la razón en su uso práctico determina a la voluntad a seguir un único motivo para actuar y esta motivación es el deber. Si esto se cumple, decimos que la voluntad es buena en un sentido moral, porque tiene como única motivación al deber.

Antes de analizar el concepto de deber, podemos acercarnos al camino de la comprensión de este concepto mediante la exposición de las razones que da Kant de por qué no puede equipararse el concepto de bien con el de felicidad. Kant explica que si la felicidad fuera lo bueno, entonces no sería necesario el concepto de libertad, pues estaríamos determinados por la naturaleza y bastaría con el instinto para alcanzar la felicidad. Sin embargo, Kant rechaza esto porque hay un hecho que modifica

¹²⁵ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 118 [393].

esta tesis: los seres humanos tenemos a la razón práctica como aquella facultad por la cual podemos actuar conforme a leyes racionales. De ahí que la razón práctica tenga por objetivo producir una voluntad buena y no sólo una conciencia feliz:

Esta voluntad, por tanto, no puede lícitamente ser el único ni todo el bien, ciertamente, pero tiene, sin embargo, que ser el bien sumo y la condición para todo el restante, aún para todo anhelo de felicidad, caso en el cual se puede muy bien armonizar con la sabiduría de la naturaleza la percepción de que el cultivo de la razón, que es preciso para aquel propósito primero e incondicionado, puede restringir de diversos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo propósito, que siempre es condicionado, a saber, el de la felicidad, e incluso puede reducir la felicidad misma a menos que nada, sin que en ello la naturaleza se conduzca sin arreglo a fines, porque la razón, que reconoce su supremo cometido práctico en la fundación de una voluntad buena, al alcanzar este propósito es capaz sólo de una satisfacción a su propia manera, a saber, basada en el cumplimiento de un fin que a su vez sólo la razón determina, y ello también si fuese unido con algún quebranto que sucediese para los fines de la inclinación.¹²⁶

Si el cometido de la razón práctica tiene como fin fundar una voluntad buena, entonces es necesario identificar qué características debe tener esta voluntad. Kant identifica que podemos actuar por motivos racionales en tres sentidos. El primer caso es cuando actuamos por un interés, es decir, cuando el motivo de nuestra acción es la utilidad que obtenemos por nuestra acción. El ejemplo es el de un comerciante que por no perder a sus clientes siempre les cobra con honradez; decimos que éste actúa según el principio de la honradez. Pero el motivo que impulsa la acción no es ser honrado, sino obtener una ganancia estable a partir de la conservación de su clientela. Entonces, este motivo racional no puede ser lo moral. Si nos preguntamos por qué ese motivo racional no puede ser moral, entonces tenemos como respuesta que lo moralmente bueno tiene que serlo en absoluto, sin buscar nada más. Así, el interés no puede ser una motivación moral.

El segundo motivo racional por el cual se actúa es por conformidad a un fin. El ejemplo que muestra Kant es el de una acción motivada por una afección de orgullo, de simpatía, de amor. Pero no se puede tomar esta motivación como moral, porque nuestra acción se ejecuta a partir de la inclinación de algo que no puede ser valorado como moral ni nos muestra el criterio para la valoración moral. En

¹²⁶ Kant, *Fundamentación...*, p. 123 [396].

otras palabras, en el caso de una persona que ayuda a otra en una necesidad, la acción se realiza no por un principio moral necesariamente, sino que la motivación puede alimentarse de algo distinto a principios que emanan de la razón práctica, como antes los pudimos ver en el caso del comerciante.

El tercer motivo que presenta Kant es el de actuar por deber. Este es el más alto grado de racionalidad que se tiene y es precisamente este el que nos muestra el criterio que nos permite valorar nuestra voluntad con motivos absolutamente morales. De hecho, cuando Kant recurre al concepto del deber observa tres características que le confiere el deber como valor moral a la voluntad. La primera característica define que una voluntad buena debe actuar por el puro deber y no por alguna inclinación natural. Es más, en este punto, se rechaza como motivación la legalidad como principio para regir la moralidad, pues no es posible aceptar que la motivación moral de las acciones esté fundada sobre la conformidad con el deber.

La segunda característica del deber y que le confiere un valor moral a la voluntad radica en que la moralidad de una acción no reside en el propósito, sino en la máxima de acción o en el principio de acción. Es decir, Kant reconoce que el valor moral de la acción no puede encontrarse en los efectos de la acción; si lo estuviera, podría ser conocido como fenómeno, lo cual no es posible. De hecho, la imposibilidad de conocer el valor moral que pudiera existir en los efectos de la acción nos permite comprender por qué la facultad de querer es la fuente de la cual tiene que surgir el valor moral. Por ello, el principio de la voluntad es aquello que imprime el valor moral a la acción:

[...] una acción por deber tiene su valor moral no en el *propósito* que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad de la acción, sino meramente en el principio del querer según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear. Por lo anterior es claro que los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, y sus efectos, como fines y resortes de la voluntad, no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral. ¿Dónde, entonces, puede residir este valor, si no ha de darse en la voluntad en referencia a su efecto esperado? No puede residir en ningún otro lugar que en el principio de la voluntad.¹²⁷

¹²⁷ Kant, *Fundamentación...*, pp. 129 y 131 [399-400].

La tercera característica del valor moral del deber lo encontramos en la necesidad de una acción por respeto a la ley, lo que significa que la motivación para actuar tiene la fuerza para motivarnos siempre por el respeto a la ley moral, incluso por encima de las inclinaciones o determinaciones naturales. Kant explica que el deber se debe convertir en una necesidad para actuar, lo cual implica que, al menos, en el cálculo racional de la voluntad y en el momento de la elección de la máxima de acción, tenemos que excluir otras motivaciones distintas al deber. Así, aunque se reconoce la posible influencia de otras motivaciones, las cuales son identificadas como inclinaciones naturales, Kant defiende que la única motivación que da valor moral a la acción es el deber, de tal manera que “no queda para la voluntad otra cosa que pueda determinarla, a no ser objetivamente la *ley* y subjetivamente el respeto puro por esta ley práctica, y por tanto la máxima de dar seguimiento a esa ley aun con quebranto para todas mis inclinaciones”.¹²⁸

Cabe preguntarse cuál es el sentido que tienen estas tres características en la filosofía práctica de Kant. Para comprender el sentido del valor moral que le da Kant al deber y al concepto de una voluntad buena podemos recordar lo estudiado por el mismo Hobbes. Si recordamos la tesis de Hobbes, en la que defiende que a partir del análisis de la naturaleza humana no se puede obtener un sentido moral de la acción en un sentido objetivo, entonces podremos entender el sentido que le da Kant a su filosofía moral. Hobbes muestra que la razón en un sentido instrumental sólo funciona como un mero cálculo que busca satisfacer las necesidades naturales y lo que llamamos bueno es tan sólo el objeto de las pasiones. Recordemos también que Hobbes concluye la no existencia de un valor absoluto de la moral si partimos sólo de nuestras inclinaciones. En la tradición empirista, esta misma idea fue planteada después de Hobbes por David Hume quien establece de manera clara que del mundo del ser no puede deducirse el deber ser de ninguna manera. Con respecto a esto, Kant reconoce que la argumentación escéptica de los empiristas es correcta a todas luces –incluso reconoce que Hume tenía

¹²⁸ Kant, *Fundamentación...*, p. 131 [400-401].

razón cuando afirmó que el origen del conocimiento no tenía que partir de un principio objetivo, sino de uno subjetivo.¹²⁹

Kant radicaliza la postura escéptica y defiende que el hecho de que no podamos conocer los principios de la moral no implica que no podamos pensar el principio de la moral. Kant defiende, frente al escepticismo empirista, que el valor moral no debe reducirse a un criterio epistémico, sino que su validez tiene que encontrarse en otro ámbito, precisamente en el de la razón práctica o de la razón en un sentido moral.¹³⁰

Kant, al exponer las tres características del deber, defiende que el valor moral de la persona no se encuentra en objetos externos al sujeto moral ni en las inclinaciones naturales entendidas como motivaciones, sino en su propia capacidad de imponerse a actuar por deber. Es decir, Kant rechaza que no actuamos moralmente cuando actuamos bajo principios materiales que nos producen placer, los cuales descansan sobre los requerimientos de nuestros apetitos, por ejemplo el comer, el beber, la sexualidad, el descanso; pero tampoco en principios que descansan en el goce espiritual como lo serían actividades intelectuales, o de esparcimiento social y cultural; ni siquiera acepta la conformidad a la ley moral. Estas motivaciones, aunque nos pueden acercar a la felicidad, no pueden representar el valor

¹²⁹ Kant hace este reconocimiento y a la vez realiza una crítica a Hume en el prefacio a la *Crítica de la razón práctica*: “[Hume,] como se sabe, únicamente exigía que en lugar de toda significación objetiva de la necesidad en el concepto de causa se supusiera una significación meramente subjetiva, a saber, el hábito, para negar a la razón todo juicio sobre Dios, la libertad y la inmortalidad; y ciertamente era muy hábil, si se le concedía solamente los principios, para deducir de ellos las consecuencias con toda contundencia lógica. Pero ni siquiera Hume hizo tan universal el empirismo como para incluir en él también a la matemática”. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 14 [13].

¹³⁰ Incluso la crítica al escepticismo empirista de Hume se puede sostener sobre la base del siguiente argumento: “Sustituir la necesidad subjetiva, es decir, el hábito por la necesidad objetiva, que sólo existe en los juicios *a priori* significa negar a la razón la facultad de juzgar el objeto, es decir, de conocer al objeto y lo que le corresponde [...] Si se quiere reparar esta falta de validez objetiva, y por tanto universal, diciendo que no hay ningún fundamento para atribuir otro modo de representación a otros seres racionales, y si esto nos proporcionara una inferencia válida nuestra ignorancia serviría más que todas nuestras reflexiones para ampliar nuestro conocimiento [...] Ni siquiera menciono aquí que la universalidad del tener por verdadero no demuestra la validez objetiva de un juicio (es decir, la validez del mismo conocimiento); aunque causalmente aquella universalidad tuviera lugar no podría, sin embargo, proporcionar una prueba de concordancia con el objeto; más bien sólo la validez objetiva constituye el fundamento de un necesario acuerdo unánime universal”, Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 13 [13].

moral de una persona. Así, lo único que acepta Kant como motivación moral es el deber, concepto en el que descansa el valor moral de la buena voluntad.

Ahora bien, para identificar el valor de esta concepción de la buena voluntad de Kant, me referiré a la valoración que hace Rawls sobre este concepto. Rawls reconoce que el aprecio que se haga de la filosofía moral kantiana depende mucho de la consideración que hagamos de dos papeles que adopta el concepto de buena voluntad y su relación con la ley moral vista desde una concepción teleológica.¹³¹ El primer papel es el que nos debe importar más para la comprensión de la teoría política de Kant. Rawls reconoce que un primer papel que adopta el concepto de buena voluntad es el de representar al sujeto moral con una capacidad y una sensibilidad moral que le permite interactuar en el reino de los fines:¹³²

Las facultades de la razón práctica son esenciales para nuestra humanidad entendida como razonable y racional. De ahí que la capacidad de poseer una buena voluntad determine el *alcance* de la ley moral, es decir, su ámbito de aplicación, a saber: las personas humanas en tanto poseedoras de las facultades de la razón práctica y la sensibilidad moral. Porque somos personas semejantes es por lo que estamos sujetas a los deberes de la justicia y la beneficencia. Al mismo tiempo, los otros deben respetar los deberes de la justicia y la beneficencia en su conducta hacia nosotros, de tal modo que si estamos sujetos a la ley moral también estamos protegidos por ella.¹³³

El segundo papel de la buena voluntad radica en el sentido moral que le da a la vida de los seres humanos y lo podemos descubrir siempre y cuando nuestras acciones se encuentren dentro del límite de la ley moral. Es decir, este segundo papel de la buena voluntad descansa en todo el esfuerzo que se realice para alcanzar una buena voluntad en este mundo. Así, el valor de la buena voluntad se encuentra en la comprensión de que el fin moral, no sólo de los individuos sino de toda la humanidad, está en el

¹³¹ Rawls, *Lecciones...*, p. 177.

¹³² He decidido denominar “reino de los fines” al espacio que se define en la tercera formulación del imperativo categórico por ser la traducción más socorrida en español, aunque en la traducción del texto de Rawls al español no se denomina “reino de los fines”, sino “dominio de los fines”. En la aclaración del editor del libro de Rawls, *Lecciones...*, se explica por qué se utiliza el término “dominio” y no “reino” a pesar de que la traducción de García Morente utiliza “reino”. Sin embargo, lo hacen así porque Rawls prefiere “realm” al “kingdom” de la traducción al inglés que realiza Paton. Más adelante se observará que utilizar el término “dominio” expresa el espacio o dominio generado por la defensa de la esfera de la obligación moral a partir de la comprensión de una libertad positiva. *Cfr.* Rawls, *Lecciones...*, p. 192, nota 5.

¹³³ *Ibidem*, p. 176.

esfuerzo de desarrollar lo mejor posible la capacidad moral.¹³⁴ Rawls cita tres pasajes de la *Crítica del Juicio* para mostrar que el valor de este papel de la buena voluntad radica en que la finalidad última de la humanidad se encuentra en la visión teleológica de ésta. Si esto es así, el sentido de la vida humana se encuentra en la posibilidad de desarrollar la capacidad racional, principio este que sirve, de igual forma, como fundamento para narrar la historia de la humanidad y que es el principio teleológico utilizado en *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*.

De estos dos papeles de la buena voluntad, Rawls deduce que su valor moral se encuentra en el sentido de que reconozcamos a la capacidad moral de los individuos como el fundamento del reino de los fines, por un lado; y, por el otro, en reconocer que la buena voluntad es la idea regulativa que define la finalidad de la historia.¹³⁵ Sin embargo, para Kant, la mera exposición, realizada en la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en donde se definen las tres características de la buena voluntad, sólo nos permite conocer el deber como la brújula que guía en el camino moral; es decir, se mostró que el sujeto moral lo es porque tiene la capacidad racional de dirigirse a sí mismo por el puro deber. Sin embargo, es necesario ahora identificar las leyes morales

¹³⁴ Existe una valoración negativa de este mismo papel de la buena voluntad que la entiende como un *extraño* sentido religioso en la concepción de la buena voluntad de Kant. Rawls advierte que Kant, al proponer el valor absoluto de la buena voluntad, está colocando a los valores seculares en un lugar secundario. Explica Rawls que esto se puede observar incluso en la misma definición de la buena voluntad como lo único bueno, pues Kant define que “En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*”. Rawls advierte sobre esto que: “En principio parece extraño que Kant haga mención del mundo aquí. ¿Por qué llegar al extremo?, nos preguntamos. Ahora quizá entendamos por qué aparece ahí la mención. No resulta sorprendente, pues, que en la segunda *Crítica* diga que se da el paso hacia la religión por mor del bien supremo y para preservar nuestra devoción por la ley moral.” Rawls, *Lecciones...*, p. 178.

¹³⁵ Si bien es bastante interesante cómo la interpretación de Rawls coloca la idea de la buena voluntad como el fundamento de un trato justo en el normativo reino de los fines, aquí menciono otra interpretación que se puede realizar y que aunque es contraria a la de Rawls no la contradice. Muguerza identifica que el valor del deber como fundamento del reino de los fines está no en los beneficios que nos puede reportar la participación en una sociedad justa, sino en la creación de una sociedad basada en el libre uso de la razón moral como fin último: “una sociedad libre es una sociedad de reyes, y Kant tenía razón cuando llamaba a su ideal comunidad moral un “reino de los fines” [...] contra lo que sostiene algún liberalismo, especialmente aquel que apoya su defensa de la libertad absoluta de expresión y comunicación en *premisas utilitaristas*, la auténtica justificación de una “sociedad libre” no puede descansar en las ventajas sociales que reporta, como el hecho de permitir más adecuadamente la satisfacción de los intereses privados de los hombres o incluso la satisfacción de intereses públicos tales como la acumulación y el progreso del conocimiento humano. Es plausible parece, en efecto, considerar el diálogo político como un fin último, esto es, como un valor social en sí mismo, que no como un medio para la consecución de otros fines.” Muguerza, *Desde la perplejidad*, p. 261.

que obligan al sujeto moral una vez que se han dado las razones para mostrar por qué la buena voluntad y el deber definen el valor de la moralidad.

Hasta aquí hemos dicho que lo que nos coloca como agentes morales es la conciencia que tenemos de nuestra voluntad autónoma como capacidad para generar una causalidad libre; esta conciencia de nuestra capacidad moral implica el mayor grado de racionalidad que podemos realizar, por encima de la racionalidad de la razón teórica. La explicación de por qué la racionalidad moral frente a la racionalidad en su uso teórico es mayor se da en virtud de su menor contacto con la experiencia; es decir, mientras que los objetos de la razón en su uso teórico se encuentran enlazados con las intuiciones, la razón práctica tiene por objeto las leyes universales de la moral que no tienen conexión ninguna con las intuiciones. En este sentido, aquello que nos obliga a ser morales, según entendemos que la causalidad libre está regida por leyes que surgen sólo de nuestra voluntad, nunca puede tener un principio material como fuente de la moralidad. La pregunta a responder es ¿cualquier ley surgida de la voluntad vale como guía de nuestras motivaciones para que éstas sean morales? La respuesta que da Kant es que en la conciencia que tenemos de nuestra capacidad moral se encuentra la ley, es decir, encontramos en la misma razón práctica el imperativo categórico:

Como he despojado a la voluntad de todos los impulsos que pudieran surgir para ella del cumplimiento de cualquier ley, no queda sino la universal conformidad a la ley de las acciones en general, únicamente la cual ha de servir a la voluntad como principio: esto es, nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*.¹³⁶

Cuando Kant analiza la necesidad moral de nuestra voluntad, obtenemos lo siguiente: si queremos ser morales, debemos plantearnos nuestras máximas como si fueran leyes universales, entendido este querer como única motivación de nuestra acción. Así, nuestras máximas surgen como principios de nuestra subjetividad para dirigir nuestra acción en general. Es decir, nuestras máximas hay que entenderlas como aquellas motivaciones racionales que cada sujeto se impone para la dirección

¹³⁶ I. Kant, *Fundamentación...*, pp. 133,135 [402:3].

de su vida. En este sentido, podemos decir que son la síntesis de lo que somos y nos muestran nuestro carácter moral ya sea moralmente correcto o no. Sin embargo, lo que sí queda claro hasta aquí es que debe existir una serie de máximas o principios que tienen que ser establecidos para dirigir nuestra vida. Para entender cómo la máxima de acción puede derivar en la ley moral, primero daremos un ejemplo contrario. Un ejemplo de una máxima que no deriva en un principio moral lo encontramos en el siguiente fragmento, tomado de Hobbes:

“Vende todo lo que tienes, dalo a los pobres y sígueme”, son un consejo, ya que la razón por la cual hemos de realizar esos actos se basa en nuestro propio beneficio; a saber, que así tendremos un tesoro en el cielo.¹³⁷

Este principio, aunque funciona como una máxima de acción, nunca podrá ser un principio moral, por más divina que sea la naturaleza del individuo que sugiera este consejo, porque lo que se busca es un beneficio, una utilidad, nunca se actúa por deber. Si bien el acto podría ser conforme a cierta moralidad pragmática e incluso conforme a la legalidad de ayudar a otros, como máxima de acción no puede convertirse en una ley moral. En este sentido, los principios morales o máximas de acción tienen que tener como característica principal el cumplimiento del deber, de tal manera que tales principios puedan universalizarse. Así, toda ley moral cumple con el criterio de la universalidad si y sólo si aceptamos que no perseguimos ningún fin más que el deber.

Un ejemplo que analiza Kant es aquel que reza: *nunca mientas, a no ser que te encuentres en un aprieto*. Este principio tampoco puede ser una máxima de acción moral, porque está limitado y nunca puede ser generalizado. Kant, al poner este ejemplo, intenta mostrar su limitación moral, por una reducción al absurdo:

¿estaría quizá satisfecho si mi máxima (librarme de apuros por medio de una promesa insincera) valiese como ley universal (tanto para mí como para otros), y podría quizá decirme: que todo el mundo haga una

¹³⁷ Citado en Christine Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 39.

promesa insincera si se encuentra en un apuro del cual no se puede librar de otro modo? Y bien pronto me percaté de que ciertamente puedo querer la mentira, pero de ninguna manera una ley universal de mentir; pues según una ley semejante no habría propiamente promesa alguna, porque sería vano simular mi voluntad en lo que respecta a mis acciones futuras a otros que sin embargo no creen esa simulación, o, si precipitadamente lo hiciesen, me pagarían con la misma moneda, y por tanto mi máxima, tan pronto como se hiciese de ella una ley universal, tiene que destruirse a sí misma.¹³⁸

Hasta aquí se han expuesto ejemplos de máximas que no pueden ser pensadas en conformidad con la ley moral. Veamos cómo pueden surgir las máximas morales correctas. Para ello, tenemos que distinguir, primero, que toda máxima tiene que postularse como ley universal que nos obliga en todos nuestros actos, pero que también sirve para vincularnos con todos los individuos racionales. Segundo, tenemos que recordar que los actos tienen que tener la característica de estar en conformidad con la ley, es decir, en conformidad a nuestros principios o máximas postuladas. Entonces, lo que tenemos que valorar como moralmente bueno es a nuestras máximas, no a las acciones, porque estas últimas sólo pueden estar en conformidad con la ley o bien se encuentran determinadas por una necesidad de la razón práctica: son el efecto de la voluntad. Por ello, nuestro lenguaje moral tiene como referente, no a las acciones, sino aquello que nos mueve a obrar. Así entendido, lo que se juzga, con nuestro lenguaje moral, es a las máximas que motivan la acción, las cuales son entendidas como la causa que determina la acción, pero también se juzga a la voluntad que es la causa que postula esas máximas. Por ello, las máximas representan la síntesis cada individuo como agente moral, puesto que las postulamos como aquello que nos caracteriza como agentes racionales que nos motiva a actuar; también, nuestra voluntad hay que entenderla como la facultad que nos ordena obrar de tal o cual manera según máximas que se han propuesto como si fueran leyes universales que deben regir todos nuestros actos. En este sentido, al postular una máxima como moral, este acto de reflexión se hace desde una perspectiva en donde el individuo se considera como un sujeto racional que adquiere por este mismo acto reflexivo de la voluntad un carácter moral. Esta reflexión moral siempre es individual y autónoma por lo cual lo que se define es el horizonte vital subjetivo de la moralidad. Sin embargo, aquí cabe preguntarnos ¿en qué se

¹³⁸ Kant, *Fundamentación...*, p. 137 [403:6].

fundamenta el hecho de que nuestro valor moral no se quede en un mero subjetivismo como un horizonte vital del individuo sino que pase a un horizonte vital objetivo como el de una comunidad de personas?

Que los principios morales o máximas no se queden en un mero subjetivismo depende de que reconozcamos que toda máxima debe pasar por el examen de los imperativos categóricos. Es decir, los imperativos categóricos se postulan como leyes universales y a ellos se deben ajustar las máximas que deben motivar nuestra acción y determinar nuestra voluntad. Por ello, hay que distinguir que cuando se postula una máxima se entiende como principio subjetivo del obrar, mientras que el imperativo categórico se tiene que entender como principio objetivo de la ley práctica.¹³⁹ En este sentido, el imperativo categórico, en su formulación básica, define lo siguiente: *obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal.*¹⁴⁰ Esta expresión del imperativo categórico sólo nos muestra la *formalidad* que deben tener los principios de acción. Ahora bien, cuando decimos que sólo define la formalidad de los principios, lo que se está definiendo es que los principios o máximas de acción no deben contener principios materiales como lo serían aquellos principios surgidos de las inclinaciones o el interés, sino que lo que se le exige a la máxima de acción es que por y como principio sea considerada como si fuera una ley universal.

Empero, en el desarrollo que hace Kant de los imperativos categóricos nunca encontramos máximas concretas que pueden proponerse como leyes universales (incluso es necesario recordar que los ejemplos analizados todos fueron negativos, es decir, ejemplos que no pueden ser máximas); entonces los contenidos de los imperativos categóricos los tenemos que hallar no en esta formulación básica, sino en otras tres formulaciones que hace Kant de los juicios morales. Así, la formulación

¹³⁹ Esta distinción la realiza el propio Kant en una nota a pie de página en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, p. 171 [421].

¹⁴⁰ Este imperativo se puede pensar como el modo básico del imperativo categórico. Cfr: Ottfried Höffe, *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986, p.174.

básica define la formalidad del imperativo categórico y los otros tres modos de la ley moral definen el contenido de aquel modo básico.¹⁴¹

Los tres modos a los que nos referimos indican, el primero, la forma, en donde se establece que las máximas deben regir como si fueran leyes universales de la Naturaleza. El segundo modo indica la materia, en tanto que debe considerarse la naturaleza humana como fin en sí misma y nunca como un medio; y el tercer modo es la vinculación de todas las máximas con respecto a la integración de las mismas en una totalidad de fines, en una comunidad que es denominada por Kant como el reino de los fines.

Cabe preguntarnos ahora cuál es el sentido de las tres formulaciones del imperativo categórico, tal como nos preguntamos sobre el sentido del deber. La primera formulación del imperativo categórico define, en un sentido moral, la regla fundamental de la historia, y del sentido que debe tener una *Antropología Pragmática*. Es decir, observamos que hay una necesidad de recurrir, por parte de nuestra facultad del juicio, a la idea regulativa de una Naturaleza como unidad de los fenómenos de las acciones humanas para poder ser comprendidos en general. Como se ha confirmado hasta aquí la voluntad autónoma, y sólo ella, tiene la posibilidad de darle un sentido moral a sus motivaciones. Pero la Naturaleza hay que entenderla como una idea que sirve para ordenar los hechos contingentes de la historia conforme a un fin de la razón práctica. Esto no implica que los individuos históricos sean racionales y que actúen por deber, sino que se considera como si la Naturaleza rigiera a todos conforme a un objetivo. A partir de la fundamentación de la moral debemos suponer que ese objetivo es alcanzar un reino de los fines.

La segunda formulación define que todo contenido de la ley moral debe considerar a los seres humanos como fines y nunca como medios, con lo cual se define el profundo sentido humanista de

¹⁴¹ Para Kant estos tres modos de los imperativos categóricos no son sino la reformulación de una misma ley, cada una de éstas une en sí y de suyo a las otras restantes, *cfr.*, I. Kant, *Fundamentación...*, p. 203 [436].

Kant. Sin embargo, hay que aclarar que cuando nos referimos a los seres humanos tenemos que entender que el fin de toda ley es considerar al conjunto universal de todos los seres humanos. La significación de este presupuesto es que todos los elementos del conjunto universal denominado como humanidad tienen una misma característica en común, es decir, cada individuo tiene la facultad racional de proponer sus propias máximas morales de acción (momento subjetivo) y puede identificar la ley moral (momento objetivo). Si esto es así, todos y cada uno de los sujetos morales se encuentran en total igualdad. ¿Iguales en qué? En que tenemos que presuponer que todos tienen la misma facultad moral y, por consiguiente, todos pueden comprender el sentido del acuerdo universal sobre el sentido moral que cobra la idea de la Humanidad: todos, en un sentido moral, valemos lo mismo, en tanto que todos y cada uno de los seres humanos *pueden* ser racionales.

La tercera formulación del imperativo categórico representa el principio en el que se considera que todo individuo racional tiene de suyo una voluntad universalmente legisladora. Si esto es así, entonces existe un vínculo entre las máximas de un individuo con respecto a la de los demás y, si todas estas máximas están en conformidad con la ley moral, entonces la objetividad de la ley moral está universalmente fundada.¹⁴² A partir del anterior argumento, Kant concluye que es necesario considerar el concepto del reino de los fines. Por reino, Kant entiende el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Así, si todos los seres racionales se encuentran bajo la misma ley y todos se consideran a sí mismos y a los otros como fines y nunca como medios, entonces “[u]n ser racional pertenece al reino de los fines como miembro cuando es en él universalmente legislador, ciertamente, pero también está sometido él mismo a esas leyes”.¹⁴³

¹⁴² Este es el sentido que da Kant sobre qué condiciona a qué, si la libertad es lo que condiciona a la ley moral o es la ley moral la que condiciona a la libertad. En palabras de Kant se expresa de la siguiente manera: “[...] la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad; pues si la ley moral no fuese primeramente pensada con claridad en nuestra razón, nunca nos consideraríamos autorizados para *admitir* algo como la libertad (aun cuando ésta no sea contradictoria). Pero si no hubiera libertad, la ley moral no podría *de ningún modo encontrarse* en nosotros.” Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 4 [4]. El subrayado se encuentra en el texto.

¹⁴³ Kant, *Fundamentación...*, p. 199 [434].

Ahora bien, si la significación de la segunda formulación implica la igualdad entre los individuos en el reino de los fines, entonces la tercera formulación define la libertad de los individuos que habitan el reino de los fines.¹⁴⁴ El tipo de libertad que define Kant en el reino de los fines puede identificarse con la libertad que es defendida por una teoría democrática, tal como lo expresa Bobbio: “«ser libre» no significa no tener leyes, sino darse leyes a sí mismo”.¹⁴⁵

Si bien es cierto que la fuente de inspiración del reino de los fines kantiano tuvo como origen el concepto de voluntad general de Rousseau, e incluso que los valores de la autolegislación humana y la igualdad basada en la capacidad moral entre los sujetos racionales, son tomados de la misma idea que expone Rousseau en su teoría contractual, la distancia que existe entre Rousseau y Kant se expresa en esto: para el filósofo francés la voluntad general es el fundamento de la participación política mientras que para el filósofo prusiano el reino de los fines sirve como fundamento del carácter moral de los seres humanos y como una idea regulativa que sirve como criterio para evaluar el destino del derecho y de la política, pero no como el origen del poder político empíricamente determinado.

Si esto es así, no sólo hay una diferencia en la metodología que cada autor utiliza, sino que hay una diferencia más importante, la cual se da en el plano normativo para entender la política. Explico por qué es esto así: si observamos la idea que tiene Kant de su propuesta moral podemos identificar que lo que él está definiendo con el imperativo categórico es sólo una idea regulativa; incluso dijimos que la primera formulación del imperativo categórico sirve como una regla normativa para narrar la historia

¹⁴⁴ La interpretación de Korsgaard defiende que el reino de los fines tiene que ser entendido, más que como *reino*, como *dominio*. Así, el *dominio* en el que se extiende el dominio de los fines, se puede entender de la siguiente manera: “Ser ciudadano significa tomar cierto conjunto de decisiones en compañía de los otros ciudadanos, participar de una voluntad general. En la medida en que se es ciudadano, al obedecer la ley uno actúa autónomamente; y es exactamente por la misma razón, en la medida en que se es ciudadano, uno ya no es libre de actuar conforme a sus propias razones privadas [...] Nuestra razón para participar en una voluntad general, y por ende para asentir a nuestra identidad en tanto ciudadanos, es que compartimos el mundo con otras personas que son libres, no que tengamos confianza en ellos”. Ch. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, pp.136-137. En este mismo sentido se puede leer la interpretación de Bobbio cuando explica el concepto de libertad positiva que se deduce del reino de los fines kantiano: “[la libertad, cuando coincide con la esfera de lo obligatorio,] tiende a ensanchar la esfera de la autodeterminación colectiva, restringiendo todo lo posible la regulación de tipo heterónomo.” Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía*, p. 199.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 197.

y entender que el valor de la humanidad es el fin último. Sin embargo, el valor moral de la libertad de los seres humanos que radica en la autonomía moral es eso, una mera idea de la razón práctica:

Ese reino de los fines llegaría a término realmente a través de máximas cuya regla es prescrita por el imperativo categórico a todos los seres racionales, si *éstas fuesen universalmente seguidas*. Sólo que aunque el ser racional no puede contar con que, aun cuando él mismo siguiese puntualmente esta máxima, por eso cualquier otro sería fiel a precisamente la misma, e igualmente tampoco con que el reino de la naturaleza y la ordenación con arreglo a fines del mismo concuerden con él, como miembro adecuado para un reino de los fines posible por él mismo, esto es, favorezcan su expectativa de felicidad, sin embargo aquella ley: obra según máximas de un miembro universalmente legislador para un meramente posible reino de los fines, permanece en todo su vigor, porque manda categóricamente. Y aquí reside precisamente la paradoja: en que meramente la dignidad de la humanidad como naturaleza racional, sin ningún otro fin o provecho que conseguir por ella, y por tanto el respeto por una mera idea, debería servir, sin embargo, de inexcusable prescripción de la voluntad, y en que justo en esta independencia de la máxima respecto de todos esos resortes consiste la sublimidad de la misma y la dignidad de todo sujeto racional de ser miembro legislador en el reino de los fines, pues de otro modo tendría que ser representado solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades. Aunque tanto el reino de la naturaleza como el reino de los fines fuesen pensados como unidos bajo una cabeza, y así este último reino ya no se quedase en una mera idea, sino que recibiese realidad verdadera, con ello esa idea se beneficiaría ciertamente en la adición de un fuerte resorte, pero nunca de un aumento de su valor interior, pues, de todas formas, aun este legislador único irrestricto tendría que ser representado siempre tal y como enjuicia el valor de los seres racionales sólo según su conducta desinteresada, prescrita a ellos mismos meramente a partir de aquella idea.¹⁴⁶

Llegados a este punto, queda establecido el valor moral que se le da al reino de los fines, principio este que engarza la igualdad en dignidad de los seres humanos y la libertad. Sin embargo, es necesario abrir un cuestionamiento que, en el siguiente apartado de este trabajo, servirá para entender el problema del pensamiento político de Kant: si observamos la fundamentación de la moral kantiana, identificamos que el tipo de libertad que se defiende es el de una libertad positiva; sin embargo, en la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* y en *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?* se defiende una libertad negativa, más bien desde una visión liberal antes que desde una visión de una democracia directa. Menudo problema es el que se planteará a continuación.

¹⁴⁶ Kant, *Fundamentación...*, p. 208-209 [438-439].

II.3 El derecho como instrumento racional para la defensa de la libertad externa

El fundamento de la moralidad en Kant no es otra cosa que la misma libertad o autonomía de la voluntad que se encuentra regulada por la ley moral.¹⁴⁷ Este par de conceptos, la libertad y la voluntad, son la fuente de la moralidad en tanto que nos permiten considerar cuál es el sentido moral que le damos a la vida de un sujeto racional. Es decir, la libertad que se defiende en el reino de los fines abre la posibilidad de actuar conforme al concepto (autonomía de la voluntad) y el criterio (imperativo categórico).¹⁴⁸ Así, los principios de la moralidad han sido fundamentados para determinar la acción de cualquier ser finito racional posible, en un sentido ideal, fuera de toda experiencia posible.

Sin embargo, Kant reconoce que estos principios tienen que ser aplicados a los hombres de la historia humana, a los hombres con pasiones pero con razón práctica. Por ello, debemos considerar ahora la aplicación de esos principios al hombre en “este mundo”, en el de la historia, pues en la fundamentación de la moral sólo se tenía como objetivo encontrar los principios racionales prácticos desde una perspectiva pura, fuera de toda experiencia, aplicables a seres racionales que, aunque se suponía eran afectados por las inclinaciones, sólo actuaban motivados por el deber para una actuación moral.¹⁴⁹ Ahora bien, una manera de aplicar estos principios morales a la naturaleza humana, se puede realizar a partir de la misma división del libro *La metafísica de las costumbres*: 1) mediante la doctrina del derecho; y 2) mediante la doctrina de la virtud.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Es necesario recordar el sentido expuesto por Kant sobre el principio de la moralidad: la libertad es la *ratio essendi* y la ley moral es la *ratio cognoscendi*, de tal manera que hay un condicionamiento mutuo entre la libertad y la ley moral. Véase *supra*, nota 142.

¹⁴⁸ Cfr. O. Höffe, *Immanuel Kant*, p. 165, 183 y ss.

¹⁴⁹ Rawls resume con claridad esta concepción de la fundamentación: “[...] lo mejor es contemplar a Kant como si estuviera presentando los principios a partir de los cuales actuaría un agente razonable y racional completamente ideal, incluso en contra de todos los deseos dependientes de objetos, ya fuera ello necesario para respetar las exigencias de la ley moral. Semejante agente (humano) ideal, aun afectado por inclinaciones y necesidades naturales, como debe ser por pertenecer al mundo natural, nunca las seguiría cuando al seguir las, violara los principios de la pura voluntad”, Rawls, *Lecciones...*, p. 169.

¹⁵⁰ Höffe afirma lo siguiente sobre esta división: “La teoría del derecho estudia la materialización de la moralidad en las instituciones de la convivencia humana, especialmente en el derecho y en el Estado; y la teoría de la virtud, su concreción en el sujeto activo, en las actitudes fundamentales o virtudes”, en O. Höffe, *Immanuel Kant*, p. 161.

En este trabajo sólo revisaremos la doctrina del derecho, pues en ella encontraremos los fundamentos del Estado. Como un primer paso, es necesario detenernos en la aplicación de los principios de la moralidad a la antropología kantiana, para entender por qué el derecho es el medio para aplicar los principios de la moral a la política y cuál es el sentido de esta aplicación. Como segundo paso, tenemos que analizar la teoría de la acción de Kant la cual nos permitirá entender la diferencia entre acciones conforme a la legalidad y acciones conforme a la moral. Finalmente, analizaremos cómo desde la teoría del derecho podemos entender el tránsito del estado de naturaleza al Estado.

II.3.1. La antropología en un sentido pragmático: la insociable sociabilidad como posibilidad del desarrollo de las capacidades morales

La primera aplicación de los principios de la moralidad es necesario realizarla desde una antropología en sentido pragmático. Esta manera de entender la vinculación de la moralidad con los seres humanos puede realizarse de dos maneras. La primera, se entiende como un modo fisiológico de comprender al ser humano. Esta perspectiva nos permite una comprensión determinista del ser humano: consideramos que la naturaleza hace del hombre materia de su uso como si fuera una piedra que cae por la fuerza de gravedad; la ciencia con la cual podemos emparentar a la fisiología es con una psicología empírica.¹⁵¹ La segunda manera se entiende como el sentido pragmático de comprender al humano y su investigación versa sobre, “lo que [el hombre] mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”.¹⁵² Y si podemos decir que los objetos de la física se encuentran determinados en el mundo por fuerzas físicas, entonces desde esta concepción pragmática, podemos entender a los humanos como ciudadanos del mundo, quienes están determinados por su libertad individual, pero que se encuentra afectados por la fuerza de la libertad de otros individuos y por la fuerza de las instituciones como lo es el Estado.

¹⁵¹ Brandt, *Immanuel Kant*, pp. 202-203.

¹⁵² I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991, p.7.

Ahora bien, la manera de entender al ser humano que nos interesa aquí no es desde la fisiología, sino la de la comprensión del hombre en un sentido pragmático. Kant expone esta investigación en el libro *Antropología en sentido pragmático*, en donde encontramos la aplicación de los principios de la moral en la libertad de los humanos fenoménicos. Según él, para poder definir cuál es el sentido que cobra hablar de aquello de lo que el ser humano debe hacer de sí mismo tenemos primero que señalar que el deber del hombre no se encuentra en el esfuerzo individual, sino que hay que considerar al hombre dentro de la clase a la que pertenece en el sistema de la naturaleza viva. Realizar esta clasificación del hombre es caracterizarlo como persona o con un carácter, como propiedad de la voluntad, que *puede* determinarse a sí mismo por principios prácticos y, por tanto, hay que entenderlo como un animal con capacidad racional: “[el ser humano] como animal dotado de la *facultad de la razón (animal rationabile)*, puede hacer de sí un animal racional (*animal rationale*)”.¹⁵³ A partir de esta tesis, se sigue que si el ser humano quiere desarrollar su capacidad racional, lo primero que *tiene que* hacer es conservar su persona y su especie. Lo segundo que *tiene que* hacer es ejercitar, instruir y educar su propia persona para la *sociedad doméstica*. Por último, lo que *tiene que* hacer es gobernar a su persona y a su especie dentro de un todo sistemático. Estos tres elementos sirven a Kant para explicar que el carácter moral del hombre depende de su propia voluntad, pues no puede ser de otra manera si lo que se busca es defender una libertad entendida desde la idea de la autonomía. Sin embargo, Kant aclara que este perfeccionamiento del carácter moral del hombre sólo es una idea regulativa entendida como el fin de la especie, pero el medio del que se sirve la Naturaleza para alcanzar aquel fin, tal como ya lo había expresado en *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, es la insociable sociabilidad:

[...] que la naturaleza ha puesto en ella [en la especie humana] un germen de la *discordia* y querido que su propia razón saque de ésta aquella *concordia* o, al menos, la constante aproximación a ella, de las cuales la última es el FIN, mientras que de hecho la primera (la discordia) es en el plan de la naturaleza el MEDIO de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 277-278.

hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de su vida.¹⁵⁴

Esta explicación, que se realiza desde la facultad de juzgar, le da sentido a la inconexa historia de la humanidad y utiliza como principio para la narración racional del mundo la primera formulación del imperativo categórico. Así, el concepto de la insociable sociabilidad aparece nuevamente y nos permite definir el medio por el cual podemos alcanzar el reino de los fines. Sin embargo, hay que decir que alcanzar este fin de la razón práctica sólo existe en posibilidad, no como una necesidad. Es decir, en el reino de los fines sólo pueden habitar seres racionales que siguen a la ley moral como única motivación, pero en el mundo fenoménico de los seres humanos, en el mundo de la historia, el reino de los fines existe solamente como posibilidad lógica. Esto se debe a que el ser humano se caracteriza por una lucha interna entre sus inclinaciones y su voluntad racional; en esta lucha, el triunfo de la razón depende de la revolución del corazón, de una decisión individual en donde cada uno debería preferir al deber como única motivación para actuar y no las inclinaciones. Sin embargo, el que los hombres lleguen a ser moralmente buenos es una mera posibilidad, una idea que debe guiarlos, no una determinación de la naturaleza. En este sentido, Kant reconoce con amargura que, al observar cuál motivación ha guiado a los seres humanos, podemos identificar que la característica común de los hombres históricos está representada por una tendencia egoísta que los lleva a aislarse ya sea por el afán de poder o por el amor propio (vanidad).

Sin embargo, Kant reconoce que la mera posibilidad de que los seres humanos puedan alcanzar la racionalidad moral implica una necesidad de la razón práctica para que los seres humanos hagan todo lo posible para acercarse a una sociedad en la cual la posibilidad de la discordia –motivo principal de la guerra— quede, por lo menos, controlada por un mecanismo institucional que administre el conflicto.

¹⁵⁴ I. Kant, *Antropología...*, p. 278.

Dice Kant que encontrar este mecanismo, es el mayor problema de la especie humana.¹⁵⁵ Es decir, Kant argumenta que los juicios reflexivos son el punto de partida para relacionar la finalidad de la moral con la finalidad de la historia como si fuera una necesidad de la razón práctica la instauración de una sociedad civil regida por el derecho. Si esto es así, cabe preguntarnos ¿cuál es la motivación que nos lleva a salir de ese estado de insociable sociabilidad? Para Kant, hay al menos un motivo racional para salir de este estado de conflicto entre los hombres que es denominado norma fundamental. Kant argumenta que esto es así porque:

No es la experiencia quien nos ha enseñado la máxima de la violencia y la maldad humanas de hacerse mutuamente la guerra antes de que aparezca una legislación exterior poderosa; por tanto, no es un *factum* el que hace necesaria la coacción legal pública, sino que, por buenos y amantes del derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentra ya *a priori* en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro. Por tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás [...] para someterse a una coacción externa legalmente pública [...]¹⁵⁶

Así, para Kant la necesidad de salir del estado natural y pasar a una sociedad civil se da desde una motivación racional y no desde una inclinación como el miedo tal como lo entendía Hobbes.

Ahora bien, para entender el sentido político de la norma fundamental, el tipo de contrato y los contenidos del mismo es necesario explicar la relación entre la libertad con la facultad de desear mediante el arbitrio y el tipo de libertad que se entiende. Esta mediación entre libertad en un sentido práctico (moral) y el libre arbitrio nos permitirá abrir el camino para la comprensión del ámbito en el que gobierna el derecho: la legalidad, y poder identificar cómo se adecua el principio moral. Sólo después podremos ver el sentido político que tiene la norma fundamental, pues en ella están contenidos tanto el fundamento jurídico del Estado como el fundamento político del mismo.

¹⁵⁵ I. Kant, *Idea de una historia...*, p. 80.

¹⁵⁶ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, p.140- 141 [312].

II.3.2. Teoría de la acción kantiana a partir de la teoría de la facultad de desear

Lo primero que hay que investigar es cómo se relaciona el ideal de la libertad propuesto por la razón pura práctica (o voluntad) con la facultad de desear. Este vínculo se encuentra dado de forma *a priori* en donde se enlaza “el concepto de la libertad, con la facultad de desear como principio determinante del mismo, [también] se puede encontrar subjetivamente en esta determinación objetiva un sentimiento de placer contenido en la determinación de la voluntad”.¹⁵⁷ Es decir, en la facultad de desear encontramos contenidas tanto a la ley moral como a los deseos y las inclinaciones generados por los sentimientos de agrado y desagrado.¹⁵⁸ Ahora bien, este modo de relacionar la facultad superior de la razón pura en su uso práctico con la facultad del ánimo (la de desear) nos sirve para explicar que la razón práctica define el concepto de la libertad para determinarlo mediante leyes universales. Al mismo tiempo, se reconoce el conflicto que puede existir entre la ley moral y las inclinaciones. Antes de analizar cómo se da este conflicto entre la voluntad y las inclinaciones naturales, tenemos que identificar cómo funciona nuestra facultad de desear. Por ello es necesario partir de la definición que da Kant de esta facultad:

La facultad de desear según conceptos se llama facultad de hacer u omitir a su albedrío, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama arbitrio; pero si no está unida a ella su acto se llama deseo. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación –y, por tanto, el albedrío mismo— se encuentra en la razón del sujeto, se llama voluntad. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella [la razón] puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma.¹⁵⁹

Kant al incluir el concepto de arbitrio quiere distinguir lo siguiente: que los principios surgidos de la voluntad son nuestras motivaciones racionales y que el arbitrio es la facultad que se encuentra

¹⁵⁷ I. Kant, *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, Madrid, Visor, 1987, p. 38.

¹⁵⁸ Esta facultad de desear o de apetecer podemos entenderla como el fundamento de la teoría kantiana de la acción. Cfr. Enrique Serrano, "República y derecho. Una aproximación a la filosofía jurídica y política de Kant", *Isonomía*, no. 17, 2002, p. 158.

¹⁵⁹ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, p.16 [213].

determinada por motivaciones racionales que produce la misma voluntad para la realización de la acción moral. La diferencia entre voluntad y arbitrio radica en que el segundo puede dirigir las acciones tanto por motivaciones racionales (la ley moral) como por las motivaciones naturales (las inclinaciones) y la voluntad sólo puede dirigirse por la ley moral.

Volvamos al ejemplo del comerciante para observar con mayor detenimiento el funcionamiento del arbitrio. Digamos que un comerciante se propone como motivación la siguiente máxima: “actuaré honradamente en mi establecimiento”. Moralmente es bueno si la motivación no busca otro interés sino el de su propia voluntad; es decir, su máxima se pone a prueba mediante los imperativos categóricos, entendidos como criterios, utilizados en la decisión racional para saber si esta máxima es moralmente buena o no. Supongamos que la máxima pasa el examen de los imperativos categóricos. Ahora bien, esta máxima se tiene que proponer como si fuera una ley pretendidamente universal que nos diría “siempre debes actuar honradamente”. La cuestión es ¿esto es suficiente para actuar siempre así? La respuesta es contundente: el cuestionamiento moral de las máximas sólo nos dice lo que debemos considerar como motivación y que lo que se juzga moralmente es el principio al que apelamos para justificar nuestra acción. En este sentido decimos que la moral kantiana es deontológica, pues lo que importa no es el fin que se persigue, sino las motivaciones que mueven a la acción.

Sin embargo, surge un nuevo concepto, una idea extraña, en Kant: el arbitrio. Sobre éste cabe preguntarse cuál es su función y cómo opera. Kant afirma que éste tiene dos funciones, pues puede escoger distintas motivaciones para actuar. Si la motivación es tomada de las inclinaciones, el arbitrio es denominado como un arbitrio animal (*arbitrium brutum*). Si la motivación es tomada de la voluntad o razón práctica, decimos que es un arbitrio libre. Por consiguiente, es necesario distinguir entre el arbitrio y la voluntad, pues con ello Kant reconoce que en el ser humano coexisten tanto los impulsos

naturales y la facultad moral, y el arbitrio es entendido como la facultad que elige entre unas motivaciones u otras, entre las inclinaciones naturales y la ley moral.¹⁶⁰

Ahora bien, esta distinción entre voluntad y el libre arbitrio era necesaria para entender lo siguiente: por un lado, si las máximas, que son las reglas subjetivas para la acción, se adecuan a las leyes de la libertad, entonces son llamadas morales y esto nos permite distinguirlas de las leyes causales de la naturaleza. Por otro lado, si reconocemos el tipo de principio que toma el libre arbitrio en sus máximas de acción, entonces podremos identificar qué tipos de leyes son las que determinan la acción. La diferencia entre estas dos formas de comprender la causalidad del libre arbitrio está determinada por el modo de afectar la acción en lo externo o lo interno y es lo que nos permite diferenciar entre una acción conforme a la legalidad y una acción ética o conforme a la moralidad:

Si [las leyes de la moralidad] afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la legalidad, la coincidencia con las segundas, la moralidad de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes [las jurídicas] sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo, pero aquella a la que se refieren las últimas [éticas] puede ser la libertad en tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón.¹⁶¹

Esta distinción no es gratuita y es de suma importancia para entender el sentido de la aplicación de los principios morales a los principios del derecho. Llegados a este punto, es preciso aclarar conceptualmente cómo la teoría general del derecho entiende la obligación. Esto es necesario, pues en Kant la comprensión de la libertad se entiende mejor a partir de los deberes, conceptualizándola desde la teoría general del derecho. Así, el tipo de deber que se exige por el derecho permitirá definir dos tipos de libertades: la libertad negativa y la libertad positiva.

¹⁶⁰ Una consecuencia moral muy interesante de esta distinción es la siguiente: Kant identifica que el mal moral o mal radical surge cuando el arbitrio tiene una tendencia de invertir la jerarquía racional, es decir, el arbitrio prefiere tomar como motivación al amor a sí mismo y no a la razón práctica: “si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas”, en Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 46, 47.

¹⁶¹ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, pp.17-18 [RL 214].

Ahora bien, primero tenemos que distinguir los dos tipos de libertad para no caer en una confusión conceptual. Por libertad negativa entendemos la facultad de realizar o no ciertas acciones sin ser impedido por algo externo. Esta libertad es exactamente la que define Hobbes en el capítulo XIV del *Leviatán*. Por libertad positiva hay que entender el poder que tiene un individuo o una colectividad para no obedecer otras normas más que aquellas que se ha impuesto a sí mismo el individuo o el grupo. Esta libertad es la que define Rousseau en *El contrato social*. Ahora bien, para comprender la profunda diferencia conceptual entre la libertad negativa y la libertad positiva podemos acudir, dice Bobbio, a una teoría general del derecho, en donde:

[...] estos dos significados de libertad pueden formularse del siguiente modo: permitido y obligatorio son dos términos contradictorios, lo que equivale a decir que «todo lo que no está permitido es obligatorio» y, a la inversa, «todo lo que no es obligatorio está permitido». Por tanto, si se entiende «libertad» según el primer significado como esfera de lo permitido, se identifica con lo no obligatorio. Y al revés, en su segundo significado «libertad» coincide con la esfera de lo obligatorio, si bien de aquello que es obligatorio en virtud de una auto-obligación.¹⁶²

Una distinción más, realizada por Bobbio, nos podrá ayudar a entender la diferencia que introduce Kant entre moralidad y legalidad. Si partimos de la idea general de los usos de libertad que han dado la teoría liberal clásica y la teoría democrática, en un uso político de estos términos, entonces podemos entender que para Kant la libertad en el sentido moral se identifica con el uso de la libertad de la teoría democrática; mientras que el uso de la libertad, en el sentido jurídico, que realiza Kant se identifica con la teoría liberal clásica. Esta apreciación la podemos hacer si aceptamos esta distinción que realiza Bobbio:

Remontándose al significado común de libertad como autodeterminación, la diferencia entre la teoría liberal y la democrática podría formularse de la siguiente manera: la primera tiende a ensanchar la esfera de la autodeterminación individual, restringiendo todo lo posible la del poder colectivo; la segunda tiende a ensanchar la esfera de la autodeterminación colectiva, restringiendo todo lo posible la regulación de tipo heterónimo.¹⁶³

¹⁶² Bobbio, *Estudios de historia...*, p. 198.

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 198-199.

La fuerza de este argumento puede completarse ahora si analizamos la teoría del deber que hay en *La metafísica de las costumbres*. Para Kant, la aplicación del principio moral a las acciones de los seres humanos implicó la distinción entre acciones jurídicas y acciones éticas. Una pregunta que podemos hacernos es: ¿cuáles son los fundamentos de estas acciones jurídicas y éticas? Kant reconoce que tales fundamentos no pueden obtenerse de la experiencia, sino que tienen que ser necesariamente *a priori*. Por consiguiente, si se buscan los fundamentos que valgan *a priori* sobre los que se desea fundamentar las acciones jurídicas y éticas, entonces su fuente no puede ser nada más que la razón pura; tiene que ser con la guía de ésta en su uso práctico lo que nos permita “poner por obra su idea”.

Kant obtiene dos principios válidos universalmente para cada una de estas dos esferas de acción. El principio de justicia o de legalidad dice:

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.¹⁶⁴

El principio de virtud dice:

Obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal.¹⁶⁵

Ahora bien, cada uno de estos principios implica un deber distinto: el principio de justicia implica un deber estricto, impuesto por leyes externas al arbitrio; mientras que el principio de la virtud implica un deber de virtud, impuesto internamente por la propia autolegislación (aquí es cuando la razón práctica determinaría al arbitrio libre mediante los imperativos categóricos). Así, el primer deber especifica un hacer o no hacer ciertos actos, exige una estricta exigencia, mientras que el deber de virtud obliga necesariamente a hacer o no hacer algo exigiendo una amplia exigencia. La diferencia está en que el deber estricto establece qué hacer o no hacer; al mismo tiempo define una esfera de acción en la que el individuo es libre de hacer aquello que no está restringido. Mientras que el deber de virtud mediante los

¹⁶⁴ Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 39 [230].

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 249 [394]

mismos deberes autoimpuestos define planes de conducta que especifican los fines a alcanzar, la definición de estos deberes se realiza en el ámbito de autonomía. Por consiguiente, los deberes de justicia definen una libertad externa que podemos identificar con la libertad negativa, mientras que los deberes de virtud definen una libertad interior o positiva.

Consecuentemente, para Kant el derecho sólo puede obligarnos a actuar de tal o cual manera. Por ello, la obligación emanada de una legislación exterior, como la del derecho, sólo puede considerar a la acción como efecto de nuestra decisión y tal acción tiene que ser coaccionada externamente con el fin de no afectar la libertad de otros individuos (los instrumentos para esta coacción no pueden ser otros más que los premios y los castigos). Por consiguiente, para Kant los seres humanos tenemos a nuestra conciencia moral como única fuente de motivación para realizar actos moralmente buenos. Aquí es donde la legislación del derecho surge como una respuesta a la consideración de que la naturaleza humana no es necesariamente buena. Por ello, al no poder esperar que los otros actúen siempre moralmente bien, el derecho surge como única posibilidad para la convivencia entre los seres humanos, de quienes no se espera que sean buenos necesariamente y pone los fundamentos para que su actuar sea posible según leyes universales de la libertad.¹⁶⁶

II.3.3 Tránsito de la libertad salvaje a la libertad negativa a través de la libertad positiva

Según Kant, para poder definir qué es el estado de derecho y cuál es su fundamento racional, tenemos antes que definir primero lo que no es el estado de derecho y después de reconocer lo que no es,

¹⁶⁶ En *Para la paz perpetua*, Kant menciona que para la instauración de un orden legal no es necesario que los hombres actúen moralmente, sino que es suficiente con que actúen en conformidad al derecho (p. 333). Sin ninguna contradicción podemos asumir, como dice Adela Cortina, que lo que exige el derecho si bien no es necesariamente una obligación moral, podemos aceptar un término intermedio entre la obligación moral y la acción en conformidad al derecho: esta actitud intermedia entre el deber moral y actuar en conformidad al derecho es la *moralidad jurídica* en la que se encontraría “el ciudadano que se siente moralmente impelido a obedecer a su constitución; por una parte, se vería externamente coaccionado, pero, por otra, estaría coaccionado moralmente desde su propia voluntad legisladora”. A. Cortina, “Estudio preliminar”, *La metafísica de las costumbres*, p. XLI.

tenemos que dar el mecanismo racional para alcanzar tal estado de derecho. Esta estrategia kantiana toma como tarea la fundamentación del Estado a partir de la estructura metodológica del contractualismo. Es decir, el filósofo de Königsberg define primero un estado de naturaleza a partir de la idea de un derecho natural, del cual es necesario salir para llegar a una sociedad civil que se define a partir del derecho civil. Siguiendo esta lógica contractualista, utiliza la idea del contrato originario como el instrumento teórico para realizar el tránsito que va del estado natural a la sociedad política y el que va del derecho natural al derecho civil.

Si recordamos, Hobbes define, en el estado de naturaleza, a individuos que no podían reconocer algo como suyo, como propiedad de un individuo, pues donde no hay una autoridad que haga respetar la *ley*, tampoco puede haber el reconocimiento de la *propiedad* de uno. Esto es así, porque aunque Hobbes reconoce que en el estado natural los individuos tienen derecho a todo, incluso tienen derecho sobre la vida de los otros, este derecho es la causa de la guerra. Por ello, Hobbes reconoce que si el único objetivo del Estado es asegurar la paz, entonces “es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman *propiedad*.”¹⁶⁷

Sin embargo, para Kant es necesario analizar si es posible tener posesión de algo en el estado de naturaleza; a diferencia de Hobbes, afirma que sí es posible establecer la posesión de algo como propiedad: “Si yo declaro (de palabra o de hecho): quiero que algo exterior sea mío, declaro que cualquier otro está obligado a abstenerse del objeto de mi arbitrio; obligación que nadie tendría sin este acto jurídico”.¹⁶⁸ Ahora bien, si yo puedo realizar este acto jurídico, entonces también tengo que reconocer que los demás individuos, al gozar de las mismas capacidades que yo, también pueden

¹⁶⁷ Hobbes, *Leviatán...*, p. 146.

¹⁶⁸ Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 69 [255].

realizar este acto jurídico. Kant reconoce que sí existen vínculos jurídicos entre los individuos dentro del estado de naturaleza, pero el problema de este derecho natural es que sólo es un derecho provisional. Es decir, puede haber alguien que no respete el principio jurídico que me permite tomar posesión de algo y lo reclame como suyo. Esto, necesariamente, lleva al conflicto en donde dos arbitrios entran en conflicto por una misma posesión. En este sentido, hay que entender que el estado de naturaleza es un estado no sin derecho, sino regido por un derecho controvertido:

[...] no por eso el estado de naturaleza debiera ser un estado de injusticia (*iniustus*), en el que los hombres se tratasen mutuamente sólo desde la medida de su violencia; pero era en verdad un estado *sin derecho* (*status iustitia vacuus*), en el cual, cuando el derecho era controvertido (*ius controversum*), no se encontraba juez competente alguno para dictar una sentencia con fuerza legal, por la que cada uno pudiera incitar a otro por la violencia a entrar en un estado jurídico; en efecto, aunque según los *conceptos jurídicos* de cada uno se puede adquirir algo exterior por ocupación o por contrato, esta adquisición, sin embargo, sólo es provisional mientras no cuente con la sanción de una ley pública, porque no está determinada por una justicia (distributiva) pública ni asegurada por ningún poder que ejerza este derecho.¹⁶⁹

Para Kant, este derecho natural es sinónimo del derecho privado, puesto que a partir de él es posible definir la propiedad. Es decir, entendemos al derecho público como la pretensión de los individuos en el estado de naturaleza de asegurar *lo mío* pero también *lo tuyo*. Sin embargo, este derecho no puede dejar de ser provisional porque a tal posesión le falta la fuerza legal, es decir, se basa tal posesión en el punto de vista particular, en la unilateralidad del interés privado. Es por ello que en el estado de naturaleza no hay derecho racional que legisle universalmente, sino un derecho particular, privado.

Esta concepción del derecho natural nos dice lo que no es el derecho civil, es decir, nos sirve como una herramienta teórica para limitar su concepto. Entonces, ¿a partir de esta definición negativa podemos alcanzar una definición mínima del estado de derecho? Sí, en la medida en que demos una definición positiva. Esto lo podemos lograr en tanto que existe la pretensión de que la posesión deje de ser provisional para convertirse en una posesión perentoria. Si puede existir un derecho que asegure la posesión perentoriamente, entonces este es un primer criterio para definir el estado de derecho. Ahora

¹⁶⁹ Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 141 [312].

bien, el criterio que se usa para establecer *lo mío* y *lo tuyo* en el estado de naturaleza es aquel que se establece a partir de un criterio de unilateralidad que persigue el interés privado del individuo, el cual se fundamenta en el reconocimiento de *mi* capacidad jurídica y el reconocimiento de la misma capacidad en *los demás* individuos. Si esto es así, hay una pretensión de universalidad en esta consideración en la igualdad de capacidad jurídica. Es más, a partir de esta igualdad de capacidades es que Kant reconoce que en el estado de derecho no sólo se reconoce *lo mío* y *lo tuyo* jurídicamente, sino que hay que reconocer que se encuentra otro derecho de los individuos el cual se puede traducir en un deber para los demás:

[...] antes de la constitución civil (o prescindiendo de ella) tiene que admitirse como posible un mío y un tuyo exterior, y a la vez el derecho de obligar a cualquiera, con el que podamos relacionarnos de algún modo, a entrar con nosotros en una constitución, en la que aquello que pueda quedar asegurado.¹⁷⁰

Si entendemos bien, la necesidad de salir del estado de naturaleza hay que entenderla como un principio *a priori* que se deduce de la misma capacidad de los sujetos racionales. Sin embargo, podemos ver una tensión existente cuando se aplica el principio de la moralidad al derecho. Esta tensión se presenta porque Kant asegura que el fundamento de toda norma jurídica se encuentra en un fundamento moral. Sin embargo, el tipo de libertad que se define en el ámbito moral es distinta a la libertad que se define en el ámbito legal. Para entender esta tensión es necesario entender la idea del contrato original como el medio que legitima al derecho civil o derecho positivo.

II.4 Encrucijada política entre el liberalismo y el republicanismo

Kant, en el texto “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”¹⁷¹,

¹⁷⁰ Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 70 [256].

¹⁷¹ Immanuel Kant, “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, en *En defensa de la ilustración*.

escribe un apartado, el segundo de este texto, que titula “De la relación en la teoría con la práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”. En éste, lo que encontramos es la exposición que hace Kant sobre su idea del contrato y es, hasta las conclusiones de éste, cuando encontramos una crítica al pensamiento de Hobbes. En la exposición de su idea del contrato expone con frialdad racional por qué no se puede desobedecer al monarca empírico a partir de la idea del contrato. De manera general podemos exponer que el argumento defendido por Kant es que el contrato originario es válido en la teoría y sirve de fundamento para todo aquel poder político que esté en conformidad con este contrato, pero que en la práctica las leyes emanadas del poder soberano nunca pueden ser desobedecidas por ninguna razón. Sin embargo, Kant reconoce que en su idea del contrato originario se encuentra la defensa de la libertad, la igualdad y la independencia de los ciudadanos como derechos inalienables. Más adelante veremos cuáles son las razones de este deber y de los derechos de los ciudadanos en el pensamiento de Kant. Sin embargo, esta exposición general del argumento me sirve para entender el llamado de atención que realiza Kant sobre Hobbes. La objeción que realiza el filósofo alemán al pensamiento contractualista del súbdito inglés dice:

[Hobbes defiende que] el jefe del Estado no está vinculado en modo alguno al pueblo mediante el contrato y no puede cometer injusticia con el ciudadano (del que puede disponer como quiera). Esta tesis sería completamente correcta si, por injusticia, entendiera como aquella lesión que concede al agraviado un *derecho de coacción* contra quien le ha tratado injustamente; pero así en su generalidad, la tesis es espantosa.¹⁷²

En este trabajo de investigación no nos debe interesar cuál de las dos teorías contractuales, la de Hobbes o la de Kant, es más espantosa. Más bien, el interés está puesto en la comprensión de sus argumentos. Por ello, utilizaré la misma metodología usada en el análisis del argumento contractualista de Hobbes para analizar el argumento de Kant. Cabe apuntar, entonces, que tendremos que analizar qué entiende Kant por contrato, cuál es el fin del mismo, cómo se realiza y cuál es el contenido de este contrato originario. Al final veremos que la idea del contrato que tenía Kant está inmersa en una tensión

¹⁷² Kant, *Sobre el tópico...*, p. 276.

entre una concepción liberal y una concepción republicana.

Lo que Kant define con el contrato es la relación política entre el gobernante y el gobernado. Tal relación es asimétrica: el gobernado está obligado con respecto al gobernante; también, es legítima en virtud de que se *cumpla* con el contrato que origina esta relación. En otras palabras, el contrato es el pacto racional que permite establecer una relación política en donde los ciudadanos *consienten voluntariamente* que alguien los gobierne. En este sentido, Enrique Serrano en el texto “La insociable sociabilidad: *El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*” afirma que:

La intención de la metáfora del contrato social es sostener que para ser ciudadano se requiere no sólo que el individuo sea responsable de sus acciones, sino que también posea el derecho y la capacidad de actuar y de expresarse libremente. El individuo que puede disentir, de manera implícita da su asentimiento a las normas del orden civil en el que actúa. Incluso en la teoría del contrato social de Hobbes, en la que se aboga por la constitución de un poder absolutista, se reconoce que la legitimidad del poder soberano reside en el consenso del ciudadano.¹⁷³

Sin embargo, la idea del contrato como el medio para legitimar el poder tanto en la concepción de Hobbes como en la de Kant hay que entenderla como una teoría de la obediencia. El asunto está en que Kant pretende defender una teoría de la obediencia basada en principios de la razón práctica, es decir, con una base moral. Veamos cómo.

La relación de oposición entre Kant y Hobbes, sobre la motivación para salir del estado natural es sustancial. Para Kant, dar este paso tiene como base una obligación que impone la razón práctica. Es decir, el paso del hipotético estado natural al orden civil es un deber de la razón práctica y no como el resultado de un cálculo estratégico. Incluso, esta idea, en palabras de José Gómez Caffarena, es la defensa de la superioridad moral frente al deber que se le debe al poder político, de tal manera que al ser el orden jurídico superior al poder político, el mismo soberano estaría obligado, encontraría límites

¹⁷³ Serrano, *La insociable sociabilidad...*, p. 99.

morales en el momento de actuar, en el momento de legislar. Esta superioridad moral se basa en:

[la idea de un] “contrato social” por el que cada uno de los que entran en el “estado civil” dejando el “de naturaleza”, cede aquello de sus posibles “derechos” (todavía no plenamente tales) que hubiera de obstaculizar el funcionamiento del Estado. Pero no cede otra parte más íntima de esos “derechos” que se harán plenamente tal al ser proclamada en la constitución del Estado. El gobernante que asume el régimen del Estado asume también la obligación de respetar esos derechos. Esto es lo esencial de la restricción que la Moral le pone a la Política.¹⁷⁴

Sin embargo, esta interpretación antes de aceptarla o rechazarla, hay que aclararla conceptualmente.

Volviendo a lo que nos plantea el principio moral: el fin de la moralidad es la generación de una comunidad moral denominada el *reino de los fines* en donde todos los hombres son libres y gozan de una igual dignidad frente a los otros individuos. Este *reino de los fines* es concebido por Kant en la tercera forma de los imperativos categóricos que es la determinación integral de todas las máximas, lo cual significa que cada individuo es autónomo y que debe considerarse como miembro de ese reino de los fines. Este fin que nos proporciona la razón en su uso práctico es un ideal, un objetivo que nos permite orientarnos para mostrarnos hacia dónde dirigir nuestra acción, pero que no se puede alcanzar plenamente en el mundo de la historia. Es, en última instancia, un estado civil ético ideal y el tipo de libertad defendida es una libertad positiva y el deber que se tiene frente a los demás es un deber moral. Como ya hemos visto, la aplicación del principio moral a la naturaleza surge ante la necesidad de que surja un orden civil. Sin embargo, Kant reconoce que la motivación que origina el estado de derecho no es necesariamente el deber moral de los hombres, sino la insociable sociabilidad, es decir, las

¹⁷⁴ José Gómez Caffarena, “La conexión de la política con la ética. (¿Logrará la paloma guiar a la serpiente?)”, en Roberto Aramayo, et. al. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración: A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 68. El mismo sentido de esta interpretación la podemos encontrar en Wolfgang Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Plaza y Valdés, 2001, p. 187. Ver también, Fernández Santillán, *Locke y Kant*, p. 69. Para Robert Alexy la norma fundamental se discute entre tener que corregir o no esa norma fundamental formulada en un sentido estricto. Es decir, si el derecho positivo se funda, a partir del sentido estricto de la norma fundamental, cabe la posibilidad de la defensa de un positivismo radical moralmente fundamentado; cfr. Robert Alexy, *El concepto y la validez del derecho y otros ensayos*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 116 – 121. Adela Cortina tomará partido por una postura que defiende a partir del punto de vista de Haensel, en la cual se defiende que el establecimiento del orden civil jurídico que manda la norma fundamental se realiza sobre la base de la idea de un contrato para probar tan sólo la corrección jurídica y no para justificar el ser o existencia del Estado; cfr. A. Cortina “Estudio preliminar” en I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1999; también A. Cortina, “El contrato social como ideal del estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant”, en *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos / C. S. I. C., 1989, pp. 174 – 188.

motivaciones son el egoísmo y la vanidad. Incluso, en el texto *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, Kant expresa que la instauración del estado de derecho es necesaria para un pueblo de demonios. Lo mínimo que se pide para entender por qué es necesario salir del estado de naturaleza es que sean racionales.¹⁷⁵

Sin embargo, este ideal ético necesita traducirse a un lenguaje político. Entonces, el problema para la realización de ese ideal pertenece a la filosofía política y radica en la forma en que se puede intervenir en la realidad; es un problema de praxis política. Una primera conclusión que se puede aceptar hasta aquí es que la filosofía política de Kant es un instrumento que permite encaminar la realidad hacia el ideal normativo de la moral. Sin embargo, existe una tensión inherente al pensamiento kantiano. Por un lado, para Kant la libertad es el fundamento otorga la dignidad a los hombres como poseedores de la facultad racional para hacerse cargo de sus acciones; y, por otro lado, el hecho de que la naturaleza humana pone en tensión el papel normativo de la libertad, puesto que los hombres debemos considerar que nuestra “madera rugosa” es el obstáculo natural frente al ideal de una libertad moral. Esta tensión es la base de la filosofía política de Kant. Entonces, el problema está en cómo realizar esta traducción de la libertad en un sentido moral a una libertad política en un sentido jurídico. Kant argumenta que es necesario salir del estado de naturaleza, para superar el derecho natural o derecho privado, para dejar atrás la condición jurídica en donde no existe una justicia distributiva, y el medio racional del que contamos es el contrato originario, el cual es entendido como la norma fundamental que se presenta como un deber de la razón práctica, el cual es comprendido *a priori*:

No es la experiencia quien nos ha enseñado la máxima de la violencia y la maldad humanas de hacerse mutuamente la guerra antes de que aparezca una legislación poderosa; por tanto, no es un *factum* el que hace necesaria la coacción legal pública, sino que, por buenos y amantes del derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentra ya *a priori* en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro. Por tanto, lo primero que el hombre se ve obligado

¹⁷⁵ Kant, *Para la paz perpetua*, p. 333.

a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine *legalmente* y se le atribuya desde un poder suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que le debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo a un estado civil.¹⁷⁶

Ahora sí podremos observar la profundidad que tiene esta norma fundamental para Kant, pues a partir de ella podremos analizar una primera característica del contractualismo kantiano: que el contrato es el principio *a priori* que determina la necesidad de construir la sociedad civil teniendo como base al derecho civil para regular la libertad individual. Por ello, hay que entender el contrato originario como una norma, como una regla regulativa de la razón en su uso práctico y no como un *factum*; es decir, el origen del contrato no puede encontrarse en el mundo causal de los fenómenos, sino que es necesario suponerlo a partir de un juicio reflexionante, *como si* en la historia de la naturaleza fuera un efecto necesario. Esta idea tiene dos consecuencias importantes en el pensamiento de Kant.¹⁷⁷ La primera tiene que ver con la legitimación del poder fáctico de los gobiernos. Es decir, la norma fundamental lo único que nos ayuda a explicar es que si existe en la realidad un Estado que se adecue al ideal propuesto con este ideal normativo, entonces es legítimo. La segunda es que quita toda la fuerza revolucionaria a la idea del contrato. Esto es así, porque el contrato no puede convertirse en un criterio para cuestionar al poder político, porque:

[...] toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación a vías de hecho del descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en la república, pues destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es *incondicionada*, de manera que aun cuando aquel poder o su agente, el jefe del estado, hayan violado el contrato originario y perdido el derecho, a juicio del súbdito, a ser legislador, por autorizar al gobierno a proceder de modo violento (tiránico), sin embargo, no le está permitida al súbdito oposición alguna en cuanto contrapoder.¹⁷⁸

Una segunda característica que se obtiene de la norma fundamental es que el único fin que persigue la creación del estado de derecho es uno sólo: la creación y mantenimiento del orden civil. Es decir, para

¹⁷⁶ Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 141 [312].

¹⁷⁷ Estas dos consecuencias son propuestas por Fernández Santillán, desde el punto de vista de Norberto Bobbio en su texto *Diritto e stato nel pensiero di Emmanuel Kant*. Cfr. Fernández Santillán, *Locke y Kant*, p. 68.

¹⁷⁸ Kant, *Sobre el tópico...*, p. 271.

Kant el fin último de la creación del estado civil conlleva una fuerza moral en un sentido normativo, sin embargo es dramática la solución. Esto es así si entendemos que para Kant la consecución de este fin propuesto por la razón práctica es el mayor problema al que nos enfrentamos: acercarnos al ideal de un orden racional sería la superación de nuestra naturaleza conflictiva, ese final moral sería el reino de los fines. Sin embargo, Kant apunta que bastaría con alcanzar un orden racional jurídico, no en el que los hombres actuarían por deber, sino que sería suficiente que actuaran en conformidad con la ley, con legalidad. Aquí encontramos una de las aportaciones más importantes para la cultura política moderna, pues para Kant alcanzar este ideal jurídico no basta con el orden civil estatal, sino que sería necesario ir un paso más allá: llegar a una comunidad política global, en donde los Estados se vieran como personas morales entre ellos y pudieran regular sus acciones conforme a un derecho positivo que gobernara por encima de las naciones. Así, el ideal contenido en la norma fundamental contiene como una necesidad el acuerdo entre las naciones.

Después de analizar el valor normativo del contrato originario y el fin que persigue, toca analizar el modo en que se realiza este contrato. A este contrato, Kant lo llama de forma general contrato originario, pero también se refiere a él como pacto de asociación. Kant defiende, al igual que Hobbes, no dos pactos, sino uno solo. Es decir, reduce los dos tradicionales pactos, el de asociación (*pactum societatis*) y, el de sujeción (*pactum subiectiois*) a uno solo: al pacto de asociación. El objetivo de esta reducción de los dos pactos a uno busca reconocer la horizontalidad o relación simétrica que existe en la sociedad civil, como principio de validez del derecho racional o amplio. Ahora bien, podemos preguntarnos ¿cómo se deduce el sentido de la obligación que está contenido en el pacto de sujeción? Para Kant queda explicada la verticalidad o relación asimétrica que define internamente al Estado de derecho, mediante el derecho positivo o estricto, a partir de la norma fundamental. Así, podemos distinguir que existe una diferencia entre la norma fundamental y el modo de realización del contrato originario, pues la primera sirve como norma general o principio que

establece la relación vertical que exige el deber frente a la ley; mientras que el contrato originario es el modo en el que se aplica la validez de esa sumisión del libre arbitrio frente a la ley positiva, fundada en las capacidades racionales que permiten concebir una relación horizontal entre los individuos. Por ello, podemos decir que el contrato originario, no entendido aquí como la norma fundamental, sino como el modo de realizarlo, se funda en el criterio democrático tomado de Rousseau sobre el cual se le da validez a la obligación frente a la ley positiva. Kant dice que el contrato originario es el único modo por el cual los ciudadanos podrían darse leyes a sí mismos porque:

[es] el único sobre el que puede fundarse entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, y establecerse una república. Sin embargo, este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), como coalición de cada voluntad comunitaria y pública (con vistas a una mera legislación jurídica), no es preciso en modo alguno suponer que se trata de un hecho (acaso no sea siquiera posible) [...] Por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica): la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en cuanto que quiere ser ciudadano, como si hubiera votado por su acuerdo en una voluntad tal. Pues ahí está la prueba de la legitimidad de toda ley pública.¹⁷⁹

Por ello, tenemos que distinguir entre la norma fundamental que sirve como principio rector para la constitución del estado de derecho y el acto o modo de realizar el contrato originario nos permite entender como el hecho objetivo que permite establecer la horizontalidad entre los miembros de la sociedad para darle validez a la relación vertical de la ley positiva sobre el libre arbitrio de los individuos. No obstante que podemos reconocer estos dos momentos del *contrato originario* con los cuales se funda la dominación política a través del derecho positivo y la posibilidad de la horizontalidad en la sociedad, con esta distinción surge una tensión fundamental: por un lado, Kant establece la defensa de una libertad positiva y, por otro, que el fin que se persigue con esta libertad positiva es garantizar la defensa de una libertad negativa. Esta tensión es el nudo gorgiano del pensamiento de Kant. Kersting plantea con palabras dramáticas esta tensión:

En la filosofía del Derecho kantiana el Contrato aparece, por un lado, en forma revolucionaria –en forma

¹⁷⁹ Kant, *Sobre el tópico...*, pp. 268-269.

del Derecho Racional— pero, por otro lado, también en forma domesticada de modo reformista. Mediante esta distinción entre el plano normativo del Derecho estatal puro y la realidad estatal histórica, entre el Soberano de Derecho Racional y el detentador empírico del poder, la Filosofía del Derecho de Kant es capaz de establecer una relación a la vez crítica y laxa con la realidad histórica.¹⁸⁰

Sin embargo, este drama kantiano entre el derecho racional y el derecho empírico, entre el derecho natural y el derecho positivo, entre el derecho privado y el derecho público lo podemos resolver si lo entendemos conceptualmente. Todo contrato gira en torno a los contenidos del pacto; para conocer los contenidos es necesario reconocer qué derechos se tienen antes de entrar al estado de derecho.

De forma general, Kant se refiere a un derecho natural en la *Metafísica de las costumbres*; y a una libertad salvaje en los escritos de historia y políticos. Sin embargo, podemos especificar que en el pensamiento de Kant hay al menos dos sentidos en los que se puede entender este derecho natural o libertad salvaje. El primer sentido de derecho natural es el derecho a la posesión exterior (o propiedad) la cual, como hemos visto antes, se funda sobre la capacidad jurídica subjetiva para determinar *lo mío* y reconocer *lo tuyo*. Kant deduce de este primer derecho un segundo derecho el cual define que cada uno de los individuos tiene el poder para obligar a otros a entrar en sociedad. Un segundo sentido de la libertad de la que habla Kant es el de ciertos derechos inalienables. Un derecho de este tipo lo encontramos en el derecho de libertad de expresión, tal como lo defiende en el texto *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?* Sin embargo, estos derechos, el de propiedad y el de expresar nuestra opinión, no tienen validez jurídica por sí mismos; incluso, puede reconocer la validez moral de la libertad de expresión, pero por definición es diferente a la validez jurídica. Así, la propiedad no es válida desde una perspectiva jurídica porque su origen se encuentra en un principio de justicia

¹⁸⁰ Kersting, *Filosofía política...*, pp. 199-200. Serrano argumenta que la función del contrato originario como una guía racional la cual hay que entenderla a partir de hacia quién va dirigida. Esta distinción tiene como base la realizada por Kant sobre el derecho racional y el derecho empírico. Así, el contrato originario como derecho racional va dirigida, con su fuerza moral, a la conciencia de los individuos y sirve como criterio para reconocer si un poder político fáctico es legítimo o no. Pero, al mismo tiempo, esta norma fundamental va dirigida a las instituciones del orden civil y el objetivo principal es establecer el orden jurídico. Si esto es así, la norma fundamental tiene una doble función: sirve como criterio para mirar críticamente a los gobiernos fácticos, desde la perspectiva del ciudadano, y como criterio para adecuar el derecho positivo cada vez más a la norma fundamental, desde la perspectiva del gobernante. Serrano, *La insociable sociabilidad*, p. 75 y ss.

conmutativa, es decir, aunque podemos reconocer validez intersubjetiva, no hay detrás un poder que lo haga eficaz. Lo mismo pasa con la libertad de expresión. Tal derecho es válido moralmente, pero sólo cobra eficacia si lo permite el gobierno empírico mediante su reconocimiento en el derecho positivo; incluso hay que aclarar que las propuestas hechas a partir del uso público de la razón pueden cobrar vida sólo si son recibidas y aceptadas por el gobernante.

Una vez que se han identificado los derechos que se tienen en el estado natural, podemos analizar cuál es el primer paso para salir de la condición natural. El primer paso para salir del estado de naturaleza es el de renunciar a todos los derechos que se tienen. El segundo momento del contrato se da de manera inmediata y lo que se genera es un dominio nuevo que no existía en el estado de naturaleza: se genera un dominio en donde priva la libertad positiva y en donde los individuos se encuentran en igualdad de condiciones unos con otros, porque todos son iguales frente a la voluntad colectiva, porque al haber renunciado a los derechos naturales. Esto es así porque nadie tiene poder para mandar sobre nadie. Este lenguaje es idéntico en este momento al de Rousseau. Es el momento intermedio entre el estado natural y el estado de derecho.

Sin embargo, el momento posterior a la creación de este dominio en donde el deber manda, en donde la voluntad general gobierna, surge la necesidad de dar paso a la constitución civil. Aquí es donde entra la tensión que hay en el pensamiento de Kant, pues el derecho civil tiene que traducir las libertades salvajes y la libertad positiva en derechos civiles, pero no lo hace. Y no lo hace no porque sean incompatibles las libertades negativas y las libertades positivas, sino por una confusión que hace de estas dos libertades el filósofo de Königsberg, tal como lo expresa Bobbio,¹⁸¹ pues la libertad que se defiende en el derecho civil tiene como base los contenidos del derecho privado como una parte del derecho público, por un lado, y los derechos que el Parlamento, ya como poder fáctico, pueda

¹⁸¹ Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía*, p. 201. Sobre una exposición de esta confusión y cómo afecta los contenidos del contrato y sus posibles consecuencias puede leerse el estudio de Fernández Santillán, *Locke y Kant*, pp. 69 y ss.

determinar en conformidad con los ideales de la razón práctica, por otro lado.

Más allá de la tensión existente en el pensamiento de Kant, que acabamos de mostrar, y no sólo por la tensión dentro de su pensamiento, sino, también por las interpretaciones que genera, lo rescatable del contractualismo de Kant es que a partir de esta tensión surge una interpretación liberal y otra republicana acerca de cómo tiene que vivirse la praxis política. Es decir, para que se cumpla con el pacto político, o en otras palabras, para reconocer si un Estado concreto es legítimo, Kant asume dos posturas: una liberal y una republicana. Independientemente de la respuesta que se prefiera, ambas muestran la temporalidad del Estado. Otra manera de presentar esta tensión se puede hacer si reconocemos que hay un defecto o laguna deóntica en el pensamiento de Kant, tal como la designa Ermanno Vitale:

En un Estado bien edificado, aún cuando la ley emane de quien está autorizado para legislar, si esta autoridad en alguna ocasión actúa arbitrariamente —por ejemplo violando el principio de justicia: tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales— podría enfrentarse con esta especie de constitucionalismo implícito. Se evidencia una laguna “deóntica” (lógica) cuando un legislador autorizado viola las formas universales del derecho (las que no lo definen como tal). No se trata de una orientación de contenido legislativo sino de un primer vínculo *lato sensu* constitucional.¹⁸²

Sin embargo, esta laguna deóntica nuevamente se resuelve desde una perspectiva liberal y veremos hasta dónde es razonable resolverla desde una perspectiva republicana. Kant es liberal cuando acepta que un gobierno es legítimo en la medida en que asegura la protección de la esfera privada de los individuos. En este sentido, Kant rechaza todo gobierno paternalista al considerarlo como una forma del despotismo y del autoritarismo. De ahí que se pueda afirmar que Kant comulga con los liberales en el momento en que defiende que todo gobierno para ser legítimo tiene que aceptar que la libertad de sus ciudadanos consiste en la libertad de arbitrio, la cual se manifiesta en la capacidad de definir su propio proyecto de vida buena. En este sentido es que Kant reconoce a la libertad negativa como el espacio

¹⁸² Vitale, *Derechos y razones...*, p. 61.

vital e inviolable que debe asegurar el orden jurídico.¹⁸³

No obstante, desde esta posición liberal, Kant cree que puede llenarse esta laguna mediante el uso del arma política por excelencia del mismo liberalismo: la libertad de expresión como base de la crítica al poder y como medio para poder influir sobre el poder legislativo. Si bien es cierto que los logros de la crítica son ineficaces políticamente en el corto plazo, no es despreciable: no creo que ninguna sociedad sana podría aceptar la renuncia a este derecho. Kant argumenta por qué este es el primer derecho político para una sociedad que aspira a alcanzar una libertad racional. El argumento es presentado de la siguiente manera.

Kant reconoce que esta libertad de expresión puede encontrarse limitada por el mismo derecho positivo. Si esto es así, el valor del orden jurídico se encuentra por encima de la validez que puedan tener tales derechos. Es decir, aún cuando un gobierno o el mismo derecho positivo no cumplan con la exigencia subjetiva de asegurar las libertades fundamentales o inalienables, Kant pide obediencia estricta a la legalidad. Sin embargo, para Kant, en los hechos se tiene que defender este derecho, a pesar de su paradójica expresión: absoluta obediencia en la acción y total libertad en el pensamiento. Si esto es así, Kant se nos presenta como el defensor de la libertad más fundamental, pero también de la más inofensiva de todas las libertades liberales: la libertad de pensamiento.

Esta posición de Kant tiene una consecuencia todavía más grave en el pensamiento político: se rechaza, incluso como posibilidad, el derecho a la resistencia. Esto es así porque la soberanía encarna en la estructura de la legalidad y, por consiguiente, no puede reconocerse ninguna autoridad que esté por encima de ella, ni en los hechos, ni en el derecho. Por ello, establecer una norma que permitiera desobedecer a la ley, a pesar de que esta sea injusta, implicaría negar el Estado de derecho: sería un

¹⁸³ En este sentido, decimos que el poder estatal es formal, porque sólo tiene que preocuparse de la forma del derecho, no de los contenidos; *cfr.* Fernández Santillán, *Locke y Kant*, p. 78. Sobre este sentido de entender la racionalidad formal del Estado puede revisarse: Bobbio, *Estudios de historia...*, p. 142.

oxímoron.

Ahora bien, si en Kant hay un rechazo frente a la posibilidad liberal de un derecho a resistir, que puede deducirse del pensamiento de Locke, entonces es comprensible que Kant acepte sin remilgos la posición liberal que limita la universalidad del voto en la elección de los representantes ciudadanos, pues, para él, *ciudadano* sólo puede ser aquel que sea hombre, libre y con propiedad. Sin embargo, esta concesión amarga que hace Kant ante el liberalismo, no es el verdadero valor de su pensamiento político.

La verdadera piedra de toque en el pensamiento de Kant la podemos encontrar en la defensa que este filósofo realiza con el siguiente principio: el orden jurídico para que sea *justo* tiene que proteger los derechos ciudadanos. Sin embargo, reconoce que esto es necesario, pero no es suficiente. Por ello, es también necesaria la generación de un espacio público en donde la libertad de expresión sea la base para defender al ciudadano frente a los posibles abusos de los gobiernos fácticos.

Sin embargo, esta interpretación sólo es posible y se encuentra limitada con aquella interpretación que nos presenta a un Kant conservador que limitaba la participación sólo a hombres, libres, educados y con propiedad.¹⁸⁴ Esta tensión, tal vez puede verse superada sólo si existe la posibilidad de interpretar en el pensamiento político de Kant el surgimiento de un cambio de perspectiva después de 1789, tras la Revolución Francesa. A partir de este momento el filósofo prusiano observó que lo que desde el punto liberal era una mera exigencia moral de la sociedad civil sin

¹⁸⁴ Para Kant un criterio para poder obtener la ciudadanía, con pleno goce de los derechos, era tener propiedad. Sobre este tema se puede revisar: Carlos Pereda, "Sobre uno de los límites de la Ilustración", en *Teoría* (Jornadas kantianas. Conmemoración del bicentenario de la Crítica de la razón pura), 3, 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, 1982-1987, p. 341. Ermanno Vitale sostiene que esta limitación antidemocrática de Kant podemos dejarla de lado "no tanto porque esta sea una conjetura teórica útil para nuestros fines sino porque en el liberalismo de Kant, a diferencia del de Locke, esta distinción entre propietarios y "proletarios" no es fundadora, en la medida en que el individuo no está definido por la titularidad "por naturaleza" del derecho de propiedad (por más que la conversión desde lo provisorio hasta lo perentorio, desde lo "mío a lo tuyo externo", esto es de la propiedad sea central en la descripción kantiana del paso desde el estado de naturaleza hasta la sociedad civil)", en Ermanno Vitale, *Derechos y razones. Lecciones de los clásicos y perspectivas contemporáneas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

efectos políticos y jurídicos pragmáticos, se pudo convertir efectivamente en realidad cuando el pueblo (considerado como *universitas*, en el sentido en que se define en el contrato social) es capaz de darse leyes a sí mismo, plasmándolas en una constitución. Estas leyes emanadas de los representantes elegidos por el pueblo plasmarían las exigencias de los ciudadanos en leyes positivas, tal y como se interpretan en ese momento teniendo como base la idea del contrato originario. Con esta nueva perspectiva republicana se abre la posibilidad de completar el *como si* de la postura liberal kantiana. Entonces, la Revolución Francesa enseñaría que puede romperse el vínculo con el representante político, sin que esto implique volver al estado natural y acabar con el Estado de derecho –miedo que llevó a Kant a rechazar el derecho a la resistencia. Pero también hay que señalar que Kant, de manera sensata, acepta que un movimiento revolucionario puede ser necesario en ciertas circunstancias, como algo contingente, no como un ideal. Sin embargo, este momento republicano es valioso porque permitió a Kant, espectador del entusiasmo revolucionario, completar y equilibrar su postura liberal. Este equilibrio sólo es posible observarlo como consecuencia de la influencia que produjo la Revolución francesa. El efecto en la voluntad de Kant después de este suceso es interesante pues muestra la tensión que existe entre el filósofo riguroso, estricto, frío, pero que se deja seducir por el entusiasmo, incluso podemos decir que Kant cumple con la visión realista de Bobbio cuando propone como máxima para acercarnos al problema de los derechos lo siguiente: No hay que ser tan pesimista como para abandonarse a la desesperación, pero tampoco tan optimista como para hacerse presuntuoso:

La revolución de un pueblo platórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Immanuel Kant, “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 201-202.

En este sentido, la Revolución Francesa es el hecho histórico que nos puede asegurar un posible progreso moral. Son dos aportaciones las que giran en torno a este hecho fundamental de la historia: el primero, que no hay nada que impida a un pueblo el que pueda darse una constitución; el segundo, que aquella constitución garantice el orden social, lo cual implica en el fondo la obligación política y jurídica. Cabe preguntarnos ahora ¿cómo se traduce este entusiasmo del poder fundador y constituyente? En Kant podemos traducirlo como el derecho de los ciudadanos a elegir a sus representantes y, con ello, poder influir sobre las leyes positivas. Si esto es así, entonces la libertad de expresión, que se nos presentaban como sólo un ideal de la razón pero sin eficacia política y jurídica, cobra sentido político. Es decir, el momento liberal de Kant, es traducido desde el horizonte de la Revolución Francesa, como la posibilidad de la sociedad no para fundar constituciones cuando le venga en gana, sino como el derecho de elegir a sus representantes e influir en ellos para su modificación. En este sentido, el que esto ocurra no sólo no contradice el deber, sino que le da un giro interesante: lo importante de toda legislación es no ser una teoría de los deberes, sino que el derecho positivo tiene que girar en torno a los derechos, a la libertad como único contenido del derecho civil. Si esto es posible, no sólo en la comprensión al final del pensamiento kantiano, sino en el mismo planteamiento del problema de la legitimación del derecho civil, entonces podemos decir que nos acercamos a esa revolución copernicana de la que habla Bobbio. Es decir, Kant es un pensador que supo ver la otra cara de la moneda y que pudo ver desde una perspectiva en la que el individuo es metodológica, ontológica y axiológicamente anterior a la comunidad, incluso y a pesar de su visión positivista en la que el gobernante es el que promulga la ley, incluso y a pesar de su visión antidemocrática de la limitación del voto, incluso y a pesar de su visión conservadora que rechaza el derecho a resistir. Si nos damos cuenta, estas objeciones surgen cuando identificamos que Kant toma la perspectiva del gobernante. Por ello, podemos decir que si bien el giro en la perspectiva no lo hizo totalmente en la explicación del poder político, sí podemos observar este giro en el fin, en el medio y en los contenidos del pacto. Kant sabía

que tener un profundo respeto por la ley es el fundamento de lo que podemos llamar una ética racional. También sabía que para que pudiera cumplirse a cabalidad este respeto por la ley tenía que cumplirse tanto por el ciudadano como por el gobernante. Este respeto por la ley es la condición de posibilidad de una república liberal y del estado de derecho. Si esto no se cumple, como rescata Bobbio, ocurrirá el peor de los presagios que había en la obra de Kant: que no se pudiera llevar a cabo el ideal ilustrado de un progreso hacia mejor:

El progreso humano no era para Kant necesario. Era solamente posible. Él reprochaba a los «políticos» no tener confianza en la virtud y en la fuerza del impulso moral, y repetir: «el mundo ha estado siempre como ha estado hasta ahora.» Éstos, comentaba, con esta actitud, hacen que el objeto de sus previsiones, es decir, la inmovilidad y la monótona repetitividad de la historia, se confirme. De tal modo relegan a arte los medios que podían asegurar el progreso hacia mejor.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, pp. 111-112.

Conclusiones sobre el contractualismo y su función legitimadora en el pensamiento político de Hobbes y Kant

Max Weber utiliza su teoría de los tipos ideales para explicar sociológicamente la legitimación del poder estatal e identifica al derecho natural racional no como un tipo ideal de dominación legítima, sino como un puente de transición entre la dominación tradicional y la dominación legal-racional. En este sentido, hay que entender el iusnaturalismo como una *convicción* que pudo ejercer realmente un influjo en la vida práctica del derecho positivo.¹⁸⁷

Cuando Weber estudia al derecho natural racional detecta al menos tres características dentro de la lógica de este modelo teórico: a) la existencia de una serie de normas o principios jurídicos que son independientes del derecho positivo; b) la imposibilidad de destruir tales principios jurídicos mediante el derecho positivo; c) una defensa de la *dignidad* de estos principios por encima de los principios del derecho positivo, puesto que tal dignidad no depende de una determinación arbitraria, sino de una racionalidad que persigue valores fundados sobre un orden moral-natural-racional.¹⁸⁸

Lo anterior, entendido como una manera general de concebir la legitimidad del poder político, es ubicado por Weber entre el momento histórico en que las visiones religiosas permitían legitimar el poder mediante la revelación religiosa y la santidad hereditaria, y el momento de legitimación legal-racional. O sea, Weber relacionó el origen histórico de la época moderna y de los movimientos revolucionarios que dieron origen a los Estados basados en constituciones con el de la aparición del derecho natural racional; de ahí que, para él, los Estados constitucionales resulten ser el *ordenamiento*

¹⁸⁷ Cfr. Enrique Serrano, *Legitimación y racionalización*, Barcelona, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, 1994, p. 104.

¹⁸⁸ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 640.

jurídico revolucionariamente creado.¹⁸⁹

Sin embargo, para Weber lo valioso de este iusnaturalismo hay que encontrarlo en el procedimiento de legitimación estatal; es decir, en la idea del contrato y no en la defensa de los contenidos ideológicos de estas teorías:

La legitimación iusnaturalista del derecho positivo puede hallarse más vinculada a condiciones formales o más vinculada a condiciones materiales. La diferencia es gradual, pues no puede existir un derecho natural puramente formal, ya que tendría que coincidir con los conceptos jurídicos desprovistos de contenido. Pero de todos modos la oposición es muy importante en la práctica. El tipo más puro de la primera especie es el derecho natural que apareció, por ejemplo, en los siglos XVII y XVIII bajo las mencionadas influencias, especialmente en la forma de «teoría del pacto» y de modo muy particular en su forma individualista. Todo derecho legítimo descansa sobre un estatuto y el estatuto se apoya en última instancia en un convenio racional de la voluntad. Bien sobre un contrato real primitivo de individuos libres, que regula para el futuro la forma de creación del nuevo derecho estatuido o, en sentido ideal, establece que sólo será legítimo aquel derecho cuyo contenido no contradiga al concepto de un orden conforme a la razón, estatuido a través de un acuerdo libre. Los «derechos de libertad» son el elemento esencial de este derecho natural, figurando en primer término la libertad contractual. El contrato racional libremente celebrado, ya sea como fundamento histórico real de todas las formas de socialización, incluyendo al Estado, ya como criterio de estimación, llegó a ser uno de los principios formales universales de la construcción iusnaturalista.¹⁹⁰

Weber tiene razón en dos cosas: primero, en afirmar que la idea del contrato es la principal característica que podemos reconocer en el modelo iusnaturalista pues tiene un valor formal: el contrato es el procedimiento racional que permite legitimar la dominación estatal; y, luego, en afirmar que podemos encontrar distintos contenidos que determinan la construcción del modelo iusnaturalista. Sobre esto último, encontramos una conexión con las ideas de Bobbio quien al argumentar que es posible unificar a autores tan diversos como Hobbes y Kant, Locke y Rousseau, dentro de una misma escuela, denominada iusnaturalismo o modelo iusnaturalista, confirma de alguna manera cómo distintos contenidos pueden abonar a un mismo fin si siguen un mismo método:

Este principio no es tal o cual contenido, sino un cierto modo de abordar el estudio del derecho y en general de la ética o de la filosofía práctica, en una palabra, el «método». Entre unos y otros la diferencia radica en el juicio de valor: lo que para sus defensores constituye un motivo de mérito, representa para sus detractores un pliego de cargos. El método que unifica a autores tan diferentes es el método racional,

¹⁸⁹ Weber, *Economía y sociedad*, p. 640.

¹⁹⁰ Ídem.

es decir, aquel método que por primera vez en la historia de la reflexión sobre la conducta humana, ha de permitir la reducción del derecho y la moral (así como de la política) a ciencia demostrativa. Con otras palabras, tanto sus seguidores como sus adversarios consideran que puede hablarse de una escuela en tanto en cuanto ésta constituye una unidad no ontológica, no metafísica ni ideológica, sino metodológica.¹⁹¹

Con lo arriba citado, se valida la idea que dirigió a este trabajo de investigación en el que se compara a Hobbes y a Kant (dos autores que utilizan la metodología del modelo iusnaturalista), con el objetivo de reconocer cómo construye cada uno el argumento con el cual fundamenta la legitimidad del poder político; siguiendo esta directriz, incluso las diferencias que existen entre ellos resultan interesantes si los comparamos a partir de la estructura metodológica e identificamos en qué se diferencian los contenidos del pacto y el tipo de iusnaturalismo que cada uno construye. Por ello, el objetivo principal de este trabajo fue comparar el pensamiento de Hobbes y de Kant, mediante el reconocimiento de aquellos rasgos que comparten y de aquellos que distinguen a uno del otro, para identificar el tipo de racionalidad que defienden, los contenidos que definen con su idea del contrato y la relación que guardan las leyes naturales con la ley positiva. Primero acudimos a las características del iusnaturalismo medieval. Después, analizamos el tipo de racionalidad que defienden Hobbes y Kant. En un tercer momento de la argumentación identificamos cómo a partir de esta racionalidad se construye el argumento que da origen a la idea de Estado en cada uno de estos filósofos. Por último, analizamos la relación que existe entre la ley natural y la ley positiva lo cual nos permitió definir el tipo de iusnaturalismo que defiende cada autor. De todo esto obtuvimos las siguientes conclusiones:

1) De la razón en conformidad con la voluntad divina

Para entender cómo conciben Hobbes y Kant la racionalidad y cómo la utilizan en la construcción del argumento para legitimar el poder estatal, primero hay que analizar el tipo de racionalidad que utilizan los defensores del iusnaturalismo medieval.

¹⁹¹ Bobbio, *Estudios de historia...*, p. 75.

En el iusnaturalismo medieval existían dos fuentes teóricas de las cuales se obtenían la metodología y sus conceptos jurídicos: una se encuentra en el pensamiento político de Aristóteles y la otra se encuentra en el derecho romano.¹⁹² De la primera fuente teórica, el elemento fundamental que hay que hacer resaltar es el siguiente: el conocimiento jurídico en la Edad Media dependía del aprendizaje de la tónica, del estudio retórico que prescribía cuáles eran los razonamientos válidos. A partir de este principio, toda la actividad jurídica se encontraba reducida a la producción de una serie de comentarios sobre los textos. Esto era así porque se suponía, a partir de Aristóteles, que todo el conocimiento de la ética y la política se reducía a un conocimiento probable y, por consiguiente, no era posible demostrar la universalidad de esta área del conocimiento. Por consiguiente, la actividad jurídica era reducida al conocimiento retórico, de tal manera que el buen uso de esta herramienta sólo servía para hacer gala de la demostración o refutación de los argumentos que se querían defender o atacar, y se utilizaba como fuente de toda autoridad los libros canónicos. Además, se consideraba que el conocimiento de la ética y la política no era más que un conocimiento sobre lo probable; la demostración de ciertas ideas dependía no de su verdad o de su demostración lógica, sino de la interpretación. Por ello, durante la época medieval, la interpretación se convirtió en el método más utilizado por la práctica jurídica para resolver aquellas controversias que surgían entre dos ideas que eran desprendidas de un mismo principio. De ahí que la actividad del jurista fuera idéntica a la del teólogo en cuanto a la forma y se diferenciaba sólo en la actividad hermenéutica: mientras que el teólogo se encontraba dedicado a la interpretación cristiana de la voluntad de Dios, el jurista se dedicaba a la interpretación de la ley positiva o de las afirmaciones hechas mediante la autoridad de los libros. Sin embargo, la coincidencia formal entre estas dos actividades es la que más nos tiene que interesar, pues la racionalidad jurídica y la racionalidad teológica comparten un mismo funcionamiento: ambas funcionan bajo el principio de actuar en conformidad con los valores expresados en los libros

¹⁹² Bobbio, *Estudios de historia...*, p. 94. Ver, Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 132-133; también, Weber, *Economía y sociedad*, p. 639.

canónicos y en la voluntad divina, respectivamente. Incluso, hay que hacer notar que la razón jurídica se encontraba sometida frente al señorío de la teología, pues los valores últimos eran los valores postulados desde la teología.¹⁹³

La segunda influencia teórica que encontramos en el iusnaturalismo medieval es el derecho romano; podemos identificar dos elementos importantes en éste. El primero está representado por la fuente de donde se obtenía la validez del derecho romano: esta tradición jurídica defendía que la validez de la norma jurídica se alcanzaba con el tiempo y cobraba vida en el derecho consuetudinario. El segundo elemento lo encontramos en los conceptos de derecho romano que se recuperaron en la Edad Media para legitimar el poder político entre los que existen dos que cobran relevancia especial para la teoría jurídica y política: uno es el concepto de contrato como elemento que legitima las diferentes relaciones que pudieran existir entre el príncipe y los súbditos —por ello se habla de los diferentes *pacta*—; otro, es el par dicotómico entre derecho público y derecho privado.¹⁹⁴

Ahora bien, la suma de todos estos elementos que son retomados por el iusnaturalismo medieval nos permite reconstruir el rompecabezas de este modelo teórico, que estaba constituido por lo siguiente: a) se suponía la existencia de un orden natural y una serie de obligaciones morales que eran consecuencia de una voluntad divina, la cual quedaba expresada mediante leyes naturales o leyes divinas; b) los juristas, subordinados a los teólogos, estaban dedicados a interpretar la ley positiva para adecuarla a la ley divina y, con, ello, darle legitimidad al poder político; c) el príncipe designaba un sistema burocrático que permitiera cumplir con las leyes positivas las cuales estaban legitimadas por su

¹⁹³ Cfr. Ruiz Miguel, *Una filosofía del derecho...*, p. 184. Bobbio explica que el hecho más importante de esta tradición consiste en la idea de sistema que surgió a partir del siglo XVI cuando de las clases más cultas, que se dedicaban a la jurisprudencia, surgió una necesidad de proponer criterios de ordenación de las leyes romanas. (En Bobbio, *Estudios de historia...*, p. 81.)

¹⁹⁴ Bobbio aclara que en el *Corpus iuris* aparece esta distinción entre derecho público y derecho privado. El primero se refiere a la condición del Estado romano y el segundo a la utilidad del individuo. Incluso, se hace referencia a la superioridad del primero sobre el segundo: “el derecho público no puede ser modificado por pactos entre privados” o “una convención entre privados no deroga el derecho público”. Cfr. Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 11 y 14, respectivamente.

presunta adecuación a la ley natural que emergía de la ley natural, por lo cual la aplicación de la justicia se legitimaba; d) teóricamente, había una distinción entre derecho público y derecho privado que permitía establecer dos ámbitos distintos, el de la *Res-publica* y el de las sociedades particulares; e) la idea del contrato funcionaba como principio legitimador de las relaciones de subordinación entre el poder terrenal frente a los súbditos.

Sin embargo, el funcionamiento del modelo que perseguía la práctica política, y que había llegado hasta el siglo XV, a través de un largo y sinuoso proceso, entró en crisis por dos hechos: por un lado, se produjo un *desmoronamiento* del modelo iusnaturalista basado en la religión y en la metafísica de tradición cristiana; y, por el otro, se produjo una *desmoralización* de la interpretación de la práctica política, pues el influjo de la ciencia llevó a una creciente interpretación en términos naturalistas, guiada por intereses en favor de la autoafirmación de los Estados.¹⁹⁵

Esta crisis produjo una necesidad teórica de plantear de manera distinta el problema de la legitimidad estatal, pues la respuesta a este problema teórico no podía darse ya desde el ejercicio retórico que se encontraba al servicio de la autoridad libresca, ni de la interpretación que la autoridad magisterial de la Iglesia pudiera realizar de las verdades, presuntamente objetivas. El problema de la metodología requería plantearse desde una nueva metodología que pudiera generar una ética y una política demostrativa más cercana a la ciencia moderna que quedaba ejemplificada, para los dos filósofos aquí analizados, por el pensamiento científico de Galileo y Newton.

Sin embargo, para Habermas cuando el derecho natural racional pretendió llenar el vacío que

¹⁹⁵ Cfr. Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 144-145. El cuadro completo que nos permite comprender esta “desmoralización” de la política lo podemos encontrar en tres condiciones históricas muy concretas. Una primera condición que dio origen a este nuevo modelo teórico del iusnaturalismo fue la Reforma y su consecuente pluralismo político; una segunda fue el desarrollo del Estado moderno y la consecuente centralización del poder político; la última fue el desarrollo de la ciencia moderna y el método matemático. Si bien estas condiciones, tal y como lo afirma Rawls, son las condiciones que impelen al desarrollo de las principales escuelas de filosofía moral modernas, por generalización podemos incluir dentro de este desarrollo al modelo iusnaturalista moderno que surgió en medio de estas mismas condiciones históricas. Cfr. Rawls, *Lecciones...*, p. 25.

dejó la idea del derecho sacro o iusnaturalismo de tradición medieval, tuvo que hacerlo considerando dos aspectos teóricos relevantes. El primero era el que definía la superioridad del derecho divino, pues sus leyes se encontraban objetivamente determinadas por un orden racional de origen divino, dentro de la tradición cristiana. Esto implicaba que la legitimidad del príncipe se alcanzaba cuando las leyes positivas que emanaban de la voluntad legisladora del príncipe estaban en conformidad con aquellas leyes naturales emanadas de la voluntad divina. En este primer caso encontramos el tipo de racionalidad de la que habla Weber –racionalidad en conformidad con valores—y que implican un lenguaje revolucionario si se ve desde los súbditos, pero que implican la legitimación estatal si se ve desde la perspectiva del gobernante.

El segundo aspecto teórico importante al que se refiere Habermas radicaba en el hecho de que el poder del soberano cobraba eficacia cuando hacía un uso instrumental del derecho para coaccionar a sus ciudadanos y generar un carácter colectivo vinculante¹⁹⁶. En este sentido, las dos principales características del dominio del rey sobre sus súbditos en la Edad Media se encontraban en tensión, es decir, la legitimidad y el poder coactivo (el báculo y la espada) se encontraban en una tensión no superada en el modelo iusnaturalista medieval. En este sentido, para Habermas la principal consecuencia que se originó con el desmoronamiento de las visiones metafísicas y religiosas del iusnaturalismo medieval fue que el problema de la legitimación tuvo que desplazarse hacia una ética profana, de tipo posmetafísico y desligada de las imágenes religiosas del mundo. Esta ética profana tuvo como fundamento la idea del contrato en donde, como él afirma, surge una ética profana de tintes profundamente kantianos:

[...] cada individuo autónomo concluye con todos los demás individuos autónomos sólo puede tener por contenido algo que razonablemente todos pueden querer con vistas a la satisfacción de intereses de cada uno. Por esta vía sólo resultan aceptables aquellas regulaciones que puedan contar con el asentimiento no forzado de todos. Esta idea básica delata que la razón del derecho natural moderno es esencialmente razón práctica, la razón de una moral autónoma. Esta exige que distingamos entre normas, principios

¹⁹⁶ Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 134.

justificatorios y procedimientos, es decir, procedimientos conforme a los que podamos examinar si las normas, a la luz de principios válidos pueden contar con el asentimiento de todos. Como la idea del contrato social pone en juego un procedimiento de ese tipo para la justificación de los órdenes políticos organizados jurídicamente, el derecho positivo queda sometido a principios morales.¹⁹⁷

2. De la razón instrumental a la razón razonable

Una primera característica de la nueva racionalidad que trajo consigo el derecho natural racional es la razón secular, pues ya Grocio defendía que el valor de los principios racionales dependía de su misma validez, pues valían universalmente, sin depender necesariamente de una voluntad divina. Sin embargo, el tipo de racionalidad que utilizó Hobbes para construir su teoría de la obediencia política proviene de la racionalidad que emergió con el desarrollo de la novedosa ciencia física y de la fuerza de la demostración matemática. Es decir, pasó de la visión de una racionalidad teleológica a una racionalidad que comprendía la relación entre causas y efectos, que tenía como función convertirse en un instrumento de cálculo de los mejores medios, de tal manera que la decisión en el momento de actuar tuviera como fin la satisfacción de las pasiones vitales. En este sentido, Hobbes construyó su fundamento para legitimar el poder político sobre una racionalidad instrumental, que tiene como única función el cómputo, es decir, la suma y la sustracción de los costos y beneficios que trae consigo una acción. La virtud de esta racionalidad es que coloca valores subjetivos del individuo como única motivación posible de los actos humanos y, al mismo tiempo, significa la destrucción de la idea de la posibilidad de la objetivación de los valores, ya sea por razones metafísicas o religiosas, o por razones naturalistas.

En contraste con esta racionalidad instrumental que lleva necesariamente a un relativismo moral, Kant reconoce que las pretensiones morales no pueden quedarse en un relativismo y, por consiguiente, es necesario establecer los fundamentos de una moral universal. Para ello, desarrolla la diferenciación entre dos usos de la razón. Tal distinción le permite distinguir que cada uno de estos

¹⁹⁷ Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 145-146.

usos de la razón expresa diferentes intereses del sujeto. Para Kant, por un lado existe un interés cognoscitivo, el cual sólo puede verse satisfecho por una racionalidad teórica y, por otro lado, existe un interés moral, el cual sólo puede verse satisfecho por una racionalidad práctica. A partir de esta distinción Kant identifica que los principios que hacen posibles los juicios del conocimiento y los juicios de la moralidad son distintos; incluso, cuando sólo son presentados por la razón teórica se produce una antinomia entre los principios de la razón en su uso teórico y los principios de la razón en su uso práctico. Es decir, los principios del conocimiento se contradicen con los principios de la moralidad; la libertad práctica entra en contradicción con la determinación natural. Esta antinomia de la razón pura teórica era el reconocimiento que Kant hacía de la fuerza crítica que había en la tesis empirista de Hume; es decir, Kant reconocía que de la información que tenemos de las cosas tal y como se nos presentan a nuestra sensibilidad y a nuestro entendimiento no se puede deducir el deber ser.

Sin embargo, Kant argumentaba que si se siguieran los mismos principios empiristas, tampoco podríamos aceptar un conocimiento universal que fuera válido. No obstante, Kant observaba que en la mesa de trabajo de la ciencia física se proponían una serie de principios que reflejaban un conocimiento con validez universal. Kant, igual que Hobbes, dirigió su esfuerzo para encontrar los fundamentos que hicieran posible la validez de principios universales para la moral. La diferencia entre Hobbes y Kant estaba en la fuente en la cual tenían que buscar estos principios. Kant tuvo que buscarlos en la misma facultad racional del sujeto del conocimiento. Metodológicamente hablando, realizó este mismo esfuerzo para fundamentar a la moral. La diferencia está en que en esta búsqueda de los principios de la moral ya no existe una conexión con la sensibilidad, por lo cual los objetos de la moralidad no tienen que apelar a ninguna motivación empírica; Kant, en este sentido, se separa totalmente de las concepciones empiristas que pretendían encontrar en la naturaleza empírica del hombre los fundamentos de la moral y se limitó a buscarlos en la misma capacidad racional del sujeto moral.

Así, la principal diferencia entre Hobbes y Kant, se puede observar mejor si consideramos analíticamente sus conceptos a partir de una teoría de la acción, considerando tres elementos básicos en esta: a) las motivaciones; b) los medios; y c) los fines).

Para el autor del *Leviatán* la racionalidad solamente es un instrumento que auxilia en la elección de los medios, pues los fines están determinados naturalmente por las inclinaciones. Así, sola y exclusivamente, la razón se limita a deducir de la naturaleza empírica de los seres humanos los medios más idóneos para la consecución de los fines naturales. En este sentido, el fin que se persigue de manera natural es el de la felicidad, nombre que sirve para designar el conjunto de todas las pasiones satisfechas por los individuos, de tal manera que la razón aquí no juega ningún papel pues la única motivación para actuar son las pasiones.

Para Kant, la cosa es distinta, pues la racionalidad tiene que ser práctica (una racionalidad que persigue fines). Para el filósofo de Königsberg, este tipo de racionalidad puede reconocer, por sí misma y mediante conceptos propios, la motivación que sirve para actuar moralmente, la cual es distinta a las motivaciones surgidas de las inclinaciones naturales. Kant reconoce que la relación existente entre la motivación racional con los intereses determinados naturalmente es una relación conflictiva, pues lo que determina la naturaleza puede ir en dirección contraria a las motivaciones racionales. Sin embargo, para Kant el triunfo de la motivación racional sobre las inclinaciones naturales es una necesidad que impone la razón práctica para poder alcanzar la validez de la ley moral. Con ello lo que se busca defender es que los fines que se propone la razón práctica son más valiosos que las inclinaciones naturales por su misma universalidad racional. Es decir, el objeto de la ley natural no puede mandar por encima de la validez universal de la moralidad. Como se ve, la diferencia entre estos dos autores es sustancial, pues la racionalidad para Hobbes es un mero instrumento mientras que para Kant es una racionalidad conforme a fines que son propuestos por la misma razón práctica.

Otra manera de advertir la diferencia entre estas dos formas de racionalidad puede verse a través de la validez de los principios de cada una. Hobbes defiende un tipo de racionalidad que realiza juicios que valen condicionalmente. Estos juicios son condicionales porque se presentan de la siguiente manera: si quieres algo, entonces tienes que realizar tal o cual acción. Son condicionales porque la acción está condicionada por el interés del sujeto, pero cobran validez intersubjetivamente si y sólo si existe una misma motivación entre los diversos sujetos de la acción. De hecho, en el análisis que Hobbes realiza de las pasiones, presume que sí existe una pasión que puede motivar a todos por igual: el miedo a la muerte. En este sentido, para este filósofo, el principio o ley de naturaleza que puede funcionar como única motivación para crear al Estado es el siguiente: si quieres mantenerte con vida, tienes que salir del estado de naturaleza en donde tu vida peligra.

Rawls echó luz sobre la validez de los principios kantianos cuando estudió el concepto de la racionalidad moral de Kant y, a partir de esta investigación, señaló los límites de la racionalidad instrumental, en tanto que son válidos sus juicios bajo ciertas circunstancias: “Su propuesta es racional, dadas las circunstancias, pero es irrazonable”.¹⁹⁸ Es decir, los juicios morales no pueden ser determinados por las circunstancias. Como en el caso dado por el argumento de Hobbes, la necesidad racional de salir del estado de naturaleza está determinada por las condiciones que se viven en el supuesto estado de naturaleza. En tal situación es racional seguir esta lógica, pero podemos imaginar varias circunstancias posteriores a la sumisión que hacen que esta decisión no sea razonable.

Para Kant, sólo es razonable un juicio si podemos quitarle toda la materia empírica de la motivación, de tal manera que los juicios propuestos sean válidos universalmente, sin necesidad de una motivación impuesta por la naturaleza empírica del ser humano. El tipo de juicios que obtiene esta racionalidad son valiosos porque surgen de la misma razón práctica de cada sujeto y su validez cobra vida en tanto que los juicios morales que funcionan como criterios para dirigir la acción tienen las

¹⁹⁸ Rawls, *Lecciones...*, p. 181.

siguientes características: son válidos porque se proponen como si fueran una ley natural, toman como fin al humano mismo y, lo más importante, se considera que estos juicios son válidos porque cualquiera hubiera podido legislarlos, es decir, la ley moral vale para todos porque todos pudieron ser la fuente que dio origen a esa ley, todos participan, idealmente, en la legislación de la ley. Rawls explica que esta racionalidad kantiana es *razonable* por una característica: el sujeto moral es razonable puesto que “está dispuesto a atender y considerar las razones de los otros”¹⁹⁹. Si esto es así, existe una diferencia sustancial entre esta racionalidad y la racionalidad instrumental que sólo busca la satisfacción y promoción del interés del sujeto que propone los juicios condicionales. Incluso, Rawls muestra por qué es necesario reconocer que en el pensamiento de Kant están definidos los dos tipos de racionalidad, puesto que:

Resulta, pues, útil usar «razonable» y «racional» como términos que vienen bien para señalar la distinción que hace Kant entre las dos formas de la razón práctica, la pura y la empírica, la razón pura práctica se expresa en el imperativo categórico; la razón empírica práctica, en el imperativo hipotético.²⁰⁰

A partir de esta distinción hecha por Rawls, podemos identificar que Kant, lo mismo que Hobbes, observa al hombre con una mirada empírica y observa sus acciones a través de la causalidad. Pero se va a diferenciar de Hobbes al defender la posibilidad de considerar al hombre desde una racionalidad pura práctica que le permite concebir al ser humano a partir de una racionalidad razonable. La diferencia se encuentra en el distinto análisis que los filósofos hacen de la naturaleza humana y en su idea de cómo funciona la razón. Mientras que para Hobbes las decisiones racionales se encuentran condicionadas, absolutamente, por la naturaleza empírica de los seres humanos (las pasiones son las que determinan los fines y la razón sólo sugiere los mejores medios, pero al final la fuerza de las pasiones vence), para Kant existe la posibilidad de que los seres humanos puedan determinarse por la razón práctica y que la motivación, al ser racional, no sólo coincida intersubjetivamente, sino que considere a los otros seres

¹⁹⁹ Rawls, *Lecciones...*, p. 181.

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 181-182.

racionales como fines y nunca como meros medios.

En el pensamiento de Kant coexisten las dos racionalidades; conviven tanto el racionalismo instrumental de Hobbes como el racionalismo en conformidad a valores del iusnaturalismo clásico y medieval. Empero, aunque Kant acepta del pensamiento hobbesiano la no existencia de valores absolutos y que, a partir de la descripción de la naturaleza empírica, sólo se pueda considerar una racionalidad instrumental, rechaza de esta postura relativista la renuncia total a encontrar valores universales de la moralidad. Este último sentido de la racionalidad es la que nos permite identificar a Kant con la racionalidad que persigue fines del iusnaturalismo clásico y medieval. Esto es así, porque para Kant hay que abrir la posibilidad racional para defender valores universales que sirvan de guía racional para nuestras acciones morales; sin embargo, rechaza que estos valores provengan de valores objetivos en la naturaleza o de valores determinados por una voluntad divina, pues si fuera así no serían autónomos. En todo caso, la racionalidad conforme a valores se encontraría en el pensamiento de Kant vuelta razonable, pues su validez dependería de la consideración de que el querer de uno debe considerar el querer del otro; recordemos que para este filósofo las motivaciones al ser racionales ya no dependen sólo de su intersubjetividad sino de su razonabilidad.

3. Estado natural o hipótesis racional que explica la necesidad de construir el estado civil

Cuando afirmamos más arriba que existe una misma metodología en el modelo iusnaturalista, reconocimos que lo más valioso de esta escuela lo encontramos en la idea del contrato que sirve de herramienta heurística para legitimar el poder político del Estado. Sin embargo esta metodología contiene otros dos elementos igual de importantes: el estado natural y el estado civil. Estos conceptos en el modelo iusnaturalista son presentados como un par dicotómico pues se supone que el estado natural representa una condición poco o nada favorable y, por consiguiente, es necesario salir de esta

situación natural y entrar en el estado político. El medio para este tránsito lo encontramos en la idea del contrato el cual da origen y fundamento al poder político. Esta estructura la podemos localizar tanto en Hobbes como en Kant; sin embargo, existen semejanzas y diferencias en cómo concibe cada uno el estado de naturaleza, el procedimiento que sigue el contrato y los contenidos que se defienden con la idea del contrato.

Bobbio señala con precisión dos características que nos pueden servir para analizar cómo se concibe el estado de naturaleza en el modelo iusnaturalista. El primer elemento se refiere a la historicidad o la abstracción del estado natural; el segundo, a su carácter pacífico o belicoso.²⁰¹

Sobre el primer elemento tanto Hobbes como Kant comparten la idea de que el estado natural es una hipótesis racional y no un hecho histórico, es decir, el estado natural lo entienden como una hipótesis racional. Hobbes argumenta que es posible que el estado natural no haya existido nunca en la historia, sin embargo es una hipótesis que abstrae lógicamente: supone cómo sería la condición de vida de los hombres bajo una condición particular en la que no existiera ningún poder común. Por su parte Kant argumenta que el estado natural es una hipótesis necesaria para explicar la narración de la historia. Sin embargo, no tiene nada que ver con la visión teleológica aristotélica ni con las visiones historicistas que se desarrollan en el siglo XIX, sino que el proceso de narración propuesto por Kant sólo sirve como una hipótesis heurística para “observar el juego de la libertad humana *en grande*, [para que] se pueda descubrir en ella una marcha regular”²⁰². Así que, tanto Hobbes como Kant, conciben al estado de naturaleza como una invención de la razón, una hipótesis racional a partir de la cual puede

²⁰¹ Bobbio, *Estudios de historia...*, p. 105. Hay que decir que para Bobbio existe un tercer elemento importante que permite comparar a los diferentes autores del modelo iusnaturalista y es el problema de si el estado de naturaleza es de aislamiento o social. Sin embargo, él mismo reconoce que este era un criterio utilizado para discriminar entre corrientes de la filosofía política del siglo XVIII. Obtendremos más información sobre el pensamiento de Hobbes y Kant si partimos de la idea de que ambos piensan a los hombres como individuos; incluso, hay que advertir que el nivel de sociabilidad que se da en el estado de naturaleza, y que es definido por cada autor aquí analizado, se podrá definir con claridad a partir de las relaciones que se generan entre los individuos. En este sentido, al identificar el nivel de sociabilidad podremos determinar si la condición de naturaleza entre los hombres es belicosa o no.

²⁰² Kant, *Idea de una historia...*, p. 73.

concebirse cómo hay que construir el estado civil.

Sin embargo, en relación a la segunda hipótesis, sobre si el estado de naturaleza es belicoso o no, sí encontramos una diferencia entre estos dos autores y hay que explicarla con cuidado. Hobbes obtiene la hipótesis del estado de naturaleza a partir de una generalización que realiza desde el conocimiento que obtiene de la historia; incluso, hay que aclarar que Hobbes abstrae de las guerras de religión que le tocan vivir y de la guerra civil de su patria los rasgos que le permiten definir el estado natural. Afirma este filósofo inglés que:

[...] en todas las épocas, los reyes y las personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos en otro. Es decir, con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra.²⁰³

A partir de esta inteligente observación, surge en Hobbes la hipótesis sobre la identidad del estado natural con el estado de guerra. Sin embargo, hay que notar que la deducción que permite explicar el estado de guerra se realiza a partir de una hipotética condición natural de los hombres. Para entender cómo se deduce la identidad del estado de naturaleza con la situación de guerra, hay que entender el argumento de Hobbes en el que supone que en el estado de naturaleza todos los seres humanos están condicionados por sus inclinaciones naturales y su capacidad racional sólo es instrumental. Supone, además, que cada individuo se relaciona con los demás por una relación de igualdad. La pregunta es ¿en qué son iguales? La respuesta es la descripción descarnada de toda moralidad, pues para Hobbes los hombres son iguales en capacidades, de tal suerte que cualquiera puede producir en el otro el mayor de los males: la muerte. Esta situación se agrava a partir de las siguientes condiciones: la escasez de recursos, el derecho de todos a todo y la misma naturaleza de los hombres: están dominados por pasiones como el afán de poder y la vanidad. A partir de todas estas condiciones, Hobbes entiende el

²⁰³ Hobbes, *Leviatán...*, p. 104.

estado natural como un estado belicoso. Sin embargo, reconoce que dentro de las pasiones existe el miedo a la muerte como una inclinación natural lo suficientemente fuerte como para llevar a los hombres a la paz mediante el contrato que dé origen a un poder común, si deciden seguir a la razón instrumental. Hobbes concluye que la vida bajo las condiciones del estado de naturaleza equivale a una situación en donde:

[...] no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad [...]²⁰⁴

En el pensamiento de Kant es más complicado identificar qué se entiende exactamente por estado de naturaleza. Por un lado, en los escritos de historia supone un estado de naturaleza que es descrito a partir de una visión realista muy cercana a la de Hobbes; Kant supone que tal condición se vive sin que exista un poder común, en donde los individuos aunque tienen la posibilidad de ser seres racionales conforme a fines, también supone, con realismo, que las inclinaciones naturales son muy fuertes, incluso esta última hipótesis es tan fuerte que se asume que en tal estado natural las pasiones tienen mayor fuerza que las motivaciones racionales. A partir de estos supuestos, Kant identifica al estado de naturaleza con un estado de guerra: “El estado de paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), es más bien un estado de guerra.”²⁰⁵ Esta hipótesis surge de la idea de considerar a la historia humana como si estuviera determinada por fuerzas causales de la naturaleza; es decir, estas hipótesis obligan a la siguiente consideración: si consideramos a los hombres empíricamente, entonces se encuentran determinados por su naturaleza, por sus pasiones. Si esto es así, que el destino del género humano es el desarrollo de todas sus capacidades naturales es una necesidad de la razón en su uso práctico. Sin embargo, aquí hay una diferencia con Hobbes, pues para Kant en el desarrollo de las capacidades naturales se encuentran incluidas tanto las inclinaciones naturales como

²⁰⁴ Hobbes, *Leviatán...*, p. 103.

²⁰⁵ Kant, *Para la paz perpetua*, p. 314.

las capacidades racionales. Por ello, aunque el estado de naturaleza se encuentra gobernado por un mecanismo natural que condena a los seres humanos a la insociabilidad, a la guerra, existe también la posibilidad de la sociabilidad. Este conflicto entre libertad y naturaleza, entre las motivaciones racionales y las inclinaciones naturales, se puede observar en la insociable sociabilidad:

[...] la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con la resistencia opuesta, que amenaza con romper esta sociedad. Esta disposición reside ostensiblemente en la naturaleza humana. El hombre posee una propensión a *entrar en sociedad*, porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una inclinación mayor a individualizarse (aislarse), pues encuentra igualmente en sí mismo la cualidad insociable, que la lleva sólo a desear su sentido y a esperar, por ello, resistencia por todas partes, del mismo modo que sabe que, por la suya, es propenso a la resistencia contra los demás. Mas esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a superar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honor, de poder, de bienes, a procurarse un rango entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco puede prescindir. Así se dan los primeros pasos a la cultura, que consiste en propiamente en el valor social del hombre [...]²⁰⁶

A partir de este segundo elemento podemos observar un cierto parentesco entre Hobbes y Kant, pero al mismo tiempo una lejanía sorprendente. Se parecen en tanto que estos dos autores al considerar a los hombres solamente a partir de la determinación empírica, entonces los dos coinciden en una visión realista que explica la conducta de los seres humanos a partir del interés individual. Sin embargo, aquí inicia la diferencia entre los autores, pues Hobbes coloca esta tesis como axioma de su argumento y deduce, hasta sus últimas consecuencias, este egoísmo, lo cual lo lleva a oponer de manera total el estado natural o estado de guerra frente a la sociedad política. Sin embargo, para Kant existe la posibilidad de que los hombres puedan desarrollar sus capacidades racionales y, además, sigue los dos caminos argumentativos al suponer de manera realista que el motor de la historia racional es la insociabilidad, que genera una condición de guerra, al tiempo que defiende la posibilidad del desarrollo de la sociabilidad y de la paz como fin razonable de la historia.

Para Hobbes, el estado de naturaleza se caracteriza por una condición en la que no hay propiedad, donde no hay posibilidad de desarrollo técnico ni artístico, dónde el derecho no tiene

²⁰⁶ Kant, *Idea de una historia...*, p. 78.

ninguna validez ni existe un poder común; en tal estado priva una condición de guerra en oposición total de la sociedad civil.

Para Kant, lo que caracteriza al estado natural es la posibilidad de la propiedad basada en las relaciones sociales subjetivas, donde se dan los primeros pasos del desarrollo de la técnica, de lo familiar, de lo laboral, del derecho conmutativo, de una sociabilidad imperfecta basada en relaciones jurídicas subjetivas.

4. Contrato de unión o contrato originario: dos maneras tan lejanas y tan cercanas de entender los fundamentos del poder político

Por principio tenemos que definir cuál es el sentido de la idea del contrato. En el modelo iusnaturalista encontramos que el contrato hay que entenderlo como el principio de legitimación de la sociedad política. En este sentido lo que se pretende hacer mediante el contrato es explicar por qué es aceptable la relación política entre el gobernante y los gobernados. En otras palabras, cabe preguntarse por qué aceptamos la relación asimétrica en donde los gobernados están obligados con respecto al gobernante. El principio que dirige la idea del contrato se refiere a que esta relación asimétrica es legítima en virtud de que se cumpla con el contrato que origina esta relación. Si esto sucede, el contrato es el pacto racional que permite establecer una relación política en donde los ciudadanos *consienten voluntariamente* que alguien los gobierne. Para entender el procedimiento del contrato en Hobbes y Kant, debemos observar las coincidencias y sus diferencias en el procedimiento y los contenidos del contrato que cada uno construye.

Hobbes y Kant coinciden en que el contrato es uno sólo. El primero lo llama contrato de unión y el segundo lo llama contrato originario. Coinciden, además, en que los dos consideran que el contrato no es un hecho histórico, sino un principio racional. Sin embargo aquí debemos observar aquí una diferencia normativa que se da a partir del tipo de racionalidad que defiende cada autor. Mientras que

para Hobbes el contrato es una regla de prudencia que es propuesta por la razón para salir del estado natural, para Kant es un ideal regulativo de la razón en su uso práctico. En este sentido, para Hobbes, salir del estado natural obedece a una utilidad que surge a partir de un cálculo racional: la razón identifica la condición que se vive en el estado natural y elige entre los males el menor. A partir de este cálculo sugiere como regla de prudencia hacer todo lo posible para salir del estado de guerra. En cambio, para Kant, la necesidad de salir del estado de naturaleza no responde a una utilidad (aunque es muy probable que la haya) sino a una necesidad racional de la razón en su uso práctico.

Analicemos ahora el procedimiento del contrato de estos dos autores. Si recordamos, existen dos tipos de pactos sucesivos que dan origen al Estado. Uno es el pacto de asociación y el otro es el pacto de sujeción. Como habíamos dicho antes, los dos coinciden en que es un solo contrato, pero Hobbes defiende que el contrato fundador del Estado es el pacto de sujeción, mientras que Kant se decide por la defensa del pacto de asociación. Es interesante observar que la razón utilizada por cada uno de estos autores es muy similar. Explico esto a partir del análisis que realiza Bobbio del argumento de Hobbes: el pacto de unión de este filósofo reduce los dos pactos a uno, esto es así porque:

[...] el *pactum unionis* ideado por Hobbes, en base al cual cada uno de los individuos que compone una multitud cede a un tercero (ya se trate de una persona o de una asamblea) el derecho de autogobernarse que tiene en el estado de naturaleza con tal de que los demás hagan otro tanto, es al mismo tiempo un pacto de sociedad y un pacto de sumisión; un pacto de sociedad, porque quienes contratan son individuos particulares entre sí, y no el *populus* de un lado y el futuro *princeps* del otro; y un pacto de sumisión, porque aquello sobre lo que se ponen de acuerdo los individuos es la instauración de un poder común al que deciden someterse.²⁰⁷

Esta reducción, pues, se explica a partir de la forma de gobierno que se genera; es decir, cuando se da origen a una forma democrática solo es necesario un pacto y dos cuando se crea una forma de gobierno monárquica o aristocrática. Sin embargo, Hobbes observa con mucha claridad que al realizar el pacto de unión, independientemente de a quién se le entregue el poder soberano, ocurren dos cosas simultáneas: por un lado, cada individuo entrega al soberano su *derecho a todo* el cual es una condición

²⁰⁷ Bobbio, *Estudios de historia...*, p. 120.

de su misma naturaleza como ser humano; por otro lado, se está aceptando, con la renuncia al derecho a todo y que realiza cada uno de los individuos, que la voluntad de aquel a quien se le entrega este poder gobernará por encima de las voluntades individuales. En el fondo, el procedimiento de Kant es muy similar al de Hobbes, puesto que en su contrato originario también están contenidos los dos momentos del pacto. En el contrato kantiano ocurre simultáneamente la renuncia a los derechos subjetivos que se tenían en el estado natural y se acepta la dominación de la voluntad general como legítima, con lo cual se genera el poder soberano.

¿Entonces, cuál es la diferencia entre estos dos autores? La respuesta está en la motivación que mueve a cada uno: la motivación que mueve a Hobbes es la de asegurar la irrevocabilidad del poder político, pues al ser entregado a un tercero, no hay manera de que se le pueda quitar el poder que se le ha entregado. En cambio para Kant, la motivación de generar el poder político consiste en entregar a una comunidad democrática el poder soberano, de tal suerte que con ello, al menos idealmente, se asegure un poder autónomo, entendido así desde una racionalidad en su uso práctico.

Ahora analicemos la otra cara de la moneda del pacto: los contenidos. El primer contenido es el de la finalidad que persigue el pacto. Para Hobbes, la finalidad del contrato de unión está en la aseguración de la paz, puesto que se considera que existe un derecho irrenunciable: el derecho a la vida. Es decir, Hobbes considera que el mayor bien es el de la vida y como en el estado de naturaleza está en peligro constante, entonces es necesario construir el Estado para que asegure la vida. Por ello, el único fin para el cual es creada la sociedad política es asegurar la vida de los individuos mediante la eliminación de la guerra.

Para Kant, la finalidad del contrato es totalmente distinta: lo que busca es asegurar la legalidad; es decir, al identificar que en la condición natural el derecho privado sólo asegura de manera provisional la propiedad y la libertad externa, entonces se acepta la dominación política puesto que el

fin que persigue es el de asegurar perentoriamente la propiedad y la libertad externa. Es decir, los conflictos que pueden poner en peligro la libertad externa, deben ser controlados mediante el poder coactivo de la ley.

Un segundo contenido del pacto es la renuncia de los derechos. Para Hobbes sólo existen dos derechos naturales. El primero es el derecho a la vida y el segundo es el derecho subjetivo que define el derecho sobre todas las cosas. Para Hobbes sólo es necesario renunciar al derecho a todo, pues a partir de este derecho se origina la desconfianza y el miedo a la muerte. El primer derecho es un derecho al que no puede renunciar ningún individuo, incluso es necesario hacer resaltar que el poder del Estado, al ser absoluto, puede imponer leyes que estén en contra de este derecho, pero la renuncia por parte del individuo es un contrasentido. Es decir, el derecho a la vida es un derecho subjetivo que define la existencia misma de los individuos, pero no genera ninguna obligación para el soberano.

La renuncia de los derechos que se tienen en el estado de naturaleza es total desde la perspectiva de Kant. Idealmente estos derechos, que sólo valían de manera provisional, adquieren una validez perentoria en el momento de crear el poder coactivo del estado jurídico, pues la legalidad ahora es eficaz. Sin embargo, hay que decir que para Kant esta es una pretensión de la razón práctica, pues argumenta que el principio de donde emana el derecho público exige idealmente el aseguramiento perentorio de las libertades que se tenían en el estado natural. Sin embargo, si el legislador empírico impusiera leyes positivas contrarias a los derechos naturales, de igual manera se le debe obediencia. Sin embargo, también hay que decir que la solución que da Kant a esto es parecida a la que le da Hobbes: si una ley positiva está en contra de los derechos naturales irrenunciables, entonces la obediencia al derecho positivo sigue firme. La diferencia, entonces, tenemos que encontrarla en la motivación: mientras que para Hobbes la renuncia persigue un fin pragmático: asegurar la paz, en Kant persigue un fin práctico: asegurar la esfera de la legalidad, pues de manera *a priori*, esta asegura la libertad externa

de los individuos.

5. Iusnaturalismo versus positivismo: el conflicto entre la ley natural y la ley positiva

Tenemos que reconocer que entre el concepto de positivismo jurídico y iusnaturalismo existe una oposición fundamental. En la serie de ensayos de Bobbio reunidos en el libro *El problema del positivismo jurídico*, se muestra que la relación entre este par de conceptos es más bien compleja y su oposición no es total, si se mira desde diferentes sentidos. En este trabajo no pretendimos analizar todas las posibles conexiones, sino más bien reconocer el tipo de iusnaturalismo que hay en el pensamiento de Hobbes y en el de Kant; para ello resultó valiosa la intuición teórica de Habermas: encuentra una tensión entre el iusnaturalismo y el positivismo que subyace en el pensamiento de estos dos autores.

Habermas argumenta que los dos filósofos, al seguir la estructura de legitimación del poder estatal, llegan a una extraña interpretación del derecho natural racional. Hay que reconocer que el iusnaturalismo de Hobbes sirve de explicación pragmática para convencer al lector del *Leviatán* de por qué debe aceptar el dominio del Estado; sin embargo utiliza el lenguaje sacro de los mismos rivales a los que quería vencer. Esto produce una contradicción realizativa del iusnaturalismo de Hobbes porque su pretensión es quitar toda moralidad al poder positivo del Estado. En total contraste se nos presenta el pensamiento de Kant, quien tiene la pretensión de defender un derecho natural racional desde la mirada de la razón en su uso práctico. Afirma Habermas que estos dos autores se encuentran en la posibilidad de desatar el nudo gordiano que se nos presentó en el momento del derrumbe de la tradición del iusnaturalismo medieval y el surgimiento de los Leviatanes. Sin embargo, no logran desatarlo porque:

Mientras que para Hobbes el derecho positivo es, en última instancia, un medio de organización del poder político, para Kant cobra un carácter esencialmente moral. Pero tampoco en estas versiones más maduras logra el derecho natural racional resolver la tarea que él mismo se propone de explicar racionalmente las condiciones de legitimidad de la dominación legal. Hobbes sacrifica la incondicionalidad del derecho a su positividad, en Kant el derecho natural o moral, deducido *a priori* de la razón práctica, cobra tal predominio, que el derecho corre el riesgo de disolverse en moral: el derecho

queda rebajado a un modo deficiente de moral.²⁰⁸

Metodológicamente hablando, la mejor manera de entender el problema que se plantea aquí es a través de la comprensión analítica de los conceptos. Por principio, es necesario saber cómo se puede entender el iusnaturalismo para luego reconocer su relación con el positivismo y así juzgar cuál es el sentido de la crítica de Habermas a estos dos autores.

Partamos, pues, de las definiciones que podemos construir a partir del iusnaturalismo de los filósofos que aquí se estudiaron. Según Bobbio todo iusnaturalismo en los hechos es dualista, pues tal teoría supone la existencia del derecho natural y del derecho positivo.²⁰⁹ En este sentido, Hobbes y Kant son iusnaturalistas, pues ambos reconocen esta dualidad. Sin embargo, entre éstos hay una diferencia en cómo se da la relación entre el derecho natural y el derecho positivo.

En el pensamiento de Hobbes encontramos el siguiente tipo de iusnaturalismo: el derecho natural sólo sirve de fundamento para el orden jurídico positivo y los contenidos de la ley positiva son determinados absolutamente por el legislador humano o aquel individuo o grupo de individuos que poseen la soberanía. En el pensamiento de Kant encontramos que el derecho natural determina la materia del derecho positivo y el derecho positivo sólo es el instrumento coactivo que asegura el cumplimiento de aquellos contenidos. Así, mientras que en el iusnaturalismo de Hobbes la parte preceptiva y la parte punitiva de la norma jurídica se originan con el poder positivo del soberano y el derecho natural sólo sirve como principio legitimador; en el pensamiento de Kant ocurre que la parte preceptiva de la norma está determinada desde la razón práctica de forma *a priori* y la parte punitiva corre a cargo del derecho positivo.²¹⁰

²⁰⁸ Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 147-148.

²⁰⁹ Como posibilidad lógica, podemos pensar en un iusnaturalismo monista, desde el cual se podría defender que el derecho natural es el único orden jurídico. Sin embargo, en la historia de las ideas no se ha desarrollado tal teoría. Cfr. Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, pp. 70-71.

²¹⁰ Cfr. Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, p. 77.

A partir de esta distinción, la fuerza para obligar de las leyes naturales depende subjetivamente de a quién o a quiénes está dirigida. Las leyes naturales para Hobbes obligan sólo a los súbditos y el ámbito de jurisdicción es el *foro interno*, sin ningún poder coactivo. Para Kant las leyes naturales obligan tanto a los ciudadanos como al legislador. Sin embargo, en la obligación existe una diferencia: el ciudadano está obligado *in foro interno*, pues así lo manda la razón en su uso práctico, la cual establece mediante la norma fundamental que se tiene que cumplir con el orden jurídico y se ve obligado *in foro externo* por el poder político. A diferencia del ciudadano, el legislador empírico está obligado sólo *in foro interno*, pues la razón práctica le exige que, en el momento de legislar, considere *como si* el origen de estas leyes hayan surgido de la voluntad de los ciudadanos; sin embargo, el poder coactivo que tienen los ciudadanos, para hacer cumplir al legislador empírico con las leyes naturales, se reduce al arma más importante del liberalismo, pero la menos eficiente de todas: la pluma, con la cual se defiende la dignidad de las demás libertades.

Más allá de las posibles críticas que se le pueden hacer a estos dos pensadores, algunas de las cuales se fueron presentando a lo largo de este trabajo, lo que se ha mostrado aquí es el entusiasmo de estos dos pensadores por defender que el fundamento del poder político tenemos que encontrarlo en el poder de la razón. Tal poder se encuentra no sólo en su formalismo, sino en la defensa de una racionalidad secular que elimine todo dogmatismo.

Más importante, sin duda, es la puerta que estos filósofos abrieron a la revolución copernicana de la que nos habla Bobbio, que nos lleva a mirar la política desde la perspectiva de aquellos que se encuentran subordinados ante el poder coactivo. Y es que a gracias a las ideas de Hobbes y Kant no podemos dar vuelta atrás: el procedimiento que legitima el poder político tendrá siempre que plantearse desde el acuerdo racional de los individuos, para establecer una relación de dominio ya sea porque es razonable o porque es racional. Sabemos que ni uno ni otro son demócratas, pero sí supieron reconocer

que la legitimidad del poder político tiene que tener su origen en un acuerdo racional. Ambos estaban de acuerdo en que sólo a través del origen racional del Estado podemos asegurar dos ámbitos sustanciales para una vida digna: el ámbito de la vida privada y el ámbito de la vida pública.

Bibliografía

- Alexy, Robert, *El concepto y la validez del derecho y otros ensayos*, traducción de Jorge Seña, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Aramayo, Roberto, *Immanuel Kant*, Madrid, Edaf, 2001.
- , et al. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración: A propósito del bicentenario de* *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, traducción de Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2003.
- Aristóteles, *Política*, traducción de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1997.
- Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, traducción de Rafael de Asís, Madrid, Sistema, 1991.
- , *Estudios de Historia de la Filosofía*, traducción de Juan Carlos Bayón, Madrid, Debate, 1991.
- , *Thomas Hobbes*, traducción de Manuel Escrivá de Romani, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- , *Estado, gobierno y sociedad*, traducción de José F. Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta, 2003.
- , *El problema del positivismo jurídico*, traducción de Ernesto Garzón Valdés, México, Fontamara, 2003.
- Brandt, Reinhard, *Immanuel Kant. Política, derecho y antropología*, traducción de Gustavo Leyva, Luis Felipe Segura y Roberto R. Aramayo, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Plaza y Valdés, 2001.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la ilustración*, traducción de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

- , *Kant, vida y obra*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Colomer, José Luis, *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.
- Cortina, Adela, “El contrato social como ideal del estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant”, en *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos / C. S. I. C., 1989.
- Duso, Giuseppe (editor), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Res Pública, 1998.
- Echeverría, Javier (editor), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid, Trotta, 2000.
- Fernández Santillán, José, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Fioravanti, Maurizio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, traducción de Manuel Martínez, Madrid, Trotta, 1998.
- Foucault, Michel, *Sobre la Ilustración*, traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Madrid, Tecnos, 2003.
- García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Época, 2005.
- Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, traducción de Manuel Jiménez, Barcelona, Paidós, 1998.
- , *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí, Madrid, Tecnos, 2008.
- Heine, Heinrich, *Alemania*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972
- Hernández Vega, Raúl, *Análisis de dos discursos de Kant sobre la sociedad civil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, traducción de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 1999.

- , *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , *Elementos de derecho natural y político*, traducción de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Alianza, 2005.
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, traducción de Diorki, Barcelona, Herder, 1986.
- Jellinek, Georg, *Teoría general del Estado*, traducción de Fernando de los Ríos, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- , *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, traducción de Adolfo Posada, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1981.
- , *Primera Introducción a la «Crítica del Juicio»*, traducción de José Luis Salabardo, Madrid, Visor, 1987.
- , *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1999.
- , *En defensa de la Ilustración*, traducción de José Luis Villacañas, Barcelona, Alba Editorial, 1999.
- , *La metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1999.
- , *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Taurus, 2002.
- , *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja Castro, México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- , *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005.

- Kersting, Wolfgang, *Filosofía política del contractualismo moderno*, traducción de Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Plaza y Valdés, 2001.
- Korsgaard, Christine, *Las fuentes de la normatividad*, traducción de Laura Lecuona y Laura E. Manriquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Pereda, Carlos, "Libertad y necesidad en Kant", *Teoría*, 1982-1987, pp. 327-338.
- , "Sobre uno de los límites de la segunda Ilustración", *Teoría*, 1982-1987, pp. 339-344.
- Platón, *Diálogos*, traducción de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 2006.
- Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, traducción de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2001.
- Recuero, José R., *La libertad en Rousseau y Kant. De la teoría a la práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social o principios de derecho político*, traducción de María José Villaverde, Madrid, Tecnos, 2007.
- Ruiz Miguel, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Madrid, Trotta, 2002.
- Salazar Carrión, Luis, *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.
- , *Para pensar la política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.
- Schmitt, Carl, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, traducción de Francisco Javier Conde, Granada, Comares, 2004.
- Serrano Gómez, Enrique, "La disputa en torno al derecho natural (Hobbes y Locke)", en Luis Aguilar y Corina Yturbe (comp.), *Filosofía política. Razón y poder*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, pp. 17-34.

- , "Libertad y «mal radical»", *Signos*, Anuario de Humanidades, Año IX, 1995, pp. 179-201.
- , "República y derecho. Una aproximación a la filosofía jurídica y política de Kant", *Isonomía*, Número 17, Octubre de 2002, pp. 157-182.
- , *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*, traducción de Silvana Carozzi y Martín Arias, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Tatarkiewicz, Wladislaw, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, traducción de Francisco Rodríguez Martín, Madrid, Tecnos / Alianza, 2002.
- Tönnies, Ferdinand, *Hobbes. Vida y doctrina*, traducción de Eugenio Ímaz, Madrid, Alianza, 1988.
- Vallespín, Fernando (editor), *Historia de la teoría política, 3*, Madrid, Alianza, 2002.
- , "El Estado liberal", en Rafael Del Águila (ed.), *Manual de ciencia política*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 53-80.
- Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1994.
- Vitale, Ermanno, *Derechos y razones. Lección de los clásicos y perspectivas contemporáneas*, traducción de Pedro Salazar Ugarte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00079

Matrícula: 202380254

EL PODER DE LA RAZON COMO
FUNDAMENTO DEL PODER
POLITICO: ANALISIS DEL
PENSAMIENTO POLITICO DE
HOBBES Y KANT.

En México, D.F., se presentaron a las 11:00 horas del día 2 del mes de diciembre del año 2009 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. LUIS SALAZAR CARRION
DRA. MIRIAM MESQUITA SAMPAIO DE MADUREIRA
DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: PEDRO JAVIER MEZA HERNANDEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobado

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



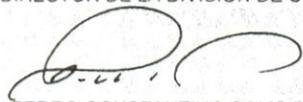

PEDRO JAVIER MEZA HERNANDEZ
ALUMNO

REVISÓ



LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH



DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS PEREZ

PRESIDENTE



DR. LUIS SALAZAR CARRION

VOCAL



DRA. MIRIAM MESQUITA SAMPAIO DE
MADUREIRA

SECRETARIA



DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO