

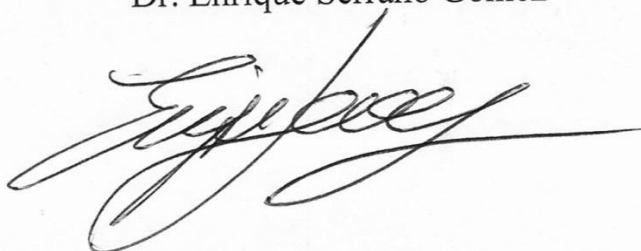
J. Luis Martínez Hernández

Contractualismo clásico: Una ficción con implicaciones prácticas.

*Un breve ensayo sobre la filosofía política de Thomas Hobbes e
Immanuel Kant*

Asesoría

Dr. Enrique Serrano Gómez



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

TESIS

Contractualismo clásico: Una ficción con implicaciones prácticas.

Un breve ensayo sobre la filosofía política de Thomas Hobbes e Immanuel Kant

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Licenciatura en Filosofía
© José Luis Martínez Hernández
Dr. Enrique Serrano Gómez
UAM (I). México, D. F., Otoño 2011.

*En honor a quienes a través de la pregunta han
hecho de lo inmediato la fuente del asombro.*

ÍNDICE

Introducción	5
I. ¿Qué es el contrato social?	18
1. <i>Antecedentes del contrato social</i>	18
2. <i>El contexto del contrato social.....</i>	23
3. <i>La figura del contrato social.....</i>	28
4. <i>Metodología para pensar un pasado ahistórico.....</i>	37
5. <i>El teorema del estado de naturaleza</i>	39
6. <i>La necesidad del Estado</i>	41
II. Hobbes: La imagen de un dios mortal.....	46
1. <i>Elementos científicos para una teoría del Estado</i>	46
2. <i>Un estado natural de guerra</i>	49
3. <i>Contrato social: acto creador de una unidad política</i>	62
4. <i>Sobre el Estado absoluto</i>	71
III. Kant: La imagen de una razón jurídica.....	80
1. <i>Elementos éticos para una teoría del Estado.....</i>	80
2. <i>Un estado de derecho natural.....</i>	92
3. <i>Contrato social: acto creador de una legislación pública.....</i>	107
4. <i>Sobre el Estado jurídico.....</i>	122
Conclusión	139
Bibliografía.....	156

Introducción

Volenti non fit iniuria

Situémonos en el contexto de una sociedad moderna, una de cuyas principales características es la complejidad de su organización política y donde esta organización se ve marcada por el dominio político por parte del Estado. Ahora supongamos que en este contexto le preguntamos a un individuo de dicha sociedad: ¿por qué ha de ser legítimo este dominio político ejercido por el Estado? No obstante, tan pronto como el individuo trate de dar una respuesta *satisfactoria* a esta cuestión se verá llevado a una serie de dificultades que lo obligarán a confesar que aquello que le parecía tan evidente en su vida cotidiana ya no lo es del todo, por lo que dicha cuestión se convierte en un problema de carácter filosófico.

Es justamente a esta problemática a la que la filosofía política moderna trata de dar respuesta a través de la teoría del contrato social. En efecto, el contrato social es sólo una figura con la que se pretende responder a la cuestión de la legitimidad del dominio político por parte del Estado y, en consecuencia, a la de la obediencia política a éste por parte de los individuos. Sin embargo, esta teoría del contrato social —cuya forma argumentativa ha sido retomada por diversos autores, cada uno de los cuales le ha otorgado un contenido distinto a cada una de las etapas por las que atraviesa dicho argumento— se ha convertido en toda una corriente de pensamiento conocida como “contractualismo”. Esta tradición contractualista se divide en dos momentos: en el contractualismo moderno o también denominado clásico y en el contractualismo contemporáneo o igualmente llamado neocontractualismo. El contractualismo moderno aparece en el siglo XVII y va principalmente de Thomas Hobbes a Immanuel Kant; mientras que el contemporáneo surge en el siglo XX y va fundamentalmente de John Rawls a James Buchanan. Aunque ambos momentos de la teoría contractualista se abocan al problema de la legitimidad, el neocontractualismo pone especial énfasis en la legitimación de principios de justicia que permitan mantener el orden político; mientras que el contractualismo clásico se ocupa primordialmente de la legitimación del dominio político estatal en sí mismo. Y precisamente este contractualismo clásico constituye el tema sobre el que versará el presente ensayo (en específico sobre las teorías de Hobbes y de Kant).

A esta tradición contractualista frecuentemente se le ha objetado que históricamente ningún orden político estatal se ha generado a partir de la realización de un contrato social entre individuos inicialmente aislados. Tal es por ejemplo la opinión de David Hume, para quien la historia misma muestra que el orden estatal no ha tenido su origen en un acto tan racional como el de un contrato¹, sino en el absurdo de la violencia. Sin embargo, Hume parece olvidar que la teoría contractualista moderna se aboca al problema de la legitimidad (validez) del orden político, y no al de su origen (génesis). En este sentido no pretende la reconstrucción histórica del Estado, sino que únicamente busca reconstruirlo racionalmente con el objetivo de hallar una piedra de toque que permita su legitimación. Así, el contractualismo clásico consiste en un conjunto de teorías políticas que aspiran a encontrar un fundamento puramente racional para legitimar el dominio político por parte del Estado moderno.

No obstante, ¿por qué habría de representar un problema la legitimidad del dominio político? Esta clase de interrogantes surgieron, y sólo pudieron surgir, en la Modernidad; ya que en ésta se viene abajo la idea de un orden (natural o divino) en el mundo. En la Antigüedad, y todavía en la Edad Media, la idea de un tal orden establecía una jerarquía social que evidentemente se traducía en una desigualdad entre los hombres; la cual, a su vez, permitía la organización espontánea de las relaciones humanas en términos de mando y obediencia, es decir, permitía determinar quién debía ejercer el dominio y quién debía obedecer. Así, al justificar que unos ejercieran el poder sobre otros, dicho orden legitimaba por sí mismo el dominio político sobre los individuos. Pero si, de acuerdo con la época moderna, no hay un tal orden en el mundo que establezca una jerarquía entre los individuos; la cual determine, a su vez, quién ha de dominar y quién ha de obedecer, esto es, si sus relaciones sociales no se encuentran organizadas de manera espontánea bajo una lógica de mando y obediencia, entonces todos los individuos deben ser considerados como libres e iguales. Sin embargo, si todos los individuos son libres e iguales, y si el ejercicio del dominio político implica, por el contrario, tanto una limitación a la libertad de los individuos (pues el Estado reclama para sí el uso libre y exclusivo de los medios de coacción²) como una

¹ <<La razón, la historia y la experiencia —dice Hume— nos muestran que las sociedades políticas han tenido un origen mucho menos preciso y regular; y su hubiéramos de elegir el momento en que el consentimiento popular es menos tenido en cuenta en la cosa pública, sería precisamente el del establecimiento de un nuevo gobierno>>. David Hume, “Del contrato original”, en *Ensayos políticos* (Madrid: Tecnos, 1987), p. 104.

² La aparición del Estado moderno representa justamente la monopolización de la coacción, ya que aquello que le caracteriza frente al fragmentario mundo feudal es su soberanía, entendida ésta como la centralización del poder en una única entidad con carácter autónomo (de ahí que sea el poder supremo dentro de una sociedad políticamente organizada).

desigualdad entre los mismos (pues implica una diferenciación entre quien manda y quien obedece), entonces tanto este límite a la libertad como esta desigualdad tienen que ser justificados; ya que de lo contrario el dominio político en manera alguna podría ser considerado como legítimo³. A continuación, a manera de introducirnos en el tema medular de este ensayo, trataremos de hacer patente el problema de la justificación de las instituciones políticas al que se enfrenta la teoría contractualista moderna.

Si el dominio político se sustenta en su uso exclusivo de la coacción, y si este uso exclusivo implica cierta desigualdad así como un cierto límite a la libertad de los individuos; entonces esta monopolización de los medios coactivos tiene que ser justificada para que el Estado pueda ser considerado como legítimo y, así, cada uno de los individuos le pueda prestar su obediencia. No obstante, ¿es *suficiente* el uso exclusivo de la coacción para generar la obediencia de los individuos? Si el Estado ejerce su dominio político mediante leyes, y si éstas se encuentran respaldadas por el castigo en caso de su incumplimiento por parte de los individuos, entonces la obediencia de éstos a las leyes puede únicamente estar motivada por el miedo al castigo. En este caso los individuos obedecerán al Estado simplemente para evitar ser castigados.

De acuerdo con esto, la amenaza de coacción por parte del Estado puede bastar entonces para generar la obediencia efectiva de los individuos. Empero, ¿es *legítimo* que el dominio político se base únicamente en la coacción? Se puede decir que el mero empleo de la coacción no basta para hacer del dominio político algo legítimo, sino que a lo más puede hacer de él algo efectivo. Pero, ¿es incluso *posible* que pueda permanecer siendo efectivo sustentado solamente en la coacción? Si para su permanencia el dominio político se basara sólo en la amenaza de coacción, es decir, en infundir temor entre los individuos, pronto éstos dejarían de prestarle su obediencia y, en consecuencia, no podría ser incluso realmente efectivo⁴. La mera amenaza de coacción no conseguiría hacer de la obediencia una genuina obligación; pues en base a ello los individuos simplemente obedecerían por miedo al castigo y, así, en cuanto se sintieran libres de esta amenaza, entonces dejarían de obedecer. Bajo estas circunstancias, los individuos únicamente prestarían su obediencia ante la amenaza de

³ Efectivamente, si ya para la época moderna el dominio político no tiene un origen divino ni tampoco natural — esto es, si no es algo dado naturalmente o algo impuesto por divinidad alguna— entonces el individuo puede, con todo *derecho*, cuestionar su legitimidad y exigir su justificación.

⁴ Además, si el dominio político dependiera solamente de la coacción, prevalecería entonces la continua e interminable imposición del más fuerte sobre los demás.

coacción; pero esta clase de obediencia no puede ser considerada como obligatoria⁵, ya que si el dominio político se presenta simplemente como una imposición, no tardará mucho en ser desobedecido.

En efecto, si la obediencia no adquiere un carácter obligatorio, entonces esto nos lleva a la consideración de la desobediencia política por parte de los individuos, es decir, a inferir las situaciones bajo las que la desobediencia de éstos al Estado se vuelve, en cierta manera, legítima; pues se podría decir que donde cesa la obligación de obedecer al Estado inicia la resistencia legítima contra él. Si el dominio político se apoyara simplemente en el uso de la coacción, resultaría totalmente arbitrario para los individuos, pues no verán en dicha coacción más que una mera desigualdad y un límite a su libertad. Desde esta perspectiva, los individuos no tendrán motivo válido alguno para prestar su obediencia al Estado, ya que ésta simplemente representaría la negación tanto de su libertad como de su igualdad, por lo que en tales condiciones el Estado podrá ser legítimamente desobedecido.

Pero si el puro uso de la coacción no puede garantizar la obediencia efectiva de los individuos, entonces nos podemos preguntar ¿qué es lo que puede hacer de la obediencia al Estado una obligación?⁶ Hemos dicho ya que aunque, en virtud de la amenaza de coacción, el dominio político sea capaz de permanecer siendo efectivo durante cierto tiempo y de lograr cierta obediencia por parte de los individuos, no puede, sin embargo, hacer de esta obediencia una obligación; pues apenas puede ser obedecido de forma *obligatoria* un dominio que no esté autorizado a ejercer la coacción. Por tanto, si el ejercicio de ésta no cuenta con la autorización de los individuos, entonces el dominio político no podrá ser considerado como válido y, en consecuencia, la obediencia al Estado no podrá tener un carácter obligatorio. Así, para que los individuos obedezcan de forma obligatoria al Estado, es menester que le autoricen el uso exclusivo de la coacción. No obstante, esta autorización sólo puede venir dada por su libre aceptación, ya que, de acuerdo con la época moderna, lo único que puede

⁵ Los individuos nunca se sentirán obligados hacia con un poder que les sea completamente ajeno y al que no se encuentren vinculados. Por lo demás, si los individuos se hallan desvinculados del dominio político, y si se piensa simplemente en su efectividad como su única característica definitoria, entonces difícilmente se podría diferenciar de otras formas de dominio que se dan de hecho en cualquier sociedad; pues, introduciendo una remota cuestión, ¿qué lo podría distinguir de una banda de ladrones, por ejemplo? Aunque cabe señalar que esta diferenciación es una cuestión que se ve asociada al problema de la definición del poder político; problema que, sin embargo, es distinto al de su justificación, el cual constituye el objeto de este ensayo. Por lo que aquí no pretendemos introducirnos en la intrincada cuestión sobre las características que debe cumplir una definición exhaustiva del poder político, sino sólo en la cuestión de su legitimidad.

⁶ Si en la Modernidad el dominio político no cuenta para este tiempo con un criterio externo (ya sea Dios o la Naturaleza) que lo valide, y si con base en el uso exclusivo de la coacción tampoco puede ser válido en sí mismo; entonces requiere de otra forma de justificación que, a su vez, torne obligatoria la obediencia del individuo.

valer como obligatorio para un individuo es aquello que él mismo pueda aceptar libremente; pues si el individuo acepta de manera libre prestar su obediencia, ésta no representará sino la obediencia a sí mismo.

Por ende, para que su obediencia pueda ser vista como obligatoria, los individuos deben poder aceptar libremente que el Estado detente el uso exclusivo de la coacción; sin embargo, en tanto esta aceptación involucra a todos los individuos, se tendrá que dar mediante un proceso recíproco en el que cada uno de ellos sea considerado como un ser libre e igual. Pero en tanto esta aceptación debe ser recíproca y en tanto debe estar basada en la libertad y en la igualdad de cada uno de los individuos, entonces tendrá que darse por medio de un acuerdo, es decir, mediante un contrato; pero además, en cuanto tal aceptación atañe a todos los individuos —y no sólo a uno o a unos de ellos—, esto es, en cuanto concierne a la sociedad en su conjunto, entonces se tendrá que dar a través de un contrato social. Por tanto, de acuerdo con el contractualismo clásico, el dominio político del Estado únicamente puede ser legítimo si se funda en un contrato social; contrato en el que todos los individuos, con base en su libre e igual aceptación, autorizarían recíprocamente al Estado el uso exclusivo de la coacción. Solamente esta autorización puede hacer del uso exclusivo de la coacción y, por ende, del dominio político del Estado algo legítimo. Y sólo un Estado que pueda ser considerado como legítimo puede contar con la obediencia obligatoria y, por tanto, efectiva de los individuos.

Así, únicamente la figura del contrato social, en cuanto expresa la libre aceptación de todos, puede convertir al dominio político en un derecho del Estado y tornar la obediencia política a éste en un deber para los individuos. Sólo la figura de un contrato tal puede hacer que los individuos consideren su obediencia al dominio político del Estado como algo *justo*, ya que en el contrato social subyace la consigna: donde hay aceptación voluntaria no hay injusticia (*volenti non fit iniuria*). De acuerdo con esto, el dominio político del Estado solamente puede ser considerado como legítimo por todos los individuos en la medida en que se apoye en la libre aceptación de cada uno de ellos; aceptación que, al mismo tiempo, será lo único que podrá tornar obligatoria la obediencia al Estado. Por lo demás, si ésta no cuenta con un carácter obligatorio, el dominio político del Estado no podrá perdurar por mucho tiempo. Es menester entonces que este dominio político se base en la libre aceptación de los individuos para poder perdurar; así la aceptación de éstos resulta incluso indispensable para que el dominio político pueda permanecer siendo efectivo. En este sentido, conforme al contractualismo clásico, la legitimidad es una condición necesaria para la efectividad, pero

ésta no es suficiente para aquélla⁷; en otros términos, la obediencia requiere de aceptación (libre e igual) para tornarse obligatoria.

En relación con esto, el contractualismo pretende mostrar que si los individuos no le prestaran obediencia al Estado, su libertad e igualdad se encontrarían en peligro; pues justamente el dominio político, basado en la coacción (que encierra cierta desigualdad y cierto límite a la libertad), es el que puede garantizar de forma legal tanto la igualdad como la libertad de todos. Y sólo considerado de esta manera, el dominio político puede pretender ser legítimo. En otras palabras, solamente en la medida en que la subordinación misma de los individuos les garantice al mismo tiempo su igualdad así como su libertad, puede ser tenida como legítima. Solamente si los individuos pueden pensarse como subsumidos al dominio político del Estado mediante su libre e igual aceptación, éste puede ser considerado como legítimo y la obediencia a él como algo obligatorio. De acuerdo con la teoría del contrato social, el acuerdo libre, igual y recíproco entre todos los individuos representa la única forma válida de dar legitimidad al dominio político del Estado.

Así, el contractualismo clásico tratará de responder a esta problemática de la legitimidad aduciendo que el Estado sólo será legítimo si todos los individuos deciden subsumirse, por medio de un contrato social (es decir, a través de un acuerdo libre, igual y recíproco), a su dominio político y prestarle su obediencia obligatoria para regular su vida política. Sin embargo, esta teoría contractualista parte de que los individuos no habitan sino en una situación preestatal, en donde no existen relaciones de subordinación política y que, por ello, representa un escenario de libertad e igualdad para todos los individuos. Pero a esta situación prepolítica, que es la base del contractualismo clásico y a la que los autores de éste llamarán ‘estado de naturaleza’, sólo se llega por medio de un experimento mental. De modo que aunque todo esto no apunta sino a una situación puramente contrafáctica, su formulación permite, sin embargo, fundar un juicio sobre la legitimidad del Estado; pues, en tanto el estado de naturaleza no representa una situación real (ni el Estado tiene su origen a través de un contrato social), esta teoría no pretende ser la expresión de un acontecimiento histórico, sino que representa sólo un hecho ficticio. En este sentido, no trata de responder a la pregunta de cómo fue que surgió el Estado, sino a la de por qué ha de ser legítimo su dominio político.

⁷ Con esto, el contractualismo clásico se opone a ciertas teorías —de las que no hacemos mención aquí— que justamente basan la legitimidad del dominio político en su legalidad. De acuerdo con la teoría del contrato social, la legalidad no se puede identificar con la legitimidad, ni ésta puede derivar de aquélla. De modo que si el dominio político se basa sólo en la legalidad, en cuanto representa la aplicación de leyes respaldadas por la coacción, puede lograr cierta permanencia (cierta efectividad), pero ello no le hace legítimo.

Las teorías contractualistas modernas recogen la idea de que si el individuo originariamente se encontrara en una situación prepolítica, entonces tendría la necesidad de instituir un Estado para abandonar así aquella situación. De acuerdo con el contractualismo clásico la legitimidad del orden político reside, pues, en que si se careciera de dicho orden, entonces los individuos se verían llevados de manera necesaria a instituirle por medio de un contrato social con el fin de remediar todos los inconvenientes que se darían en su ausencia. Así, en tanto esta situación prepolítica se muestra inconveniente para todos los individuos, éstos, mediante un contrato social, instituirán necesariamente el Estado; pero para que la institución del Estado se muestre realmente necesaria éste tendrá que contar con determinada forma que justamente posibilite superar aquella situación inicial. De tal suerte que con el contrato social, además de instituir el Estado, los individuos determinarán también la forma que éste habrá de tener para que permita abandonar el 'estado de naturaleza' y, en consecuencia, pueda ser considerado por todos como legítimo. De esta manera, la pregunta por la legitimidad del Estado se enlaza con la pregunta sobre ¿cómo debe estar organizado el Estado legítimo?, pues la forma en la que éste se encuentre organizado es lo que permitirá superar la situación inicial y, por tanto, lo que lo convertirá o no en legítimo. Es de esta manera que cada uno de los autores contractualistas modernos defienden, a través de su propio enfoque, una organización diferente para el Estado.

Sin embargo, la investigación que actualmente nos ocupa no presentará la manera en que cada uno de los autores del denominado contractualismo clásico, haciendo uso precisamente del argumento contractualista, pretende legitimar determinado orden político; sino que, como ya hemos apuntado al inicio, únicamente versará en torno a dos de ellos: Thomas Hobbes e Immanuel Kant. Esto responde principalmente a que dentro de la tradición contractualista ambos autores, a diferencia de otros, buscan un fundamento puramente racional para la legitimidad del orden político, lo cual les obliga a mantener un carácter meramente hipotético en la formulación de su teoría. En segundo término, ambos pretenden hallar una implicación práctica de la categoría del contrato social con respecto a la realidad política, para lo que le otorgan a dicha categoría un carácter puramente normativo, y no descriptivo. Pero, aunque estas dos teorías contractualistas presentan importantes semejanzas con relación a su forma argumentativa, también muestran, sin embargo, profundas diferencias en cuanto a su contenido y a sus consecuencias. En la filosofía política moderna Hobbes, como pionero de ésta, emplea la figura del contrato social para una legitimación incondicionada del dominio político por parte del Estado aunque, después él, es utilizado por

otros autores modernos, entre los que se cuenta Kant, para una legitimación condicionada del mismo. Además, con base en esto, se puede ver que existe otra marcada diferencia entre ambos pensadores, ya que en la tradición contractualista el grado de legitimidad que se ofrece para el orden político varía de un autor a otro de acuerdo con su aparición dentro de dicha tradición; pues cada uno, empleando la misma estrategia argumentativa, pretende dar un fundamento más sólido que el proporcionado por su antecesor. Tengamos pues en cuenta que Hobbes es el primer autor que desarrolla, en forma sistemática, la teoría del contrato social, cuya forma más acabada se encuentra en su obra de 1651 denominada *Leviatán*. Mientras que Kant representa el último gran autor moderno que desarrolló sistemáticamente la teoría contractualista, aunque él nunca escribió una obra dedicada exclusivamente a la filosofía política, sino que el desarrollo de la misma lo podemos encontrar en diferentes tratados que se complementan entre sí; sobre todo cabe señalar su obra de 1797 nombrada *Metafísica de las costumbres*, en la cual tal vez podemos hallar la madurez de su pensamiento político. Esta breve serie de advertencias nos dará la pauta para atender el rumbo que habrá de tomar nuestra empresa.

Ahora bien, por lo que toca al desarrollo mismo de nuestra investigación, antes de dar comienzo con nuestros dos autores contractualistas, primeramente será menester ver en qué consiste el contrato social; para lo cual en primer lugar examinaremos sucintamente los antecedentes que en cierta medida podemos encontrar de él tanto en los antiguos sofistas —en particular en Protágoras— como, de manera más general, en el pensamiento medieval. Posteriormente tendremos oportunidad de observar la manera en la que, inspirado en Maquiavelo, Hobbes se enfrenta a Aristóteles; enfrentamiento que representará el transito de la concepción del hombre como un animal político (*zoon politikon*) a la de un hombre privado (*homo oeconomicus*); concepción esta última en la que el hombre, contrariamente a aquélla en la que obra en común con los otros, trata de maximizar sus propios intereses sobre los de los demás. Sin embargo, esta transición sólo se explica si nos remitimos a la ruptura que representó la Modernidad con respecto al mundo antiguo. En ella se da un vertiginoso desarrollo científico, religioso y filosófico; desarrollo que trajo, a su vez, el del mercado y el de las relaciones sociales en general, que en su conjunto dieron como resultado la disolución de toda legitimación metafísica y teleológica para el orden político moderno. La Modernidad trajo consigo, pues, la exigencia de legitimación en ámbitos donde antes no era demandada, exigió una nueva forma de legitimación para el poder político, el cual anteriormente había sido justificado invocando la “autoridad” divina o natural. Y al no haber ya una instancia que

fundamente el poder político, la teoría del contrato social aparece en el campo de la filosofía política precisamente como un medio para su legitimación.

De este modo, veremos que, a pesar de encontrar ciertos antecedentes, la categoría del contrato social responde a un contexto específico en la historia de la filosofía política: aquel en el que la legitimidad del orden político entra en crisis. Esta teoría contractualista representará, pues, una herramienta argumentativa para la legitimación del orden político moderno. Ulteriormente, con base en esto, veremos que la figura del contrato social puede ser considerada como una mera ficción que, sin embargo, pretende tener implicaciones prácticas en el mundo político real (tema que por lo demás será parte sustancial de nuestro ensayo). De modo que si se toma la idea del contrato social como criterio para juzgar la legitimidad del orden político, el Estado mismo debe poder ser pensado *como si* hubiese tenido su origen en un contrato social; esto es, si el Estado pretende ser legítimo, entonces su organización debe poder ser considerada *como si* contara con el acuerdo libre, igual y recíproco de todos los individuos.

De acuerdo con esto, el surgimiento de la época moderna, en la que ve su aparición la teoría contractualista, lleva consigo la exigencia del reconocimiento recíproco tanto de la igualdad como de la libertad de todo individuo. Y justamente la idea que se encuentra detrás del contrato social es que, a fin de cuentas, todo individuo posee igual libertad de elegir por sí mismo (independientemente de toda instancia externa o trascendente, ya sea divina e incluso natural, que lo pretenda determinar) las normas que quiere adoptar como leyes obligatorias para regular su vida política. Así, para que dichas leyes puedan ser consideradas como válidas por la sociedad en su conjunto, tienen que poder ser libremente aceptadas por cada uno de sus miembros; de ahí que tales leyes requieran necesariamente de la aceptación general para su justificación. Y de acuerdo con la teoría contractualista esta aceptación sólo puede venir dada de manera imparcial por un contrato social. La figura del contrato social busca juzgar la legitimidad del orden político indagando si las leyes bajo las que éste regula la vida política de los individuos son susceptibles de aceptación general y si, por tanto, pueden ser consideradas como válidas por cada uno de los integrantes de la sociedad. En este sentido, el contrato social funge como un modelo normativo para enjuiciar la validez del dominio político que el Estado ejerce de hecho sobre los individuos.

En consideración a esto veremos que la teoría del contrato social puede ser vista como una forma de razonar, pues es ante todo un método para dar respuesta al problema de la

legitimidad del poder político. Su metodología consiste en deconstruir el orden político para hallar un fundamento que justamente permita legitimarlo. Esta deconstrucción nos llevará hasta el teorema del ‘estado de naturaleza’, el cual servirá de fundamento a toda la tradición del contractualismo clásico para mostrar la necesidad de instituir un orden político que precisamente permita superar aquel estado natural de inconveniencia. Ulteriormente veremos las razones por las que permanecer en el estado de naturaleza (que por definición es anterior al orden político) no se muestra benéfico para nadie; mientras que la adopción de una estrategia de cooperación entre los individuos para coordinar sus acciones dentro de dicho estado natural —en cuanto deja abierta la posibilidad para el incumplimiento con respecto a su cooperación con los demás— es benéfica sólo para unos cuantos de ellos; por lo que solamente la institución de un poder común (que a través de la coacción autorizada obligue a todos a cooperar con las leyes y que, por tanto, permita superar la situación del estado natural) puede resultar benéfico para todos. Y veremos que la institución de este poder legal únicamente se podrá dar por medio de un contrato social, pues —en tanto garantiza la participación libre, igual y recíproca para todos— es el único acto del que puede surgir un orden político justo y, por tanto, legítimo para todos.

Así, de acuerdo con el contractualismo moderno, en tanto de alguna u otra manera resulta imposible la generación espontánea de un orden en las relaciones humanas dentro del estado de naturaleza, se vuelve necesaria la institución de un Estado. No obstante, justamente en relación a esta necesidad del Estado es donde los diferentes enfoques contractualistas toman distancia, ya que en cada uno de ellos los individuos que habitan en el estado de naturaleza se ven *obligados* por diferentes motivos (dependiendo de la formulación que cada autor mantenga para dicho estado) a instituir un orden político. De manera que, la necesidad con la que se mire la institución del Estado dependerá completamente de la caracterización que se haga del estado de naturaleza; ya que justamente las condiciones de éste determinarán la necesidad, mayor o menor de acuerdo a cada formulación, con la que se habrá de instituir el orden político. Así, las teorías contractualistas no son igualmente aceptables, pues su aceptabilidad dependerá de las razones que cada una ofrezca para mostrar la necesidad de instituir un orden político⁸.

⁸ En este sentido, mientras mayor sea esta necesidad, mayor será la aceptación del enfoque contractualista. En efecto, pongamos por caso cualquier teoría contractualista, mientras mayor sea la necesidad con la que ésta muestre la institución del orden político, mayor será la aceptación que este último tendrá y, por tanto, podrá ser considerado mayormente legítimo. Y mientras más legítimo sea dicho orden, más aceptable será —como modelo de legitimación— la teoría contractualista en cuestión.

Es bajo esta rúbrica que en el desarrollo del presente ensayo pasaremos a examinar la forma en la que tanto Hobbes como Kant, basados cada uno en su teoría contractualista, fundamentan con distinto grado de necesidad la institución del orden político (y, en consecuencia, la manera en la que ofrecen un distinto grado de legitimidad a dicho orden). Veremos que, basado en las ciencias matemáticas de su tiempo, Hobbes le da un carácter utilitario a esta necesidad; mientras que, en base a su concepción racionalmente objetiva de la ética, Kant le otorga a dicha necesidad un carácter categórico. De manera que de acuerdo con aquél, en tanto permanecer en estado de naturaleza se muestra inconveniente para todos, en tanto el estado natural aparece como una situación de permanente conflicto, los individuos tendrán la necesidad de instituir un Estado que justamente neutralice aquella situación conflictiva y establezca una convivencia pacífica. La institución de este Estado se dará a través de un contrato social en el que todos renunciarán a su absoluta libertad originaria en favor de la paz; por lo que, en razón de tal renuncia, el Estado tendrá un carácter absoluto frente a los individuos. Mientras que de acuerdo con Kant, para quien el estado de naturaleza se muestra igualmente conflictivo y, por tanto, inconveniente para todos los individuos; éstos se verán en la necesidad de instituir un Estado que dirima los conflictos y que procure la paz, a la vez que garantice y permita el desarrollo de la libertad de todo individuo. Tal Estado se instituirá de igual forma mediante un contrato social en el que cada uno limitará por sí mismo su libertad, pero al limitar cada cual su propia libertad, ésta quedará protegida de manera común dentro de un marco legal. Y esta protección vendrá dada por la división de los poderes y de un sistema representativo que, a su vez, permitirán garantizar el derecho de todo hombre y, con ello, una convivencia pacífica; por lo que para asegurar la paz el Estado no tendrá ya que tener un carácter absoluto, sino republicano.

No obstante, para Kant la paz perpetua no podrá ser alcanzada hasta que no se realice un contrato social a nivel mundial entre todos los Estados, ya que debido al constante antagonismo que prevalece entre éstos, sus relaciones pueden ser vistas como un permanente estado de naturaleza mundial. Este estado natural en el que se encuentran los Estados únicamente podrá ser superado por medio de un contrato entre todos ellos; contrato con el cual se instituirá una tercera instancia que regule sus relaciones diplomáticas. Con esto llegamos en Kant a la *idea* de un “contractualismo cosmopolita”, un ‘contrato estatal’ que — de la misma manera que el ‘contrato social’— servirá como *idea* reguladora para los individuos, en este caso para los hombres de Estado. Sin embargo, debido a su extensión, este tema requiere de un tratado mucho más amplio del que aquí nos proponemos, por lo que cae

fuera de nuestro objetivo y, por tanto, se encuentra ausente del presente ensayo. Otros temas de importancia que no figuran en nuestro trabajo son el de los derechos y obligaciones tanto del Estado como del ciudadano (temas que por lo que corresponde a Hobbes aparecen expuestos de manera muy breve), como por ejemplo el deber incondicionado de obediencia y, con él, el posible derecho del pueblo a la rebelión, o por ejemplo el derecho a la libertad de escribir así como la garantía irrestricta a éste (los cuales en Hobbes son apenas mencionados). Estos temas, y tal vez otros de menor importancia, no forman parte de nuestro ensayo, ya que ellos nos llevarían más allá de nuestros propósitos más inmediatos y su tratamiento significaría penetrar en campos tan discutidos y especializados que exigen un amplio conocimiento sobre las obras tanto de Hobbes como de Kant en su conjunto.

El presente estudio sobre estos dos autores del contractualismo clásico, consistirá simplemente en una breve exposición de las etapas por las que atraviesa el argumento del contrato social en cada uno de ellos. Sobre todo pondremos énfasis en las principales diferencias de sus planteamientos; diferencias que mostrarán la manera específica en la que cada uno se enfrenta al problema de la legitimidad con su propia teoría contractualista y en qué medida una teoría puede resultar más aceptable que la otra como modelo de legitimación para el poder político. De manera general este ensayo, que trata justamente sobre el inicio y la madurez del contractualismo moderno, consistirá en indagar los alcances de la categoría del contrato social en el terreno práctico, lo cual esperamos nos muestre, al mismo tiempo, sus limitantes dentro del campo de la filosofía política. Sin embargo, dicho estudio no puede quedar exento de una serie de problemas acarreados básicamente por las diferentes interpretaciones históricas que se han hecho de la teoría contractualista; interpretaciones incluso hechas (o al menos favorecidas) por algunos de los propios teóricos del contrato social, porque es innegable que ellos mismos han contribuido a que se realice esta clase de lectura al tratar de hacer corresponder sus categorías con la realidad. En este sentido, intentaremos mostrar sobre todo que la categoría del contrato social es una herramienta conceptual que la filosofía política aporta para pensar y transformar la realidad, y no para describirla.

No comenzaremos sin antes permitirme agradecer a quienes, de alguna u otra manera, hicieron posible este escrito. Ante todo quedo en deuda con cada uno de los autores que figuran en la *Bibliografía*, los cuales, al tratarse este de un trabajo de investigación, hicieron plausible el desarrollo del mismo. Agradezco a mi insigne asesor, el Dr. Enrique Serrano por su apoyo, correcciones, recomendaciones y por el material facilitado para la investigación;

pero sobre todo agradezco (agradecimiento que comparto con otros tantos) el respeto, el interés y el entusiasmo en sus cátedras impartidas, las cuales constituyen gran parte de mi formación. Dejo constancia de mi gratitud a mis padres, José Martínez y María Hernández, quienes sentaron las bases de este que escribe y a quienes admiro como un claro ejemplo de superación y fortaleza; a ellos expreso mi agradecimiento por sus breves y profundas palabras de aliento, por su apoyo y comprensión así como por todas las condiciones que me han otorgado para seguir adelante. Mi gratitud a César Martínez de quien tengo el honor de ser su hermano y de quien desde muy temprana edad he recibido un importante aporte de fuerzas; doy las gracias por su paciencia y por el respeto hacia lo que hago, lo cual me ha permitido salir avante. Agradezco a mi querida pero, por encima de todo, amiga María Garnica por su noble amistad, por su compañía y atención, y cuya claridad de pensamiento en nuestras conversaciones han aportado un valor invaluable a este ensayo. Mi mayor recompensa sería que este escrito resultará digno de aceptación para alguno de ellos.

J.L. Otoño, 2011.

I. ¿Qué es el contrato social?

Solamente este Contrato [el *contrato social*], como coalición de todas las voluntades particulares y privadas en un pueblo para construir una voluntad común y pública...no tiene que ser en modo alguno necesariamente presupuesto como *hecho* (y no es en absoluto posible presuponerlo como tal)...Pero es una *mera idea* de la razón que posee, sin embargo, su realidad (práctica) indudable.

Kant

1. Antecedentes del contrato social

Al considerar la pregunta sobre *¿Qué es el contrato social?*, parece conveniente remitirse a la historia de la filosofía política para rastrear aquellas doctrinas que podrían ser consideradas como los rudimentos de lo que ulteriormente será la teoría del contrato social; esto con el fin de determinar la especificidad de dicha teoría así como de ubicar el contexto en el que se enmarca esta categoría de contrato social. Ello nos dará la pauta para saber a qué problemática trata de responder y, con esto, poder aproximarnos a una posible definición de la misma. Así, para dilucidar tal cuestión es necesario que primeramente nos remitamos a los que podrían ser vistos como los antecedentes del contrato social, éstos se pueden encontrar en la Antigüedad. En el siglo V a. C. los sofistas⁹ empleaban ya el término ‘convención’ (*nomos*), contraponiéndolo al de ‘naturaleza’ (*physis*), para dar cuenta de la organización política ateniense. Platón, que ataca esta concepción, formula por su parte una serie de argumentos para defender, por el contrario, la existencia de un orden natural objetivo en el mundo (*kósmos*) del que, según él, deviene una adecuación entre ‘convención’ y ‘naturaleza’. En efecto, de acuerdo con la filosofía platónica, todo ente en el mundo se ve determinado por su forma natural, la cual determina, a su vez, la función del ente en cuestión; así, aquel objeto que desarrolla adecuadamente su función natural, en tanto lo hace conforme a su forma natural, es considerado como bueno (*técnicamente bueno*), ya que si cada cual cumple su propia función se genera espontáneamente un orden, un equilibrio en el mundo. Y lo mismo ocurre en el plano ético, ya que aquel individuo que, conforme a su naturaleza, cumpla su función natural alcanzará su propia realización (*eudemonía*); pero dicha realización sólo se

⁹ A pesar de las grandes diferencias que se puedan encontrar entre ellos, ‘los sofistas’ pueden ser considerados, sin embargo, como un conjunto unitario en relación al adversario en común que representaba para ellos el Platón socrático.

podrá dar junto con los demás en el marco de la normatividad social vigente. Así, aquel que cumpla con su propia función será considerado como Bueno (*moralmente bueno*), pues con ello, además de lograr su realización, participará también en el mantenimiento del orden político, el cual tiene como fundamento la justicia (*diké*); justicia que se presentará, entonces, como un equilibrio social espontáneo. Por tanto, Platón defenderá la existencia de una justicia natural basada en un orden inherente al mundo. En contraposición a este planteamiento platónico, los sofistas, al negar una armonía originaria entre naturaleza y normatividad, cuestionan la existencia de un orden natural objetivo del cual sea posible deducir la normatividad necesaria para la preservación del orden político. Éste únicamente se puede mantener con la práctica de la justicia que, debido a que para los sofistas se trata de una mera convención, entra en conflicto con la realización propia del individuo; pues las distinciones morales como el ‘bien’ y el ‘mal’ pueden ser predicados, ora conforme a la naturaleza, ora conforme a una convención (con lo cual se llega además a un cierto relativismo). La tesis de que la justicia, aquello que mantiene el orden social, se basa en una mera convención, se puede encontrar con mayor claridad en el diálogo platónico intitulado *Protágoras*. En él, el sofista que lleva el nombre del diálogo defiende que la justicia <<no se da por naturaleza ni tampoco espontáneamente, sino que es enseñable y [...] si se presenta en alguien es a partir de un cuidado>>¹⁰; es decir, al tratarse sólo de una convención —y no de algo que sea connatural al ser humano—, la justicia se puede enseñar y puede ser adquirida, en mayor o en menor grado, mediante la educación.

Protágoras dice ser un maestro del arte político¹¹, y con el objeto de mostrar que tal virtud puede ser enseñada y que, por tanto, solamente se trata de una convención, se sirve del “Mito de Prometeo y Epimeteo”; en él dice lo siguiente: <<Hubo un tiempo en que existían dioses, pero aún no había especies mortales. Una vez que a éstas les llegó el tiempo destinado para su creación, los dioses las formaron en el interior de la tierra, con la mezcla de tierra y fuego y de cuantos elementos componen fuego y tierra. Y cuando iban a conducir las a la luz, encomendaron a Prometeo y a Epimeteo que las prepararan y les repartieran las capacidades que a cada una se adecuaban>>¹². Entonces Epimeteo (*Imprudencia*) pidió a su hermano Prometeo (*Prudencia*) que le permitiera hacer por sí mismo la distribución de las capacidades,

¹⁰ Platón, *Protágoras*, (México: UNAM, 1994), p. 19 [323 c].

¹¹ Protágoras afirma transmitir un saber práctico en los asuntos domésticos así como en la intervención en los asuntos de la Ciudad. Sostiene educar a los hombres para hacer de ellos buenos ciudadanos: <<Mi enseñanza — dice Protágoras— es la prudencia en asuntos familiares, a saber, cómo podría administrar su casa de la mejor manera, y en los asuntos de la Ciudad, cómo podría ser lo más capaz tanto para actuar como para hablar>>. *Ibíd.*, p. 14 [318 e–319 a].

¹² *Ibíd.*, p. 16 [320 c–d].

exhortándole a que él examinara la repartición una vez hecha ésta. Persuadiéndolo de ello, Epimeteo dispuso a cada una de las especies con las capacidades mayormente desiguales de tal suerte que las ventajas otorgadas a unas fuesen compensadas con los privilegios otorgados a otras, guardando así una distribución equitativa; esto con el objeto de asegurar la supervivencia de cada una de ellas. Asimismo dotó a cada especie con determinados recursos para protegerse frente al clima y, de acuerdo a la dieta propia de cada una, las proveyó de alimento procurando, con ello, mantener un equilibrio. No obstante, puesto que Epimeteo no era del todo prudente, al terminar su encomienda cayó en la cuenta de que había empleado todas las capacidades en las especies irracionales y que había olvidado reservar alguna para el género humano. Así, al examinar y percatarse de que, a causa del descuido de Epimeteo, la especie humana se encontraba inerme frente a las demás y que, de esta manera, no podrían sobrevivir mucho tiempo, Prometeo, con el fin de enmendar a su hermano, decidió —no pudiendo obtener para el género humano el arte político¹³— hurtar el fuego a Hefesto y los secretos de las artes¹⁴ a Atenea.

Contando con estos atributos robados por Prometeo, el género humano fue la única especie mortal que desarrolló el lenguaje, contó con religión, hizo construcciones para rendir culto, construyó hogares, creó su vestimenta y se facilitó su propio alimento. Así fue que el género humano se procuró su propio sostén; no obstante, en el momento en el que los dioses se enteraron de la extracción de aquellos atributos infligieron un severo castigo a Prometeo, cuyo sacrificio fue casi del todo banal, pues al carecer del arte político los hombres estaban condenados a la extinción, ya que éstos <<vivían al principio dispersos y aún no había ciudades; así pues, eran aniquilados por las fieras por ser en todos los sentidos más débiles que ellos [...] Buscaban entonces juntarse y salvarse construyendo ciudades; pues bien, una vez que se habían juntado, empezaron a cometer injusticia entre sí, precisamente por no tener el arte político, así que volviendo a dispersarse, perecían>>¹⁵. Dada semejante situación, Zeus temió la plena extinción de la especie humana por lo que envió a Hermes (*Mensajero*) para que otorgara a la humanidad entera el Respeto (*Aidós*)¹⁶ y la Justicia (*Diké*) con el objeto de que el vínculo entre ambas virtudes mantuviera el orden y procurara la amistad entre los hombres. Zeus ordenó que dichos atributos fueran infundidos a todos para que fueran también

¹³ De acuerdo con el mito, Prometeo no pudo extraer para el género humano el arte de la política ya que éste se encontraba en la Acrópolis, lugar donde habita Zeus (*Dios del Universo*), la cual era custodiada con recelo por Kratos (*Poder*) y por Bía (*Violencia*).

¹⁴ Artes que emplean el fuego, la herrería y la tejeduría, por ejemplo.

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 17–18 [322 b].

¹⁶ Con el término ‘Respeto’ se alude aquí a un respeto mutuo, al pudor; es decir, a la consciencia (o sentido) moral.

absolutamente todos quienes pudieran participar de ellos, pues de lo contrario —es decir, si sólo algunos fuesen partícipes de aquellas virtudes— no existiría la posibilidad de formar Ciudad alguna. Asimismo demandó establecer una ley, la cual reza así: aquel hombre que se muestre incapaz de ser partícipe tanto del Respeto como de la Justicia debe ser eliminado cual si fuese un cáncer para la Ciudad. Hasta aquí el mito.

En este “Mito de Prometeo y Epimeteo” es posible observar que Protágoras distingue dos periodos en el origen de la humanidad, uno prepolítico y otro políticamente organizado. En la situación prepolítica, que precedió a la aparición de la comunidad política, Prometeo concedió a los hombres el fuego y los secretos de las artes, es decir, les otorgó el saber técnico, por lo que este saber es innato en el ser humano; a diferencia del saber político, el cual se tiene que ir desarrollando paulatinamente en él. Así, al carecer del arte político, al encontrarse en un estado previo a la comunidad política, prevalecía una situación de riesgo para todo el género humano, el cual se mostraba muy débil frente al peligro que representaban para su conservación las otras especies. En esta etapa la especie humana se organizaba en sociedad, el hombre era ya un ser social, mas no político; por lo que, al no contar con la capacidad de enfrentar por sí solo su propio entorno, repetidamente se veía diezmado. De modo que solamente pudo sobrevivir como especie en virtud del robo de Prometeo; no obstante, la amenaza de sucumbir estaba siempre latente, ya que esta situación sólo podía ser superada con el desarrollo del arte político. Así, la segunda etapa (la políticamente organizada) principia cuando al percatarse de que la agrupación meramente social no bastaba para salir de esa situación de peligro, Zeus concede, a través de Hermes, el Respeto y la Justicia a la humanidad, virtudes necesarias para preservar el orden. Es decir, le otorga a todo ser humano, sin excepción alguna, el arte de la política con el objetivo de garantizar, con la participación de todos, la preservación del orden en la Ciudad. De tal suerte que la formación de la Ciudad (la comunidad política) coincide con la aparición del Respeto (la ética) y la Justicia (el derecho). Y solamente la práctica, por parte de los seres humanos, de los dones concedidos por Zeus es lo que —de acuerdo con Protágoras— traería progresivamente estabilidad a la Ciudad.

Así, a través del “Mito de Prometeo y Epimeteo”, Protágoras pretende dar una descripción figurada del proceso por el que el género humano, a partir de su aparición, se desarrollo y se transformó hasta constituirse en una comunidad política que encuentra la base de su orden en la Justicia. Precisamente la Justicia es la virtud que, conforme a Protágoras, permitió salir a la humanidad del estado prepolítico en el que se encontraba para organizarse

en una comunidad política; y dado que la Justicia es una mera convención, entonces la Ciudad es un mero artificio social, y no algo que exista por naturaleza. En este sentido, el Respeto funge simplemente como el fundamento del reconocimiento del otro como un igual, como un ciudadano, o mejor dicho, como un conciudadano con el que se tiene el deber y la obligación de participar conjuntamente para la preservación del orden legal de la comunidad política.

Hemos hecho mención de este Mito en la medida en que se aproxima a la imagen que más tarde emplearán los teóricos del contrato social para fundamentar la compleja organización política que aparece en la Modernidad, cuya estructura social se encuentra caracterizada por el dominio político del Estado. Ciertamente en el pensamiento de los sofistas no aparece todavía el concepto de ‘contrato social’, pero en la medida en que, basándose en un individualismo, emplean el término de ‘convención’ —con el cual tratan de dar una explicación de la organización política de su tiempo— se puede ver en ellos un antecedente del contrato social. Así lo muestran diversos fragmentos que podemos encontrar en los antiguos escritos filosóficos, en donde se divisan algunos planteamientos de los distintos sofistas¹⁷ que, como Protágoras, se enfrentaron a Platón sosteniendo que la comunidad política encuentra su *origen* en una convención y que, por ende, es voluntaria y artificial, no determinante y natural como pensaba este último. De acuerdo con esto, los sofistas desvinculaban completamente la naturaleza del mundo político. Sin embargo, ellos no eran los únicos que mantenían una oposición entre lo natural y lo convencional, esta misma idea fue frecuente entre otros pensadores de la Antigüedad, por ejemplo en Epicuro (342–270 a. C); en él se puede encontrar una sentencia explícita sobre un convenio que, contrariamente a la justicia natural platónica, fundamenta una justicia artificial como garante del orden político. En palabras de Epicuro: <<La justicia no es algo que exista de por sí, sino tan sólo en las relaciones recíprocas de aquellos lugares donde se establezca algún pacto para no agredir ni ser agredido>>¹⁸. De la misma manera que los sofistas, Epicuro defiende aquí un individualismo; para él, el orden social nace de un pacto que se efectúa entre los individuos en virtud del interés propio de cada uno, que encuentra en el ejercicio de la justicia una utilidad en cuanto a la regulación de sus relaciones con los demás. Tanto para los sofistas como para Epicuro, los individuos no habitan en comunidad política por naturaleza, sino por una convención guiada por una utilidad; desde esta perspectiva los individuos se unen por mera necesidad.

¹⁷ Los nombres de los sofistas en los que podemos encontrar esta idea son: Trasímaco, Calicles, Hippias, Antifón, Gorgias, Licofrón (posiblemente discípulo de este último) y Critias, sólo por mencionar algunos.

¹⁸ Epicuro, “Máximas capitales”, contenido en *Obras* (Madrid: Tecnos, 2005), p. 73.

También en la Edad Media, al igual que en la Antigüedad, se pueden encontrar antecedentes del contrato social. En efecto, en el mundo medieval es posible hallar un acuerdo en cuanto a la relación política de dominio; en este acuerdo se establecen las condiciones de dominación por parte de aquel que detenta el poder político con lo que, al mismo tiempo, se estipulan los límites de obediencia de quienes se ven subordinados a dicho poder. No obstante, esta relación de dominio queda justificada por la apelación a un orden trascendente, de manera que el empleo de la imagen un acuerdo únicamente permite interpretar y comprender la relación política real de dominio, mas no su legitimidad. La cuestión de la legitimidad del dominio político sólo aparecerá hasta la época moderna, en ésta la justificación del dominio se vuelve un problema filosófico. Y atendiendo precisamente a esta problemática de la legitimidad de la subordinación política es que aparece en la filosofía política moderna la teoría del contrato social.

2. *El contexto del contrato social*

A pesar de que resulte posible encontrar antecedentes del contrato social en el pensamiento antiguo y en el Medievo, es menester aclarar que el contractualismo propiamente dicho aparece hasta entrada la Modernidad. La época moderna rompe indiscutiblemente con la tradición antigua, la cual encontraba —por lo que concierne a la filosofía política— su principal referente en Aristóteles, debido a que éste, a diferencia de su maestro Platón, heredó una influyente corriente de pensamiento que perduró fuertemente hasta la Edad Media, lo que para aquella época le valió ganarse el seudónimo de “el filósofo”. Aristóteles pensaba que el hombre era un *bios politikós*, es decir, un ser político por naturaleza y que la Ciudad (*Polis*) existía asimismo por naturaleza, no por convención. El hombre en tanto ciudadano —en cuanto tenía una vida activa dentro de la Ciudad— llevaba una forma de vida conforme a la naturaleza¹⁹. La Ciudad representaba un espacio en común de interacción entre los ciudadanos, donde, a través de la acción y el lenguaje compartidos, el hombre iba desarrollando la actividad racional; por cierto, actividad (*ergon*) propia del hombre. En este sentido quien <<sea incapaz —advierde Aristóteles— de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la Ciudad, sino

¹⁹ <<...resulta manifiesto que la Ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político...>>. Aristóteles, *Política* (México: UNAM, 2000), pp. 3–4 [1253 a].

que es una bestia o un dios>>²⁰. Así, únicamente en la vida activa en la Ciudad era posible desarrollar la naturaleza humana, o sea, perfeccionar la razón para alcanzar una vida buena, la felicidad y, con ello, el bien común (*bonum commune*). Debido a lo anterior, las instituciones y las leyes de la Ciudad se presentan formuladas con el fin de hacer plausible el encaminamiento del ciudadano a la vida buena por medio de la instrucción ética y política²¹. Por tanto, en la época antigua la cuestión central de la política era el tipo de organización del dominio político que normaba la esfera pública; sin embargo con la disipación de la herencia aristotélica en la Modernidad, la cuestión central sería en adelante —a diferencia tanto de la Antigüedad como de la Edad Media— la legitimación del dominio político (legitimación que antaño se creía dada por un orden, o bien natural, o bien trascendente; por lo que como tal no constituía todavía problema alguno).

La herencia aristotélica fue socavada en la Modernidad primero por Nicolás Maquiavelo en el siglo XVI y luego por Thomas Hobbes en el siglo XVII. Estos autores sostienen una concepción del hombre decididamente antiaristotélica, el hombre es ahora un *homo oeconomicus* (hombre económico), es decir, un ser asocial, privado; y no un ser político. Es un ser que busca de manera insaciable bienes y acumulación de poder. No se trata ya del *zoon politikon* (animal político) de Aristóteles, sino de un individualista absoluto; el individuo se convierte en una constante amenaza para el orden social debido a su insaciable apetencia natural, por lo cual necesita ser limitado por medio de instituciones artificiales coercitivas. Así, se crea la exigencia de implantar un orden artificial a las relaciones entre los individuos en oposición a su conflictiva naturaleza humana. Con ello se deja atrás la determinación teleológica que tenía la Ciudad para el mundo antiguo y que generaba un orden espontáneo en las relaciones humanas. La vida buena, la felicidad y el bien común no son ya las ideas motoras de la política; la idea que ahora guía a la política es la de la autoconservación. La política se convierte en una *técnica pragmática* de medios-fines (denominada actualmente ‘razón instrumental’) para la autoafirmación y el aumento de poder, con lo cual pierde su carácter de *praxis común*²². No se trata ya de la cooperación, sino del conflicto; no de una naturaleza teleológica, sino meramente mecánica-causal; no de una identificación entre naturaleza y política, sino de una clara oposición entre ambas; no se trata de una política

²⁰ *Ibíd.*, pp. 4–5 [1253 a 25].

²¹ <<Todos los que se curan de una buena legislación toman en consideración la virtud y la maldad propias del ciudadano. Es por esto evidente que la Ciudad que verdaderamente puede llamarse así, y no sólo de nombre, ha de tomar cuidado de la virtud [...] Sin esto igualmente la ley es una mera convención [...] pero no será capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos>>. *Ibíd.*, pp. 81–82 [1280 b].

²² Wolfgang Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno* (México: Plaza y Valdés, 2001), p.72

natural, sino de un artificio humano que ve su consumación en la institución del Estado²³. En la filosofía política moderna el hombre es, ahora, un ser egoísta, atomista, asocial, prudente, libre, totalmente soberano y el Estado representa precisamente el artificio mediante el cual los individuos pueden desarrollar y mantener su vida así como regular su coexistencia.

Esta transformación radical de la concepción que anteriormente se tenía tanto del ser humano como de su entorno, se debió a que en la Modernidad ocurrieron una serie de procesos revolucionarios en ámbitos como la filosofía, la ciencia y la religión. Ocurre ante todo un cambio de visión cultural, provocado principalmente por la disipación de la concepción teleológica del mundo; por el desplome de la comprensión tradicional de la naturaleza, frente a la frugal comprensión de la realidad por parte de la ciencia moderna; y por la desaparición de un orden social fundado en valores objetivos, debido al creciente desarrollo del carácter burgués y económico, conforme al mercado, de los nuevos vínculos sociales. Además, en el plano religioso, la Reforma trajo consigo importantes transformaciones, ya que al convertir las Escrituras en el único criterio de fe y al dar cabida a la interpretación propia del individuo, éste transforma su consciencia respecto de las normas y valores que dirigen su vida: le otorga un nuevo sentido a su estancia en el mundo, a la función que tiene en él y a la importancia de sus acciones; todo lo cual constituye una revolución teológica que en parte contribuyó a dar origen a un nuevo orden político. En resumen, en el mundo moderno desaparece el *zoon politikon* y entra en escena el *homo oeconomicus*. El hombre no es más un ser político por naturaleza, no hay ya un orden jerárquico dado de forma natural, ni otorgado por Dios. No existe ya un orden, natural o divino, al cual apelar para justificar la dominación. La justificación del dominio político no puede provenir más, como ocurría en la Antigüedad y en la Edad Media, de un orden trascendente ni de un orden natural objetivo, debido a que estas instancias no son ya medios que cubran las necesidades de legitimación de la época moderna. De tal suerte que la autoridad legisladora de Dios y de la naturaleza se ve socavada

²³ El concepto de Estado (Estado moderno o Estado-nación) surge en el siglo XVI con la obra de N. Maquiavelo quien se basó en las transformaciones políticas de occidente para introducir este término en el lenguaje común. La expresión griega *ta politika* (la cosa cívica) corresponde con la expresión latina *res publica* (la cosa pública), por lo que el término *status* (estado) unido a esto último significa ‘el estado de la cosa pública’. Así, lo que actualmente se denomina Estado puede encontrar sus antecedentes en lo que Aristóteles llamó Comunidad política (*Koinonía politiké*). Sin embargo, a pesar de que dicho concepto pueda encontrar en la Antigüedad algunos referentes como en aquello que los griegos llamaron *Polis* o en lo que los romanos denominaron *Civitas*, e incluso en lo que los medievales nombraron *Regnum* o *Imperium*; el Estado propiamente dicho mantiene, sin embargo, importantes diferencias respecto a ellos. Tanto la *Polis* griega como la *Civitas* romana identificaban la política con la moral y el *Regnum* medieval la identificaba con la religión y la iglesia; mientras que el término Estado implica una clara separación entre tales esferas (moral, política y religión). De manera que con la aparición del Estado el ámbito de ‘lo político’ adquiere su propia especificidad; con él la política se separa de la moral y de la religión y, por tanto, de la institución eclesiástica. Generalmente se dice que los elementos que constituyen y definen a un Estado son: un pueblo (cultura política), un territorio y una soberanía (poder político).

por la autonomía económica y moral del individuo. Los individuos se relacionan consigo mismos y con el nuevo mundo circundante, el cual les demanda novedosos medios de legitimación para las instituciones que regulan su vida política.

Así, en tanto el dominio político requiere necesariamente de legitimación, ésta tendrá que provenir ahora del individuo mismo. En efecto, si no existe una suprema autoridad legisladora que dicte reglas que, en virtud de su mismo carácter supremo, obliguen necesariamente a los individuos a obedecer, entonces el individuo debe poder ser libre de elegir por sí mismo las reglas que ha de estimar como normas obligatorias de su propia acción²⁴; pero para evitar que tales reglas caigan en la arbitrariedad deben basarse en la reflexión y el consenso, es decir, tienen que tener una fuente racional. En este sentido, todo individuo tiene el derecho a ser limitado en su libertad únicamente mediante su libre consentimiento, puede ser limitado sólo por las normas que él mismo habría aceptado y acordado voluntariamente con los demás mediante un proceso justo para cada cual; es decir, esto con base en una participación igualitaria y con la plena libertad de todos. En este marco, el dominio político es legítimo siempre y cuando dicho dominio se pueda retrotraer a un acuerdo entre todos los individuos implicados. Este acuerdo, en tanto debe contener las condiciones de libertad e igualdad para todos, consistirá entonces en un contrato; de manera que veamos primeramente y de manera breve qué es un contrato.

Las diversas e importantes transformaciones económicas, políticas y sociales acaecidas en la Modernidad dieron lugar al desarrollo del mercado y con él apareció la figura del contrato; pues a través del contrato la dinámica del mercado permitía perseguir el interés propio sin necesidad de, por ello, recurrir a la guerra. En un marco en el que tanto la guerra como el mercado eran considerados como medios eficaces para la consecución de los propios fines, la guerra representaba el impulso para acceder al fin deseado; mientras que el mercado (basado en el contrato) simbolizaba, en cambio, el cálculo para ello²⁵. El contrato es entonces un medio, adoptado de la lógica del mercado, que permite mantener un orden pacífico, aunque artificial, en las relaciones humanas²⁶. En el contrato subyace la idea de que al tiempo que un

²⁴ Al prescindir de una instancia superior reguladora que trace las reglas y a la que por sí misma (por su propio carácter supremo) los individuos se encuentren subsumidos, entonces una justificación razonable de las reglas de comportamiento únicamente puede ser aquella que tome como principio la autonomía del individuo.

²⁵ Benjamin Constant, “Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, contenido en *Revista de estudios públicos* N. 59 (Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995), p. 3.

²⁶ Al respecto, Adela Cortina establece un vínculo entre el contrato mercantil y la vida política, pues <<el contrato es [...] un instrumento de derecho privado, especialmente apropiado para organizar el mundo mercantil bajo la lógica del toma y daca. Firmo —dice— un contrato con aquellos que pueden darme algo a cambio, no con los que tienen bien poco o nada que ofrecer. La mercantilización entra en la vida política bajo la forma del

individuo celebra un acuerdo con algún otro, explícita o implícitamente da su consentimiento a los derechos y obligaciones que para él surjan de dicho acuerdo. Y en cuanto tal consentimiento se lleva a cabo de forma voluntaria y ecuanime²⁷, ninguno de los individuos posee el derecho de renunciar a los derechos y obligaciones que el acuerdo genere para él y debe aceptarlos como obligatorios²⁸, es decir, como justos; ya que cuando existe aceptación voluntaria de por medio, no existe injusticia (*Volenti non fit iniuria*). En efecto, cuando alguien realiza un contrato se presume que aboga por sus propios intereses, sometidos ya a su propia reflexión, por lo que no aceptaría un pacto que le perjudicase —o que lo perjudicase sin que, por lo menos, recibiese algún beneficio mayor a cambio de tal perjuicio, esto es, que lo dañase totalmente o en vano—. Un acuerdo solamente será válido en tanto sea visto como libre (respecto a las circunstancias de elección) y justo (respecto a igualdad de condiciones) para todos los concernidos. De tal suerte que bajo condiciones de libertad e igualdad no cabe la posibilidad que después de realizado un acuerdo voluntario exista injusticia. Es precisamente esta idea del acuerdo —como fundamento de obligatoriedad recíproca de deberes y derechos— la que los teóricos del contrato social tratan de llevar al orden político.

El teórico del contrato social asume que así como un acuerdo realizado entre dos (o incluso más) individuos, bajo condiciones de libertad e igualdad recíprocas, fundamenta la obligatoriedad recíproca de los deberes y derechos pactados; así también un acuerdo a nivel social, es decir, un contrato social en el que todos los miembros de la sociedad, que se encontraran bajo las mismas condiciones de libertad e igualdad, acordaran de forma unánime la organización política para regular su interacción, fundamentaría la obligatoriedad de los deberes y derechos de dicho orden político; ya que ningún individuo tendría derecho a renunciar a los deberes y derechos de la organización política, la cual no derivaría sino de un acuerdo llevado a cabo por el total de sus miembros, quienes lo habrían aceptado, cada uno a la vez, de manera voluntaria y por su propio interés racional. De esta manera, dicho orden político podría intentar, razonablemente, poseer validez y obligatoriedad general para el total

contrato, cuando se entiende que la comunidad hunde sus raíces en un pacto de intereses egoístas, por lo que todos se comprometen a dejarse regir por la ley>>. Adela Cortina, *Alianza y contrato: Política, ética y religión* (Madrid: Trotta, 2005), pp. 18–19.

²⁷ Estas condiciones son de gran envergadura, pues bajo ellas queda denegada la posibilidad de que un individuo genere beneficio exclusivamente para sí mismo a costa de la otra parte contractual.

²⁸ Esta idea de obligatoriedad presente en cualquier acuerdo válido se puede plantear de manera sintética tal y como lo enuncia H. Kelsen cuando dice que <<el acto o el procedimiento [de la convención] consiste en un acuerdo expreso de las voluntades de dos o varios sujetos, cuya consecuencia estriba en que cualquier conducta subjetivamente querida por los contratantes debe ser objetivamente considerada como obligatoria>>. Hans Kelsen, *El contrato y el tratado: Analizados desde el punto de vista de la teoría pura del derecho* (México: Colofón, 2002), p. 11.

de la sociedad. Con base en esto pasemos ahora a hablar del contrato social como teoría moderna.

3. *La figura del contrato social*

Volvamos por un momento a Aristóteles y recordemos que en su obra titulada *Política* afirma, como ya se ha visto brevemente, que la Ciudad existe por naturaleza; pero no sólo eso, sino también sostiene que la Ciudad es por naturaleza anterior al individuo, ya que a éste le es imposible bastarse a sí mismo²⁹. En este sentido, con el fin de mostrar la insuficiencia del individuo aislado y tomando como núcleo social la organización familiar, Aristóteles hace una reconstrucción histórica de los momentos por los que, según él, atravesó la comunidad a lo largo del tiempo hasta lograr convertirse en Ciudad, es decir, en una comunidad autosuficiente:

La familia es así la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días [...] la primera comunidad a su vez, que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de necesidades que no son meramente las de cada día, es el municipio [...] La asociación última de muchos municipios es la ciudad. Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma, y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer a una vida cumplida.³⁰

Aristóteles describe la *génesis* del orden político como un proceso natural donde la familia es el elemento más simple y austero, mientras que el más complejo y desarrollado viene representado por la Ciudad. Con esta concepción de una comunidad evolutiva, el Estagirita plantea la imposibilidad de crear un orden político partiendo de una convención, tal como lo creían los sofistas. En favor de esta tesis actualmente se puede decir que, a partir de la época moderna (e incluso con anterioridad) —debido a la ascendente complejidad del mundo social—, ciertamente ningún orden político se ha generado a partir de una convención o de un contrato; todo individuo viene a un mundo *ya* políticamente organizado, se encuentra con cierta estructura social y, asimismo, se desarrolla en este mundo político *ya dado* en el que no se introdujo voluntariamente y que él mismo no creó a través de convenio o contrato alguno. Así planteado, todo esto pareciera apuntar en contra de la teoría del contrato social (considerada ésta como un fundamento explicativo de la organización política moderna); sin

²⁹ Aristóteles, *op. cit.*, p. 4 [1253 a 25].

³⁰ *Ibíd.*, pp. 2–3 [1252 b 14–34].

embargo, es preciso decir que la teoría del contrato social tiene como objeto, no explicar la *génesis* del orden político como lo hace Aristóteles, sino que trata esencialmente sobre el problema de su *validez*, es decir, sobre las condiciones de legitimidad del orden político. No obstante, este tránsito del problema de la génesis al de la validez no fue nada casual, pues fueron las exigencias mismas del mundo moderno las que dieron lugar al planteamiento del problema de la legitimidad del orden político y, por tanto, al surgimiento de la teoría del contrato social justamente como un nuevo proceso teórico de legitimación.

Así, con base en lo anterior, ahora podemos decir que históricamente nunca se ha realizado un contrato social para dar origen a orden político alguno, pero entonces si no es la de describir ¿qué función se le puede otorgar a esta categoría del contrato social?; lo que en realidad ocurre es que, como ya se ha venido prefigurando, el contrato social no es más que una figura teórica de argumentación, la cual simboliza sistemáticamente la reconstrucción racional del orden político, y no un hecho histórico. Históricamente *nunca ha ocurrido ni ocurrirá* que mediante un contrato social se dé origen a un orden político; no obstante representa un recurso heurístico que precisamente permite juzgar la legitimidad de dicho orden político. Así, podemos decir que, a grandes rasgos, la figura que ofrece el contrato social es que en un marco *prepolítico* de libertad e igualdad originarias *se da* un contrato mediante el cual la totalidad de los individuos que *compondrán* la sociedad contraen un acuerdo unánime sobre el orden político para su *futura* interacción social.

La teoría del contrato social es, pues, elementalmente un argumento contrafáctico que pretende legitimar el dominio político ejercido por el Estado a través de una alegoría³¹, y no a través de un hecho histórico. Al tratarse de una situación contrafáctica —al no contar con un referente empírico—, el contrato social no puede ser considerado ni verdadero ni falso, de manera que pretender emplear estas nociones para referirse a él constituiría una confusión categorial. La teoría del contrato social se pregunta ¿qué pasaría *si no existiera* el Estado?, e intenta mostrar que, en la medida en que en la supuesta ausencia del Estado devenga precisamente la necesidad de su existencia, el dominio político de éste puede ser justificado. Obsérvese que, por tanto, la teoría del contrato social no busca responder a la pregunta sobre *¿cómo* se generó el dominio político?, sino a la cuestión de *¿por qué* se le debe obediencia?

³¹ Esta relación entre la *realidad* y la *ficción* se puede esclarecer al definir la alegoría <<como una metáfora continuada en la que se expresan ideas mediante imágenes [...] En la alegoría predomina el aspecto de un doble sentido, en el cual, el verdadero debe ser descubierto más allá de su aspecto manifiesto [o literal], y se expresa mediante representaciones en las que lo particular significa lo universal.>> Antoni Martínez y Cortés Jordi, *Diccionario de filosofía Herder* (en CD-ROM: autores, conceptos, textos), (Barcelona: Herder, 1999).

En este sentido, al preguntarse por la legitimidad del dominio político, la teoría del contrato social no narra ninguna historia del surgimiento del orden político y si lo hiciera, no resultaría de mucha utilidad, pues no nos diría nada acerca de la validez del dominio político. Incluso a pesar de que en cierto sentido los elementos de determinadas teorías contractualistas sí están dotados de cierto *contenido* empírico, de ello no se sigue que el contrato social corresponda con la realidad. De hecho para la teoría del contrato social es casi irrelevante si el orden político nació o no de un contrato, ya que para ella lo realmente significativo es cómo es que la *suposición* de éste puede justificar el dominio político, o sea, bajo qué condiciones es que el orden político puede ser considerado como legítimo. En este sentido, la teoría clásica del contrato social, en cuanto figura argumentativa, es simplemente una ficción; pero es una ficción con implicaciones prácticas en tanto que permite la legitimación en el ámbito práctico de la política³². Así, de acuerdo con el contractualismo, si el orden político pretende ser válido, éste debe poder ser pensado como producto de una relación contractual entre todos sus miembros, o sea, como el producto de un contrato social (que como se podrá ver es empíricamente irrealizable).

Con todo, el término ‘contractualismo’ hace referencia a un contrato siempre social, ‘siempre social’ porque dicho contrato es meramente hipotético. El contrato empírico es posible únicamente entre individuos reales y se da de hecho; sin embargo, un contrato social nos habla evidentemente de una sociedad hipotética, ya que es imposible reunir a la sociedad real en su conjunto para lograr un acuerdo tal y menos aún para pretender llegar a un verdadero consenso en lo esencial (*los contratos entre particulares son posibles; el contrato social, imposible*). Así, aun en el supuesto de que resultara posible la creación efectiva de un orden político por medio de un contrato entre todos los individuos, con el simple hecho de tomar en cuenta la siempre creciente complejidad social, nos percatamos de que no sería posible un acuerdo unánime entre todos los individuos. Pero además, en dado caso de que se realizara este contrato y de que se lograra un consenso unánime, dicho acuerdo no tendría un carácter obligatorio para generación futura alguna, ya que éstas no habrían participado en el

³² Al respecto W. Kersting, nos ofrece una figura del contrato social en general (tanto del contractualismo clásico como del neocontractualismo), como un modelo argumentativo que permite la legitimación, fundamentación y justificación normativa en diversos ámbitos prácticos: políticos, sociales, económicos y morales. Esta figura la enuncia así: <<Como legitimado, fundamentado, justificado puede valer *X* —y *X* puede ser— : el establecimiento del dominio estatal, un orden jurídico o una Constitución, instituciones sociales y formas económicas, principios de justicia social, política o económica, incluso reglas morales, si —y sólo si— *X* puede ser desarrollado de un modo claro en forma argumentativa como resultado de un Contrato en el que podrían concordar los concernidos bajo condiciones determinadas bien definidas y universalmente aceptadas>>. Wolfgang Kersting, *op. cit.*, p. 80.

pacto y, al no ser producto de su voluntad, éste carecería de legitimidad. En este caso el contrato social se tendría que dar a diario para que mantuviera su validez, pero esto es claramente absurdo. Así, al considerarlo (como repetidamente se ha hecho) empírica e históricamente realizable, el contrato social cae en última instancia en un sinsentido. Por tal motivo, el contrato social no puede ser considerado como algo real, ni siquiera como posible; para una lectura coherente del mismo, éste debe ser concebido como una mera ficción, como un constructo teórico al que se le asignaría el lugar de una idea regulativa, y no como un *factum* —siguiendo a Hobbes, debe ser pensado *como si* realmente hubiese ocurrido en la historia³³; o, como más tarde dirá Kant, como una simple *idea de la razón*³⁴.

Pero, si el contrato social es una mera construcción hipotética, una mera idea de la razón, entonces cabría preguntarse ¿cómo es que pretende tener una función normativa en lo que se refiere a la legitimación de determinado orden político?, ¿cómo es que pretende tener implicaciones prácticas?, ¿cómo es que cierto orden político acordado en el marco de un acuerdo meramente ficticio devenga obligatorio para todos los individuos implicados en él, sin que éstos hayan dado nunca su conformidad estrictamente?

A todo esto se puede decir que, con todo y que las teorías del contrato social representan sólo una ficción no son, sin embargo, formulaciones arbitrarias u ocurrentes; ya que si simplemente lo fueran, no ofrecerían ninguna base para una legitimación aceptable. Así, el contractualismo solamente posee el carácter de teoría legitimadora en la medida en que sus presupuestos se basan, en cierto grado, en *razones suficientes* para la fundamentación normativa del orden político. Así, el enfoque contractualista puede considerarse como un modelo de argumentación aceptable únicamente en la medida en que ofrece una *vía razonable* para argüir que todos los individuos que se *encontraran* en una situación prepolítica deberían haber arribado necesaria y racionalmente a un contrato social para salir de dicha situación, por lo que entonces también deberían tomar como obligatorias las consecuencias derivadas de tal contrato, esto es, *como si* las hubieran aprobado voluntariamente por su propia deliberación. De tal suerte que el Estado, aquella institución que ejerce el dominio político, pueda ser entendido como consecuencia de un contrato social, es decir, para interpretarlo *como si* éste hubiese sido el resultado de un contrato entre todos los miembros de la sociedad.

³³ Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: FCE, 1980), p. 141.

³⁴ Immanuel Kant, *Teoría y práctica. En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (Madrid: Tecnos, 1984), pp. 36–37 y ss.

Así, mediante el contractualismo, la filosofía política moderna pretende legitimar el dominio político ejercido por el Estado y lo hace tomando como base el consenso entre los individuos, desplazando, con ello, las tradicionales instancias tanto teológicas como metafísicas que anteriormente daban sustento a dicho dominio. Thomas Hobbes, como *iniciador*³⁵ de la teoría del contrato social, proporcionó nuevas herramientas conceptuales para un moderno modelo de argumentación para pensar el poder político, modelo que también es retomado en la actualidad por distintos autores para la reflexión en diversos ámbitos relacionados al campo de la política contemporánea. Establecido ya el marco categorial por Hobbes, los autores que le siguieron únicamente presentan diferencias en cuanto al contenido conceptual del contractualismo.

Antes de ser desplazado, y ulteriormente olvidado en el siglo XIX, tanto por el utilitarismo como por el socialismo³⁶, el enfoque contractualista dominaba como “el modelo” de justificación del orden político. Al tratarse de un análisis del orden político, las teorías del contrato social tratan de delimitar y diferenciar los principales elementos constitutivos y característicos de la sociedad moderna: la *institución* del sujeto, la *institución* de la promesa y la *institución* del Estado. De manera que, correspondientemente con esto, el argumento contractualista consta, en un principio, esencialmente de tres etapas, a saber, la triada: estado de naturaleza/contrato social/Estado–sociedad (o sus equivalentes en formulaciones posteriores). Y tal argumento mantiene esta misma forma paradigmática tanto en el contractualismo clásico de mediados del siglo XVII como en su resurgimiento como neocontractualismo en la segunda mitad del siglo XX. En efecto, la teoría contractualista se ve caracterizada por dos grandes momentos; el primero es aquel de la llamada filosofía política moderna en el que aparece el denominado contractualismo clásico, que tiene como sus principales representantes a Thomas Hobbes (1588– 1679), John Locke (1632–1704), Jean–Jacques Rousseau (1712–1778) e Immanuel Kant (1724–1804); y el segundo que es aquel que se presenta en la época contemporánea y que es considerado como el renacimiento mismo de la filosofía política, éste es denominado neocontractualismo y encuentra sus principales representantes en John Rawls (1921–2002), Robert Nozick (1938–2002) y James M. Buchanan (1919). Así, aunque están íntimamente relacionados, es posible hacer una

³⁵ En torno a este punto puede existir una opinión dividida, sin embargo hay un acuerdo más o menos general de que Hobbes es el autor que elabora por vez primera de forma sistemática la teoría del contrato social, a pesar de que antes que él autores como J. Althusius (1557–1638), H. Grocio (1583–1645) y S. Pufendorf (1632–1694) habían formulado ya una cierta teoría contractualista.

³⁶ Especialmente por un socialismo de corte darwinista (principalmente inspirado por el pensamiento de Herbert Spencer).

distinción entre contractualismo clásico y neocontractualismo; y, a grandes rasgos, el primero versa primordialmente sobre la legitimación del dominio político; mientras que el segundo se enfoca mayormente sobre la justificación de principios en materia de justicia.

No obstante, a pesar de que tanto el contractualismo clásico como el neocontractualismo representan una ficción, el tema a tratar en el presente ensayo será únicamente el del contractualismo en su denominada etapa clásica, tratando de mostrar —como se ha venido haciendo— que a pesar de su carácter ficticio éste mantiene, sin embargo, implicaciones prácticas; empero, para nuestro propósito nos centraremos únicamente en dos de los principales representantes de la teoría política moderna y que representan los dos polos opuestos del contractualismo clásico, ellos son: Thomas Hobbes e Immanuel Kant. Dos autores que, a nuestro juicio, basándose en principios racionales, mantienen una formidable consistencia en cuanto al carácter hipotético y, por tanto, puramente racional del contrato social. Con ello no pretendemos indicar que John Locke y Jean-Jacques Rousseau (los otros dos grandes teóricos contractualistas modernos) hallan formulado una teoría contractualista basada totalmente en datos históricos, sino sólo que su versión del contrato social se encuentra mayormente apegada a presupuestos empíricos; por lo que su lectura, la más de las veces, se ha interpretado de forma puramente histórica con lo que se convierte en una teoría fácilmente refutable, pues así entendida cae por sus propias presuposiciones.

Sin embargo, los autores mismos han favorecido esta clase de lectura histórica del contrato social al considerar al estado de naturaleza, base de la teoría contractualista moderna, como una época real en la historia de la humanidad. En su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, John Locke, por ejemplo, tras observar las relaciones entre los Estados considera como una obviedad que:

Nunca faltaron en el mundo, ni nunca faltarán hombres que se hallen en tal estado [de naturaleza]³⁷.

Y después de recurrir a la “autoridad” del teólogo Richard Hooker afirma que:

Los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y [...] en él permanecen hasta que, por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política³⁸.

³⁷ John Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (Madrid: Alianza, 2000), p. 44.

³⁸ *Ibíd.*, p. 45.

Empero, ante la dificultad de hallar ejemplos que corroboren la existencia de hombres que realmente hayan habitado en un estado previo a la formación de la sociedad política, <<no es de extrañar —dice Locke— que la historia nos proporcione muy pocos relatos de hombres que vivieron juntos en estado de naturaleza>>³⁹. No obstante, dice también que en el expediente histórico se pueden encontrar ciertos datos acerca del origen de los Estados en el mundo, los cuales corroboran “con ejemplos claros” que éstos han sido precedidos por un estado de naturaleza y que sólo han surgido por el consentimiento de los hombres, o por lo menos “muestran signos manifiestos” de todo ello. Los ejemplos históricos a los que se remite son, el multicitado continente Americano, las ciudades de Roma y Venecia así como la ciudad de Tarento. De acuerdo con Locke éstos son algunos <<ejemplos sacados de la historia, en los que gentes libres, en estado de naturaleza, se unieron, se incorporaron e iniciaron un Estado>>⁴⁰. Así, <<por lo que podemos averiguar a la luz de la historia, tenemos razones para concluir que todos los orígenes de gobiernos en tiempos de paz se han basado en el consenso del pueblo>>⁴¹.

Mientras que, por su parte, Jean-Jacques Rousseau ya en el inicio de su tratado *Del Contrato Social*, con el fin de indagar acerca de la legitimidad del orden civil, comienza su investigación considerando al hombre tal como éste es en su estado natural:

Quiero averiguar —dice Rousseau— si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como *son*, y a las leyes tal como *deben ser*⁴².

Rousseau confiesa haber extraído esta concepción del hombre natural tras contemplar al hombre en su estado actual; así, <<sumergido en el bosque, buscaba y encontraba la imagen de los primeros tiempos cuya historia trazaba con orgullo; atacaba las miserables mentiras de

³⁹ *Ibíd.*, p. 114. Pues, de acuerdo con Locke <<en todas partes los gobiernos son anteriores a los documentos>> y <<cuando los ciudadanos empiezan a investigar en la historia de sus fundadores y a indagar en sus orígenes [...] ya han perdido memoria de ellos>>. *Ibíd.*, p. 114–115. Además, <<la humanidad, a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado; y por eso se inclina a entrar en sociedad cuanto antes. Por eso sucede que son muy pocas las veces que encontramos grupos de hombres que viven continuamente en estado semejante>>. *Ibíd.*, p. 136.

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 116–117.

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 125–126. <<Ocurre, sin embargo, —dice Locke— que tantos han sido los desórdenes con los que la ambición ha llenado al mundo que entre el ruido de la guerra —la cual constituye gran parte de la historia de la humanidad— apenas si se ha reparado en ese consentimiento; y así muchos han confundido la fuerza de las armas con el consentimiento del pueblo, y han estimado que la conquista es uno de los orígenes del gobierno. Mas la conquista está [...] lejos de establecer gobiernos>>, pues <<sin el consentimiento del pueblo, ningún nuevo gobierno podría erigirse>>. *Ibíd.*, p. 177.

⁴² Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Madrid: Alianza, 1998) p. 25. [El subrayado es mío].

los hombres, osaba poner al desnudo su naturaleza, seguir los procesos de los tiempos y de las cosas que la han desfigurado y, comparando el hombre del hombre con el hombre natural, mostrarles en su pretendida perfección la verdadera fuente de sus miserias>>⁴³. No obstante, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau se muestra escéptico con respecto a la existencia del estado de naturaleza: <<Que mis lectores no se imaginen, pues, que me atrevo a jactarme de haber visto lo que tan difícil de ver me parece [...] Porque no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer bien un estado que *ya no existe*, que *quizá no haya existido*, que *probablemente no existirá jamás*, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente>>⁴⁴. Empero, en una Carta dirigida al Arzobispo de París Christophe Beaumont, Rousseau admite explícitamente la inexistencia de un hombre en estado natural: <<Ese hombre no existe, dirá usted. De acuerdo; pero en teoría puede existir>>⁴⁵.

Así, se pueden observar ciertos pasajes en los que tanto Locke como Rousseau (el uno más que el otro), parecen apostar por un estado de naturaleza como una fase real en la historia del hombre. Pero mientras aquél se mantiene firme con respecto a su concepción histórica del estado natural —tal vez tratando de hacerla coincidir con su interpretación de las Escrituras (particularmente con el “Génesis”)—, éste recula y —también con base en su propia lectura de las Escrituras— se muestra agnóstico (*agnoein*) en relación a la existencia efectiva de un hombre en estado de naturaleza. Mas con esto no pretendemos agotar los planteamientos de Locke y de Rousseau, pues remitiéndonos a la teoría de cada uno en su conjunto, éstas pueden resultar mucho más complejas; ya que en ellas también es posible hallar elementos que permiten considerar al estado de naturaleza como una mera hipótesis de investigación, y no sólo como un hecho histórico. Sin embargo, por tratarse éste de un asunto sumamente complejo y comprometedor, no será tema a tratar en el presente ensayo, pues ello nos llevaría más allá de nuestro objetivo. Con todo, podemos decir que tanto Hobbes como Kant veían con más claridad que aquéllos el carácter puramente hipotético del estado de naturaleza y, por

⁴³*Idem.*, *Las confesiones* (Madrid: Alianza, 2008) p. 481.

⁴⁴*Idem.*, *Del Contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Madrid: Alianza, 1998) p. 221 [El subrayado es mío]. En este sentido, en lo referente a la cuestión de la existencia efectiva del estado de naturaleza, Rousseau llega incluso a decir más adelante que <<no hay que tomar las investigaciones que se pueden realizar sobre este tema por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen>>. *Ibid.*, pp. 233–234.

⁴⁵*Idem.*, *Escritos polémicos: Carta a Voltaire; Cartas a Malesherbes; Carta a Beaumont; Carta a Mirabeau* (Madrid: Tecnos, 1994), p. 82.

tanto, el carácter meramente ficticio de la teoría moderna del contrato social en su conjunto; por lo que solamente éstos dos serán nuestros autores a considerar para guiar nuestra tesis.

Antes de comenzar con estos dos autores, es menester detenernos para hacer algunas puntualizaciones con respecto a la relación entre el carácter ficticio del contrato social y el ámbito práctico en el que éste pretende influir; pero también para saber en qué medida se puede hallar un vínculo entre Hobbes y Kant en relación a los elementos contractualistas que comparten. En primer lugar, diremos que el contractualismo clásico no es más que un experimento mental en el que por medio de la abstracción se crea una situación inicial de libertad e igualdad, donde los individuos se encuentran allende la particularidad social e histórica para asumir el determinar el escenario en el que están dispuestos a vivir como comunidad política. Por lo que, en virtud de la consistencia de su planteamiento con relación a este punto, tanto Hobbes como Kant representan dos teóricos con los que es posible desarrollar la idea de un experimento mental que pretende influir en la realidad. En segundo lugar, diremos que ambos autores parten del supuesto de una insociabilidad natural entre los individuos, esto a causa de una dialéctica de intereses contrapuestos, la cual genera persistentes e inevitables conflictos en la interacción humana, pues no hay un poder común, no ya que suprima los conflictos, sino que permita procesarlos.

Como es de verse, este enfoque contractualista no señala un análisis del devenir histórico en relación con el conflicto y la generación del orden político, sino que apunta a una reelaboración inteligible de aquella deliberación que los individuos formularían en una situación en la que debieran instituir un orden político para la canalización de sus conflictos. No obstante, en tanto el hombre moderno no cuenta con el respaldo de la metafísica tradicional (ya sea Dios, ya sea la Naturaleza) para fundamentar la organización política, entonces debe crear el orden para él mismo, a partir de sí mismo y apelando a su propia razón para fundamentarlo. El hombre moderno tiene que orientarse remitiéndose a sí mismo, por lo que un orden político legítimo será aquel que pueda ser concebido como el producto de un acuerdo recíproco entre todos los individuos (como el resultado de un contrato social hipotético); esto a pesar de encontrarse dentro de un marco normativo con intereses y objetivos particulares incluso totalmente distintos a los de los demás. Sin embargo, este experimento mental en el que se reconstruye racionalmente el orden político viene guiado por una metodología, la cual subyace en la trama argumentativa de la teoría del contrato social. Por lo que a continuación veremos sucintamente en qué consiste dicho método sólo a través del cual es posible llegar a una supuesta situación inicial (llamada estado de naturaleza), para

posteriormente ver en qué consiste dicha situación, y por último observaremos cómo es que con base en tal situación inicial se puede tornar inteligible la *creación* del orden político.

4. Metodología para pensar un pasado ahistórico

Thomas Hobbes, como uno de los fundadores de la teoría política moderna, inaugura un nuevo método de investigación para el estudio del fenómeno político, dicho método es denominado por él mismo como “resolutivo–compositivo” y consiste precisamente en un proceso de análisis y de síntesis. Método que prácticamente será empleado de forma implícita, con sus variantes claro está, por los posteriores teóricos contractualistas modernos de mayor renombre (como son: J. Locke, J. Rousseau e I. Kant, último con quien adquiere su mayor grado de abstracción). Como su nombre lo indica, el método “resolutivo–compositivo” consiste en analizar, esto es, en separar el objeto de estudio en sus partes más elementales para luego, a partir de ellas, recomponer dicho objeto a través de una síntesis; ya que, de acuerdo con Hobbes —quien lleva por vez primera este método científico a la política— un fenómeno puede ser objeto de conocimiento científico en la medida en que pueda ser reconstruido a partir de sus partes más elementales. Así, puesto que es la figura del Estado la que representa la compleja organización política moderna que se pretende estudiar, el conocimiento de ésta vendrá dado por la aplicación del método “resolutivo–compositivo” al propio Estado. Dicho método consta de tres etapas: en una primera instancia, el teórico contractualista descompone conceptualmente el fenómeno complejo (es decir, la vida humana organizada estatalmente) hasta llegar a sus componentes más elementales, a aquellos que ya no resulten susceptibles de descomposición (en este caso resulta ser el individuo). Por medio de un experimento mental se le tiene que despojar el Estado al individuo, esto es, se tiene que privar a éste de las instituciones que regulan su vida política, lo cual también implica quitar del pensamiento del individuo la presencia coactiva del Estado; este proceso trae como resultado la vida humana en su estado natural. De manera que con la desaparición del Estado lo único que queda es el hombre natural, y es justamente éste quien será la materia prima para la reflexión del teórico contractualista. Así, en una segunda etapa el individuo en su estado natural será considerado como el elemento fundamental para la reconstrucción racional del Estado; el estudio del individuo dará entonces la pauta para inferir aquel medio por el que es posible instituir el Estado; y de acuerdo con la teoría contractual este medio no será otro que

el contrato social, pues éste es el único por el que el individuo natural puede *dar origen* al Estado. De acuerdo con esto, a través de la simplicidad que representa el individuo natural es posible deducir la complejidad del mundo estatal, y justamente esta reconstrucción es la que representa la tercera y última etapa del método contractualista. De esta manera, la tradición moderna del contrato social formulará, a manera de secuencia, el *surgimiento* del orden político (el Estado) a partir de un *acto* racional (contrato social) por parte de individuos que *viven todavía* en su condición natural (estado de naturaleza).

Evidentemente el hombre natural *nunca ha existido*, es solamente, como se ha visto, el producto de un análisis de la impronta estatal; esto con todo y que el teórico en cuestión proporcione una descripción del hombre *como si* verdaderamente correspondiera con *su naturaleza*, *como si* realmente hubiera habido un tiempo en el que el hombre se encontrara aislado sin ningún carácter político. Es de este modo que en el argumento contractual aparece la noción de ‘naturaleza humana’; aunque en realidad se desconoce —si es que en verdad existe alguna— cuál podría ser ésta, pero es justamente este desconocimiento el que da lugar a que cada uno de los autores del contrato social describa la ‘naturaleza humana’ de diferente manera. Pero además, el que la ‘naturaleza humana’ sea descrita de diferente forma, propicia que el estado natural del hombre cuente también con una descripción diferente por parte de cada teórico contractualista, lo cual determina, a su vez, la concepción de éste en cuanto a la manera en la que los individuos en su estado natural *se reunirán* para *instituir* el Estado así como para establecer el carácter que éste *tendrá*; es decir, la forma de organización política que, de acuerdo con el autor en cuestión, *deberá ser* acordada e instituida por los individuos. No obstante, si aquella descripción de la ‘naturaleza humana’ no espera ser arbitraria, entonces, ésta, en cierto modo, debe poder encontrarse al remitirnos a la propia experiencia. En otros términos, si el planteamiento filosófico del contrato social busca tener algún destinatario, éste será aquel que, al seguir el experimento mental, pueda hallar en sí mismo al hombre natural; *como si* la ‘naturaleza humana’ descrita por el autor contractualista representara el fundamento de su existencia como ser histórico y político que en realidad es. El destinatario de la teoría contractualista debe poder sentir en sí mismo la esperanza y desesperanza del hombre natural, así como las causas de su actuar; es decir, debe poder identificarse con el hombre natural. En la medida en que —desde su propio contexto— el hombre histórico y político identifique como propio el actuar del hombre natural, el orden político propugnado por el autor en cuestión puede ser objeto de reconocimiento como

instancia óptima para evitar *caer* en el estado natural del hombre, el cual, como más tarde veremos, se muestra lleno de inconveniencias y, por tanto, indeseable para todo individuo.

Así, investigando cuál sería el carácter de la ‘naturaleza humana’ (es decir, cómo sería el hombre natural) se puede determinar cuál sería el tipo de convivencia que mantendrían los hombre entre sí (esto es, cómo sería su estado natural) y de esta clase de convivencia debe ser posible deducir la forma en la que se unirían los individuos (qué tipo de acuerdo llevarían a cabo) para determinar cuál sería la clase de orden político (o sea, cómo sería el Estado) que estarían dispuestos a asumir para impedir *retroceder* a su estado natural, el cual les aparece — y en esto coinciden todos los teóricos contractualistas— como indeseable. De esta manera se puede observar que el fenómeno complejo (el Estado) es nuevamente reconstruido a partir de sus elementos más simples (el individuo) en un acto de síntesis, y este acto unificador se ve representado por el concepto de contrato social (el cual deja ver el cambio de perspectiva en la filosofía política de un orden dado a uno artificial). En este sentido, el carácter de los elementos simples determina el carácter fundamental del fenómeno complejo. El carácter de la ‘naturaleza humana’ y, por tanto, el carácter que toma el estado natural del hombre constituyen la causa de la unificación de los individuos bajo un Estado. La forma del Estado y la forma en que se asocian los individuos pueden ser deducidas a partir de la forma de la interacción basada en la ‘naturaleza humana’, esto es, del vínculo humano en su estado natural. Dicho estado, regido por la sola ‘naturaleza humana’, es denominado por los contractualistas modernos como ‘estado de naturaleza’.

5. El teorema del estado de naturaleza

En la base de la teoría clásica del contrato social se encuentra, pues, el supuesto del estado de naturaleza. El estado de naturaleza es el *lugar*, creado teóricamente, donde *habita* el hombre natural (carente *aún* de instituciones políticas), el cual es caracterizado por el teórico contractualista como un ser libre e igual movido solamente por su ‘naturaleza humana’, por lo que, de acuerdo a su constitución, cuenta con determinado comportamiento bien definido. A partir de estas características, el teórico contractualista formula cómo pensaría y de qué manera actuaría, qué “estrategia de acción” abrigaría frente a los demás el hombre natural para, a partir de ello, poder inferir cómo sería la interacción humana en dicho estado natural.

El teorema del estado de naturaleza tiene como objeto mostrar que en un estado en el que se prescindiera de un orden político y, por ende, de las garantías básicas; así como en el que cada individuo persiguiera con absoluta libertad sus propios intereses haciendo uso de aquellos medios que a su juicio le parecieran los más apropiados y de aquellos que encontrara disponibles, traería como consecuencia —*tarde o temprano*— una guerra ficticia (Hobbes, Kant)⁴⁶; lo cual daría como resultado un estado insoportable e intolerable para cada uno de los individuos inmersos en semejante situación. De modo que cada uno de los individuos tendría como interés primordial salir de dicho estado preestatal carente de legalidad para instituir un orden político caracterizado por un poder de tal índole que lograra garantizar la coexistencia entre todos los individuos. No obstante, la institución de este poder político necesitaría de la limitación de la libertad individual (libertad que caracteriza al hombre natural); pero esta limitación sólo podrá ser justa si se realiza bajo el principio de reciprocidad (es decir, sólo si es igual para todos), de manera que tal reciprocidad únicamente se lograría bajo la condición de un contrato. Por medio de este contrato los individuos que *viven* en estado de naturaleza establecerían un orden político y se obligarían, de manera recíproca, a renunciar a su absoluta libertad natural para adoptar una obediencia política a dicho orden. Este poder político estaría fundado así sobre una base contractual y, por ende, se caracterizaría por potenciar el monopolio de la coacción legítima. Es de este modo que la legitimidad del dominio político se coloca como el centro de la reflexión política moderna. En tanto esta autolimitación de la libertad del individuo —alentada por su interés propio y fundada en la racionalidad de una obligación recíproca entre todos los individuos—, se basa en un contrato social, entonces el orden político surgido de él puede ser tenido como legítimo. De esta manera, para *incitar* al individuo, el cual *se encuentra* bajo una absoluta libertad natural, a renunciar a ella para convertir la obligación política en autoobligación y fundamentar, así, la legitimidad del dominio político ejercido por el Estado, es que los teóricos contractualistas formulan el teorema del estado de naturaleza como una situación inconveniente para todos.

Es así que en su formulación, el estado de naturaleza aparece en última instancia como un estado indeseable para todos los individuos, y es precisamente por tal razón que el hombre natural coludiéndose con los demás busca *escapar* de dicha situación a través de un medio artificial: el Estado. La justificación del Estado está, pues, en que el hombre no desea

⁴⁶ Aunque para el contractualismo clásico en general, el estado de naturaleza representa una situación plagada de inconveniencias; para J. Locke y J. Rousseau —los otros dos contractualistas modernos de mayor relevancia— ésta no se presenta, sin embargo, como un estado de guerra; sino como una situación que aunque pueda ser de paz e incluso de felicidad, por otras razones, se muestra en última instancia simplemente indeseable.

permanecer en estado de naturaleza. El estado de naturaleza va en contra de los intereses primarios del hombre, que por sólo remitirse a su ‘naturaleza humana’ entra en contradicción consigo mismo, pues encuentra un conflicto en sus propios intereses (ya que el hombre busca sobrevivir, pero esta misma búsqueda le lleva a poner en riesgo su propia existencia); por lo que únicamente a través de un medio artificial se puede encontrar la paz y garantizar el orden. De esta manera, en la teoría contractualista clásica, el individuo piensa hallar en el Estado el instrumento capaz de contravenir su ‘naturaleza humana’ para lograr erigir una convivencia pacífica con los demás. El hombre natural piensa encontrar en el Estado el medio por el cual cada sujeto pueda buscar con libertad sus propios intereses, pero ahora de una manera regulada; por lo que la *única* vía para lograrlo es que cada uno se pueda comprometer con cada cual, por medio de un contrato, para instituir un poder con la capacidad de precipitar el estado de naturaleza, estado donde el hombre natural representa un constante riesgo para los demás. De esta manera, la enseñanza que deja al hombre político e histórico la fábula del estado de naturaleza es la de la necesidad del Estado para hacer plausibles sus propios fines. El teórico contractualista deduce, a partir de su propia descripción del hombre natural, que el estado de naturaleza es un espacio caótico que predispone al hombre a los excesos y a la violencia, por lo que en semejante estado en modo alguno puede surgir de forma espontánea un orden político. Sin embargo, ¿por qué se presupone que en el estado de naturaleza no puede surgir un orden de manera espontánea, sin la necesidad de someterse para ello a un poder común que garantice efectivamente la paz?

6. *La necesidad del Estado: Sobre la imposibilidad de la generación de un orden espontáneo en el estado de naturaleza*

Cabe preguntarse ¿por qué a pesar de que todos los hombres coinciden en el deseo de abandonar el estado de naturaleza, estado que experimentan como una situación inconveniente; no se ven llevados, sin embargo, a autoorganizarse por medio de la *cooperación* recíproca y de la *promesa* mutua (es decir, a través de contratos) basada en la confianza de su cumplimiento, por ejemplo, para autoestabilizar la situación y, con ello, reemplazarla por un estado de paz?, ¿por qué es necesario establecer un poder común con la suficiente fuerza y autoridad para, mediante la obligación política, garantizar la paz de manera efectiva?

La respuesta a todo ello se puede hallar en el individualismo moderno, el cual se ve representado por la categoría de ‘naturaleza humana’, ya que el propio carácter de ésta es el factor que, como se verá, imposibilita el autoordenamiento espontáneo del estado natural. La ‘naturaleza humana’ determina las condiciones del estado de naturaleza, y en esta medida el carácter mismo de la ‘naturaleza humana’ es lo que vuelve imposible la generación de un orden dentro de dicho estado. Así, el *único* medio para lograr el orden es salir del estado de naturaleza, lo cual se logra estableciendo un poder común que obligue, mediante la amenaza legal de coacción, a la observancia de las normas.

No obstante, si todos los individuos (sin excepción alguna) que *viven* en estado de naturaleza adoptaran una “estrategia de cooperación” y cumplieran tanto sus promesas como sus contratos acordados con los demás sin la necesidad de recurrir para ello a la violencia (ya sea entre ellos mismos o de una tercera instancia hacia ellos), entonces resultaría benéfico para todos y cada uno de los individuos, pues *crearían* espontáneamente un orden sin coacción; con lo cual se dejaría *atrás* aquella situación de inconveniencia que representa para ellos el estado de naturaleza. Sin embargo, dado que cada individuo, a causa de su ‘naturaleza humana’, busca siempre su propio interés, entonces adoptar la “estrategia de cooperación” frente a los demás implicaría *abdicar*, en cierta medida, al interés propio⁴⁷. Así, por tal razón, mientras todos los individuos mantengan la “estrategia de cooperación”, resultará totalmente benéfico para aquel individuo que decida no seguir dicha estrategia, ya que, desde su perspectiva, seguirla traería un mínimo beneficio (debido a que para él esto implica una cierta *renuncia* en favor de los otros); mientras que pasarla por alto en tanto todos los demás la siguen representaría situarse por encima de ellos (lo cual indica el máximo beneficio propio). Así, no seguir la “estrategia de cooperación” resulta más atractivo que seguirla; además seguirla, mientras los otros individuos no lo hacen, significaría someterse a ellos sin ningún beneficio y con la mayor desventaja, por lo que desconfiando en que los demás no adopten esta “estrategia de cooperación”, se muestra más conveniente para todo individuo no seguir tal estrategia. Así, si nadie la adopta, entonces se cae en un estado caótico donde nadie coopera con nadie y, por ende, las acciones entre los individuos no se pueden ver coordinadas, es decir, se *vuelve* a caer nuevamente en estado de naturaleza; el cual, como se ha visto, es desventajoso para todos. Por tanto, de la dinámica del estado de naturaleza es imposible que surja de manera espontánea un orden *permanente* en las relaciones humanas.

⁴⁷ Al perseguir solamente el beneficio propio, sin importar cuál sea éste, el individuo entraría en conflicto con los demás, pues éstos sólo representarían para él simples medios para la consecución de sus propios fines; y mientras los demás también buscarán actuar de la misma manera, no cesaría el conflicto entre ellos.

Únicamente sería benéfico y ventajoso para todos si cada cual, sin excepción alguna, adoptara la “estrategia de cooperación” con el fin de garantizar el orden social. Pero, de acuerdo con los teóricos contractualistas, este orden sólo se alcanzará hasta el momento en que se *realice* un contrato social, con el cual se establecerá aquella institución que detente el empleo exclusivo y legítimo de la violencia en la que dicho orden encuentre su garante mediante la aplicación legítima de las normas; y esta institución no es otra que el Estado. La teoría del contrato social apuesta por el Estado como único instrumento de paz, debido a que la “estrategia de cooperación” no es capaz por sí misma (sin ayuda de la aplicación legítima de la coacción por parte de un poder común) de llevar a ella, ya que dicha estrategia, al basarse en la conflictiva ‘naturaleza humana’, conduce, en última instancia, al estado natural del hombre. Por tanto, el contrato social, al basarse en el libre acuerdo de todos los individuos a cooperar entre sí, es el único medio para alcanzar la paz.

Pero mientras no se instituya un poder común y mientras exista un solo individuo que se niegue a seguir la “estrategia de cooperación” con los demás, al momento en que ellos sí la siguen, *permanecerá* inevitablemente el estado de naturaleza en el que él mismo, *tarde o temprano*, también saldrá perjudicado. Aquel individuo que decide no guiarse por las normas de la “estrategia de cooperación” es porque se ve llevado por su ‘naturaleza humana’ a pensar sólo en su interés más inmediato (piensa a corto plazo) sin pretender renunciar a nada; mientras que el individuo que se maneja por las normas de tal estrategia es porque su ‘naturaleza humana’ le lleva a pensar en su *renuncia presente* aunque siempre con la esperanza de alcanzar un *beneficio futuro* (piensa a largo plazo). En este sentido la teoría del contrato social tiene la función de hacer ver al individuo que piensa a corto plazo que aquello que en un presente ve como un beneficio, a lo largo se convierte en un perjuicio para todos, incluso para él mismo; ya que los demás también buscarán actuar de modo similar a como él lo hace, lo cual lo pondría también a él en una situación de riesgo frente a los otros. Trata de hacerle ver que lo que observa en el momento actual como una mera pérdida, a largo plazo se le presentará como un beneficio, por lo que si piensa a largo plazo tanto él como los demás saldrán mayormente beneficiados en el futuro. Así, bajo esta perspectiva el contrato social puede ser visto como un proceso de aprendizaje para el individuo que no consiste sino en hacerle pensar a largo plazo para lograr un beneficio general.

Ciertamente todo individuo debe tener siempre presente la predisposición de los otros a perseguir sus intereses más inmediatos (su pensamiento a corto plazo), por lo que debe ser consciente del riesgo que implicaría cumplir con las normas (pensar a largo plazo) cuando sus

semejantes no lo hacen. Así, para contrarrestar esta situación donde impera un comportamiento abocado a exceptuarse de la regla (buscando tener el privilegio de escapar de la norma), comportamiento que a fin de cuentas perjudica a todos, es necesario hacer ver que el violar la norma no vale la pena, es más, que violarla equivale en realidad a una desventaja, ya que tendría un costo (el *castigo*) para quien lo haga, costo que, por el contrario, se tornaría en un beneficio (el *premio*) para quienes sí acaten las reglas; pero esto no será realizable hasta que no se instituya un Estado que, a través de la administración legítima del *premio* y el *castigo*, se encargará de hacer dichos arreglos, esto es, de impartir justicia. De tal suerte que la ventaja a largo plazo se identifique con la renuncia a corto plazo (la cual, con el transcurrir del tiempo, también será vista como una ventaja), de tal manera que el *beneficio* más inmediato no se vea como la mayor ventaja y que la *pérdida* más inmediata no sea considerada como la mayor desventaja, sino que el mayor y más importante beneficio sea aquel que llegue a largo plazo.

Así, todo individuo hará consciente que el cumplimiento de las normas en realidad se encuentra en el interés a largo plazo de cada uno de ellos (pues seguir las reglas más inmediatas en realidad significa pensar a futuro y esto, a largo plazo, beneficia a todos). El tener éxito actuando sin reglas (pensando a corto plazo) depende del azar; mientras que tener éxito actuando conforme a la normatividad (pensando a largo plazo), en tanto se puede calcular y prever, otorga mayor seguridad y permite coordinar las acciones para, con ello, lograr la paz. Conscientes de que el romper la regla traerá como consecuencia el castigo por parte del orden institucional (el Estado) aunado la imposibilidad de coordinar las acciones con los demás, los individuos tratarán de no ser sancionados y de cooperar con los otros acatando las normas; *renunciando* así, en cierta medida, a su interés más próximo, el cual se verá desplazado por un interés a corto plazo de cumplir con las reglas, lo que en realidad equivale a actuar pensando a largo plazo, lo cual trae consigo el sello de la paz. Por tanto, el Estado (*construido* a partir de un contrato social) que obliga al individuo a pensar a largo plazo, representa la *única* vía para *escapar* del estado de naturaleza. El estado de naturaleza consiste en una lección racional de la necesidad del Estado para regular los conflictos surgidos de la interacción humana y evitar *volver* o, mejor dicho, *caer* en semejante situación. El dominio político (por parte del Estado) y la obediencia a él (por parte de los individuos) quedan justificados al considerar el riesgo de la situación *anárquica* que prevalecería sin su existencia. Y es precisamente a esta problemática de justificación a la que la teoría del contrato social trata de responder.

Con base en esto pasemos ahora a ver la forma en la que tanto Thomas Hobbes como Immanuel Kant, dos de los principales teóricos de la filosofía política moderna, tratan de dar respuesta a este problema de la legitimidad del orden político basándose respectivamente en su teoría del contrato social. Comenzaremos esta exposición respetando el orden cronológico, de tal suerte que sea posible observar la forma en que Kant va ha hacer uso de las mismas categorías que su antecesor no inmediato Hobbes para hacerle una crítica desde su mismo planteamiento. Nos centraremos principalmente en el *grado de necesidad* con el que cada uno fundamenta el orden político, ya que esta necesidad será proporcional al *grado de legitimidad* con el que cuente dicho orden. Al ser Hobbes nuestro primer autor a tratar, presentaremos sólo los puntos cardinales de su teoría, para posteriormente con Kant hacer una especie de comparación entre ambos con el fin de encontrar puntos de entronque así como puntos de divergencia que permitan evaluar el fundamento racional pretendido por estos autores para el orden político.

II. Hobbes: La imagen de un dios mortal

¿Quién jamás le asaltó y quedó a salvo?
No lo hay debajo del cielo [...] ¡No hay
en la tierra semejante a él, hecho para no
tener miedo!

La Biblia

1. Elementos científicos para una teoría del Estado

En 1651, año en que Thomas Hobbes publica su magna obra de filosofía política denomina *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, se vive en occidente un gran auge de la ciencia basada en las matemáticas, este desarrollo de la ciencia —desarrollo llevado a cabo por tan ilustres hombres de ciencia como son: Galileo Galilei, William Harvey, Christian Huygens, René Descartes, Johannes Kepler, Isaac Newton y Gottfried Wilhelm Leibniz, todos ellos contemporáneos de Hobbes— abre una nueva perspectiva del universo, el cual, de acuerdo con Galileo, está “escrito en lenguaje matemático”. Esta perspectiva científica influyó decisivamente en el autor del *Leviatán*, quien dedicó gran parte de su tiempo al estudio de las matemáticas, sobre todo al de la geometría. Apoyado en las matemáticas, Hobbes le otorgó a la razón una función de cálculo, <<por razonamiento —dice— entiendo la computación>>⁴⁸. Sin embargo, en tanto empirista, Hobbes sostiene que el conocimiento tiene su origen en los sentidos; y dado que —de acuerdo con su propia teoría— el universo es materia y se rige por leyes mecanicistas, la geometría resulta ser optima para el estudio de la realidad y alcanzar, así, un conocimiento científico sobre la misma, pues la geometría trata justamente sobre la extensión, la cual es propiedad esencial de la materia. Precisamente esta visión científica es la que Hobbes trata de trasladar a su teoría política.

Así, basado en el conocimiento matemático relativo tanto al vínculo entre magnitudes como al movimiento de los cuerpos, Hobbes intenta hallar un método científico que garantice la paz social, es decir, trata de fundar una “ciencia de la paz”. Ciencia que consistiría en investigar las causas de la paz como de la guerra, debido a que precisamente el desconocimiento de dichas causas es lo que, de acuerdo con Hobbes, provoca el mayor mal: la guerra civil. Mal que se debe evitar a toda costa, <<ya que todas las calamidades que

⁴⁸ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo* (Madrid: Trotta, 2000), p. 36.

pueden evitarse con la habilidad humana provienen de la guerra, sobre todo de la guerra civil; de ésta nacen las matanzas, la soledad y la escasez de todo>>⁴⁹. Con “habilidad humana” Hobbes alude a la invención y al desarrollo de la ciencia por parte del ser humano; y justamente la invención humana que puede evitar la guerra es la ciencia, en este caso particular la ciencia estatal y la ciencia moral, debido a que sólo éstas pueden proporcionar el conocimiento necesario para fundamentar y guiar la acción coordinada, así como proporcionar una base sólida para la interacción humana pacífica. La filosofía política de Hobbes pretende ser aquella “ciencia de la paz” que estudia las causas tanto del caos y como del orden social. La *invención* humana que asegura la paz social es, según Hobbes, el Estado, éste es, por tanto, causa eficiente de la paz; por lo que la causa de la guerra será, entonces, la disolución del mismo. En tanto la filosofía reflexiona sobre las causas eficientes que producen ciertos fenómenos⁵⁰, es que puede indagar acerca de las causas que generan el nacimiento del Estado. Y el estudio de éste, la ciencia estatal, es la que Hobbes trata de fundamentar con su filosofía política.

Para tal propósito Hobbes hace uso del método científico por él denominado “resolutivo–compositivo” que, como ya se ha dicho (v. *Metodología para pensar un pasado ahistórico*), consiste en descomponer un fenómeno en sus elementos más simples, para ulteriormente reconstruirlo a partir de ellos; pues <<una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye>>⁵¹. Es así que para investigar sobre las causas del orden político, esto es, para poder comprender y justificar la existencia del Estado, éste se tiene que fragmentar en sus componentes más simples hasta llegar al hombre natural, quien representa su base (su forma y su materia). No obstante, dicha fragmentación es puramente teórica, es decir, se lleva a cabo por medio de la mera abstracción; por lo que <<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 sea apta o inepta para constituir un Estado, y cómo se deban poner de acuerdo entre sí los que quieran aliarse>>⁵². En este sentido, se puede ver expresamente que Hobbes no busca hacer historia, sino que, basándose en un método analítico, persigue un fundamento racional para el orden político.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 39.

⁵⁰ <<La filosofía —dice Hobbes— es el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, a la vez, de las generaciones que pueda haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto>>. *Ibíd.*, p. 36.

⁵¹ *Idem.*, *Tratado sobre el ciudadano*, (Madrid: Trotta, 1999), p.7.

⁵² *Loc. cit.* [El subrayado es mío].

El punto de partida lo tiene Hobbes en lo que significó una tesis subversiva frente a la tradición en cuanto a teoría política se refiere, a saber, la afirmación del carácter artificial del orden político. En efecto, al escribir el *Leviatán*, Hobbes tiene en mente —como *uno* de sus principales objetivos— enfrentarse a Aristóteles y su tradición; ya que para este último el orden político existe no por un artificio (o convención), sino por naturaleza. Efectivamente, para el Estagirita el orden político se deriva de un orden natural objetivo, en éste el hombre es un ser político cuyas relaciones se ven jerarquizadas por dicho orden dado, y de tal jerarquización deriva una desigualdad natural entre los hombres. Así, <<Aristóteles, en el primer libro de su *Política*, para fundamentar su doctrina, considera que los hombres son, por naturaleza, unos más aptos para mandar, [...] otros, para servir [...]>>>⁵³; y considera que los primeros serán los más sabios, mientras que los segundos serán los menos dotados por la naturaleza. De tal suerte que esta jerarquización natural ordena de manera espontánea las relaciones humanas en términos de mando y obediencia, es decir, determina quién debe dominar y quién debe obedecer, de donde surge un orden político espontáneo (un orden político natural). Sin embargo, dice Hobbes, esto “no va solamente contra la razón, sino también contra la experiencia”.

Frente a Aristóteles, Hobbes afirma —basándose en los descubrimientos científicos de su tiempo— que no existe un orden natural objetivo del que se pueda derivar un orden político natural; por lo que el hombre no es un ser político, sino un ser privado (un ser egoísta por naturaleza) cuyas relaciones no están jerarquizadas, pues no hay un orden dado que así lo determine. Por esta razón, al no existir un criterio objetivo mediante el que se pueda establecer quién debe mandar y quién debe obedecer, Hobbes infiere entonces una igualdad natural entre los hombres. En el planteamiento hobbesiano no hay una jerarquización natural que ordene las relaciones humanas en términos de mando y obediencia, por lo que no puede surgir un orden político espontáneo (un orden político natural). La desigualdad natural hubiera traído una jerarquización también natural (un orden natural) donde cada uno cumpliría la función que le hubiera correspondido por naturaleza, de manera que unos dominarían sobre otros por naturaleza. Pero si todos son iguales, si la dominación no es natural y al no haber una instancia trascendente que lo avale, cualquier intento de naturalizar el dominio de unos hombres sobre otros resulta ser ilegítimo. Por tanto, si no existe un orden político natural, los hombres tendrán que crear uno artificial; ya que sin un orden político que

⁵³ *Idem.*, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: FCE, 1980), p. 126.

regule su interacción, los hombres tratarían de dominarse unos a otros, con lo que vivirían en constante conflicto y, con ello, pondrían en riesgo su vida (y justamente la conservación de la vida representa el *bien máximo*, pues de ella dependen todos los otros bienes posibles). Al ser todos iguales por naturaleza, no es posible que surja de manera espontánea la paz, por lo que ésta tendrá que ser construida artificialmente. Pero si todos son iguales por naturaleza, entonces ¿qué es lo que justifica la dominación de unos sobre otros? Dado que la igualdad natural trae consigo una lucha por hacerse de una posición frente a las expectativas de los demás, el orden sólo podrá ser alcanzado entonces por un acuerdo entre todos, a través del cual instituirán un poder común al que autorizarán, de manera libre e igual, el uso exclusivo de la coacción. De este modo, la justificación del dominio político sólo vendrá dada por un contrato social. Veamos, pues, la manera en la que Hobbes plantea este problema.

2. Un estado natural de guerra

Thomas Hobbes dice explícitamente que en su estado de natura, todos “los hombres son iguales por naturaleza”, pero ¿en qué sentido los hombres son iguales? Esta es una igualdad en cuanto a la capacidad de sus facultades. Evidentemente los hombres no poseen la misma fuerza física ni la misma sagacidad mental; sin embargo, considerando tales facultades de forma general, es posible ver que aquel déficit observable entre los hombres puede ser compensado por otras de sus cualidades, lo cual los hace a todos iguales. Así, en realidad los hombres únicamente son iguales en tanto tienen la capacidad para imponerse sobre los otros, por lo que bajo estas circunstancias cada uno de ellos resulta vulnerable ante los demás. En efecto, en lo concerniente a las facultades físicas, el más débil posee la suficiente *fuerza* para acabar con el más fuerte por medio de la maquinación o de la conspiración; mientras que en lo referente a las facultades mentales, la sabiduría práctica puede ser adquirida por todos los hombres; ya que dicha sabiduría se alcanza mediante la experiencia, la cual, a su vez, se encuentra al alcance de todos por igual⁵⁴. De manera que con esta igualdad de capacidades (físicas y mentales) para imponerse sobre los otros, todos corren el riesgo de ser asesinados

⁵⁴ Sin embargo, Hobbes señala que esta igualdad en cuanto a las facultades mentales no es evidente para la mayoría de los hombres, debido a que predomina entre ellos una concepción vulgar sobre el término ‘sabiduría’, sabiduría que todo hombre cree poseer en mayor medida que los demás con excepción de aquellos a los que reconoce su valor, ya sea por su fama o por la simpatía que tiene hacia con ellos.

por sus semejantes, con lo que los hombres se tornan conscientes de lo vulnerables que son frente a los demás.

En el estado de naturaleza hobbesiano existe, pues, una igualdad natural entre los hombres, pero dicha igualdad no alude sino a la constante amenaza que éstos imprimen entre sí y a la que nadie escapa dentro de este estado; pues en él todos los hombres se encuentran en la misma situación de vulnerabilidad ante los demás, nadie queda a salvo de esta amenaza, y es esto lo que verdaderamente los hace a todos iguales. Por tanto, ante tal situación de vulnerabilidad y temiendo la muerte prematura y violenta, el hombre busca primordialmente la conservación de su vida; aunque, como veremos, también busca la satisfacción de sus placeres. Pero en la búsqueda de su conservación y de los bienes para su satisfacción, el hombre entra en conflicto con los otros; y este conflicto surge porque tanto el hombre como su mundo son entes finitos. En efecto, el estado de naturaleza se ve caracterizado por la escasez de los bienes necesarios para la satisfacción humana así como de los medios, es decir, del poder —entendido éste como un *poder hacer*⁵⁵— para obtenerlos tanto en el presente como en el futuro. Así, en su estado natural, la existencia del hombre está condenada a la escasez y a la muerte, de manera que lucha incansablemente por el poder para conseguir sus fines (su satisfacción y su conservación); pero en la medida en la que los demás actúan del mismo modo, se genera un constante conflicto entre ellos. Es así que en ausencia de un poder común que regule los conflictos humanos mediante la coacción autorizada, éstos se vuelven profundamente violentos; de esta manera, el estado de naturaleza realmente representa una situación radical para todo hombre. Así, a falta de seguridad, la conservación pasa a ser el interés más inmediato y primordial del individuo, ya que lo que está aquí de por medio es su propia vida. Pero este deseo de conservación generara —cada vez en mayor medida— un ascenso en el anhelo por la acumulación de bienes y de poder, ya que precisamente de ello depende su supervivencia; en este sentido, Hobbes señala <<como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte>>⁵⁶. Sin embargo, como ya se ha visto, este afán insaciable por la acumulación de poder trae como consecuencia un mayor conflicto entre los hombres. De este modo, el estado de naturaleza aparece como una situación extrema hasta el punto en el que los mismos individuos buscan salir de ella. Es entonces que el interés por acumular a toda costa tanto los

⁵⁵ <<El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste —dice Hobbes— en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro>>. *Ibíd.*, p. 69.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 79.

bienes como el poder se ve suplantado por el interés de conservación, el cual nace en ellos todavía con mayor intensidad que aquel interés de acumulación.

Ahora bien, en cuanto a las facultades mentales se refiere, se presenta entre los hombres una “mayor igualdad”, pues —como se ha dicho— todos tienen la capacidad así como la posibilidad de adquirir la sabiduría práctica, ya que ésta no es otra cosa que la experiencia misma; por lo que, de acuerdo con esto, no hay por naturaleza hombres más sabios que otros que, en virtud de su supuesta sabiduría natural, deban de dominar sobre los demás como pensaba Aristóteles. Además, si los hombres fueran desiguales por lo que respecta a sus facultades mentales, entonces ¿por qué está en cada uno el considerarse siempre como el más sabio? El que todo hombre se sienta conforme con sus correspondientes facultades mentales y el que esto le lleve a observarse como el más sabio entre todos, es una clara señal de igualdad con respecto a la distribución natural de las capacidades humanas. Ya que si bien el hombre pueda reconocer que existen algunos más sagaces, elocuentes o cultos que él, difícilmente llega a aceptar que haya muchos tan sabios como él mismo (pues observa su propia capacidad desde su mismo criterio; mientras que la de los demás la observa, por el contrario, desde un criterio externo). Por tal motivo, confiados en su sagacidad, es que los hombres se consideran igualmente capaces de alcanzar los fines que se propongan; esta consideración los lleva a esperanzarse en lograr sus objetivos, y dado que todos los hombres se piensan capaces de ello, la esperanza es igual en cada uno de ellos.

Sin embargo, en tanto todos los hombres comparten la esperanza de conseguir sus fines y dadas las condiciones de escasez del estado de naturaleza, se desata un conflicto interminable entre ellos; ya que si dos hombres persiguen el mismo objeto y no es posible que, a causa de la escasez, ambos disfruten de él, entonces se vuelven enemigos y en la lucha tanto por su propia conservación como por la consecución de su placer tratan de eliminarse o avasallarse entre sí. De modo que, este conflicto entre los hombres se debe principalmente a tres motivos: 1) La *competición*: dado que todo hombre persigue su propia conservación y algunos desean de igual forma el placer, ninguno se resigna a no esforzarse por sus propios fines a los que se ve llevado de manera natural —refugiándose en la idea de que es distinto a todos los demás— lo cual le lleva a cada uno a una permanente competición por los bienes y por el poder. Por tal razón el hombre compite tanto por los bienes como por el poder, y dicha competencia es lo que provoca el conflicto entre los hombres; de manera que al no contar con una instancia que neutralice los conflictos, éstos, abandonados a su mera naturaleza, se tornan verdaderamente violentos. 2) La *desconfianza*: dada esta situación de competencia entre los

hombres, un agresor teme el poder del otro, por lo que todo hombre desconfía de todo otro. Si un hombre, por ejemplo, planta, siembra, construye o tiene un lugar conveniente, debe esperar que probablemente arriben otros hombres unidos para despojarle así como para privarle del resultado de su trabajo, pero también de su libertad o de su vida misma; empero, el invasor se encuentra en idéntica situación de vulnerabilidad frente a los otros hombres, por lo que se crea una desconfianza mutua entre ellos.

Reparemos por un momento sobre este punto, ya que de acuerdo con Hobbes, a todo esto se le suma que el hombre es un ser capaz tanto de perseguir sus intereses como de satisfacer sus necesidades de una manera racional. Esta facultad racional permite al hombre mantener en el pensamiento experiencias del pasado así como tomar en cuenta intereses en el futuro que motivan la acción presente, <<solamente porque poseemos razón —afirma Hobbes— es que también el hambre futura nos convierte en hambrientos>>⁵⁷. Se trata, pues, de un cálculo racional, en el sentido actual de la palabra se trata de una “razón instrumental” (Max Weber); la cual desarrolla, a partir de la experiencia pasada y de la necesidad futura, una estrategia de acción cuidando de disminuir los costos y de aumentar los beneficios. Bajo estas circunstancias y dado que cada hombre persigue su propia conservación así como su propio placer y en tanto los bienes para ello son escasos, se genera entre los hombres una atmosfera de competición y de desconfianza hacia sus semejantes. El hombre desarrolla una actitud de desconfianza a modo de defensa y una actitud de violencia a manera de prevención, es un egoísta racional. En tal situación de competencia y desconfianza el procedimiento más razonable para un hombre que busque protegerse a sí mismo es la anticipación, y dicha anticipación consiste en dominar mediante la fuerza o la sagacidad a todos los hombres que le sea posible, durante el tiempo que sea necesario, hasta el momento en el que ningún otro poder le amenace. En este sentido, lo racional es no esperar nada de los demás y estar siempre dispuesto a la violencia, y de ser posible, aumentar constantemente el poder para anticiparse a la violencia que los demás tratarán de aplicar sobre él. En cambio, lo irracional sería esperar de sus semejantes una proclividad a la paz, a la convivencia pacífica. Además, debido a que algunos hombres ven su satisfacción en contemplar su poder por medio de la conquista llevándola más allá de lo que su preservación les demanda, aquellos que en otro contexto lograrían su satisfacción dentro de un marco modesto, si no hacen aumentar su poder a través de la invasión, si únicamente adoptan una estrategia defensiva, no podrán alcanzar su conservación durante mucho tiempo. Por tanto, se le debe permitir a cada hombre aumentar su

⁵⁷ *Idem., Sobre el hombre, apud., Wolfgang Kersting, op. cit., p. 96.*

dominio sobre sus semejantes, ya que en tal contexto es ésta una condición necesaria para la conservación de su vida.

En el estado de naturaleza hobbesiano el hombre es, entonces, el lobo del hombre (*homo omini lupus*), ya que se trata de un ser esencialmente predispuesto a la violencia que se mueve por una razón instrumental; es decir, el hombre no es un lobo para el hombre porque sea irracional (instintivamente violento), sino que precisamente por tratarse de un ser racional es que se convierte en una amenaza para los demás. El hombre se convierte en un lobo para los demás al pretender alcanzar su conservación por medio de su razón estratégica. Si el hombre busca su conservación, la razón le indica comportarse como un lobo: debe armarse, aumentar su poder para defenderse, debe desconfiar y encontrarse en todo momento en la disposición de emplear la violencia a modo de prevención. Esto es generalmente aceptado por los hombres debido a que es un recurso inevitable para su propia conservación y es a lo que Hobbes llama derecho natural: <<el derecho de naturaleza [*jus naturale*], es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin>>⁵⁸.

Por último, hay una tercera causa de conflicto dentro del estado de naturaleza, a saber, 3) La *gloria*: los hombres constantemente se están comparando entre sí por un deseo de superioridad. Cuando no hay todavía un poder común con la capacidad de imponerse a todos los hombres, éstos, al reunirse, sienten un profundo desagrado, ya que cada hombre desea que los demás lo valoren de la misma forma en que él se estima a sí mismo; así, bajo cualquier señal de desprecio o infravaloración, el hombre trata de generar una mayor estimación por parte de sus adversarios causándoles algún perjuicio y para que mediante el ejemplo de ello logre la sobrevaloración de los demás, destruyéndose de esta manera unos a otros.

Así se hallan, pues, en la naturaleza del hombre, tres principales causas de conflicto: la competencia, la desconfianza y la gloria. La competencia lleva a los hombres a agredirse para alcanzar un beneficio, emplea la violencia para convertirse en poseedora de las personas y de sus pertenencias; la desconfianza impulsa a los hombres a atacarse para alcanzar la seguridad, usa la violencia para defenderlos; y la gloria lleva a los hombres a la agresión para ganar reputación, hace uso de la violencia por motivos de poca importancia (por ejemplo: una

⁵⁸Idem., *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: FCE, 1980), p. 106.

palabra, una sonrisa, una opinión diferente, e incluso alguna otra señal de menosprecio o bien de forma directa en su persona o bien de manera indirecta en su descendencia, sus amistades, su nación, su profesión o su apellido).

El conflicto que se genera en el estado de naturaleza se debe entonces principalmente a estas tres causas aducidas, pero éstas, a su vez, comparten como fundamento la igualdad natural del hombre; por lo que esta igualdad es realmente la causa de todo conflicto entre los hombres. Efectivamente, si todos los hombres se consideran iguales, entonces ninguno de ellos encontrará justificación alguna para someterse a otro hombre; y justamente esta situación es la que dará lugar a un permanente conflicto entre ellos. Por tanto, mientras los hombres no viven bajo un poder común que les infunda temor, se encuentran en permanente estado de guerra, una guerra de todos contra todos; ya que, de acuerdo con Hobbes, la guerra no consiste únicamente en la batalla, en la lucha concreta, sino que se da durante el tiempo en el que existe la voluntad de contender, durante el tiempo en que esta voluntad de guerra aparezca de forma evidente (es decir, mientras baste para hablar de ella). Es por esto que la noción de ‘tiempo’ en cuanto a la naturaleza de la guerra se refiere, debe ser considerada análogamente a de la naturaleza del tiempo climático; ya que, así como la naturaleza del mal tiempo climático no consiste en inclemencias ocasionales, sino en la tendencia a la lluvia durante varios días, del mismo modo la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de que se dé una batalla actual, sino en la tendencia manifiesta a ello durante el tiempo en que no exista seguridad de lo contrario; todo el resto del tiempo se puede hablar de paz. Por tanto, el estado de naturaleza es un estado de guerra en el sentido laxo de la palabra, por lo que en esta situación todo hombre —que aparece como enemigo de todos los demás— depende de su propia fuerza e ingenio para la conservación de su vida, razón por la que:

[En el estado de naturaleza] 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; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.⁵⁹

Así formulado, el estado de naturaleza representa una situación de guerra de todos contra todos, de cada uno contra cada cual; es, pues, un estado que carece de los bienes de la

⁵⁹*Ibíd.*, p. 103.

industria, por lo que dentro de él no puede haber progreso alguno. El estado de guerra provoca que se paralice el desarrollo de la civilización: el esfuerzo por sobrevivir mengua toda energía y el costo a pagar por el armamento y por la defensa es muy alto, lo cual hace que mengüen también todos los medios de obtención de bienes (en este sentido se trata de una ‘sociedad’, si acaso se puede hablar de ella, eminentemente pobre). En tanto el estado de naturaleza es un estado de inseguridad, desconfianza y temor, todo individuo se encuentra a la defensiva y dispuesto a hacer uso de la violencia de forma anticipada a manera de prevención. Por consiguiente, sólo mediante la organización social y por medio de la implantación de un orden político es posible asegurar la paz, la cual puede traer consigo la civilización.

Pero esta formulación del estado de naturaleza, caracterizado como una situación trágica para el género humano, no surge de la nada, sino que observando el comportamiento del hombre en sociedad, Hobbes se permite deducir que si existiera este estado natural del hombre prevalecería en él una situación anárquica, carente de orden. Hobbes se basa entonces en la observación de la acción humana en sociedad para presuponer como sería la condición del hombre si éste no se hallara bajo el poder del Estado. A partir de esto deduce que sin un árbitro que regule la interacción humana, toda relación entre los individuos desembocaría inevitablemente en un conflicto interminable y, por ende, en un estado de guerra. Así, esta formulación del estado de naturaleza hobbesiano cuenta con determinados presupuestos de carácter empírico, por lo que, en cierto modo, debe resultar *razonable* —aunque para muchos no lo pueda ser del todo aceptable— que si realmente se pudiera constatar la existencia de un estado preestatal para el hombre, las cosas en él serían tal y como Hobbes mismo las describe. De modo que, a aquel que disienta de la forma en la que se expone la naturaleza humana⁶⁰ en la obra del *Leviatán*, su autor le invita a ha corroborarlo por cuenta propia al contemplar la acción humana —inclusive en una sociedad políticamente organizada— para que sea la experiencia misma la que confirme esta tendencia: el hombre se arma, sale acompañado, asegura su hogar y sus pertenencias (todo esto a pesar de que en dicha ‘sociedad’ existan leyes e instituciones a la que si el hombre se remitiera en busca de respaldo, indudablemente le protegerían). De acuerdo con Hobbes, la desconfianza que el hombre muestra en sus acciones hacia sus semejantes, es lo que muestra el verdadero pensamiento que aquél tiene sobre éstos; de modo que para conocer la opinión que estos últimos le merecen únicamente hay que observar el comportamiento que el hombre registra hacia con ellos, y no tanto lo que

⁶⁰ Naturaleza humana considerada como un egoísmo radical que, precisamente por basarse primordialmente en las meras pasiones, tiende a la invasión y a la destrucción.

pueda o no decir de los mismos. El hombre a través de sus actos demuestra lo que realmente piensa del género humano en su conjunto, estos actos demuestran que el hombre se encuentra permanentemente en actitud de guerra frente a sus semejantes. Con todo, a pesar de que esta actitud de enemistad entre los hombres se pueda observar en cualquier sociedad a lo largo de la historia y, por tanto, el estado de naturaleza pueda encontrar cierta base empírica, se trata, sin embargo, de una situación ficticia, pues este estado natural de guerra *nunca ha existido* realmente; así, en lo que compete a nuestra investigación, es significativo observar que en torno a este punto Hobbes se muestra explícito:

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que *nunca ocurrió generalmente así*, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo [...] De cualquier modo que sea, puede percibirse *cuál será* el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.

Ahora bien, aunque *nunca existió* un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en un estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro [...] Pero como a la vez defienden también la industria de sus súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.⁶¹

El estado de naturaleza del que habla Hobbes no es, como se puede ver, un hecho histórico que haya precedido en el mundo entero a la formación del orden político, sino que representa un peligro siempre latente, que prevalecería en caso de que dicho orden se diluyera; el estado de naturaleza únicamente *precede* al orden político desde una perspectiva argumentativa, sólo se llega a este individualismo de “hombres particulares” característico de aquel estado mediante un proceso de abstracción, en donde al arrancarle imaginariamente el Estado al individuo, prevalecen entonces las pasiones de éstos como reguladoras de la interacción humana. Así, a partir del análisis de las pasiones humanas, suponiendo la inexistencia de un poder común, se deduce un inevitable estado de guerra entre los hombres. Con esto simplemente se quiere decir que si no existiera el Estado, entonces existiría un estado de guerra causado por las pasiones de los hombres. Sin embargo, con la pretensión de

⁶¹*Ibíd.*, p. 104. [El subrayado es mío].

reforzar su tesis y en un intento por evidenciar la concepción que sostiene del estado de naturaleza, Hobbes trata de establecer semejanzas entre éste y ejemplos empíricos. Nos dice que este estado de guerra se puede observar, en cierta medida, en algunos lares del continente americano, donde “carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial”; así como en el comportamiento de los reyes y soberanos a lo largo de la historia: prevén invasiones fortificando su territorio y utilizan espías por desconfianza, “todo lo cual implica una actitud de guerra”. Pero cabe señalar que Hobbes mismo aclara que el estado de naturaleza propiamente dicho, nunca se ha cumplido como tal, ya que incluso aquí —en el caso de los reyes y los soberanos— no existe ese estado de miseria por él descrito, debido a que, a pesar de todo, el Estado cumple sus respectivas funciones hacia con sus súbditos.

Ahora bien, a pesar del carácter bélico del estado de naturaleza, la naturaleza del hombre no es ni buena ni mala; ya que las pasiones que lo mueven en busca de su conservación no son malas por sí mismas ni tampoco lo son las acciones motivadas por dichas pasiones, hasta que una ley así lo determine. Empero, lógicamente para que esto suceda, la ley debe ser primeramente promulgada, y para que ésta sea promulgada es menester que los hombres se pongan de acuerdo sobre aquel que ha de decretarla legalmente; no obstante, cualquier decreto legal presupone ya la existencia de un orden político. Por tanto, en el estado de naturaleza no pueden existir todavía valoraciones morales objetivas, por lo que nociones como las de bien y mal, derecho e ilegalidad, justicia e injusticia quedan aquí fuera de lugar a falta de una ley que determine un contenido objetivo para ellas; así, en tanto toda valoración tiene un carácter subjetivo, antes de que se establezca una ley que determine lo contrario, entonces las principales virtudes en la guerra serán, en cambio, la fuerza y el fraude. Es también de considerar que en semejante estado no haya dominio ni propiedad; no hay espacio para distinciones del tipo ‘tuyo’ y ‘mío’, esto debido a que a cada quien le pertenece lo que pueda coger y solamente le pertenece en tanto en cuanto lo pueda conservar.

Dada esta miserable condición natural de guerra en la que dominan las pasiones humanas, el hombre desea salir de dicha situación a la que experimenta como insoportable; y esta posibilidad de superar aquella situación de guerra permanente le es otorgada por la naturaleza misma, ya que ésta provee a los hombres de pasiones, pero también de razón. Así, por lo que respecta a las pasiones, son ellas las que llevan al hombre al estado de guerra, sin embargo, son también ellas, a su vez, las que mediante un cálculo racional pueden conducir a la paz; estas pasiones que, basadas en la razón, llevan a los hombres a salir del estado de naturaleza son principalmente tres: i) el miedo a la muerte; ii) el deseo de hacerse de los

medios necesarios para una vida confortable; y iii) la esperanza de obtener tales medios a través del trabajo.

Existen, pues, algunas pasiones que conducen a la paz y, en esta medida, el papel que funge la razón en todo esto es el de señalar de qué manera es posible alcanzar los propios objetivos, es decir, muestra los medios más apropiados para la consecución de los fines humanos; los cuales convergen, en última instancia, en la conservación de la vida. En este sentido, la razón sugiere las normas apropiadas para la paz, y tales normas se denominan ‘leyes naturales’. Una <<ley de naturaleza (*lex naturalis*) es —advierte Hobbes— un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada>>⁶². En otros términos, una ley natural es simplemente un precepto de prudencia egoísta; estas leyes naturales son entonces las normas que todo agente racional observaría para la satisfacción de sus fines, dadas las consecuencias poco ventajosas que arrojaría la pura observancia de las pasiones humanas. Las leyes naturales resultan ser, en consecuencia, las normas conforme las que actúan los hombres que, en tanto seres cargados de un egoísmo racional, buscan tanto su seguridad como su propia conservación. Indudablemente los hombres se ven llevados por sus propias pasiones a la búsqueda de conservación; no obstante, ya que la razón señala los medios para lograrlo, se puede hablar de una autoconservación racional, y es precisamente ésta la que inclina a los hombres a reunirse bajo una forma política estatal. En esta medida las leyes naturales, dándoles el rango de causa eficiente, se pueden ver como las condiciones que hacen posible la formación del Estado, el cual vendría a ser entonces el efecto de tal causa. Así, las condiciones que hacen posible la transición del estado de naturaleza al Estado propiamente dicho, se encuentran en la propia dinámica de la naturaleza humana (ahí es justamente donde residen las leyes naturales; no se trata de leyes otorgadas por instancia trascendente alguna, sino de leyes enteramente racionales).

Debido a que en su condición natural el hombre se halla en constante conflicto contra cada cual, armado con su propia razón, emplea todo aquello que le es útil para la conservación de su vida frente al otro, que representa su enemigo. Bajo esta situación, todo hombre posee el derecho a realizar cualquier acto, inclusive sobre el físico de sus semejantes con el fin de preservar su vida. Todo hombre tiene, como se ha dicho, un ‘derecho natural’ con respecto a

⁶²*Ibíd.*, p. 106.

todo, por lo que en semejante situación ni el más fuerte ni el más sabio se encuentran a salvo ante el peligro latente de muerte que invade a todos en su condición natural. A consecuencia de esto se genera entonces la regla general de la razón: a) *Primera ley natural*: <<cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no pueda obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra >>⁶³. Esta primera ley natural contiene la norma fundamental de la naturaleza: “buscar la paz y seguirla”, así como el derecho natural: “defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles”. A partir de la primera ley fundamental de naturaleza que dicta a los hombres observar la paz si, y sólo si, existen las condiciones para ello, se genera la segunda ley de naturaleza, b) *Segunda ley natural*: ésta ordena <<que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo>>. ⁶⁴ Así, en cuanto un hombre mantenga el derecho natural (el derecho de hacer cuanto le plazca), el género humano se sigue viendo en guerra. Sin embargo, si, por ejemplo, un hombre renuncia a ese derecho natural, pero el resto de los hombres no pretende renunciar a él, entonces no hay exigencia alguna para que aquél renuncie a tal derecho en nombre de la paz, pues ello representaría más bien convertirse en presa de los demás, y nadie está obligado a serlo. De esta segunda ley natural surge una tercera, c) *Tercera ley natural*: <<Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado>>. ⁶⁵ Si se prescindiera de esta ley, entonces los pactos resultarían vanos y no menos que meras palabras vacías; si los hombres no cumplieran con sus pactos, no podrían coordinar sus acciones y se mantendría el derecho natural (el derecho de todos a todo), por lo que se permanecería todavía en un estado de guerra. Esta tercera ley es, además, el origen y el fundamento de la justicia, esto en tanto que no puede haber ninguna acción injusta donde no ha habido un pacto previo. Donde todavía no ha tenido lugar un pacto (una transferencia de algún derecho), todo hombre tiene derecho a todo, por lo que ninguna acción suya puede ser considerada como injusta. Sin embargo, realizado ya un pacto, el quebrantarlo será considerado como injusto. La injusticia será, entonces, <<el incumplimiento de un pacto>> ⁶⁶; y la justicia consistirá, por el contrario, en el cumplimiento de pactos válidos; no obstante, los pactos únicamente son válidos en la medida en que exista un poder coactivo que obligue a los hombres a cumplirlos. En efecto, en el estado de naturaleza los pactos (basados, por ende,

⁶³*Ibíd.*, p. 107.

⁶⁴*Loc. cit.*

⁶⁵*Ibíd.*, p. 118.

⁶⁶*Loc. cit.*

sólo en la mera confianza recíproca) no son válidos, debido a que en dicho estado de guerra, en el que se vive una permanente desconfianza entre los hombres, existe siempre el temor de alguna de las partes del incumplimiento por parte de la otra.

Así, mientras no exista un poder coactivo que obligue a los hombres a cumplir sus pactos — un poder que les obligue por medio del temor a sufrir un castigo mayor al bien que esperarían obtener a través de su incumplimiento con lo pactado—, no puede haber cabida para nociones como las de justicia e injusticia, ni puede haber pactos válidos y, por tanto, tampoco propiedad. Efectivamente, la propiedad se adquiere estableciendo un pacto recíproco, abandonando, con ello, el derecho natural (derecho a todas las cosas) que rige en el estado de naturaleza. Por tanto, en este estado de naturaleza, al no existir un poder coactivo que obligue al cumplimiento de los pactos, éstos no serán válidos; por lo que, además de no haber en él justicia e injusticia, no puede haber tampoco reconocimiento de la propiedad.

En su obra *Leviatán*, Hobbes enuncia un total de diecinueve leyes naturales; no obstante, para nuestra empresa nos enfocaremos sólo en estas tres primeras. Esto porque, por un lado, en ellas —sobre todo en la primera— se puede hallar el contenido de las dieciséis restantes y, por otro lado, porque estas mismas tres ayudan en gran parte a aproximarnos a puntos importantes de nuestra investigación. Pero es de señalarse que, de acuerdo con Hobbes, tales leyes naturales son, sin embargo, llamadas ‘leyes’ sólo de manera impropia; ya que una ley es, estrictamente hablando, la palabra de aquel que por derecho puede imponerse sobre los hombres. Así, si las ‘leyes’ naturales no son leyes en sentido propio, si no son decretadas por una autoridad legal, entonces no pueden ser obligatorias en sentido práctico. Las leyes naturales únicamente obligan en consciencia, pues no son sino teoremas que se ocupan de aquella conducta apropiada para la conservación y defensa de la vida humana. Teniendo como fin la conservación de la vida humana, las leyes naturales imponen, a través de la razón, la paz como medio para lograr aquél fin; por lo cual las leyes naturales se pueden resumir, de acuerdo con Hobbes, en la siguiente fórmula de paz: <<No hagas a otro lo que no querías que te hicieran a ti>>⁶⁷. En efecto, la razón, tomando en cuenta el deseo de conservación que tiene el hombre, muestra a todo individuo que la observancia de tales leyes naturales conduce precisamente a la paz y, por tanto, a la preservación de la vida; por lo que resulta racional que el hombre desee también la observación de dichos teoremas.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 129.

No obstante, como se ha ya referido, aunque las leyes naturales son teóricamente obligatorias, en la práctica no siempre se cumplen; es decir, sólo son obligatorias en tanto su cumplimiento es siempre deseable, pero en la práctica solamente tienen un carácter obligatorio en cuanto existen ciertas condiciones de seguridad para su cumplimiento. Por un lado, esto es debido a que en la práctica aquel hombre que fuera honesto y que cumpliera sus promesas cuando ninguno de los demás lo hiciese, se convertiría en víctima de ellos y produciría su propia destrucción; lo cual, por lo demás, iría justamente en contra de las leyes naturales, cuyo fin es la conservación de la vida. Y por otro lado, aquel que no observara las leyes naturales mientras los demás sí lo hiciesen, en el fondo estaría procurando a través de la violencia la destrucción de su propia naturaleza, ya que con su incumplimiento a las leyes estaría buscando la guerra más que la paz. Aunque en el estado de naturaleza, el deseo individual del hombre constituye el parámetro de lo bueno y lo malo. Pero también es cierto que los deseos individuales de los hombres convergen en cuanto tienden a la conservación, es decir, todos los hombres coinciden en que la paz es un bien e igualmente lo son los medios para alcanzarla; por ello las leyes naturales, en tanto medios para la paz, son consideradas como buenas y pueden ser tenidas, por lo mismo, como virtudes morales. Y el estudio de estas leyes naturales viene dado, según Hobbes, por la genuina filosofía moral (la ciencia del ‘bien’ y el ‘mal’).

Además, en tanto tienen como objeto alcanzar la paz, las leyes naturales se asemejan a una *estrategia de cooperación* para la coordinación de las acciones (v. *La necesidad del Estado*). Así, desde el punto de vista de la cooperación, es posible decir que la razón enseña a los hombres que cumpliendo con sus pactos generarán confianza entre sí, y a través de la reciprocidad generada por los pactos coordinarán sus acciones para lograr la paz. La razón indica, pues, que si los hombres persiguen la paz, entonces establecer un pacto de cooperación es bueno; pero en tanto no haya seguridad de que los demás cumplan con el pacto de cooperación, entonces será conveniente no cumplir con lo pactado, esto es, no cooperar. De manera que cooperar será bueno únicamente si los demás también cumplen con el pacto de cooperación. Sin embargo, dado que el hombre, condicionado por su propia naturaleza, se inclina a no cooperar, será menester un poder coactivo que le obligue a cumplir con lo pactado, pues <<los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno>>. ⁶⁸ Ahora bien, atendiendo a las leyes naturales en general, la razón dicta que si se busca la paz, entonces las leyes naturales son buenas; pero

⁶⁸*Ibíd.*, p. 137.

mientras no haya seguridad de que se cumplan las leyes naturales, entonces lo racional es no cumplir con ellas; es decir, cumplir las leyes naturales es bueno si, y sólo si, los demás también las cumplen. Pero como la tendencia del individuo es a exceptuarse de las leyes para generar un beneficio propio, entonces es necesario que exista un poder común que obligue a cumplir las leyes naturales en la práctica. Debido, pues, a que incluso las leyes naturales por sí mismas resultan incapaces de alcanzar aquel fin de conservación y seguridad buscado por los hombres, éstos se seguirán viendo en un estado de guerra mientras no exista un poder común que obligue a la observancia de tales leyes por medio del temor. Así, con todo y que las leyes naturales obliguen en consciencia, mientras no se haya instituido un poder con la capacidad de obligar en la práctica, cada uno de los hombres echará mano justificadamente de su propia fuerza y artimañas para defenderse frente a los demás. Consiguientemente es menester que haya un poder suficientemente fuerte respaldado por el derecho al castigo para garantizar la conservación y seguridad del hombre, es decir, la paz social. Paz que, al no ser alcanzada espontáneamente en el estado de naturaleza, tiene que ser hallada por un medio artificial, por un contrato social.

3. Contrato social: Acto creador de una unidad política

El hombre, según Hobbes, desea de forma natural su absoluta libertad, esto es, desea ejercer libremente su derecho natural; sin embargo, el principal motivo por el que el hombre se autorestringe con respecto a este deseo, es su propia conservación. No obstante, la restricción de su absoluta libertad sólo es posible dentro de una sociedad políticamente organizada en la que haya un poder común que obligue —mediante el temor al castigo— a todos los hombres para que observen las leyes naturales y, con ello, cumplan con sus pactos. Únicamente con la restricción de dicha libertad, los hombres lograrán superar aquella miserable situación de guerra en la que sus mismas pasiones naturales los introdujeron. Por tanto, para instituir un poder común que garantice su conservación, primeramente es menester los hombres renuncien a su absoluta libertad natural, esto es, a su derecho natural. Los hombres deben transferir su derecho natural a una tercera instancia para que ésta ejerza todo su poder en pos de lograr erigir una convivencia pacífica entre ellos. Pero, ¿qué significa renunciar a la absoluta libertad natural? y ¿qué significa transferir un derecho?

Como ya se ha dicho, los hombres poseen originariamente un derecho natural, es decir, el hombre tiene derecho a todo por naturaleza, por lo que cuando éste renuncia a un derecho simplemente significa que se despoja a sí mismo de la libertad de obstaculizar a otro hombre el beneficio del derecho en cuestión. En efecto, como el hombre por naturaleza tiene derecho a todo, aquel que renuncia a su derecho, no otorga a otro hombre un derecho que éste no tuviera ya por naturaleza, lo único que ocurre con la renuncia de aquél es que para este último disminuyen los obstáculos para poder disfrutar de su propio derecho natural. Ahora bien, se puede renunciar a un derecho de dos formas, a saber, por abandono o por transferencia. El primer caso se da cuando a aquel que renuncia le es indiferente el individuo que resulte beneficiado por tal acto; mientras que el segundo caso ocurre cuando aquel que renuncia busca que a través de su acto resulte beneficiado uno o un conjunto de individuos específicos. En este sentido, la transferencia recíproca de derechos es lo que, de acuerdo con Hobbes, se hace llamar ‘contrato’; y éste, a su vez, toma el nombre de ‘pacto’ cuando alguna de las partes contratantes entrega el objeto del contrato y permite que la otra parte realice su prestación después de un determinado tiempo, confiando mientras tanto en ella. Pero como quiera que sea, quien renuncia a su derecho se encuentra con la obligación de no impedir el beneficio generado por su propia acción de renuncia a aquél que se abandona o transfiere el derecho, de lo contrario estaría cometiendo una injusticia. No obstante, si cualquier hombre renuncia a un derecho (por cualquiera de los dos modos), lo hace únicamente pensando en su propio beneficio, ya que espera que de manera recíproca reciba un bien para sí mismo, esto debido a que dicha renuncia se trata de una acción voluntaria, y no forzada. De aquí se sigue que existen determinados derechos a los cuales nunca un hombre puede renunciar (abandonar o transferir); por ejemplo, ningún hombre puede prescindir del derecho a defender su vida, ya que ningún bien para él se podría derivar de tal renuncia. Lo mismo ocurre con las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, porque de ello seguramente ningún beneficio se podrá extraer. Así, la única finalidad por la que se renuncia (abandona o transfiere) a un derecho es la seguridad y la conservación de la propia vida; finalidad que únicamente se logrará con la institución de un poder común.

Por tanto, la única vía para instituir dicho poder común es que *primeramente* los hombres transfieran todo su poder y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres (los cuales puedan reducir todas sus voluntades a una sola voluntad por mayoría de pronunciamientos), este poder común contará entonces con la capacidad de proteger frente a la invasión extranjera y frente al agravio externo, garantizando de esta manera que a través del

trabajo propio y por medio de aprovechamiento de la tierra, los hombres sean autosuficientes y vivan plenos. En otras palabras, los hombres deben elegir a un hombre o a una asamblea de hombres que les represente; de tal suerte que, aun siendo representado, cada hombre —por lo que se refiere a su conservación y seguridad— se considere y reconozca a sí mismo como autor de los discursos y acciones que emprenda aquel que lo represente. De esta manera, los hombres deben subsumir sus voluntades a la de aquél, así como sus juicios al suyo; realizado esto, constituirán una genuina unidad política reunida en una y la misma persona. Aquí cabe señalar que, de acuerdo con Hobbes, es posible hablar tanto de una ‘persona natural’ como de una ‘persona artificial’; la primera es aquella cuyos discursos y actos son considerados como propios de un individuo; mientras que la segunda, es aquella cuyos discursos y actos representan precisamente los discursos y actos de otro u otros individuos. En este sentido, la unidad del representante, es decir, la ‘persona artificial’, es lo que constituye una sola persona, y no así la unidad de los representados (la mera unión de las ‘personas naturales’). Aquella ‘persona artificial’ es instituida por una transferencia, a nivel social, de derechos, o sea, tiene lugar por un contrato de cada hombre con cada cual, *como si* cada uno dijera a los demás:

Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, Civitas. Esta es la generación de aquél gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero.⁶⁹

Por tanto, el medio por el que se fundan la sociedad civil y el Estado es un contrato social llevado a cabo por individuos aislados, mediante el cual, éstos se convierten en Súbditos de un Soberano, quien no participa en dicho contrato y que constituye el punto arquimédico del Estado cuya esencia se puede enunciar así: <<*Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue*

⁶⁹*Ibíd.*, p. 141.

oportuno, para asegurar la paz y la defensa común. El titular de esta persona se denomina Soberano, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es Súbdito suyo>>.⁷⁰ En razón de lo anterior, el Estado es formado con el fin específico de garantizar la paz y, con ello, la seguridad y conservación de quienes participan en el contrato social. Por medio de éste, unos y otros, excepto el Soberano, confieren el derecho de ser representados precisamente a aquel que no participa en el contrato; razón por la cual no es posible hablar de violación del contrato social por parte del Soberano. En efecto, el contrato social no se lleva a cabo entre los *futuros* Súbditos y su *futuro* Soberano, sino solamente entre los primeros; por lo que es en la persona del Soberano donde tiene lugar la centralización del poder, y con la institución de esta autoridad indivisible es exactamente con la que se pretende evitar aquel mal tan temido: la guerra civil. Así, en el contrato social hobbesiano se deja ver un atomismo, ya que quienes *realizan* entre sí tal contrato son los individuos aislados, y no el Soberano con sociedad alguna; pues tanto el Soberano como la sociedad (los Súbditos) son figuras que se *derivan* del contrato social (aun la sociedad misma sólo lo es en virtud del contrato social, contrato que es ‘social’ solamente por la unión de los individuos, porque estrictamente *todavía* no existe sociedad alguna).

Así pues, en el estado de naturaleza hobbesiano la interacción humana se ve regida por el derecho de todos a todo (*ius in omnia et omnes*), es decir, por una libertad irrestricta que encuentra su base en el derecho natural; no obstante, la creación de un orden político demanda la existencia y la determinación de normas que precisamente pongan un límite a aquella libertad absoluta para, con ello, coordinar la interacción humana y mantener la estabilidad. Por tanto, para salir del estado de naturaleza *primeramente* es necesaria la mutua renuncia del derecho a todo por parte de todos los individuos. Y es justamente por medio del contrato social que tal renuncia deviene recíproca, ya que en dicho contrato todo individuo se compromete con todo otro, con la condición de que cada cual también lo haga, a renunciar a su derecho a todo. Esta promesa de renuncia establecida en el contrato social es precisamente la segunda ley natural dictada por la razón: la paz, es decir, la salida del estado de naturaleza, únicamente puede ser alcanzada *en principio* por medio de la mutua renuncia al derecho natural.

Pero de acuerdo con la distinción antes establecida entre renuncia por abandono y renuncia por transferencia, se puede inferir que la renuncia recíproca al derecho natural

⁷⁰*Loc. cit.*

estipulada en el contrato social deberá ser no una “simple renuncia”, sino que deberá consistir en una transferencia recíproca del derecho natural, por lo que el beneficio de ésta recaerá “en una cierta persona” —en un hombre o en una asamblea— que por ello mismo no participará en el contrato social, lo cual traerá como consecuencia que esta determinada “persona” mantenga todavía su derecho natural. Así, el Soberano será el pleno beneficiario de la transferencia estipulada en el contrato social, pues al no participar en él y al no transferir su derecho, se convertirá en la única instancia que detente el poder, se verá investido por el monopolio de la violencia con el fin de asegurar la paz. Por tanto, será la voluntad de Soberano (voluntad que reúne a todas las demás) la que se encargue de establecer el derecho, las normas y el orden; ya que << esta *sumisión* de las *voluntades* de todos a la *voluntad de un solo hombre* o de *una asamblea* se da cuando cada uno se obliga mediante un pacto ante los demás a no resistir a la *voluntad* de aquel *hombre* o *asamblea* a la que se somete, esto es, a no negarle el concurso de sus fuerzas y de sus bienes contra otros (porque se entiende que el derecho a defenderse a sí mismo contra la violencia se mantiene)>>⁷¹. Empero, la mutua transferencia del derecho natural por parte de todos los individuos no generará, como hemos visto, un nuevo derecho para aquel (hombre o asamblea) que se vería beneficiado por dicha transferencia; por lo que, desde esta perspectiva, el Soberano solamente tendrá la libertad de ejercer su originario derecho natural, mas no algún otro nuevo derecho. El Soberano tendrá entonces únicamente la libertad de ejercer su derecho natural sin que nadie se lo impida, pues ello es *parte* de lo que se aceptó voluntariamente en el contrato social al transferir cada uno su derecho natural.

No obstante, para salir del estado de naturaleza no basta, a pesar de su innegable necesidad, con la mutua transferencia del derecho natural; pues con la simple transferencia del derecho natural por parte de los individuos, el Soberano simplemente seguiría siendo un lobo para todos ellos. El Soberano sería ahora quien detentara el monopolio del derecho natural, pero esta simple centralización del poder no basta para mantener el orden, pues esta situación no se diferenciaría mucho de la que se vive en el estado de naturaleza. Para que este poder sea realmente efectivo es necesario que su ejercicio sea autorizado por todos los individuos, es decir, el poder del Soberano tiene que ser legítimo para todos los individuos, si éste pretende tener el derecho de dominio sobre ellos. Como se ha indicado, la transferencia mutua de todos los individuos de su derecho natural no genera un nuevo derecho para el Soberano, por lo que dicha transferencia no genera por sí misma el derecho de dominio para éste. El genuino acto

⁷¹Idem., *Tratado sobre el ciudadano*, (Madrid: Trotta, 1999), p. 53.

creador de un nuevo derecho, del derecho de dominio es la autorización por parte de todos los involucrados en el contrato social (es precisamente esta autorización la otra cara del contrato social). Pero nuevamente aquí esta autorización no se da por un acuerdo entre los *futuros* Súbditos y el *futuro* Soberano⁷² para que éste represente a aquéllos por medio del establecimiento del derecho, pues esta clase de autorización no implicaría la generación del derecho de dominio en favor del Soberano. La autorización a ejercer el dominio político que se cede al Soberano viene dada por la renuncia al “derecho de gobierno de sí mismo” por parte de cada uno de los que realizan el contrato social. En efecto, en el estado de naturaleza, además del derecho natural, el hombre cuenta con el derecho de autogobierno. Hemos visto que para salir de su estado natural, el hombre tiene que transferir su derecho natural al Soberano; sin embargo, esto no es suficiente, pues en tanto el Soberano detente el uso exclusivo del poder político, todos se verán en constante guerra. Así para salir realmente del estado de naturaleza el hombre tiene que renunciar a su derecho de autogobierno. Con la renuncia de este último derecho es con lo que se autoriza al Soberano a ejercer el derecho natural en pos de la paz y deja de representar un lobo para los demás.

Así, en el estado de naturaleza los individuos gobiernan su cuerpo teniendo como base su derecho natural y su derecho de gobierno de sí mismo, pero a través del contrato social ceden tales derechos y crean un cuerpo político que se ve gobernado por la voluntad del Soberano, éste representa entonces el <<alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero>>⁷³. En el contrato social se ceden, pues, la libertad de ejercer el derecho natural y la autorización para el derecho de dominio, esto es, el derecho a ser gobernados (la renuncia al derecho de autogobierno significa autorizar a un tercero a que domine sobre aquel que renuncia a tal derecho). De tal suerte que todo individuo, al participar en contrato social (esto es, al renunciar al derecho, al dar su autorización) se convierte en autor de los actos del Soberano, pues éste fue creado mediante tal acuerdo.

De modo que podemos decir que sólo estos dos actos, tanto la transferencia del derecho natural como la autorización al derecho de autogobierno, son los únicos que pueden hacer surgir efectivamente a ese tercero llamado Soberano, pues justamente ambos actos constituyen lo que es el contrato social, en el cual, al ser el beneficiario, éste no participa en él. Así, al no ser partícipe del contrato social, el Soberano adquiere un carácter absoluto; en

⁷² Como hemos señalado, no se pacta con el *futuro* Soberano, éste no participa en el contrato, es simplemente la tercera instancia beneficiada por el contrato realizado por individuos aislados; pero es, sin embargo, al mismo tiempo el garante del contrato.

⁷³ *Idem.*, *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: FCE, 1980), p. 3.

efecto, a pesar de que el Soberano es un mero *constructo* de los individuos, éste, al encontrarse jurídicamente desvinculado de ellos, cuenta con un poder absoluto. De acuerdo con Hobbes, es necesario que se erija un poder absoluto, un poder que detente el monopolio de la violencia y que otorgue validez a la justicia natural (o sea, a las leyes naturales para la paz), esto es, que establezca e institucionalice el derecho. Es necesario que se instituya un Soberano con derecho al dominio a cuya voluntad se vean sometidas las voluntades de todos los individuos; ya que la simple *unión* de estas voluntades no es suficiente para alcanzar la paz y la seguridad de los individuos mismos. Así, es menester que <<la *voluntad* de todos sea *una sola* en lo que respecta a lo necesario para la paz y la defensa. Ahora bien, esto no puede darse sin que todos sometan su voluntad a la de otro *uno*, sea éste *hombre* o *asamblea*, de forma que en lugar de la voluntad de todos y cada uno haya de prevalecer lo que él quiera en lo referente a las cosas necesarias para la paz común>>⁷⁴. En este sentido, el contrato social en Hobbes no es entonces estrictamente un contrato de sometimiento de uno (o unos) sobre otros —o tal vez de lo contrario ni siquiera podría llamarse contrato—, sino que se trata de un medio para establecer una autoridad, por lo que en él no sólo se transfieren ciertos derechos, sino también se autoriza a una tercera instancia a que ejerza el poder político. En el contrato social hobbesiano la transferencia del derecho natural (la renuncia a libertad ilimitada) es un momento necesario para salir del estado de naturaleza, pero lo que realmente constituye la parte sustancial de la teoría es el acto de autorización (la renuncia al derecho de autogobierno) por parte de los individuos en favor del Soberano. Así, vemos en el contrato social hobbesiano tanto una transferencia como una autorización de derechos por parte de aquéllos en beneficio de éste.

Por otra parte, al emplear únicamente la simple noción de ‘hombre’ u ‘hombres’ para referirse a la persona del Soberano y al plantear que la autoridad de éste proviene directamente del contrato social, Hobbes rechaza implícitamente la teoría que defendía un derecho divino de los reyes, pues propugna una igualdad entre los hombres que no podrá ser modificada hasta que no realicen un acuerdo entre ellos mismos. De este modo el acuerdo con el que se instituye el poder coactivo tiene su base también en la igualdad natural del hombre. Esta igualdad es una condición necesaria para que el contrato social sea válido, ya que el supuesto de una igualdad natural es lo que vuelve justo a dicho contrato; en él la situación inicial es igual para todos los contratantes (se asocian como iguales y son vistos como iguales) y el beneficio derivado de él es asimismo igual para todos. La posibilidad de toda

⁷⁴ *Idem.*, *Tratado sobre el ciudadano*, (Madrid: Trotta, 1999), p. 53.

desigualdad y, por ende, de toda injusticia en el contrato social se ve denegada por la igualdad natural; de manera que esta igualdad se muestra como la condición óptima para abandonar racionalmente el estado de guerra. Por tanto, el supuesto hobbesiano de una igualdad natural funge como fundamento de su argumento contractualista.

Ahora bien, en el desarrollo del argumento contractualista hobbesiano existe una aparente inconsistencia. Hobbes ha dicho ya que un contrato sin la espada, es decir, sin una autoridad coactiva que lo respalde, no son sino meras palabras vacías y que, por lo cual, no pueden contar con obligatoriedad efectiva. Por tanto, en el estado de naturaleza no puede haber ningún contrato válido, debido a que no existe instancia alguna que obligue a cumplirlos y, con ello, pueda hacerlos válidos. Sin embargo, Hobbes señala que es precisamente *un* contrato, el contrato social, el que lleva a los hombres a salir del estado de naturaleza. Esto dicho nos percatamos de que si el contrato social fuera realizado en tiempo real, entonces no sería válido, ya que éste se realizaría *todavía* dentro del estado de naturaleza y, por tanto, todavía sin autoridad alguna que lo tornara obligatorio de manera efectiva. El contrato social no podría entonces ser válido, porque la única instancia que puede obligar a su cumplimiento (la autoridad coactiva) es instituida precisamente por medio de él, lo cual implica una contradicción⁷⁵. Así pues, el contrato social únicamente se podría realizar si a través de él se instituye una autoridad que *inmediatamente* dote de validez al contrato social mismo. Pero esto únicamente es posible por medio de la abstracción. Efectivamente, sólo por medio de un experimento mental se puede decir que no pasa tiempo alguno entre la realización del contrato social y la instauración del poder soberano; solamente desde un punto de vista hipotético es posible que el contrato social, la formación de la sociedad civil y la implantación del Soberano *ocurran al mismo tiempo*. Además, por esta misma razón, y por otras, el Soberano no es parte del contrato social, porque él es quien, a la vez, posee el poder y la autoridad para hacer válido dicho contrato; así, no es que primero se realice el contrato y después se implante un Soberano, pues en este caso el contrato social no sería realmente efectivo, sino que la realización de éste y la institución de aquél ocurren simultáneamente. Esto parece mostrar, dentro de la misma lógica del argumento, que el contrato social no puede ser empírico, sino que es simplemente un constructo teórico.

⁷⁵ En efecto, dada la descripción del estado de naturaleza y lo que se ha dicho sobre el carácter de los contratos en tal estado, se concluye que para que el contrato social sea válido en el estado de naturaleza tiene que existir ya el Estado (el contrato social presupone necesariamente la existencia *a priori* del Estado para que dicho contrato sea válido), lo cual implica una contradicción, pues el contrato social es precisamente el *medio* que permite escapar del estado de naturaleza para entrar en una sociedad estatalmente organizada.

Si Hobbes considerara al contrato social como algo empírico, al plantear la imposibilidad de contratos válidos en el estado de naturaleza, él mismo implícitamente estaría denegando la posibilidad de superar dicho estado a través de *un* contrato, que es lo que, precisamente, plantea su teoría. No obstante, esta aparente inconsistencia en el argumento proviene justamente de ubicar el contrato social en el tiempo, es decir, de considerarlo como un hecho histórico. Pero como en realidad en el argumento no existen estrictamente un ‘antes’ y un ‘después’, tal objeción no puede ser válida. Además, hay una diferencia entre la imposibilidad de la realización de contratos válidos en el estado de naturaleza y el contrato social que pone *fin* a dicho estado. El contrato social (nótese que el calificativo de ‘social’ da ya la pauta para percatarse de su imposibilidad real) no es un hecho histórico dado que el estado de naturaleza, aquel estado de guerra permanente que se busca superar mediante un contrato de tal índole, tampoco lo es.

La teoría contractualista de Hobbes no narra, pues, la génesis del Estado. La aparente estructura narrativa de su teoría se debe al análisis lógico mismo del argumento, el cual sólo persigue una fundamentación del aparato estatal a partir de la reconstrucción racional de sus elementos; por lo que las escenas que Hobbes nos muestra en forma de premisas no están concatenadas en orden temporal, sino en orden lógico. No es que *primeramente* haya sido el estado de naturaleza, *después* el contrato social y *sólo posteriormente* el Estado; sino que Hobbes da por hecho la actualidad de éste último, al cual descompone en sus partes más ínfimas y únicamente después lo reconstruye; todo esto lo logra por medio de la abstracción, no haciendo historia. De tal suerte que la teoría contractualista de Hobbes tiene por objeto, no describir cómo surgió el Estado o cómo podría instituirse, sino de hacer explícitas las condiciones necesarias que deben existir con el fin de que el orden político no se diluya. Es decir, la teoría hobbesiana no explica cómo abandonar el estado de naturaleza, sino cómo evitar *caer* en él, o sea, las condiciones a considerar para que la interacción humana y su necesario carácter conflictivo no *desemboque* en una guerra civil. Para eludir un estado de guerra de todos contra todos, la estructura del orden político en su constante actualidad debe poder ser pensado como el resultado de un contrato de todos *con* todos, es decir, de un contrato social. Según esto, determinado orden social únicamente puede aspirar a ser legítimo en tanto pueda ser tenido como el producto de un contrato social motivado por el interés de cada cual para escapar de esa situación anárquica que representa el estado de naturaleza. Las normas que pretendan regular la convivencia social de manera legítima han de ser aquellas que puedan ser vistas como fundadas en un acuerdo recíproco, libre e igual de todos los

concernidos, es decir, en un contrato social que, por el mismo motivo —esto es, por ser social, por implicar a todos—, ha de ser simplemente hipotético.

4. Sobre el Estado absoluto

Según Hobbes, bajo las características del estado de naturaleza y bajo las condiciones que exige la realización del contrato social, se infiere la necesidad de instituir un Estado absoluto. Pero para entender cuáles son las circunstancias que llevan a la institución de esta forma de Estado, repasemos brevemente. Recapitulando es posible decir que, de acuerdo con Hobbes, debido a que los hombres en estado de naturaleza no cuentan con la capacidad de autoorganizarse con base en las leyes naturales para crear, mediante acuerdos, espontáneamente un orden social y superar, así, ese estado de guerra, tienen entonces que erigir necesariamente, a través de un contrato social, un poder común, es decir, tienen que establecer un <<poder visible que contenga a todos y que pueda obligar, mediante el temor ante el castigo, al cumplimiento de sus contratos y a la observancia de las leyes naturales>>⁷⁶, ya que el mero <<acuerdo o la *sociedad* que se consigue sin un poder común que gobierne a cada uno por miedo al castigo, no es suficiente para conseguir la seguridad necesaria para el ejercicio de la justicia natural [es decir, de las leyes naturales]>>⁷⁷. En esta medida, Hobbes ve al contrato social como una forma *razonable*⁷⁸ de actuar para individuos que se encontraran en situación de guerra y que verían un interés común en instituir un poder coactivo que obligue a cada uno, mediante el temor al castigo, a cumplir con la ley. No es que históricamente el Estado haya surgido de un contrato social, sino que el planteamiento de Hobbes apunta a una deducción filosófica del aparato estatal. Desde una perspectiva lógica, el individualismo propuesto en un principio, pasa a convertirse en una sociedad política, en donde el individuo no pierde el egoísmo que le caracteriza en el estado de naturaleza, sino que ese egoísmo natural se ve dosificado y controlado por el miedo que infunde el poder del Soberano. El Estado es, en este sentido, un instrumento útil que permite procesar los conflictos causados por las pasiones humanas, de tal manera que mediante la subsunción por parte de los Súbditos al Soberano para que éste ejerza el poder político, la teoría del contrato

⁷⁶ *Idem.*, s.n., apud., Wolfgang Kersting, *op. cit.*, p. 105.

⁷⁷ *Idem.*, *Tratado sobre el ciudadano*, (Madrid: Trotta, 1999), p. 52.

⁷⁸ Con *razonable* se hace referencia a que el comportamiento del individuo es ‘comprensible’ desde el punto de vista lógico.

social se muestra como un proceso racional para individuos en situación de guerra. Pero, según Hobbes, debido a la insoportable situación en la que se encontrarían los hombres en su estado natural, la *única* manera en que podrían acallar dicho estado sería instituyendo una autoridad estatal absoluta. Es así como Hobbes pretende justificar el Estado absoluto a partir de la descripción que él mismo hace del estado de naturaleza.

Pero ¿qué es aquello que torna legítimo el dominio político del Estado sustentado en el uso exclusivo de la coacción?, es decir, ¿qué es lo que convierte al dominio político del Estado en un derecho? Lo que hace legítimo el dominio político, no es solamente la transferencia del derecho natural, es decir, la cesión del uso exclusivo de la coacción al Estado, sino que es la autoridad que se le otorga a éste. Esta autoridad significa la autorización de los individuos a que el Soberano ejerza el dominio político a través de la coacción. En efecto, en el estado de naturaleza, estado donde prevalece el egoísmo y el derecho natural, no es posible coordinar las acciones para generar un orden político espontáneo; sin embargo, en el supuesto de que todos los individuos transfirieran su derecho natural a un Soberano con esto no se garantizaría todavía la formación de una sociedad políticamente organizada, ya que la simple posesión del monopolio del derecho natural no garantiza que el Soberano se incline por la paz sin que sus intereses privados permanezcan tal como lo *eran* en el estado de naturaleza; pero incluso ahora como el egoísta con más poder que nunca, y al representar el poder supremo no encontraría ninguna resistencia de algún otro poder (por lo que no existiría una genuina relación política entre el Soberano y sus Súbditos y, por ende, no se podrían coordinar las acciones de manera pacífica, sino sólo recurriendo a la violencia). Por tanto, como se ha dicho con anterioridad, la simple transferencia recíproca del derecho natural por parte de los individuos en favor del Soberano, no genera ningún nuevo derecho para éste. Únicamente la autorización de los individuos es capaz de crear un nuevo derecho, es más, solamente por medio de la autorización es que realmente se puede instituir la soberanía. A partir de esto, es posible decir que el orden político sólo se genera con la autorización de los individuos al Soberano a que ejerza el monopolio del derecho natural cedido también por aquellos.

De este modo, conforme al contenido del contrato social, se puede observar que paralelamente a la transferencia del derecho natural por parte de todos los individuos en beneficio del Soberano, viene también por parte de ellos una autorización explícita al derecho de autogobierno para que el Soberano sea quien represente la voluntad de todos en su sola voluntad. Así, la promesa de una mutua renuncia de cada uno de los individuos a su propia

soberanía es la fuente de la que nace el Estado, ya que por medio del contrato social ceden su derecho de autogobierno en favor de que sea una sola voluntad, la voluntad del Soberano, la que dirija sus vidas. Se crea, así, el *dios mortal* dotado de un poder supremo y que, en virtud de este poder, no existe sobre la tierra ningún otro que se le pueda comparar⁷⁹. Su poder es tal que el Soberano piensa y actúa en nombre del individuo. Es de este modo que Hobbes hace uso de una analogía entre el orden político y el orden corporal de un individuo; en tanto éste se encuentra dotado de voluntad, el orden político deberá contar también con una voluntad propia; de manera que la imagen que nuestro autor tiene de la sociedad políticamente organizada es la de un “cuerpo político”, donde la voluntad que rige dicho cuerpo viene representada por el Soberano.

En este sentido, con la transferencia del derecho natural por parte de los individuos en beneficio del Soberano, Hobbes alude al derecho reservado a éste sobre el físico de sus Súbditos; mientras que con la cesión del derecho de autogobierno también por parte de aquéllos se hace referencia al nuevo derecho que se genera para el Soberano sobre la voluntad de sus Súbditos. De manera que, la transferencia del derecho natural es una condición necesaria, pero no suficiente para la creación de derecho, únicamente la autorización a la autodeterminación otorga un carácter político al Soberano, o mejor dicho, lo crea como tal. Mientras la renuncia recíproca al derecho natural crea la realidad material del cuerpo político (en base a la coacción física); la autorización, que se da por la mutua renuncia del derecho de autogobierno, por su parte representa, de acuerdo con W. Kersting, <<la acción fundamental de construcción que crea la realidad inmaterial del Estado, una realidad que consiste en derechos, obligaciones y significaciones>>⁸⁰. Así, con la cesión del derecho autogobierno en favor del Soberano, los individuos otorgan a éste un nuevo derecho sobre su voluntad, esto es, el derecho de dominio, le otorgan al Soberano un carácter político. Los individuos autorizan al Soberano (hombre o asamblea) a ejercer la dominación, con lo cual el Soberano no es sólo aquél que cuenta aún con su derecho originario a todo, aquél que detenta el monopolio del derecho natural (derecho exclusivo del estado de naturaleza); el Soberano no es sólo el único y último lobo entre los hombres, sino que cuenta con la autorización por parte de los individuos para ejercer su derecho natural con el fin de garantizar la seguridad y conservación de todos. El Soberano cuenta con el monopolio de la violencia, sí, pero de la violencia legítima, es decir, autorizada. La voluntad del Soberano no es entonces la de un lobo que haya

⁷⁹ Así lo indica la portada del *Leviatán*, donde se cita el pasaje de *La Biblia* dedicado a Job.

⁸⁰ Wolfgang Kersting, *op. cit.*, p. 116.

permanecido después de la realización del contrato social y que tienda aún a la guerra, sino que su deber es garantizar la paz, pues para ello, y no para otro fin, es que fue instituido a través de dicho contrato.

Por tanto, en materia de derecho la voluntad del Soberano no debe encontrar ningún tipo de resistencia, ya que el acto que *generó* el cuerpo político fue el contrato social; contrato donde se transfiere el derecho natural para subsumir la propia voluntad a la del Soberano y se autoriza a que sea su voluntad la que represente la propia. La voluntad del Soberano debe ser reconocida como la voluntad de todos y, por ende, debe ser tenida como obligatoria para cada uno; ya que tal voluntad se *originó* por medio de un acto voluntario, es decir, mediante el contrato social, el cual consiste en la renuncia al derecho y en la autorización a éste en beneficio del Soberano. Al ser obligatoria, la voluntad del Soberano no debe hallar entonces resistencia alguna por parte de los individuos. En el contrato social los individuos renuncian a resistirse a que el Soberano detente el monopolio del derecho natural y la autoridad para decretar el derecho, esto es, a ejercer el dominio político mediante el uso exclusivo de la coacción. De esta manera, la libre voluntad del Soberano representa la voluntad del cuerpo político en su conjunto (del Estado). Las acciones voluntarias del Soberano, como acciones que representan las voluntades individuales, deben ser consideradas entonces como obligatorias en virtud del contrato social.

Es de esta manera que los actos del Soberano deben ser considerados como autoría de cada uno de los individuos que participan en el contrato social, ya que en él, a través del acto de autorización, los individuos constituyen a aquél como su representante (pues precisamente cedieron su derecho de autogobierno para que el Soberano sea ahora quien los gobierne). Con el acto de autorización, los individuos se convierten en un pueblo (sociedad civil) a la vez que instituyen un Soberano que los domina y representa, es decir, forman una unidad política (Estado). Pero, de acuerdo con Hobbes, una multitud de individuos únicamente se puede convertir en una unidad política a través de la unión de todas las voluntades en una sola voluntad, y esta unión acaece cuando el interés de todos coincide, en este caso todos coinciden en el deseo de abandonar el estado de naturaleza e instaurar, así, la paz. El Estado es, pues, la unidad de todos los individuos en un cuerpo político regido por una única voluntad; voluntad que pertenece al Soberano y ve su *origen* en un contrato social de

transferencia y autorización de derechos⁸¹. Así como en una “persona natural” la voluntad domina al cuerpo, en la “persona artificial” la voluntad del Soberano domina el cuerpo político constituido por los individuos (una imagen precisa de esto la ofrece Hobbes en el gravado del *Leviatán*).

Es importante mencionar que acorde con el surgimiento de la soberanía a través del contrato social, es posible, de acuerdo con Hobbes, establecer distintas clases de gobierno, a saber: una monarquía, una aristocracia o una democracia. Pero a pesar de que la forma de gobierno sea distinta, la soberanía siempre será indivisible y absoluta; ya sea que el Soberano se vea caracterizado por un solo hombre o que esté constituido por una asamblea de hombres, su poder indudablemente siempre será absoluto. Por tanto, la diferencia entre estas tres formas de constitución no será una diferencia cuantitativa de poder, sino que recaerá en una diferencia cualitativa del mismo; de este modo, el establecimiento de determinada forma de gobierno dependerá de lo útil e idóneo que ésta resulte para conseguir el fin por el que todas fueron concebidas: la paz y la seguridad de la sociedad.

Ahora bien, Hobbes señala que la formación del Estado se puede alcanzar por dos vías, una por ‘institución’ y la otra por ‘adquisición’, aunque en ambas los hombres consideran la necesidad del Estado por el miedo que todos sienten, ya sea hacia sus semejantes hacia un Soberano (al que no han autorizado su poder). En efecto, el ‘Estado por institución’ se da cuando los hombres establecen un contrato entre sí para subsumirse al poder de un Soberano por miedo a los demás; mientras que el ‘Estado por adquisición’ ocurre cuando los hombres se someten por miedo al poder de un Soberano que se ha impuesto por la fuerza. Por tanto, la autoridad del Soberano está siempre basada en el miedo de sus Súbditos; pero este miedo no tiene un carácter peyorativo, ya que no es un temor completamente ciego, sino que tiene un carácter racional. Efectivamente, se puede decir que se trata de un miedo racional en la medida en que conduce al hombre a realizar un contrato social que le permita salir de su condición puramente natural para formar un Estado y asegurar, así, la paz.

Realizado el contrato social, el Soberano se ve investido de determinados derechos, y éstos son los mismos tanto para el Soberano de un ‘Estado por institución’ como para el de un ‘Estado por adquisición’, ya que incluso para que éste sea legítimo, debe contar con la aceptación de quienes se subsumen a él, debe ser considerado como si hubiese sido *instituido*

⁸¹ Como se ha dicho con anterioridad, en el contrato social se transfiere el derecho natural y se cede el derecho a autodeterminarse con el fin de instituir una soberanía que cuente con el monopolio del derecho natural y que se gobierne a sí misma, para gobernar a los individuos.

por medio de un contrato social. Así, haciendo abstracción de las diferencias entre estas dos vías de subsunción de los individuos al Estado, se pueden mencionar, entre los principales derechos del Soberano, los siguientes puntos. En primer término, la soberanía (pertenezca a un hombre o a una asamblea) es inalienable; los Súbditos no tienen derecho a modificar la forma de gobierno y tampoco a desentenderse de la autoridad otorgada al Soberano, pues con ello *retrocederían* al estado de naturaleza. Ciertamente un Soberano puede, con todo derecho, otorgar cierto poder a un hombre o a una asamblea de hombres; sin embargo estas instancias no pueden tener derechos que sean independientes del Soberano, ya que éste no puede por ningún motivo transferir parte de su autoridad. De esta manera, cualquier instancia, incluyendo la eclesiástica, que ejerza el poder que le fue conferido por el Soberano estará necesariamente subordinada a éste tal como fue establecido en el contrato social. El contrato social no puede ser violado por el Soberano, pues éste no participa en él, ya que dicho contrato es realizado únicamente por aquellos que se convertirán sus Súbditos. Así, una vez realizado el contrato social, ningún Súbdito puede emanciparse de la autoridad del Soberano. En este sentido el poder del Soberano es irrevocable. Además, el Soberano no puede ser castigado o condenado a muerte sin que por ello se esté cometiendo una injusticia contra él; porque ya establecida la soberanía, los Súbditos se tornan en los autores intelectuales de cada una de las acciones implementadas por el Soberano —quien funge como su representante—, razón por la cual sus actos no pueden ir en contra de sus Súbditos y, en consecuencia, no puede ser señalado de injusto. De manera que, al representar las acciones de todos, querer castigar al Soberano equivaldría a pretender castigar a un individuo por las acciones de otro.

Por otra parte, el Soberano posee el derecho de evaluar así como de establecer tanto las opiniones como las doctrinas que han de ser difundidas entre la sociedad con el fin de evitar la guerra y mantener, así, la paz; ya que, de acuerdo con Hobbes, existen algunas doctrinas que realmente representan un mal para la sociedad civil. Además, en una sociedad políticamente organizada, la ley civil decretada por el Soberano constituye, a diferencia del estado de naturaleza, el parámetro de lo bueno y lo malo; en esta medida, la ley civil se puede ver como una especie de *consciencia pública* para la paz. Por tanto, cualquier instancia que pretenda tener poder legítimo en la vida social, debe verse subsumida a la autoridad absoluta y al poder ilimitado del Soberano.

Bajo este poder ilimitado del Soberano, la libertad reservada para el Súbdito se presenta como mínima. No obstante, dado que libertad significa, en el sentido laxo del término, la ausencia de impedimentos externos para la acción; en el caso particular del hombre, a pesar

de que tanto su voluntad como deseos e inclinaciones se encuentren causalmente determinados, éste es libre cuando sus acciones se realizan sin obstáculo externo que las pueda impedir. Así, el que tales acciones se puedan llevar a efecto, dependerá únicamente de la fuerza y el ingenio que posea el individuo en cuestión para realizarlas. Sin embargo, dentro del orden político, estas acciones estarán reguladas por un poder coactivo, es decir, se encontrarán limitadas por el Soberano a través de la ley civil. La ley civil, que es dictada por el Soberano y que se encuentra respaldada por el castigo, es la única vía que posee el hombre para protegerse frente a la violencia de los demás; por lo que desear ser absuelto de la ley civil significa desear *retroceder* a la situación originaria de guerra. Empero, en una sociedad política no todas las acciones de los individuos se encuentran atravesadas por la ley civil que decreta el Soberano; por lo que en este sentido, todas aquellas acciones que no estén sancionadas por el poder coactivo constituirán el ámbito propio de libertad para los Súbditos. Entre aquellos casos en los que el Soberano no legisla se encuentran el de compra y venta, el de realizar contratos con terceros, el de elegir domicilio, el de elegir la propia dieta, el de decidir sobre el medio de vida, el de instruir a los hijos como parezca más adecuado, entre otros. El Súbdito puede, pues, actuar —dentro del amplio contexto de relaciones privadas y sociales que se le presentan— conforme a su propia voluntad, deseo e inclinación; siempre y cuando se mantenga al margen de la ley civil. Ésta, en tanto fue creada por el Soberano, es irrevocable; sin embargo, el Súbdito cuenta con la libertad de desobedecer al Soberano cuando éste simplemente se desentienda o renuncie a su soberanía, o cuando no sea capaz de mantenerla y, por ello, no pueda garantizar la conservación, la seguridad y la paz entre los hombres; pues sólo con este objetivo, y no con algún otro, fue que se instituyó la soberanía por medio del contrato social. Así, el Súbdito tiene la obligación de obedecer al Soberano si, y sólo si, éste es capaz de protegerle.

Es posible observar que, con el objeto de fundamentar el dominio político del Estado, Hobbes enajena al individuo contratante de casi toda libertad y derecho; pues, el contrato social hobbesiano estipula, como se ha visto, la transferencia del derecho natural y la renuncia al derecho de autogobierno en beneficio del Soberano, por lo que éste no encuentra límites y, por ende, cuenta con un poder absoluto. Así el rango de libertad que se reserva a los Súbditos dentro del orden político es mínimo, incluso hasta el punto en que, al parecer, exclusivamente pueden emplear su libertad legal cuando el Soberano no cumpla la función para la que fue creado.

Así, dado que la protección del Súbdito constituye el fin del contrato social —es decir, el motivo por el cual los hombres realizaron una mutua transferencia y renuncia de derechos—, se sigue que existen ciertos derechos del hombre a los que éste no puede renunciar y que no pueden ser transferidos ni cedidos a través de dicho contrato. El hombre no puede renunciar, por ejemplo, a defenderse frente al peligro de muerte, tampoco a ser lesionado, ni a ser encarcelado. En estos casos el Súbdito puede, con todo derecho, desobedecer al Soberano. Sin embargo, en caso de que la desobediencia por parte del Súbdito represente realmente un peligro para la protección misma de los Súbditos en su conjunto, el Soberano ciertamente tiene la facultad de castigar al Súbdito por su negativa a obedecer, pues con ello transgredirían la ley y pondrían en peligro la paz social. Además, en tanto la soberanía fue instituida para la autoprotección de los Súbditos, el Soberano no puede obligar a ningún Súbdito a dañarse a sí mismo o a que dañe a los demás; por ejemplo, el Súbdito no puede ser obligado a matarse o a matar a sus semejantes, así como tampoco puede ser obligado a no resistir frente a algún ataque, a armarse, a confesar sus crímenes, o a no alimentarse sólo porque el Soberano así lo quiera. Los Súbditos tienen en todos estos casos la absoluta libertad de desobedecer. Sin embargo, por fuerte que parezca, el *dios mortal* encuentra precisamente su muerte cuando la soberanía es perdida en la guerra —en este caso aquel Soberano victorioso se hace de los Súbditos del vencido— y cuando la soberanía se diluye, es decir, cuando el Soberano pierde su autoridad y legitimidad a causa de un conflicto interno —en tal caso se *cae nuevamente* en un estado de naturaleza que únicamente podrá ser superado hasta que se nombre otro Soberano.

Hemos visto, pues, que Thomas Hobbes emplea su teoría del contrato social para legitimar el dominio político del Estado. Sin embargo, en su formulación, este dominio aparece como absoluto, lo cual le traerá una serie de fuertes críticas por parte de otros autores contractualistas ya que parece ser que de tomar su planteamiento al pie de la letra, realmente no se cumplen los objetivos que él mismo se había propuesto en un principio. No obstante, no profundizaremos en esta cuestión, la cual sale completamente de nuestro tema; en cambio, un aspecto de su planteamiento en el podemos poner cierto énfasis es que, más allá del absolutismo que defiende, en el fondo de la teoría contractualista hobbesiana parece hallarse un proceso deliberativo cercano a uno ‘democrático’ para la institución del orden político, pues el surgimiento de éste es meramente contractual; ya que Hobbes no apela a argumentos basados en la divinidad ni a un orden natural, y esto le convierte en un pensador decididamente moderno. Es por esto que se vuelve imprescindible no olvidar el contexto en el

que nuestro autor inglés escribió su obra, ya que de ello depende el fuerte contenido con el que cargó al Estado y el profundo temor que en él se leía hacia una guerra civil que acababa de acechar a Inglaterra. Ahora bien, el estudio de Hobbes nos permite entender las perspectivas de numerosos teóricos que se inspiraron directamente en este gran filósofo. Uno de los teóricos en dirigir una seria crítica al modelo de Hobbes es Immanuel Kant, el cual busca, utilizando la misma estrategia argumentativa que la de su oponente así como empleando ciertos elementos políticos y filosóficos provenientes de toda la tradición contractualista, una legitimación cualificada del poder político. A continuación veremos entonces la forma en la que Kant argumenta sobre la importancia de la limitación al poder, con lo cual le dará un vuelco a la manera en la que tanto Hobbes como otros concebían el dominio estatal. Intentará mostrar, además, que su proyecto filosófico estatal cuenta con un fundamento puramente racional que sus antecesores, entre los que se cuenta el autor del *Leviatán*, no pudieron alcanzar. Con el fin de asemejar la presente exposición de Kant a lo que eventualmente hicimos con Hobbes, trataremos de diferenciar sistemáticamente en nuestro filósofo de Königsberg las tres etapas que se pueden identificar en el argumento contractualista: estado de naturaleza/contrato social/Estado. Esto con el objetivo de hacer patente la pretendida comparación entre nuestros dos autores.

III. Kant: La imagen de una razón jurídica

Un ser dotado de libertad [...] no puede ni debe exigir, según el principio formal de su arbitrio, un gobierno para el pueblo, al que pertenece, en el que no sea colegislador.

Kant

1. Elementos éticos para una teoría del Estado

El sistema filosófico de Immanuel Kant representa una revolución tanto en la forma de concebir al ser humano como al mundo que lo rodea, esto es, constituye —conforme él mismo la caracteriza— una “revolución copernicana” para el pensamiento. Kant la nombra “revolución copernicana” en alusión a lo hecho por Nicolás Copérnico en astronomía. Recordemos que al mostrar que la teoría geocéntrica se basa en una mera apariencia y al demostrar la verdad científica de la teoría heliocéntrica, Copérnico supera la concepción que el sentido común (*realismo ingenuo*) tiene sobre el universo y funda, con ello, una nueva perspectiva (científica) sobre él; perspectiva bajo la que la relación entre el *sujeto* (el ser humano) y el *objeto* (el mundo circundante) cambia radicalmente⁸², es decir, se trata de una transformación radical en la forma de pensar la objetividad. Bajo esta nueva perspectiva científica es que Kant invierte —y esto es en lo que esencialmente consiste ‘su revolución’— la manera de concebir la objetividad en el plano filosófico. Del mismo modo en que Copérnico hizo girar la tierra alrededor del sol, y no éste alrededor de aquélla; así también Kant colocó al *objeto* en torno al *sujeto*, y no ya al *sujeto* en torno al *objeto*. De acuerdo con él, la objetividad en general debe cumplir con dos condiciones, a saber, la necesidad y la universalidad. Esto significa que para que el *sujeto* pueda emitir un juicio objetivo sobre el *objeto*, el ser humano tiene que encontrar en el mundo cierta uniformidad, esto es, los hechos —entendidos como determinada configuración de objetos en el mundo— deben tener una relación necesaria entre sí, la cual debe poder ser pensada como universalmente válida.

Sin embargo, a partir de la época moderna —época en la que se inserta Kant— la “creencia” en un orden, ya sea natural o divino, se ve diluida por los sucesos revolucionarios

⁸² En este sentido, el mundo ya no es más el centro del universo, ya que éste es declarado infinito; de manera que, por definición, no puede encontrarse en él centro alguno. En consecuencia, el sujeto *también* se encuentra descentrado de aquel cosmos finito que le otorgaba sentido, por lo que se tiene que esforzar para, por sí mismo, crear orden en un universo carente de límites. En efecto, al ser infinito, el universo carece de límites; y al no encontrarse delimitado, no puede tener forma; por lo que al no tener forma, el universo no tiene orden.

acaecidos en aquel momento; de modo que no hay un mundo uniforme que contenga en sí mismo dichas condiciones de objetividad. Así, las relaciones necesarias y universales entre los hechos no pueden ser deducidas como se pensaba anteriormente de la existencia de un mundo ordenado, ya que, como se ha dicho, no hay tal orden en el mundo que así lo determine. Por lo que, de acuerdo con Kant, es el *sujeto* mismo quien propiamente coloca la necesidad y la universalidad en el mundo para poder pensarlo. En este sentido nuestro filósofo de Königsberg coincide con David Hume, pues para ambos estas condiciones de objetividad provienen del *sujeto*; sin embargo, Kant se distancia de este último al plantear que es el *sujeto* quien, por una necesidad lógica (o racional) —y no meramente psicológica, como pensaba Hume—, determina, a través de las facultades humanas, la necesidad y la universalidad en el *objeto* como condiciones *a priori* para la objetividad⁸³.

De acuerdo con esto, la objetividad en Kant viene dada, no por un orden exterior *dado*, sino por el vínculo de las facultades humanas; pues en tanto dicho vínculo es común a todo *sujeto*, se puede alcanzar en ellos un pensamiento objetivo y, en consecuencia, es posible emitir un juicio objetivo sobre el mundo. Esto parece indicar que, en tanto tales condiciones provienen de la razón misma para la determinación del mundo, la objetividad ha de ser racional, y no algo dado naturalmente o por divinidad alguna. Cabe señalar que aunque esta “revolución copernicana” fue iniciada por Kant en el ámbito epistemológico (donde interviene la *razón teórica pura*), también trae consigo importantes consecuencias para su filosofía práctica (donde entra en juego la *razón práctica pura*). En el plano de la ética, Kant intenta hallar un fundamento puramente racional para la moral, es decir, un fundamento objetivo, y por ende necesario y universal, para las acciones; esto es, intenta trasladar su concepto de objetividad en general al ámbito de la moral. De manera que, como veremos, la moral adquiere a partir de él una nueva fundamentación con relación a las anteriores teorías éticas.

Así, en Thomas Hobbes, nuestro otro autor contractualista, encontramos la tesis de que las distinciones morales —distinciones como las de ‘bien’ y ‘mal’— tienen su origen en las

⁸³ El término *a priori* (“anteriormente”) se emplea sobre aquellos juicios cuya verdad radica en la razón misma y que precisamente por ello toman el nombre de juicios *a priori*; los cuales se contraponen a los juicios *a posteriori* (“posteriormente”) cuya verdad radica en su correspondencia con la experiencia. Por tanto, *a priori* denota aquellos juicios que son verdaderos independientemente de la experiencia. Así, mientras que los juicios *a posteriori* son verdaderos contingentemente, y dicha contingencia se observa en que su verdad sólo se puede conocer mediante su contrastación con la experiencia; los juicios *a priori*, por su parte, son verdaderos necesariamente, y su necesidad se observa en que su verdad puede conocerse a través de la pura razón. Desde esta nueva perspectiva el *objeto* ya no debe reglar al *sujeto*, sino que, por el contrario, éste —basado tanto en sus juicios *a priori* como en sus juicios *a posteriori*— debe determinar a aquél para poder hablar de objetividad en el mundo; de manera que el *objeto* no aparece por sí mismo, no es algo *totalmente* independiente del *sujeto*.

pasiones humanas, las cuales surgen, a su vez, de las sensaciones de los individuos. Por consiguiente, las distinciones morales no se refieren a *objeto* alguno en el mundo, sino que únicamente expresan, en último término, las sensaciones individuales. Y al no contar con un referente empírico en el mundo objetivo, el ‘bien’ y el ‘mal’ solamente se pueden predicar conforme a las sensaciones de agrado y desagrado de cada uno en particular; razón por la que tales distinciones tienen un sentido puramente subjetivo. Por tanto, en Hobbes las distinciones morales no provienen de la razón, sino de las pasiones humanas; lo cual significa que son éstas, y no la razón, las que determinan las causas últimas de las acciones humanas. De manera que los actos humanos son motivados en última instancia por las pasiones, de entre las cuales la más fuerte es la que esencialmente determina el móvil de la acción. Y, de acuerdo con Hobbes, la pasión que con más vivacidad motiva los actos humanos es el egoísmo; sin embargo este egoísmo, abandonado a sí mismo, resulta contraproducente; pues al centrarse sólo en el interés propio y más inmediato del individuo lleva a éste a su autodestrucción. De tal modo que el propio egoísmo, con el fin de no entrar en contradicción consigo mismo (de no volverse contra sí) y tras experimentar la violencia generada por su sola observancia, él mismo se torna prudente y calculador; en otras palabras, dicho egoísmo se vuelve racional. Tal egoísmo racional actúa como una razón instrumental, a la cual únicamente le toca definir los medios más apropiados para acceder a los fines ya dados por las pasiones humanas⁸⁴. De manera que este egoísmo racional es para Hobbes la genuina naturaleza del hombre; por lo que justamente el concepto de ‘naturaleza humana’ representa el fundamento de su filosofía práctica.

No obstante, este concepto de ‘naturaleza humana’ (desarrollado por Hobbes como un egoísmo racional) solamente puede fundamentar preceptos morales subjetivos que —basados en las sensaciones de agrado y desagrado de cada cual y fundados en la mera utilidad de una lógica de costos/beneficios— a lo más pueden adquirir cierta *objetividad* por el decreto del jefe de Estado; pero no puede fundamentar leyes morales objetivas, es decir, reglas de comportamiento que puedan ser vistas como necesarias y universalmente válidas como lo pretenderá el concepto de objetividad desarrollado por Kant. En este sentido, conforme al concepto kantiano de objetividad, para que las reglas morales tengan un fundamento puramente racional, esto es, para que sean objetivamente válidas, dichas reglas tienen que

⁸⁴ Aunque el egoísmo es, en un principio, también una pasión humana, cuando se convierte en racional funge como mediador entre las otras pasiones. Así, el egoísmo, aun después de ser *una pasión más*, representa la parte racional de la naturaleza humana; mientras que las otras pasiones representan, a su vez, la parte propiamente natural de ésta.

cumplir con las condiciones de necesidad y universalidad; condiciones que Kant piensa como netamente racionales y que no pueden surgir de la sola experiencia. Pero en tanto estas condiciones para la objetividad de las reglas morales provienen del *sujeto* en virtud de una necesidad lógica, y no de un fin moral externo como lo podría ser la felicidad⁸⁵; entonces la razón no se puede reducir al simple y llano egoísmo, que en base a la prudencia únicamente determinaría reglas utilitarias de comportamiento con miras al bien general. De este modo la razón práctica en Kant no puede ser reducida a la razón instrumental hobbesiana, donde la moral, al fundarse puramente en las pasiones egoístas de los hombres, tiene sólo un carácter subjetivo. Así, para la ética kantiana, contrariamente a lo que sostiene Hobbes, las distinciones morales no tienen su origen en las puras pasiones humanas, por lo que tampoco surgen de las meras sensaciones de los individuos; sino que provienen de la razón y, en consecuencia, ésta sí puede influir en la determinación última de los actos humanos. Por lo que al surgir de la razón los términos morales como el ‘bien’ y el ‘mal’ no sólo hacen referencia a las sensaciones subjetivas de agrado y de desagrado del individuo, respectivamente; por lo cual, a pesar de que tales distinciones morales no cuenten con un referente empírico, sí pueden, sin embargo, tener un sentido objetivo.

De manera que en el campo de la ética las distinciones como ‘moralmente correcto’ y ‘moralmente incorrecto’, no se pueden reducir a la mera perspectiva subjetiva de un comportamiento aprobatorio (de agrado) o desaprobatorio (de desagrado), particular y contingente de las pasiones humanas; sino que, al tener su origen en la razón, cuentan con un carácter objetivo. Empero, todo esto sólo es posible porque, en su filosofía práctica, Kant sostiene una novedosa teoría de acuerdo con la cual los enunciados normativos —lo mismo que los descriptivos— son susceptibles de objetividad y, por tanto, los juicios de valor del discurso moral (aunque, como veremos más adelante, también los del discurso jurídico) pueden ser evaluados mediante un criterio objetivo. En el discurso moral este criterio permite determinar entre lo ‘bueno’ y lo ‘malo’, por lo que es un criterio de demarcación que contiene las condiciones de necesidad y universalidad mediante las que la razón puede enjuiciar objetivamente las reglas morales. Así, para Kant, en el discurso moral existe un criterio que permite juzgar las acciones morales de manera objetiva.

⁸⁵ En la ética kantiana no hay, lo mismo que epistemología, objetividad en el objeto mismo. Ésta no puede provenir, como veremos, de los objetos de la voluntad como lo sería la felicidad, sino de la voluntad en sí misma; pues la felicidad, al no poder contar con un carácter objetivo, no puede determinar las reglas morales.

Este criterio, en tanto proviene de la razón, y no de la experiencia, es susceptible de ser conocido *a priori* por el *sujeto*. Y de acuerdo con Kant, aquellos principios que son susceptibles de un conocimiento *a priori* por medio de la razón, en cuanto contienen las condiciones de necesidad y universalidad, tienen un carácter obligatorio para todo ser racional, tienen el carácter de un mandato con fuerza categórica, esto es, de un ‘imperativo categórico’. Es justamente este imperativo categórico el criterio objetivo que otorga la razón para juzgar la validez de las reglas morales, es decir, aquel criterio que permite enjuiciar objetivamente el comportamiento moral y que puede ser conocido *a priori* por la propia razón.

Sin embargo ¿qué es aquello que puede ser visto como un imperativo categórico? De acuerdo con las exigencias propias de la Modernidad, las únicas reglas de comportamiento que todo individuo puede observar como obligatorias, es decir, como *leyes* objetivas para la moral (y no ya como meras *reglas* subjetivas de comportamiento), son aquellas que provengan de su razón y, por tanto, de su libre elección⁸⁶. Así, para que una ley moral pueda ser considerada como fundada en la razón, dicha ley tiene que ser vista como emanada de la propia legislación del individuo. Pero para que la ley del individuo pueda ser considerada como el producto de su propia legislación, ésta debe ser autónoma. No debe consistir, entonces, en una legislación externa, es decir, en una legislación por parte de alguna instancia trascendente, ya sea natural, ya sea divina, ni en una legislación por parte de otro individuo; porque cualquier clase de legislación externa suprimiría la legislación propia del individuo y lo convertiría en un ser heterónomo similar a cualquier otro *ente* en el mundo, lo cual lo dejaría sin la posibilidad de elegir libremente sus leyes morales. Pues es justamente esta libre elección la que le da al individuo el carácter de *sujeto* racional y que le distingue de todos los *objetos* exánimes en el mundo, ya que precisamente lo que lo define como sujeto es la capacidad de darse sus propias leyes (es decir, autodeterminarse).

De tal modo que, en el ámbito moral, cualquier legislación externa, esto es, independiente de la libre elección del individuo, en modo alguno puede ser vista como obligatoria para éste. Más precisamente, todo aquello que no pueda ser visto *como si* el individuo lo hubiera elegido de manera autónoma, o sea, a través de su propia legislación, debe ser rechazado como despótico. Kant encuentra, pues, el fundamento racional (*a priori*)

⁸⁶ En efecto, para Kant la libre elección de los individuos viene dada por su voluntad, la cual, a diferencia de las distintas teorías que le anteceden, tiene un carácter racional; pues para Kant la voluntad no es más que la razón en su uso práctico.

para su filosofía práctica en el concepto de autonomía⁸⁷. Así, en tanto la ética de Kant se funda, en última instancia, en la idea *a priori* de libertad, el fundamento puramente racional buscado para la moral tiene su fuente en la razón misma del *sujeto*, y no fuera de él. De tal suerte que el criterio de objetividad para la moral es idéntico a la estructura de la razón. Por tanto, las leyes morales únicamente pueden ser válidas si son conforme a la estructura *a priori* de la razón (necesarias y universales), esto es, si se fundan en el concepto de autonomía.

Mas ¿qué es exactamente la autonomía? La autonomía representa la independencia de la voluntad frente a las pasiones humanas, es decir, representa aquella voluntad que es libre, a la cual llama Kant “buena voluntad”. La buena voluntad es aquella que elige el *objeto* de su querer de manera autónoma, esto es, independientemente de las motivaciones pasionales que pueda tener el *sujeto* para ello. De manera que esta elección se debe dar mediante la propia legislación del individuo autónomo, o sea, mediante la autolegislación del individuo. Esta autolegislación, en tanto surge del individuo mismo, es racional y, en consecuencia, contiene las condiciones objetivas de necesidad y universalidad. Con esto se observa que la voluntad que se autolegisla es una “voluntad racional”. La autolegislación del individuo será entonces el fundamento para las leyes morales válidas; por lo cual, si una ley moral pretende ser válida, tendrá que emanar de la autolegislación del individuo. Dicha autolegislación dará entonces la pauta para juzgar el comportamiento moral, o, lo que es lo mismo, el comportamiento autónomo del individuo⁸⁸.

Hemos visto que la razón exige, como condición para la validez objetiva en general, la necesidad y la universalidad. Así, si las leyes morales pretenden ser objetivamente válidas, entonces la razón demanda que éstas cumplan con dichas condiciones. Pero dado que éstas no provienen sino de la propia razón, entonces las leyes morales válidas (susceptibles de necesidad y universalidad) han de emanar de la razón misma. En otros términos, si una regla de comportamiento pretende ser objetivamente válida, entonces la razón exige que ésta sea susceptible de ser aceptada autónomamente por cualquier ser racional. De este modo, una regla de comportamiento válida será aquella que sea susceptible de aceptación general. Pero en tanto esta aceptación autónoma de una regla moral sólo puede venir dada en la medida en

⁸⁷ La idea de autonomía, la cual tiene su origen *a priori* en la razón, es sinónimo de libertad; de modo que ésta constituye, a fin de cuentas, el fundamento de la ética kantiana.

⁸⁸ Efectivamente, únicamente es posible evaluar si un comportamiento es ‘bueno’ o ‘malo’, si las acciones son presupuestas como autónomas. Un comportamiento que no es autónomo (esto es, que en el fondo se encuentra determinado por causas diferentes a la propia voluntad del individuo) no puede ser calificado de moral, ya que el discurso moral presupone la autonomía del individuo como condición necesaria para poder imputar la ‘bondad’ o ‘maldad’ a un acto.

que ésta provenga de la propia legislación de los individuos, entonces dicha regla solamente será digna de aceptación general en la medida en que pueda ser vista *como si* proviniera de la autolegislación de cada uno de ellos. Por tanto, las reglas de comportamiento válidas tienen que poder ser consideradas *como si* surgieran de la propia autolegislación de los individuos. En resumen, si los enunciados del discurso moral pretenden ser objetivamente válidos, entonces éstos han de ser racionales: universales y necesarios. Universales porque deben valer para agente dotado de razón; y necesarios porque, en tanto no surgen sino de la propia autolegislación, deben valer como obligatorios asimismo para todo ser racional.

En este sentido, sólo las leyes morales surgidas de la autolegislación del individuo, en tanto surgen de *su* razón, pueden cumplir con las condiciones de necesidad y universalidad, es decir, pueden tener el carácter de *obligación universal*. Lo cual significa que son las únicas que deben ser obedecidas irrestrictamente, las únicas que deben ser dignas de aceptación por parte de todo hombre en cuanto ser racional. Las leyes morales válidas deben fungir, pues, como fundamento de una obligación, por lo que dichas leyes adquieren la forma de un deber; y éste es un fin en sí mismo. De ahí que, de acuerdo con Kant, no se debe obrar solamente *conforme* al deber, sino *por* el deber mismo. De modo que, en tanto sólo se debe obrar <<conforme al deber por el deber mismo>>⁸⁹, éste, y no otro motivo, debe ser la causa última de las acciones (con ello no se suprimen las pasiones humanas, sino que simplemente se relegan a un segundo plano como motivación de las acciones). Así para que una ley tenga el carácter de un deber, ésta debe ser producto de la autolegislación del individuo, única legislación que puede establecer leyes con fuerza categórica; de manera que las leyes que puedan ser vistas como producto de la autolegislación del individuo tendrán, entonces, la forma de imperativos categóricos.

Aunque para Kant concretamente sólo hay un imperativo categórico, éste cuenta con diferentes formulaciones; es así que en su primera formulación —de la que por cierto es posible derivar las restantes—, el imperativo categórico reza del siguiente modo: <<*obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*>>⁹⁰. Esta primera formulación del imperativo moral exige al individuo obrar únicamente de tal forma que el principio de su acción pueda ser digno de aceptación por cualquier otro individuo; pero para que un principio pueda ser susceptible de aceptación

⁸⁹ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, apud., Jürgen Sprute, *Filosofía política de Kant* (Madrid: Tecnos, 2008), p. 40.

⁹⁰ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid: Espasa Calpe, 1995), p. 92.

general, es menester que éste estipule, no el *contenido* de *qué* hacer, sino sólo la *forma* de *cómo* obrar. Pues lo único que se puede universalizar es la ‘forma’, esto es, aquello que, encontrado en un individuo, se puede encontrar también en los demás; aquello que subyace en todos los individuos en tanto seres racionales. Así, con el imperativo categórico no se puede determinar *qué* hacer, sino sólo *cómo* hacerlo; de acuerdo con lo cual —y considerando la libertad como la *conditio sine qua non* para el discurso moral— se debe obrar *como si* se fuera un ser libre (pues la libertad consiste en la capacidad de autodeterminarse y es lo que distingue a todo ser racional en relación con los seres inanimados). Pero asumirse como un ser libre, significa que el individuo debe obrar sólo bajo el principio de su propia autolegislación; por lo que esta primera versión del imperativo categórico se puede reformular brevemente de la siguiente manera: *constitúyete en un ser libre*. Esto es, exige al sujeto constituirse como un ser autónomo (ya que para Kant, la libertad no es algo que los sujetos posean originariamente, sino que la libertad es algo que se va conquistando paulatinamente).

Sin embargo, no es posible universalizar cualquier clase de principio, pues ello se ve denegado por una segunda formulación del imperativo categórico, la cual reza así: <<*obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*>>⁹¹. En efecto, el asumirse como un ser libre implica que el individuo tiene que autolegislar, y esta autolegislación lleva al individuo a constituirse en un ser autónomo (libre). Sin embargo, el declararse libre implica, a su vez, hacerse responsable de los actos propios (así como de los principios de acción que decidan elegirse) frente a los demás. Por tanto, en su legislación, el individuo debe considerarse a sí mismo y a los demás como seres autónomos por igual. Debe legislar para sí mismo *como si* legislara para todos. De lo cual se deduce que el individuo sólo querrá para sí mismo lo que también quiera para los otros. Así, el individuo, cualquiera que éste sea, únicamente podrá universalizar principios que *tiendan a la justicia*.

En esta segunda formulación del imperativo moral subyace la idea de aquella “regla” mediante la que Hobbes pretende resumir el contenido de sus “leyes naturales”, la cual puede ser parafraseada así: *obra hacia con los otros únicamente como quieras que obren hacia ti*⁹²; lo cual nos remite de manera necesaria e inmediata a la consideración del otro. Con esta dimensión *intersubjetiva* que introduce el imperativo categórico es posible observar que el carácter de *obligación universal* con el que deben contar las leyes morales para su validez no

⁹¹ *Ibíd.*, p. 104.

⁹² Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán...* (México: FCE, 1980), p. 129.

es algo meramente formal, no se trata de una simple necesidad y universalización lógica (ya que si así fuera, toda ley sería susceptible de contar con estas condiciones de objetividad, sin implicar por ello una contradicción), sino que se trata de una necesidad y una universalidad que responden a un proceso. Éste es en un proceso argumentativo que genera y evalúa racionalmente las leyes morales, de acuerdo con el cual, únicamente serán válidas las leyes que se basen en la discusión argumentativa y, por tanto, racional. Así, la validez de las leyes morales viene dada en virtud del proceso racional que da lugar tanto a su necesidad como a su universalización. Por lo que, una ley únicamente es susceptible de necesidad y universalidad en la medida en que se pueda justificar en un *espacio público* frente a otro, frente a cualquier ser racional⁹³. Sin embargo, para que este proceso sea equitativo, los individuos deben reconocerse mutuamente como seres libres e iguales. De modo que la idea de este espacio público conlleva la presencia de ciertas condiciones de equidad, a saber: la libertad, la igualdad, y la reciprocidad. Empero, observando atentamente estas condiciones de equidad, se puede ver que éstas dan lugar a la idea de *derecho*. Efectivamente, el *derecho* es para Kant, como ya veremos, un principio de justicia que deviene de las exigencias mismas del imperativo categórico.

En efecto, vemos que la razón, por medio del imperativo categórico, exige al individuo que se constituya en un ser libre; sin embargo, éste no es un ser que se encuentre totalmente aislado, sino que está siempre de alguna manera en relación con los demás, quienes también se encuentran bajo la misma exigencia del imperativo moral de convertirse en seres autónomos; no obstante, en su propia interacción como individuos autónomos, la libertad del uno entra en conflicto con la libertad del otro a causa de que prevalecen entre ellos intereses contrapuestos. Es de esta manera que la libertad de cada cual se ve coartada en todo momento por un conflicto incesante. Así, para que la libertad de cada uno sea protegida y logren, con ello, su coexistencia como seres libres, los individuos deben instituir un *sistema de derechos* a través del cual todos limiten su libertad por igual, para que, a partir de esto, la libertad de todos se vea garantizada ahora de manera legal. El *derecho* surge, entonces, como un límite a la libertad irrestricta con el fin de que ésta tome, eventualmente, la forma de una libertad legal.

⁹³ Esta justificación, que consiste en dar razones de la motivación de los actos propios, es, de acuerdo con Kant, la única *prueba teórica* que se puede ofrecer en favor de la libertad humana, pues es ésta una cuestión que en realidad solamente se puede constatar mediante la práctica.

De modo que, también en tema de derecho, igual que en el de la moral, Kant difiere de Hobbes; pues para aquél las distinciones jurídicas —distinciones como ‘justo’ e ‘injusto’— tienen un sentido objetivo, y no meramente subjetivo como parece sugerir este último. Efectivamente, en nuestro filósofo inglés encontramos que las distinciones jurídicas sólo adquieren cierta *objetividad* en tanto éstas hallan su origen en el mandato del jefe de Estado, por lo que, en última instancia, parece ser que dichas distinciones surgen de la apreciación de utilidad que éste pueda observar en ellas. En consecuencia, para Hobbes las distinciones jurídicas, al no contar con referente empírico alguno, sólo expresan el parecer individual del jefe de Estado, por lo que en realidad simplemente tienen un sentido subjetivo. En cambio, Kant sostiene que al igual que los juicios de valor del discurso moral, también los del discurso jurídico son susceptibles de objetividad, esto es, que a pesar de no contar con un referente empírico en el mundo, sí pueden, sin embargo, contar con un sentido objetivo. Así, tal como lo habíamos anticipado, también en el discurso jurídico, lo mismo que en el moral, existe un criterio objetivo para enjuiciar los principios del derecho. En el discurso jurídico dicho criterio posibilita discernir entre lo ‘justo’ y lo ‘injusto’, de manera que este es un criterio de demarcación que incluye las condiciones racionales de necesidad y universalidad a través de las cuales el *sujeto* puede juzgar de manera objetiva los principios jurídicos. De modo que en el discurso jurídico hay también un criterio que permite evaluar los actos jurídicos de forma objetiva.

Existe aquí, pues, un criterio objetivo para el derecho. Este criterio jurídico, como el moral, no surge de la experiencia, sino de la razón; por lo que también puede ser conocido *a priori* por el *sujeto* e igualmente, en virtud de su origen racional, contiene las condiciones objetivas de necesidad y universalidad. Tal criterio se apoya en la idea de *derecho*, idea en la cual hemos visto que subyace la de reciprocidad; reciprocidad que evoca la idea de un acuerdo entre todos los miembros de la sociedad. Por lo que la teoría jurídica de Kant se basa concretamente en la idea de *contrato social* (la cual reúne, además de la de reciprocidad, las ideas de libertad e igualdad para todos). Este ‘contrato social’ es justamente el criterio objetivo que otorga la razón para enjuiciar la validez de los principios jurídicos, esto es, el criterio que permite evaluar de manera objetiva los principios del derecho y que puede ser conocido por la razón misma. El contrato social permite juzgar aquello que es conforme a derecho. Así, dado que la simple experiencia no puede responder a la pregunta ¿qué es el derecho?, entonces la idea de un derecho político se fundamenta en el principio racional (*a priori*) del contrato social, lo cual da como resultado una teoría pura del *derecho racional*,

esto es, una doctrina normativa sobre el derecho basado en la idea del contrato social (pues el contrato no es sino una figura del derecho) cuya función es enjuiciar el derecho público y la justicia de las leyes públicas dentro de un Estado. Hay, por tanto, <<una teoría del derecho político, sin conformidad con la cual ninguna práctica tiene validez>>⁹⁴. Este concepto de *derecho racional*, en tanto surge de la razón, cuenta con fuerza obligatoria para todos los hombres, por lo que lo mismo que las leyes morales, los principios puros del *derecho* poseen un carácter de *obligación universal*. Y el que posean este tipo de carácter simboliza que han de ser obedecidos incondicionalmente, esto en tanto son considerados como universalmente válidos.

En consecuencia, el concepto de *derecho racional* que surge del contrato social cuenta con realidad práctica objetiva (con lo cual se puede observar un vínculo entre teoría y práctica; pues a pesar de su *carácter racional*, aun después de no haberse derivado de la experiencia, el concepto de *derecho racional* tiene una aplicación práctica en política⁹⁵). El contrato social es un principio racional que funge, entonces, en la práctica política como pauta para la legislación jurídica; la cual por cierto, es también una legislación de la razón práctica pura. Efectivamente, toda legislación (tanto la moral como la jurídica), en tanto proviene de la razón práctica pura, es interna. No obstante, en cuanto la legislación jurídica requiere de la coacción para hacer del derecho algo efectivo se vuelve necesariamente externa; a diferencia de la legislación moral, la cual es siempre interna. De tal suerte que para esta última vale el imperativo: *obra únicamente por el deber mismo*; mientras que aquella cuenta con el uso exclusivo de la coacción para inducir al cumplimiento del derecho. Empero, en tanto el cumplimiento del derecho es también un *deber*, en este caso jurídico, de la razón práctica pura, es posible hallar en estrecho vínculo entre el deber moral y el jurídico⁹⁶.

Ahora bien, los principios jurídicos se tienen que derivar de la razón misma, y no de la experiencia, ya que el concepto de *derecho racional* (bajo la imagen del contrato social), al igual que el imperativo categórico, es un principio *a priori* de la razón. Así, para ser válido, el discurso jurídico debe ser racional; lo cual significa que para que un principio del derecho sea válido debe ser universal y necesario, pero, como hemos visto, estos principios únicamente tendrán un carácter universal y necesario en virtud del proceso racional que les da origen

⁹⁴ Immanuel Kant, *Teoría y práctica. En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 49.

⁹⁵ Y será justamente el Estado quien, como más adelante veremos, se encargará de hacer del derecho algo efectivo a través de la coacción.

⁹⁶ No obstante, es este un punto muy controversial que no abordaremos ahora, pues nos desviaría totalmente de nuestro tema actual.

como tales. Por ende, un principio jurídico será válido si, y sólo si, todos los implicados *han concordado*, o podrían haberlo hecho, con respecto a dicho principio mediante un proceso racional bajo las condiciones de una deliberación libre, igual y recíproca. De manera que, un principio jurídico puede ser considerado conforme a la razón si éste puede ser concebido como el resultado de un proceso de deliberación entre individuos que se reconocen recíprocamente como libres e iguales; proceso que deberá ser efectuado en el marco de una imparcialidad, es decir, bajo una situación donde nadie se vea en desventaja. Pero un proceso deliberativo que cumpla con semejantes condiciones sólo es posible, hemos dicho, bajo la idea de un *contrato social*, ya que solamente la imagen de un contrato tal puede cubrir dichas condiciones de equidad; pues únicamente en él es pensable una relación recíproca de libertad e igualdad entre todos. Es por esto que, de acuerdo con Kant, el contrato social representa el criterio objetivo otorgado por la razón mediante el que es posible juzgar la validez de los principios jurídicos. En este sentido, el contrato social es para el derecho, lo que el imperativo categórico es para la moral. Así, justamente esta imagen del imperativo categórico como un proceso racional es la que Kant traslada a la política bajo la imagen de un contrato social, pues éste funge como criterio para universalizar, no ya leyes morales, sino principios jurídicos.

Sin embargo, existe además otra relación entre el imperativo moral y el contrato social, pues el que el individuo se constituya en un ser libre como lo demanda el imperativo categórico depende de que la libertad de éste coincida con la de los demás (esto con el fin de que ninguno se vea en peligro de perderla). En consecuencia es necesario que se generen leyes jurídicas para ello, y es precisamente en este respecto en que la imagen de un contrato social sirve como criterio para evaluar la justicia de tales leyes para que éstas garanticen la libertad de todos. Empero, esta legislación jurídica para la protección de la libertad presupone la existencia de un Estado que haga de las leyes algo efectivo y en el que la libertad de todos se vea subsumida a leyes comunes. Mas éste surge, lo mismo que en Hobbes, del contrato social; por lo que este contrato representa también el proceso racional por el que se instituye el Estado y, por ende, por el que se abandona el estado de naturaleza, del cual nos ocuparemos ahora.

2. Un estado de derecho natural

En su filosofía política con el fin de fundamentar su teoría del Estado, Immanuel Kant se sirve —al igual que la tradición contractualista moderna fundada por Thomas Hobbes— del teorema del estado de naturaleza, el cual es denominado por Kant como el “ideal de Hobbes”; ya que este último es quien por vez *primera* hace del estado de naturaleza el fundamento del Estado moderno. Así, la idea de un estado natural no tiene otra función que la de fundamentar el orden político. Pero, al igual que Hobbes, nuestro filósofo de Königsberg no hace historia, ya que al hablar del estado de naturaleza no alude a un pasado histórico, sino a un teorema, razón por la que simplemente lo considera como el “ideal” del autor del *Leviatán*, pues <<aquí —advierte Kant— será considerada la justicia en el estado de naturaleza y no el *factum*. Se probará que no es arbitrario salir del estado de naturaleza sino que es necesario de acuerdo con la regla del derecho>>⁹⁷. En Kant como en Hobbes, el estado de naturaleza es una situación que *precede* a la institución del Estado sólo desde el punto de vista lógico; y justo en este plano lógico es que representa para ambos una situación que tiene que ser superada necesariamente. Así, el concepto de estado de naturaleza no hace referencia a un momento histórico en el que el hombre careciera de instituciones estatales, sino que es una situación que se construye mediante un experimento mental para que precisamente permita fundamentar la necesidad del Estado.

No obstante, a pesar de su coincidencia con el planteamiento hobbesiano, Kant se distancia de él de manera determinante en puntos muy específicos, pues, de acuerdo a su formulación, en el estado de naturaleza sí existe *derecho* (en especial un ‘derecho de propiedad’); y además, aunque dicho estado no cuenta con organización estatal, no por ello carece para él de organización *social*⁹⁸. Pues en este estado natural puede muy bien haber formas *sociales* como la conyugal, la familiar y la doméstica. Por tal motivo el estado de naturaleza no se opone al ‘estado social’, sino al Estado civil; único en el que, según Kant, la

⁹⁷ *Idem.*, *Reflexiones sobre filosofía moral* (Salamanca: Sígueme, 2004), p. 41. (R. 6593)

⁹⁸ Este planteamiento kantiano se contrapone al hobbesiano, pues para Hobbes en el estado de naturaleza no existe un derecho de propiedad, ya que <<es natural [...] que en dicha condición no existan ni propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo>>. Thomas Hobbes, *Leviatán...* (México: FCE, 1980), p. 104. Además, <<donde no hay *suyo*, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas [...]>>. *Ibid.*, p. 119. Ahora bien, contrariamente al kantiano, en el estado de naturaleza hobbesiano, además de no haber propiedad, tampoco existe sociedad alguna hasta que no se instituya un poder común que le de unidad como tal. Cfr. *Ibid.*, p. 103 y ss.

sociedad se ve subsumida a una justicia distributiva (que garantiza el derecho y da cohesión a la organización social).

En torno a lo anterior, en el estado de naturaleza efectivamente puede haber *sociedad*; sin embargo, en tanto esta *sociedad natural* no asegura la propiedad de cada uno —lo que Kant llama, siguiendo a Hobbes, <<lo “tuyo” y lo “mío”>>— a través de leyes públicas, entonces ésta no puede ser una ‘sociedad civil’; la cual sólo se puede encontrar dentro de un Estado, pues únicamente en éste existen leyes públicas que tras su observancia pueden hacer del hombre un ser civilizado (civil). Por tanto, el derecho se debe dividir en ‘derecho natural’ y ‘derecho civil’, y en tanto este último corresponde al Estado civil (donde hay leyes públicas establecidas), se trata de un ‘derecho público’; mientras que en tanto aquél corresponde al estado natural (donde aún no hay leyes públicas), se trata de un ‘derecho privado’. Este estado natural es aquel estado todavía no jurídico, aquel en el que todavía no existe una justicia distributiva que asegure la propiedad y que mantenga la unidad social. El estado de naturaleza, y con él el ‘estado social’, es denominado por Kant “estado de derecho natural” (aunque también lo llamará “estado de derecho privado” o “estado de derecho racional”); pues en el estado de naturaleza es justamente el ‘derecho natural’, y no el ‘derecho público’, el que prevalece en las relaciones humanas. Sin embargo, en tanto el estado natural del hombre en realidad *nunca ha existido*, el ‘derecho natural’ que rige en él no es más que un concepto *a priori* de la razón práctica pura; por lo que este ‘derecho natural’ no proviene, como en otras doctrinas del *iusnaturalismo*, de un orden natural o divino, sino de la razón misma.

De acuerdo con Kant el ‘derecho natural’ es en el hombre un *derecho innato*, el cual es en esencia uno, a saber: la libertad. Ésta es el <<derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad>>⁹⁹, es decir, le corresponde independientemente de todo acto jurídico por su sola naturaleza humana. Tal *derecho innato* de libertad consiste en la independencia del individuo frente al arbitrio de cualquier otro —el cual representa una restricción para el desarrollo del arbitrio propio—, siempre y cuando esta independencia pueda subsistir con la de todo otro individuo conforme a los principios de la razón práctica pura. Esta libertad, entendida como la independencia del arbitrio propio frente al arbitrio de otro y que consiste en la realización de la autonomía al margen de la compatibilidad con la de los demás, es estrictamente el único *derecho innato* con el que cuenta todo individuo con

⁹⁹ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 49.

anterioridad a todo decreto jurídico estatal, esto es, en estado de naturaleza¹⁰⁰. Bajo este *derecho innato* de libertad, Kant establece para la humanidad en su conjunto ciertos ‘derechos naturales’¹⁰¹, los cuales son imprescriptibles y a los que la razón exige observar de manera necesaria en tanto atañen a la libertad, la cual representa la naturaleza humana misma. Así, del concepto de libertad deriva el de todo derecho.

No obstante, con todo y que en el estado de naturaleza los individuos cuenten con derechos inalienables, cuentan a la vez, de manera recíproca, con determinadas obligaciones; obligaciones con las que no siempre cumplen por seguir su propio interés. Pero incluso a pesar de sus intereses contrapuestos, los individuos se hallan relacionados de forma natural los unos con los otros, por lo que en determinado momento la libertad de cada cual se encuentra en riesgo frente a la coacción que imprimen sobre él los demás; por lo que Kant concibe a ésta como la <<limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro>>¹⁰², y es por esto que piensa que el arbitrio de cada uno se debe encontrar regulado por leyes comunes que hagan plausible la coexistencia del arbitrio de todos, lo cual sólo es posible mediante el establecimiento de un *sistema de derechos*.

Efectivamente, vemos que el arbitrio es, conforme Kant lo define, la ‘facultad volitiva’ del individuo, esto es, <<la 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 consciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción>>¹⁰³. Por lo que es en este sentido que se vuelve necesaria la existencia de un *sistema de derechos*, en donde el derecho vendría a representar <<el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro

¹⁰⁰ No obstante, en este estado natural existen también (además del *derecho innato*) *derechos adquiridos*, los cuales se derivan en cierta medida de determinados *actos jurídicos* anteriores a la formación del Estado, estos actos son: la propiedad, el matrimonio, la familia, la comunidad doméstica y los contratos; y que son a la vez las ya mencionadas formas sociales que Kant identifica en el estado de naturaleza. Así, a pesar de su carácter *jurídico*, estas instituciones no surgen de la legislación del Estado, sino de relaciones preestatales entre los individuos, y aun a pesar de constituir ya ciertas formas sociales, éstas únicamente poseen un carácter provisional hasta que no adquieran validez perentoria a través de la ley pública sancionada por un Estado civil. Véase Jürgen Sprute, *op. cit.*, pp. 38–39.

¹⁰¹ Aunque estrictamente el derecho natural es uno: el derecho innato de libertad, se puede hablar, sin embargo, de derechos naturales (en plural) debido a las diferentes formas en que esta libertad se presenta. *Ibíd.*, p. 37 y ss.

¹⁰² Immanuel Kant, *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 26.

¹⁰³ *Idem.*, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 16. Ahora bien, sólo es libre el arbitrio que se encuentra determinado por la razón práctica pura, de modo que el libre arbitrio representa, entonces, la ‘voluntad pura’ del individuo.

según una ley universal de la libertad>>¹⁰⁴. De esta manera el ‘derecho natural’ en Kant funge como fundamento para un imperativo categórico del derecho, cuya ley universal puede enunciarse así: <<obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal>>¹⁰⁵. De lo cual se puede inferir que <<una acción es *conforme a derecho* [...] cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal>>¹⁰⁶.

Sin embargo, como hemos ya señalado más arriba, para que el derecho sea algo efectivo, éste debe ser impuesto por medio de la coacción. Así, en tanto el concepto de derecho, con relación a su efectividad, se encuentra estrechamente vinculado con la coacción, ésta se convierte también en un derecho para el individuo; pues este ‘derecho de coacción’ otorga al individuo la facultad de obligar a todo otro a obrar o no de determinada forma con el fin de garantizar el ejercicio efectivo de la libertad de cada cual. El ‘derecho de coacción’ tiene como propósito el que los individuos se obliguen entre sí a actuar de manera legítima, por tal motivo esta coacción sólo es legítima en cuanto impide al individuo el uso ilegal de su libertad; uso que pondría en peligro el derecho de todos, con lo que con la postulación del ‘derecho de coacción’ se pretende proteger la libertad de cada cual conforme a la ley universal del derecho en general. De modo que, si no se tuviera este ‘derecho de coacción’ para obligar legalmente a los demás a observar el derecho en general en caso de que se atente contra él, entonces, el derecho mismo no podría ser efectivo. Por ende, en tanto permite imponerlo, la coacción es parte inseparable del derecho; por lo que éste se funda en la posibilidad que tiene todo hombre de coaccionar a todo otro con el fin de que la libertad de cada cual pueda coexistir según leyes *a priori* de la razón práctica pura. De tal manera que el derecho a la coacción que cada uno tiene, debe poder coexistir con el derecho a la libertad de todos.

No obstante, a pesar de que en el estado de naturaleza todo individuo posee el ‘derecho de coacción’, al carecer de un poder común que aplique tal derecho de manera objetiva, el derecho de todo hombre se ve en riesgo frente al de los demás, pues cada uno de ellos hará uso de la coacción según su propio criterio; por lo que en semejante estado, ningún individuo

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 39. <<El derecho —dice Kant— es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción>>. *Idem.*, *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 26.

¹⁰⁵ *Idem.*, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 40.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 39.

cuenta con la garantía de su libertad. De manera que el carácter imprescriptible del *derecho innato* de libertad exige la creación de un sistema jurídico que mediante la aplicación del ‘derecho de coacción’ (a través de un criterio objetivo) garantice el derecho de todos por igual. Así, para que el derecho se encuentre garantizado de manera efectiva, no basta con la fuerza de quienes poseen tal ‘derecho natural’ (quienes naturalmente querrán defender su derecho) ni con la aplicación e interpretación subjetiva que cada quien haga del ‘derecho natural’, sino que esta garantía se debe dar a través de la coacción legal; coacción que ha de ser ejercida únicamente por un poder común autorizado conforme a derecho para ello. Instancia única que deberá contar legalmente con tal ‘derecho de coacción’, pues si cada quien hiciera uso de la violencia como mejor le pareciera, nunca se superaría aquel estado de naturaleza donde todo derecho se encuentra en peligro; por lo que en realidad si todos emplean su ‘derecho de coacción’ incontroladamente sin una tercera instancia que lo administre¹⁰⁷, se llega a la suspensión de los derechos.

Anteriormente hemos hecho mención de la manera en que Thomas Hobbes había ya señalado las trágicas consecuencias de permanecer en un estado carente de una instancia legal que administre el derecho, esto es, carente de organización estatal (organización esta última caracterizada justamente por la presencia tanto de la ley como del derecho). Del mismo modo, podemos decir ahora que, en este estado de naturaleza kantiano, en el que, en sentido estricto, no hay ni *ley* ni *derecho* (pues, propiamente hablando, la ley y el derecho sólo existen dentro de un Estado), las relaciones humanas se ven entonces caracterizadas por la violencia. Con todo, y a pesar de guardar importantes diferencias, el estado de naturaleza de Kant es en lo esencial muy similar al hobbesiano, pues para Hobbes al prevalecer una desconfianza recíproca entre los hombres a causa de sus intereses contrapuestos, se genera una situación miserable en donde existe un permanente temor al otro, situación que obliga a todo individuo a la acumulación incesante de poder, ya que ello es necesario para la preservación de su vida; pero tal exigencia es, al mismo tiempo y paradójicamente, algo que lleva a poner en riesgo su propia vida, pues la búsqueda incesante por el poder desemboca en un interminable conflicto con los demás. De modo que, considerando este incesante antagonismo, todo individuo representa un riesgo para la vida e integridad de los demás. Así, dadas las circunstancias del estado de naturaleza, cualquier individuo, desconfiando de las intenciones de los demás, buscará imponerse sobre ellos anticipándose por medio del empleo de la violencia; con lo cual

¹⁰⁷ Con esto no se quiere decir que los individuos renunciarán definitivamente a su ‘derecho de coacción’ (como en Hobbes lo hacen al ‘derecho natural’), sino que solamente podrán ejercer tal derecho a través de sus representantes del poder legal.

la existencia de cada uno de ellos se torna desagradable, pues en dicha situación el hombre deberá <<estar en todo momento preparado para la guerra>>¹⁰⁸.

Así, al igual que en el hobbesiano, en el contractualismo kantiano el estado de naturaleza es <<un estado de guerra>>¹⁰⁹. No obstante, esto no significa que dicho estado consista en una batalla permanente o que se vea caracterizado en todo momento por un conflicto concreto, sino que, del mismo modo en que señala Hobbes, el tiempo de guerra consiste también para Kant en la simple y <<constante amenaza>>¹¹⁰ que imprimen entre sí los individuos. Pero esta amenaza siempre presente en el estado de naturaleza no encuentra su causa sólo en el carácter bélico del ser humano que se muestra de hecho, pues de acuerdo con Kant <<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 externa poderosa>>¹¹¹. No es sólo la experiencia histórica del conflicto humano lo que torna necesaria la existencia de un poder legal que ejerza la coacción pública sobre los individuos para garantizar el derecho, ya que <<por buenos y amantes del derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentran *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>>¹¹².

El estado de naturaleza es ya de por sí, sin acudir a la experiencia para corroborarlo, una situación de guerra constante, con lo que en él el *derecho* se vuelve incierto y es puesto en peligro. Así, en cuanto al ‘derecho de propiedad’ se refiere, dentro de este estado natural <<nadie está obligado a abstenerse de atentar contra la posesión de otro, si éste no le ofrece simétricamente también la garantía de que observará con él la misma conducta de abstención>>¹¹³. De manera que un individuo sólo debe respetar la propiedad de otro, si este otro respeta, a su vez, la propiedad de aquél. Por lo que en semejante situación nadie tiene que

¹⁰⁸ *Idem., Reflexiones... apud., Wolfgang Kersting, op. cit., p. 188. (R. 7646).*

¹⁰⁹ Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Tecnos, 1996), p. 14. Al respecto Hobbes dice lo siguiente: << [...] durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra>>. Thomas Hobbes, *Leviatán...* (México: FCE, 1980), p. 102.

¹¹⁰ Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Tecnos, 1996), p. 14. En este sentido Hobbes se pronuncia como sigue: << [...] la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente [...] así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario>>. Thomas Hobbes, *Leviatán...* (México: FCE, 1980), p. 102.

¹¹¹ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 140.

¹¹² *Ibíd.*, pp. 140–141.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 137.

esperar a ser violentado por los demás para decidirse a atacarlos; a todo individuo le debe estar, pues, legítimamente permitido atacar a los otros anticipadamente a manera de prevención. De tal modo que en su estado natural todo hombre <<está autorizado a coaccionar a quien, ya por su naturaleza, le amenaza con ello [...]>>¹¹⁴, es decir, se encuentra facultado para ejercer libremente su ‘derecho de coacción’. De esta manera todo individuo puede atentar, con todo *derecho*, contra la propiedad de otro, si este otro atenta contra la propiedad de aquél; pues de lo contrario, al no contar con la garantía de que ese otro la respete, se convertiría en su víctima (pues ningún hombre se inclina a respetar a los demás, aun sabiendo que existan algunos de ellos quienes puedan detentar “derechos superiores” a los de él; ya que, cualquiera que éste sea, se siente siempre superior tanto en poder como en astucia a sus semejantes). Así, bajo tales circunstancias nadie puede estar seguro de las intenciones del otro, razón por la que ningún individuo debe esperar nada de los demás y debe, por el contrario, anticiparse a ellos con el uso de la violencia a través de su ‘derecho natural de coacción’; pues éstos, movidos por su naturaleza, le amenazan ya constantemente con su aplicación¹¹⁵. Es por esto que el hombre no debe esperar a que la experiencia le muestre, de una manera trágica, cuan hostiles son las intenciones de los otros hombres, pues para comprobar esta inclinación no es menester esperar de ellos la violencia efectiva; por lo que de ninguna manera se encuentra obligado a confirmar a través de una amarga experiencia la tendencia que todo hombre tiene a dominar a los demás mediante la violencia, si dicha tendencia la puede encontrar por demás ya en sí mismo.

Empero, aunque los hombres permanezcan en este estado de naturaleza —estado en donde la libertad no se encuentra limitada por ley alguna y en el que, por ello, el *derecho* se ve envuelto en peligro—, no puede haber entre ellos injusticia. En efecto, en una situación en la que los hombres se enfrentan entre sí de manera legítima, basados en su ‘derecho de coacción’ para su defensa propia, ninguno puede ser considerado como injusto, pues en semejante situación lo que es legítimo para uno lo debe ser también, de manera recíproca,

¹¹⁴*Ibíd.*, p. 138. Kant plantea aquí una situación muy similar a la formulada en el *Leviatán* por la “segunda parte” de la *primera ley natural*. Esta ley fundamental de naturaleza contiene en su segunda parte lo que Hobbes denomina ‘derecho natural’. En efecto, en ella estipula que cuando el hombre, tras esforzarse por la paz, no tiene ya la esperanza de alcanzarla, puede —con todo *derecho*— recurrir a la guerra para la conservación de su vida. Y justamente en esto es en lo que consiste el ‘derecho natural’, a saber, en la autodefensa a través de todos los medios que sean posibles. Cfr., Thomas Hobbes, *Leviatán...* (México: FCE, 1980), p. 107.

¹¹⁵ Con esto Kant formula, para todo individuo en estado de naturaleza, un ‘derecho’ de autodefensa frente a los demás análogamente al ‘derecho natural’ que Hobbes establece para que el individuo se proteja de la amenaza de muerte violenta que los demás imprimen sobre él en su estado natural; pues para Hobbes el ‘derecho natural’ consiste en la libertad que tiene todo hombre de emplear su propio poder para la conservación de sí mismo. Cfr., *Ibíd.*, p. 106.

para el otro¹¹⁶. No obstante, aunque estrictamente en este sentido los hombres no son injustos, sí lo son en la medida en que permanecen en dicho estado de naturaleza; pues en este estado no jurídico, a falta de leyes que frenen la predominante violencia, ninguno de ellos se halla seguro de su *derecho* (y, por ende, tampoco de su propiedad).

Ciertamente el estado de naturaleza no es un estado de injusticia, pero a pesar de ello, en tanto no cuenta con un sistema jurídico, las relaciones humanas se ven teñidas por la violencia recíproca; pues sin una aplicación efectiva del *derecho*, prevalece un trato violento de una parte a la otra, y éste no puede estar seguro. De manera que el estado de naturaleza es, estrictamente hablando, un estado sin *derecho*; pues cuando éste se encuentra en controversia, no existe ningún juez autorizado al cual remitirse para que decrete un juicio con fuerza obligatoria para todos; de manera que, bajo estas condiciones, los individuos legítimamente se pueden obligar entre sí, a través del uso de la violencia, a ingresar a un Estado que precisamente garantice el derecho a cada uno de ellos.

Así, a pesar de que coincide con Hobbes en que la situación del estado de naturaleza se muestra como un conflicto indeseable e insoportable para todo individuo, Kant no pretende, sin embargo, dar una descripción antropológica de dicho estado como lo hiciera aquél (descripción esta última mayormente impregnada de presupuestos empíricos en un afán del autor por exhibir las consecuencias trágicas de permanecer en semejante estado). En este sentido, de acuerdo con Hobbes la experiencia misma muestra que si los hombres prescindieran de un poder estatal, de manera alguna podrían organizarse espontáneamente para cohabitar en un estado de paz. No obstante, Kant no se apoya en argumentos de carácter empírico para mostrar la necesidad de salir del estado de naturaleza, por lo que no requiere basarse ya tanto en el carácter *anárquico* que éste tendría y que llevaría a poner en riesgo la conservación de la propia vida, sino que fundamentalmente se apoya en lo que denomina ‘derecho natural’ (‘derecho privado’ o ‘derecho racional’). En efecto, el estado de naturaleza, más que una pura situación de guerra, es para Kant un ‘estado de derecho natural’; esto es, un estado en el que los conflictos entre los hombres causados por la propiedad únicamente se ven regulados por las *normas naturales* de “tuyo” y “mío”, es decir, por los meros principios del ‘derecho natural’. De modo que, para Kant no es necesario remitirse a la experiencia, sino que

¹¹⁶ Tampoco en el estado de naturaleza hobbesiano puede haber injusticia entre los hombres; pues, dado que dicho estado representa para Hobbes una situación de guerra de todos contra todos, <<nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay un poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales [...] Son, aquéllas [la justicia y la injusticia], cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario>>. *Ibid.*, p. 104. Cfr., También *ibid.*, pp. 118–119.

mediante un ejercicio analítico del concepto de ‘derecho natural’ proveniente de la propia razón se puede conocer *a priori* la trágica situación de un estado natural para el hombre. La necesidad de salir del estado de naturaleza es una exigencia de la razón que se conoce *a priori* independientemente de la experiencia del conflicto y la violencia que se dan de facto.

A partir del ‘derecho natural’, que consiste en una *libertad natural* para individuo, es plausible deducir la necesidad de abandonar el estado de naturaleza para proteger dicha libertad por medio del ‘derecho público’ así como de la ley pública; pues si no hubiera ni ley ni derecho que permitieran hacer coincidir la libertad de todos los individuos, la libertad de cada uno de ellos se vería en peligro frente a la libertad de los demás. La libertad es el único *derecho innato* del hombre (es decir, aquel derecho que todos comparten en tanto seres dotados de razón), pero si esta libertad no encuentra limitación alguna, se ve constantemente por la del resto. Por tanto, si se quiere ver de esta manera, sí se tiene que abandonar el estado de naturaleza porque representa un estado de guerra, pero esta guerra no viene dada en virtud de la *competencia por el poder* (competencia derivada, a su vez, de la escasez tanto de los bienes como de los medios para adquirirlos); ni por un *deseo de gloria* que pudiera tener el ser humano; sino que tiene su razón de ser en la *desconfianza* generada entre los hombres¹¹⁷. Desconfianza que, de acuerdo con Kant, viene dada por la aplicación del ‘derecho racional abstracto’ de libertad, ya que éste por sí solo resulta estéril para coordinar la interacción humana (pues, como se ha dicho, se basa tanto en la libre aplicación como en la interpretación subjetiva que el individuo hace del mismo).

Ahora bien, con este problema de desconfianza causado por la consideración meramente subjetiva de la libertad podemos encontrar un punto muy importante de divergencia entre Kant y Hobbes. Pues hemos visto que en éste el abandono del estado de naturaleza halla su fundamento en la voluntad prudente de los individuos, ya que de acuerdo con Hobbes, para instituir un orden político es necesario que los individuos se autolimiten respecto a su originaria libertad absoluta; y esto sólo lo consiguen con la transferencia recíproca del ‘derecho natural’ a una tercera instancia, es decir, con la renuncia a su libertad ilimitada a través de un contrato social en beneficio de un tercero (no obstante, con tal

¹¹⁷ En la teoría hobbesiana la guerra en el estado de naturaleza no parte sólo de la desconfianza, sino de una conjugación de las tres diferentes causas, en la que la competencia es propiciada por la escasez de los bienes y del poder, escasez debida al carácter finito tanto del hombre como de su mundo; el deseo de gloria viene dado, por su parte, por causas superfluas; mientras que la desconfianza se genera por una igualdad natural entre los hombres. Cfr., *ibíd.*, p. 102. Así, haciendo una comparación mientras Hobbes toma estos tres aspectos como causas del conflicto en el estado de naturaleza, Kant únicamente adoptaría la tercera, esto es, la desconfianza.

transferencia la libertad del individuo queda relegada al poder político; un poder *ajeno* que lo domina y que, en última instancia, lo vuelve heterónimo).

En cambio, en Kant la salida del estado natural encuentra su fundamento en la autonomía de los individuos. Kant está de acuerdo con Hobbes en que para erigir un orden político es necesario que los individuos se autolimiten en relación a su *libertad natural*; pero en tanto es menester que los individuos mismos —y no una instancia trascendente— sean quienes se limiten, dicha limitación tendrá que venir dada por leyes de su propia legislación. Pues para que la limitación de la propia libertad pueda ser vista como legítima por cada uno de los individuos, tiene que darse mediante leyes susceptibles de necesidad y universalidad; y, como se ha visto, sólo la autolegislación del individuo puede proporcionar leyes susceptibles de cumplir con tales condiciones, esto es, leyes que puedan ser consideradas como válidas por todos los individuos para la limitación de su *libertad natural*. Así, todo individuo posee el *derecho* a ser limitado en su libertad únicamente por medio de leyes universales y necesarias, es decir, por leyes que, en tanto ser autónomo, provengan de su propia legislación; por lo cual la libertad del individuo sólo puede ser legítimamente limitada por medio de su propia autolegislación.

Pero este *derecho* del individuo a autolegislar para la autolimitación de su libertad necesariamente implica otro *derecho* para él, a saber, el *derecho* a las condiciones mediante las que le sea posible articular y establecer las leyes para dicha libertad. En efecto, la primera formulación del imperativo categórico establece que el individuo debe constituirse en un ser libre. De modo que el primer deber que tiene el individuo es ser libre, y lo único que le lleva a convertirse en un ser libre es su autolegislación; la cual representa entonces el contenido del imperativo categórico. Este imperativo moral exige como un deber para el individuo que éste se constituya en un ser autónomo; pero dado que todo individuo tiene el mismo deber, es menester que existan las condiciones para que cada quien desarrolle y ejerza tal autonomía sin impedimento del otro. Empero dichas condiciones para la libertad solamente son plausibles dentro de un orden político que reconozca a todo individuo como un ser autónomo por igual. Así, dado que el *derecho* de autolimitación de la libertad, implica de manera necesaria el *derecho* a las condiciones para la realización de la libertad conforme a derecho, entonces la creación de tales condiciones se convierte también en un deber categórico (*a priori*) para el individuo. Y estas condiciones para la libertad solamente podrán ser garantizadas con la institución del Estado, pues sólo dentro de él son posibles las condiciones institucionales necesarias para la creación del derecho (es decir, las condiciones jurídicas mínimas para la

institucionalización del derecho). He de aquí que la institución del Estado sea un deber *a priori* de la razón práctica pura. Es por esto que la institución de un Estado civil se vuelve para el individuo en estado de naturaleza una necesidad categórica conforme a derecho.

Así, si el hombre tiene *derecho* a la libertad en tanto ser autónomo (racional), entonces tiene *derecho* al Estado en tanto éste garantiza las condiciones jurídicas para su libertad. No obstante, en cuanto a todo derecho le corresponde un deber, se puede decir que el hombre tiene *derecho* a la libertad en tanto tiene el *deber* de instituir un Estado que garantice ese derecho. De modo que, si el hombre tiene el deber de constituirse en un ser autónomo, entonces tiene también el deber de instituir el Estado. Por tanto, este deber de libertad y el correspondiente deber de crear un Estado convierten la salida del estado de naturaleza en una necesidad jurídica (*exeundum e statu naturali*). Es así como, a partir de la necesidad de abandonar el estado de naturaleza, Kant pretende justificar la necesidad del dominio político por parte del Estado. De acuerdo con él, la obediencia política al Estado, en tanto otorga libertad jurídica al individuo¹¹⁸, se trata de un deber; y en tanto subsumirse al Estado es un deber, lo es también salir del estado de naturaleza.

En este sentido, el estado de naturaleza en Kant no es más que una situación preestatal que determina la necesidad jurídica de su propio abandono con el fin de instituir un Estado y someterse así a leyes públicas respaldadas por la coacción. De modo que, es un deber jurídico, y no su voluntad prudente, lo que lleva a los individuos del estado de naturaleza a la institución del orden político; es la obligatoriedad de la “ley jurídica” (*lex iuridica*), la exigencia de justicia del ‘derecho natural’, la que lleva necesariamente a los individuos a instituir el Estado. Es de esta manera que <<del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva>>¹¹⁹. El estado de naturaleza representa una situación en la que todos se lían sólo bajo los principios del ‘derecho natural’, pero de esta interacción *aún* no normada legalmente (en donde, con el fin de garantizar el beneficio propio, se tiende inevitablemente a la violencia y en donde, por ello, el *derecho* no se encuentra asegurado frente a los demás) surge el deber de salir de dicho estado natural para ingresar a un Estado de ‘derecho público’ en donde las relaciones humanas se vean regidas por una justicia distributiva. Así, de la idea

¹¹⁸ Y, como hemos visto, ser libre es para Kant el primer deber moral que tiene todo individuo, ya que es lo que lo hace digno de ser un sujeto racional capaz de autodeterminarse, y no meramente un *objeto* movido por fuerzas ajenas a él.

¹¹⁹ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 137.

de un ‘derecho privado’ (representativo del estado de naturaleza) que no se encuentra asegurado y que representa el peligro en el que se halla la libertad de cada cual en semejante estado, emana entonces la idea de un ‘derecho público’ (característico del Estado civil) que proteja la libertad de cada uno.

De esta manera podemos decir que la necesidad de escapar del estado de naturaleza viene dada en virtud de la necesidad de positivizar el ‘derecho racional’ (‘derecho privado’ o ‘derecho natural’); lo cual significa someter tal *derecho* a una constante revisión y corrección, que vendrán dadas por parte de los poderes característicos de un Estado civil: legislativo, ejecutivo y judicial. Lo que lógicamente implica la institución primera de éste, ya que tales poderes son simplemente elementos del Estado civil, y no entidades que subsistan por sí solas (justamente el Estado civil, como veremos más adelante, representa la configuración y el vínculo entre la institución de los poderes: legislativo, ejecutivo y judicial). Así, la necesidad de positivización del ‘derecho racional’ coincide con la necesidad de instituir un Estado civil, o, con lo que es mismo, con la necesidad de salir del estado de naturaleza. De modo que, mientras en el estado de naturaleza prevalece el ‘derecho racional abstracto’; en el Estado civil tal *derecho* no desaparece, sino únicamente se positiviza, es decir, se somete a un criterio de constante corrección. De manera que dentro de un orden político lo que debe prevalecer es el ‘derecho privado’ hecho público, esto es, el ‘derecho racional positivo’.

Dado que salir del estado de naturaleza es necesario conforme a derecho, es entonces también necesario conforme a derecho instituir un Estado civil, ya que la institución de éste representa la superación de aquel estado natural del hombre para garantizar a todos su ‘derecho natural’. El Estado civil es una condición necesaria para garantizar el ‘derecho natural’ y, en consecuencia, para garantizar la libertad; por lo que, de acuerdo con los principios del ‘derecho natural’, el Estado es necesario jurídicamente, ya que su existencia simboliza el haber de una legislación pública así como el haber de una coacción legal para la protección de la libertad. En él, por medio de la ley pública, se determina la justicia, y a través de la aplicación de una justicia pública se determina la justicia en cada caso particular. Además aquí, dentro del Estado civil, y a diferencia del estado natural, tanto la ley como la justicia pueden ser establecidas de manera obligatoria. El Estado representa la institucionalización del ‘derecho natural’, y en consecuencia esta institucionalización posibilita y asegura la propiedad de cada uno (el ‘derecho de propiedad’). De manera que, en tanto establece un criterio para lo “tuyo” y lo “mío” como regla para dar a cada quien lo “suyo” —para dar a cada quien lo que le corresponde conforme a derecho—, Kant tiene al

Estado civil como un sistema de justicia distributiva. Es por esto que en el estado de naturaleza el individuo tiene el *derecho* de obligar a todo otro a *ingresar* en común a un Estado civil con el fin de que éste asegure la propiedad de cada quien, esto es, que asegure el ‘derecho de propiedad’ de cada uno.

Así, por lo que respecta al ‘derecho de propiedad’ en el estado de naturaleza, a pesar de que —conforme a los principios jurídicos de la razón práctica pura— todo individuo puede hacerse, con *derecho*, de determinada posesión, ésta no es sino provisional, pues no tiene aún el respaldo de una ley pública que la haga segura frente a los demás. Por ende, para que una propiedad sea realmente garantizada es menester que se halle respaldada por un poder común que cuente con la capacidad de administrar una justicia distributiva (pública), a través de la cual pueda asegurar el ‘derecho de propiedad’ y haga de dicha propiedad algo perentorio, y no meramente provisional. Ahora bien, es necesario admitir que en el estado de naturaleza realmente existe, aunque sea de manera provisional, una *propiedad legal*; pues, de lo contrario, si no se reconociera aun una provisional, entonces no sería concebible la necesidad de entrar a un Estado civil¹²⁰. En efecto, si en el estado de naturaleza no existiera propiedad (ni siquiera la provisional), entonces no habría necesidad de establecer leyes públicas; pues éstas, que sólo surgen dentro de un Estado, tiene su justificación en tanto permiten proteger el ‘derecho de propiedad’ de cada cual. De modo que si en el estado de naturaleza no existiera ya, con anterioridad a toda legislación estatal, un deber jurídico sobre la propiedad, entonces tampoco existiría ningún deber para el individuo de salir de dicho estado natural. En otros términos, la protección de la propiedad a través de la justicia distributiva es lo que le otorga su razón de ser al Estado civil; por tanto, si no hay propiedad que proteger, no hay necesidad de Estado alguno y, en consecuencia, se puede permanecer indefinidamente en estado de naturaleza.

Efectivamente, el Estado civil es aquel poder común que, mediante una justicia distributiva, hace del ‘derecho de propiedad’ algo efectivo; en este sentido el Estado únicamente asegura a cada quien su propiedad, mas no establece ni determina cuál debe ser la propiedad de cada uno. El que el Estado asegure la propiedad, presupone que, con anterioridad a él, *existe* lo propio de aquel a quien se le asegura. De manera que, la propiedad

¹²⁰ A pesar de que en el estado de naturaleza toda propiedad es sólo provisional, no por ello deja de ser una genuina propiedad; ya que, de acuerdo con la razón práctica pura, la posibilidad de hacerse de determinada propiedad es un principio del ‘derecho natural’ de libertad. En efecto, la necesidad de suponer un ‘derecho de propiedad’ incluso dentro del estado de naturaleza se deriva sobre todo del principio mismo de libertad (externa). Con relación a cómo surge el postulado de la propiedad a partir del concepto de libertad, véase Jürgen Sprute, *op. cit.*, pp. 51–52.

(lo “mío” y lo “tuyo”) es posible, y de hecho *existe*, antes de que haya un Estado civil, es decir, en estado de naturaleza. Pero dado que en este último no existe una justicia distributiva que la proteja, entonces la propiedad de cada cual no se puede encontrar plenamente asegurada. Así, mientras todavía no se erija un poder común, la propiedad (que, por tanto, únicamente se basa en una *ley* emanada de una voluntad) es una *propiedad provisional*; a diferencia de aquella que se da dentro de un Estado civil, la cual es una *propiedad perentoria* (de este modo, puede haber propiedad sin algún acto jurídico de por medio; sin embargo, esta clase de propiedad solamente se puede dar en el estado de naturaleza y es, por consiguiente, sólo provisional).

No obstante, aunque la propiedad sólo puede ser realmente efectiva dentro de un Estado civil, la posibilidad de dicha propiedad debe pensarse necesariamente *a priori* en el estado de naturaleza como condición para determinar las leyes públicas que han de prevalecer en el Estado civil. Y precisamente para la protección de la propiedad estas leyes se deben fundar en el ‘derecho natural’, mas no éste en aquellas. Así, el contenido de las leyes de propiedad de un Estado civil debe ser el mismo que el de las *leyes de propiedad* en el estado de naturaleza, (ya que el ‘derecho natural’, que surge de los principios puros de la razón práctica, tiene que fundamentar el ‘derecho público’ de un orden político organizado estatalmente); sin embargo, al administrarse conforme al principio de justicia distributiva, el Estado civil garantiza —cosa que el ‘derecho natural’ por sí mismo no puede hacer— las condiciones mediante las que las *leyes de propiedad* del estado natural se pueden realizar objetivamente (libre e igualmente para todos) de acuerdo a esta justicia pública.

Así, en tanto la justicia distributiva permite asegurar su propiedad, el individuo generalmente está dispuesto a entrar en un Estado civil que administre dicha justicia; pero antes de ingresar a él, el individuo se opone, con toda razón, a aquellos que pretenden rescindirle de su propiedad (provisional) y que por tal motivo no se encuentran en la disposición de ingresar a dicho Estado civil (de justicia). Antes de instituir este último, en el estado de naturaleza la voluntad de todos aquellos que pretenden denegar al individuo la posibilidad de adquirir determinada propiedad, representa simplemente una ‘voluntad parcial’, la cual tiene, por ende, poca fuerza legal para obligarlo a desistir de su propiedad. Esto porque una genuina fuerza legal (obligatoria) sólo puede corresponder a una ‘voluntad general’; más concretamente a la *idea* de una ‘voluntad general’, cuya aparición coincide con la institución de un Estado civil. En el estado de naturaleza la adquisición de algo como *propiedad provisional* (como “suyo”) es sólo la propiedad física. No obstante, ésta se puede

convertir en perentoria; lo cual solamente se logra mediante la unión de todas las voluntades en una única ‘voluntad general’ que dé pie a una legislación pública que la reconozca como una propiedad jurídica, sólo con el establecimiento de un Estado civil. De esta manera, dentro de éste la *propiedad provisional* tiene la posibilidad de tornarse jurídica y, por ende, perentoria; ya que sólo el reconocimiento jurídico de la propiedad puede hacer de ella algo perentorio, pues justamente el reconocimiento de la propiedad jurídica por parte del Estado civil representará la protección de la propiedad privada del estado de naturaleza. Así, de acuerdo con el principio mismo de propiedad privada característico del estado de naturaleza, todo individuo se encuentra facultado para hacer uso de la coacción con el fin de abandonar dicho estado natural y entrar en un Estado civil; único Estado en el que la propiedad se puede tornar perentoria. No obstante, aunque la salida del estado de naturaleza se funda en un deber del ‘derecho natural’, existen quienes, sin embargo, durante algún tiempo se resisten a entrar en un Estado civil.

De ahí que de acuerdo con Kant si fuera yo un habitante del estado de naturaleza podría obligar a los demás habitantes, con todo *derecho*, <<a entrar en un estado social-legal o a apartarse de mi lado>>¹²¹, ya que <<un hombre (o un pueblo) en estado de naturaleza me priva de [...] seguridad y me está lesionando ya, al estar junto a mí en ese estado, no de hecho (*facto*) ciertamente, pero sí por la carencia de leyes de su estado (*statu injusto*), que es una constante amenaza para mí>>¹²². Así, mientras para Hobbes permanecer en el estado de naturaleza no era algo prudente, en tanto éste se mostraba como indeseable e insoportable, y era entonces necesario salir de dicho estado; para Kant permanecer en él significa ir en contra del derecho mismo, lo cual, en última instancia, equivale a ir en contra de la razón; de modo que salir del estado natural es necesario porque así lo determina la razón práctica pura. Es aquí donde nuestro autor de Königsberg, siguiendo la tradición contractualista moderna, afirma que la institución del Estado y, por ende, el abandono del estado de naturaleza se dan, como veremos a continuación, por medio de un contrato social. Y en tanto la razón exige abandonar el estado de naturaleza e instituir un Estado jurídico, el contrato social que lo funda no es como cualquier otro contrato voluntario, sino que, de acuerdo con Kant, se trata de un contrato *sui generis*; de manera que la realización del contrato social es también un deber impuesto por la razón práctica pura.

¹²¹ Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Tecnos, 1996), p. 14. (nota).

¹²² *Loc. cit.*

3. Contrato social: Acto creador de una legislación pública

En la teoría política de Immanuel Kant, el contrato social representa un principio práctico de la razón —una *idea* de la razón práctica pura—; principio mediante el que pretende otorgar un fundamento puramente racional al orden político real. El contrato social es para Kant un concepto jurídico a través del cual surge la idea de un Estado civil justo, idea que precisamente permite juzgar la justicia del Estado actual. Así, del mismo modo en que el ‘estado de naturaleza’ representa en Kant el <<ideal de Hobbes>>, el ‘contrato social’ es en su teoría el <<ideal del derecho civil>>¹²³. Deudor de la tradición contractualista, el argumento kantiano también consiste, como hemos visto, en la suposición de una situación inicial prepolítica, la cual se abandona por medio de un contrato social que, a su vez, da origen al Estado. No obstante, para nuestro autor, todo esto no es más que el resultado de un experimento mental; experimento mediante el que pretende fundar el orden político según ese “ideal del derecho”, esto es, según principios jurídicos de la razón. Se observa, entonces, que el origen racional del Estado formulado por la teoría contractualista de Kant es algo completamente distinto al origen empírico e histórico del Estado. Además <<tratar de investigar el *origen histórico* de este mecanismo es inútil, es decir, es imposible llegar al momento en que comenzó la sociedad civil>>¹²⁴. Por lo que, nuevamente aquí nuestro autor de Königsberg, como Thomas Hobbes, no considera al contrato social —como tampoco lo hizo con el estado de naturaleza (primera premisa del contractualismo clásico) —, como un acontecimiento histórico. El contrato social funge, entonces, sólo como un modelo racional para indagar la legitimidad del Estado. De tal suerte que la realización de este contrato social es enteramente un hecho ficticio, pues con dicho contrato no se pretende describir el origen histórico del Estado, sino que se trata de fundamentar su necesidad, esto es, su razón de ser. El contrato social nos habla sólo de la razón suficiente del Estado, de su *por qué*; mas no de su *cómo*, es decir, no se ocupa de cómo es que éste pudo haber surgido históricamente.

Ciertamente el Estado —desde una perspectiva histórica— surgió del conflicto, de lo cual se puede inferir que los hombres que aún no se encontraban bajo dominio político alguno empezaron a <<ser sometidos por la violencia>>¹²⁵. Este sometimiento a través de la violencia muy bien puede asemejarse a la situación conflictiva del estado natural (que deriva en la necesidad de instituir el Estado) planteada por la teoría del contrato social; sin embargo,

¹²³ *Idem.*, *Reflexiones sobre filosofía moral* (Salamanca: Sígueme, 2004), p. 41. (R. 6593).

¹²⁴ *Idem.*, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 177.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 178.

dado que este estado de naturaleza simplemente representa una situación contrafáctica, el conflicto que *se vive* en él no pretende reflejar a aquel que históricamente dio origen al Estado. Por lo que la suposición de tal conflicto natural tiene la función no de explicar, sino de fundamentar el orden político. Así, la suposición de un conflicto natural crea la necesidad de realizar un contrato social, ya que éste representa el único medio a través del cual es posible generar un orden artificial que precisamente permita canalizar el conflicto del estado de naturaleza y, en consecuencia, permita la superación de éste; por lo que, justamente la necesidad de abandonar el estado natural es lo que fundamenta la necesidad del Estado y, por tanto, la necesidad de realizar el contrato social para su institución.

Hemos visto que tanto Hobbes como Kant buscan la fundamentación racional del orden político a través de esta teoría del contrato social, sólo en lo cual nuestros dos autores no encuentran divergencia alguna; pues, en lo que se refiere al grado de necesidad con el que fundamentan dicho orden, ambas teorías toman una importante distancia la una respecto de la otra. Mientras el argumento contractualista de Hobbes tiene como centro de fundamentación la voluntad del individuo; la teoría de Kant tiene como base la autonomía del mismo. Así, conforme a la teoría hobbesiana, el Estado se funda en el interés humano, es decir, en el interés que tiene el individuo por conservar su vida (esto como *parte* de su naturaleza humana); por lo que en dicha teoría es sólo la razón estratégica del individuo lo que lo lleva a considerar la *necesidad* de instituir un orden político que asegure su vida. Empero, según el contractualismo kantiano, la mera voluntad de un egoísta racional no puede fundamentar una necesidad genuina para la institución del Estado, pues dicha voluntad no encuentra en él más que una mera utilidad; de manera que, de acuerdo con esto, únicamente la legislación autónoma del individuo, en cuanto va más allá de esta utilidad y en tanto se enfoca en el deber mismo, puede otorgar un fundamento con necesidad categórica para la institución del orden político.

Así, para la fundamentación racional del orden político, Kant se apoya en la autonomía del individuo, esto es, en la exigencia de autolegislación de la razón práctica pura —exigencia que subyace en la primera formulación del ‘imperativo categórico’—, la cual no puede ser reducida a un simple egoísmo racional. Pues este egoísmo, llevado hasta sus últimas consecuencias, acabaría por suprimir la propia autonomía del individuo, ya que centrado únicamente en sí mismo, precipitaría el advenimiento del Estado sólo para proteger aquel interés más inmediato de sobrevivencia sin reparar bien a bien en las consecuencias que esto tendría para su libertad; pues de acuerdo con este egoísmo, el Estado *debe ser* instituido a

pesar de la libertad individual. Mientras que conforme al dictado de la razón práctica pura, el Estado debe ser instituido porque representa la condición (*sine qua non*) para hacer plausible la genuina libertad del individuo. Y esta es la causa por la que en Kant el orden político se funda <<según el principio *exeundum e statu naturali*>>¹²⁶, es decir, en la necesidad categórica de abandonar el estado de naturaleza. Abandono que, como hemos mencionado, únicamente es posible por medio de un contrato social; de manera que la realización de dicho contrato se convierte para el individuo también en un deber. Efectivamente, la razón práctica exige como un deber jurídico salir del estado de naturaleza, lo cual significa que exige categóricamente la formación del Estado; no obstante, el abandono de aquél y la institución de éste sólo se pueden dar mediante la realización de un contrato social, por lo que también la realización de tal contrato es algo necesario jurídicamente, y no algo voluntario. Esto convierte, pues, al contrato social en un proceso categóricamente necesario.

Empero, si la realización del contrato social en Kant deja de ser algo voluntario y se convierte, en cambio, en un proceso necesario; si la consumación del contrato social, fundada en la autonomía individual, va más allá de la voluntad prudente del individuo, entonces ¿qué es aquello que, aún después de haber prescindido de la voluntad del individuo (condición, pensamos, necesaria para la realización de cualquier contrato), puede permanecer en la formulación de Kant para que su teoría todavía pueda ser considerada dentro de la tradición contractualista? A esto se puede responder que aquello que aún le resta de contractualismo a la teoría de Kant es justamente el proceso contractual, aquel proceso único por el que es posible universalizar principios prácticos. Por tanto, la teoría del contrato social kantiana adquiere sentido únicamente como un proceso de universalización de la razón práctica pura. Con todo y que la fundamentación contractual del orden político en Kant no se base en la voluntad de los individuos —por cierto, característica de todo contrato real—, sino en la exigencia categórica de la razón práctica pura, no hace de la formulación del contrato social algo vano, sino que, por el contrario, le otorga la significación de un proceso racional para la universalización de principios jurídicos válidos.

De manera que el contrato social en Kant puede ser visto como la *parte* jurídica —derivada de la *parte* moral— del imperativo categórico; así como el imperativo categórico sirve como principio para la universalización en el ámbito moral, así también el contrato social funge como principio para la universalización en materia jurídica. El imperativo

¹²⁶ *Idem., Reflexiones... apud., Wolfgang Kersting, op. cit., p. 189. (R. 7961).*

categorico es el mecanismo de universalización para la moral, mientras que el contrato social lo es para el derecho. De modo que, una máxima que pretenda ser válida en materia moral debe poder ser formulada con base en el imperativo categorico, y una ley que espere ser válida para el derecho debe poder ser formulada como el producto de un contrato social; ya que tanto éste como el imperativo categorico funcionan como reglas de universalización y, como ya se ha dicho, la posibilidad de universalidad es lo que hace de una ley o de una máxima algo válido. Así, ambos, el imperativo categorico y el contrato social, representan un proceso de universalización para indagar acerca de la validez de principios prácticos. Considerado como principio moral, el imperativo categorico posibilita juzgar la conformidad a la ley moral de las máximas de acción; mientras que considerado como principio jurídico, el imperativo categorico, bajo la forma de un contrato social, posibilita juzgar la conformidad al ‘derecho natural’ del ‘derecho público’ (en otras palabras, el contrato social permite enjuiciar si las leyes públicas son conforme al principio de libertad).

No obstante, es importante señalar que, al igual que lo hace el imperativo categorico, el contrato social debe fungir como un criterio negativo de universalización, y no tanto como un criterio positivo para ello. En efecto, de la misma manera en que el imperativo categorico únicamente puede determinar aquello que en las máximas no es conforme al deber (a la ley moral), el contrato social solamente puede dictaminar aquello que en las leyes públicas (el ‘derecho público’) no es conforme a derecho (al ‘derecho natural’). El imperativo categorico muy poco puede hacer para determinar máximas universales a partir del principio de deber, mientras que al contrato social le ocurre algo similar, éste muy poco puede efectuar para determinar leyes públicas a partir del principio abstracto del derecho (‘derecho natural’). Así, tanto el imperativo categorico como el contrato social determinan no *qué* hacer, sino *qué no* hacer; en el caso del primero no puede determinar qué máxima se debe universalizar, sino cuál no es susceptible de ser universalizada; mientras que el segundo no puede determinar qué ley debe ser universalizada, sino cuál no resulta susceptible de universalidad, es decir, de aceptación por parte de todos.

La validez de los principios jurídicos viene dada, pues, por el proceso racional que les da origen como principios universales, esto es, por el proceso de aceptación recíproca de éstos por parte todos los individuos involucrados en un acuerdo en el que cada uno es considerado como libre e igual a los demás; por tanto, este proceso únicamente se puede ver reflejado en la figura de un contrato social, pues sólo éste cuenta con tales condiciones. Bajo este mecanismo, es que el contrato social da entonces un criterio racional para la universalización

de principios válidos; sin embargo, no por tratarse de una mera *idea* de la razón práctica, se debe pensar que el contrato social consiste en un simple proceso lógico de universalización. Pues este mecanismo de universalización, que funciona tanto en el imperativo categórico como en el contrato social, no se reduce a un criterio puramente lógico donde el carácter formal de libertad e igualdad baste para juzgar la validez de principios prácticos, sino que — como anteriormente hemos visto— se trata de todo un proceso argumentativo por el cual se examina precisamente su validez a través de la discusión racional. En este proceso se observa que el imperativo categórico juzga como ‘moralmente incorrecto’ todo acto que se beneficie del comportamiento moral de una parte considerable de la sociedad, esto es, todo acto que pueda resultar benéfico para un individuo únicamente en la medida en que el resto de la sociedad se abstuvo —por voluntad propia y con el objetivo de alcanzar sus fines— de actuar de la misma manera en que él actuó. Mientras que el contrato social determina como ‘jurídicamente incorrecto’ cualquier ley que no considere a todos como *iguales* (jurídicamente iguales), esto es, que considere a lo igual como desigual o que tenga a lo desigual por lo igual. Aquella ley que pretenda ser justa no debe conducir a una distribución desigual o parcial ni de los límites de la libertad ni de la distribución de la libertad (del derecho) a pesar de la desigualdad que pueda existir de facto. Las posibilidades deben ser iguales para todos, todos deben contar con las condiciones para desarrollar y ejercer su libertad, es decir, con las condiciones jurídicas para constituirse en seres autónomos; las cuales sólo pueden darse en un Estado que vele por el derecho, en un Estado de justicia distributiva.

Efectivamente, anteriormente hemos visto que, antes de que se instituya un Estado que garantice el derecho de manera efectiva, no existen las condiciones necesarias para el desarrollo de la libertad. En el estado de naturaleza los hombres, en tanto comparten tiempo y espacio, inevitablemente se encuentran relacionados los unos con los otros; y estas relaciones externas pueden ser de muy diversas maneras. Dentro de éstas, los hombres se pueden unir entre sí con el objeto de alcanzar algún fin compartido, pueden acordar entre sí — mediante contratos— para lograr aquellos objetivos que puedan tener en común. No obstante, todos estos acuerdos no son sino provisionales, pues no cuentan con una fuerza legal que los haga obligatorios. Además, en tales circunstancias, existe una multiplicidad de interpretaciones subjetivas del ‘derecho natural’ (concepto *a priori* de la razón), donde en base a su propia interpretación cada uno pretende imponerse por la fuerza sobre los demás. Y en tanto el ‘derecho natural’ del individuo —en especial su libertad— no encuentra restricción alguna más que la que los otros pueden imprimir sobre él, el *derecho* de cada cual se

encuentra en riesgo y, por tanto, tampoco puede haber para ninguno de ellos garantía de la propiedad (de lo ‘tuyo’ y lo ‘mío’). Esto hace de dicho estado una situación preeminentemente violenta en donde al no haber una instancia que lo asegure, el *derecho* se ve repetidamente suspendido. En consecuencia, el individuo se muestra incapacitado para desarrollar y ejercer su libertad conforme lo exige el ‘imperativo categórico’. Así, se vuelve necesaria la existencia de leyes públicas que reviertan estas condiciones del estado de naturaleza, por lo que los individuos deben crear un poder público, esto es, un Estado civil encargado justamente de administrar la justicia de manera legal. En Kant la formación de este Estado civil se da por la unión de una multitud de hombres para la realización de un contrato social; contrato que, aunque símil en cuanto a la realización de cualquier otro, se diferencia, sin embargo, de todo otro por su resultado, por su implicación. De manera que:

La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común, que todos *tienen*) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno *debe tener*), por tanto la unión en todas las relaciones externas, en general, de los hombres —que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco—, es un deber primordial e incondicionado; tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad.¹²⁷

El contrato social representa el único medio legítimo para escapar de dicho estado natural y asegurar, con ello, el derecho de cada cual. Este contrato lleva a los individuos fuera del estado de naturaleza para instituir un Estado que, conforme a los principios del ‘derecho natural’, otorgue un criterio objetivo para el establecimiento del ‘derecho público’, un criterio para la determinación justa del derecho y para alcanzar, así, aquel deber de libertad del hombre. Pero en tanto el orden político ha de ser establecido en virtud de un deber, el contrato que le da origen se distingue, en lo esencial, de cualquier otro contrato. De acuerdo con Kant, el contrato social, a diferencia de todo otro, es un fin en sí mismo; es decir, su realización es categórica, no condicional; se trata de un deber, y no de algo voluntario. Es “incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos”. De este modo se puede observar que la exigencia categórica de la razón práctica pura kantiana para la institución de un Estado contrasta con la tímida exigencia de la razón instrumental hobbesiana. El contrato social de Hobbes se parece más a todo otro contrato en el cual se unen individuos que tienen como objeto cualquier fin común; mientras que en Kant se trata de un

¹²⁷ Immanuel Kant, *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (Madrid: Tecnos, 1986), pp. 25–26.

contrato <<de índole tan peculiar que [...] se diferencia esencialmente de todos>>¹²⁸, ya que la realización de este contrato social “es un deber primordial e incondicionado”, pues es a través de él que se constituye el Estado. Y justamente el Estado así constituido será el encargado de darle un carácter jurídico a las relaciones externas entre los individuos, velará por el derecho y, por medio de las leyes públicas, ejercerá la coacción para su cumplimiento. Así, si el hombre no quiere renunciar a su derecho, entonces está obligado a reconocer, antes que nada, que <<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>>¹²⁹. Pero en tanto esta coacción legal sólo podrá ser ejercida legítimamente por un Estado civil, la institución de éste (a través de un contrato social) representa, entonces, <<el *derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas*, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro>>¹³⁰.

En efecto, antes de que se instituya un Estado civil que proteja el derecho mediante leyes públicas, la propiedad (lo ‘tuyo’ y lo ‘mío’) será siempre algo provisional, y lo será hasta que no se realice un contrato social que la torne perentoria. A pesar de la dificultad que implica determinar tanto la cantidad como la cualidad de la propiedad que un individuo pueda adquirir en el estado de naturaleza, es *un hecho* que dentro de él existe la propiedad; pues aun sin un contrato que establezca la cantidad así como la cualidad de ésta, el individuo puede hacerse de ella de manera provisional. No obstante, para que la propiedad deje de ser provisional, se tiene que realizar un contrato social, el cual tendrá que extenderse, sin embargo, al género humano en su conjunto para que ésta sea realmente perentoria, porque de lo contrario no se encontrará del todo asegurada frente a los demás (pues únicamente a través de este contrato se puede estipular la cantidad así como la cualidad de la propiedad de cada uno de los individuos de manera legal). Así, para proteger su propiedad, los individuos deben <<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 debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil>>¹³¹.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 25.

¹²⁹ *Idem.*, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 141.

¹³⁰ *Idem.*, *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 26.

¹³¹ *Idem.*, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 141.

De manera que la formación de un Estado civil representa la aparición de una justicia distributiva para la protección del ‘derecho de propiedad’ de cada cual. Y, en tanto el Estado civil es el garante del derecho, en cuanto es la condición necesaria para garantizarlo, él mismo es un derecho (es incluso el derecho que hace posible todos los demás derechos). Pero en tanto el establecimiento del Estado se ha convertido en un derecho y, por tanto, en un deber para el individuo, el papel reservado para el contrato social es, no ya tanto el de dar origen al Estado —pues éste surge necesariamente, incluso sin su auxilio—, sino el de un principio racional, conforme a derecho, precisamente para la configuración de un Estado civil. Configuración que, a su vez, vendrá dada por la clase de constitución bajo la que se administre dicho Estado. De esta manera, se infiere que el contrato social debe fundar una constitución para la configuración del Estado civil, esto es, una constitución civil; pues precisamente ésta representa <<una relación de hombres *libres* que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas>>¹³². Sin embargo, en tanto el contrato social constituye la base para la configuración del Estado, todavía se puede decir que en cierta medida el contrato social le *da origen* a éste; se puede afirmar que, a pesar de la necesidad de su surgimiento, el Estado tiene su origen en dicho contrato y que, precisamente por tal razón, determina su configuración, esto es, la forma de su organización. Pero solamente en este sentido cabe decir que el contrato social kantiano funda al Estado.

Es por esto que nuestro filósofo de Königsberg opta, las más de las veces, por emplear el concepto de “contrato originario” en lugar de “contrato social”, pues aquél parece reflejar con mayor nitidez el fundamento puramente racional buscado para el surgimiento del orden político, es decir, aquel fundamento para la reconstrucción racional del Estado. En efecto, con el adjetivo ‘originario’ que Kant otorga al contrato, no pretende dar cuenta, como hemos insistido, del surgimiento histórico del Estado, esto es, de ubicar su comienzo en el *orden temporal*, sino que trata de otorgar una base meramente racional al poder político del mismo; es decir, trata de hallar, dentro de la trama de un argumento, su *surgimiento* en el *orden lógico* para fundamentar, con ello, el ejercicio de su dominio político. Así, de acuerdo con Kant, únicamente <<la idea del contrato originario>> es capaz de justificar el dominio político que el Estado ejerce sobre el pueblo, ya que sin tal *idea* es impensable algún <<derecho sobre un pueblo>>¹³³. El adjetivo ‘originario’ otorgado al contrato alude, no a lo

¹³² *Idem.*, *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 26.

¹³³ *Idem.*, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Tecnos, 1996), p. 6.

empírico, sino a lo racional; nuestro filósofo no se ocupa de *cómo* surgió el Estado, sino de *por qué* surgió. Busca la validez (formal), mas no su origen (histórico). Con lo cual la teoría contractualista de Kant, a diferencia de sus antecesoras, desvincula de sí todo contenido empírico e histórico, por lo que el contrato que da *origen* al orden político se torna en una *idea práctica* de la razón. Y en tanto representa una simple *idea* de la razón, el ‘contrato originario’ *funda* al Estado no empírica e históricamente, sino teórica y racionalmente (esto es, sólo a través de un argumento conforme a principios jurídicos de la razón). El ‘contrato originario’ no es más que la *idea* de un acto mediante el que pueblo edifica al Estado, o mejor dicho, la *idea* del mismo; única idea bajo la cual es posible fundamentar la legitimidad del Estado real. Así, no sería del todo incorrecto decir que el acto que efectivamente *funda* al Estado es el “contrato originario”:

El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad— es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora¹³⁴.

Vemos que con la realización del contrato social el individuo abandona su estado de naturaleza y, con ello, su libertad natural abstracta; por lo que dicho contrato no consiste sino en la renuncia recíproca de todos los miembros del pueblo a su “libertad salvaje y sin ley”, con el único objetivo de reencontrar íntegramente su libertad innata ahora en una “dependencia legal” (junto con la de los demás), esto es, dentro de un Estado jurídico, que surge de su propia legislación autónoma. Hagamos en este punto un contraste, y recordemos que en Hobbes el contrato social representa la renuncia recíproca y absoluta a la originaria libertad (ilimitada) por parte de todos los individuos en beneficio de una tercera instancia que no participa en dicho contrato; así, mediante tal acto, los individuos se unen entre sí convirtiéndose de esta manera en una sociedad política en la que, al subsumirse a aquella tercera instancia, se convierten también en Súbditos de ésta, la cual toma el nombre de Soberano y a la que los individuos no le pueden oponer resistencia alguna. Así, con la

¹³⁴ *Idem., Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), pp. 145–146.

institución del orden político a través de este contrato social de renuncia, el individuo pierde su libertad absoluta, condición que Hobbes señala, sin embargo, como necesaria para el desarrollo moral y jurídico del individuo. Empero, de acuerdo con Kant, si se pretende instituir un orden político en el que no se suprima la *libertad natural* del individuo, entonces es menester que dicho orden esté constituido precisamente de tal forma que tenga por objetivo asegurar la libertad de cada uno; no obstante, esto sólo es posible si este orden es instituido conforme a la autolegislación de cada individuo, si el dominio político puede considerarse *como si* estuviera organizado en base a la legislación autónoma del individuo.

Así, en Kant el contrato social representa, al mismo tiempo, el *principio* tanto del orden político —considerado éste como el resultado de la autolegislación de los individuos— como el *principio* de una legislación común. En efecto, en Kant el contrato social caracteriza la unión entre todos los individuos con el objeto de una legislación común, la unión por la que todos se subsumen a las leyes comunes creadas, por tanto, también en común. En consecuencia, en tanto estas leyes comunes aparecen como un límite a la libertad de cada uno, se puede decir que en el contrato social kantiano también se renuncia, lo mismo que en el hobbesiano, a la *libertad*; sin embargo, a lo que en realidad se renuncia en la teoría de Kant es a una libertad abstracta ilimitada (y, por ende, vacía), por lo que en este sentido el individuo renuncia a su libertad para reencontrarse como parte de una voluntad unificada que legisla en común (esta legislación común, en tanto que en realidad se trata de una autolegislación de cada uno de los individuos que conforman aquella voluntad unificada, no puede pretender suprimir, de ningún modo, la libertad propia del individuo, pues es ésta una condición necesaria para la propia legislación común). De este modo el individuo se reencuentra como un ser racional regido por leyes comunes que aseguran su libertad —siempre al margen de su compatibilidad con la de los demás— y que la dotan de contenido.

Entonces el contrato social representa la unión de todas las voluntades individuales de un pueblo para instituir un Estado con el objeto de crear una legislación jurídica (pública). Sin embargo, entre todos los contratos, únicamente aquel contrato social que da origen al Estado puede ser considerado como una *idea* de la razón, por lo que no puede ser representado como un hecho histórico; y, demás, es imposible considerarlo como tal, << [...] como si, para considerarnos ligados a una constitución civil ya existente, ante todo hubiera que probar primero, partiendo de la Historia, que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos ingresado como descendientes, tuvo que verificar realmente alguna vez un acto semejante y legarnos de él, sea de palabra o por escrito, una información segura o cualquier

documento>>¹³⁵. No obstante, a pesar de no ser un hecho histórico y de meramente representar una simple *idea* de la razón, el contrato social tiene, sin embargo, una innegable implicación práctica, pues:

[La *idea* del contrato social consiste en] obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad [...] entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima.¹³⁶

Bajo esta figura del contrato social, el legislador se encuentra obligado a considerar si su legislación puede ser aceptada por el pueblo en su conjunto, por lo que al legislar debe formular las leyes *como si* éstas hubieran surgido del acuerdo de todos los individuos, es decir, de la voluntad unida del pueblo. Asimismo, el legislador está obligado a considerar a todo súbdito que pretenda la ciudadanía, *como si* éste hubiera prestado también su acuerdo a aquella legislación, la cual será entonces considerada como la legislación del pueblo entero. Así, la figura del contrato social sirve como criterio para evaluar la legislación pública del legislador, ya que si dicha legislación no puede ser considerada como surgida de la voluntad unida del pueblo, esto es, de un contrato social, entonces no podrá ser considerada como legítima —como ocurriría si determinada ley pública estableciera que sólo “cierta clase de súbditos” debiera detentar el “privilegio hereditario del *rango señorial*”, por ejemplo—. Pero si las leyes públicas formuladas por el legislador resultan susceptibles de un acuerdo general, si pueden ser pensadas como si todos los miembros del pueblo les hubieran prestado su conformidad a través de un contrato social, entonces dichas leyes serán legítimas y, por tanto, obligatorias; incluso << aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad>>¹³⁷.

De este modo, el contrato social kantiano, en tanto principio práctico de la razón, se presenta bajo un aspecto normativo, es decir, bajo la forma de un ‘derecho natural abstracto’,

¹³⁵ *Idem.*, *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (Madrid: Tecnos, 1986), pp. 36–37.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁷ *Loc. cit.*

que pretende tener una implicación práctica en la realidad. Este contrato social estipula un vínculo entre el legislador del ‘derecho natural abstracto’ y el legislador del ‘derecho público empírico’, entre el Estado racional (ficticio) del ‘derecho natural’ y el Estado histórico (real) que determina el ‘derecho público’; y al establecer esta relación práctica con la realidad, la teoría del contrato social kantiana mantiene una relación crítica y normativa con el Estado histórico. Así, únicamente mediante la postulación de un contrato social resulta plausible la justificación racional del Estado, ya que dicha teoría invita a considerar a todo legislador histórico —a aquél que establece las leyes públicas— como la representación empírica del legislador del ‘derecho natural’. De manera que en materia jurídica la postulación del contrato social obliga al legislador empírico a aplicar el criterio de universalización del contrato social en su legislación pública como un deber *a priori* para que dicha legislación pueda ser considerada como válida por el pueblo entero.

De este modo, en la práctica el legislador del Estado debe tenerse a sí mismo como el representante de la voluntad unificada del pueblo, esto es, de una ‘Voluntad general’, debe considerarse a sí mismo como la representación empírica e histórica del legislador puramente racional de la teoría del contrato social. En razón de esto, las leyes públicas del legislador deben estar formuladas conforme a la legislación de esta ‘Voluntad general’, ya que ésta, en tanto representa la legislación de cada individuo, es la única voluntad legisladora válida. Por lo que en la práctica, el legislador debe considerar si todo individuo, en tanto miembro de la ‘Voluntad general’, puede ser pensado como colegislador de la ley en cuestión, debe considerar si su legislación puede ser pensada como el producto de la legislación autónoma de cada individuo, o mejor dicho, de la autolegislación de cada uno, que en su conjunto formarán la legislación de una sola voluntad, es decir, de la ‘Voluntad general’. Y, si esto es así, si la legislación pública formulada por el legislador del Estado puede ser considerada como la legislación misma de la ‘Voluntad general’, entonces debe ser aceptada como justa, ya que ésta representaría la autolegislación de cada individuo, y al legislar sobre sí “nadie puede ser injusto consigo mismo” (*volenti non fit iniuria*)¹³⁸.

Sin embargo, la teoría del contrato social no toma como criterio el acuerdo fáctico del pueblo, sino únicamente la *posibilidad* del mismo; es decir, la legislación no debe contar con el acuerdo real de todos los miembros del pueblo para que sea válida, sino que basta con que

¹³⁸ Hobbes en algún momento también se basa en este principio de justicia: <<considerando que [...] cualquier hombre hará todas las cosas de acuerdo con su propio beneficio, nadie —advierte Hobbes— es árbitro idóneo en su propia causa>>. Thomas Hobbes, *Leviatán...* (México: FCE, 1980), p. 128.

pueda ser considerada como *susceptible* de contar con la aceptación por parte de todos ellos para que pueda ser calificada como justa. Con lo cual aquel que legisle bajo el principio del contrato social, no tiene que esperar el acuerdo fáctico de los individuos, sino que su legislación únicamente debe observar la posibilidad de acuerdo entre todos ellos, es decir, sólo debe ver la susceptibilidad de universalidad de su legislación. De tal suerte que aquel acuerdo estipulado por el contrato social no debe corresponder necesariamente con el acuerdo fáctico del pueblo; el cual es, por cierto, imposible.

Así, una legislación pública (el ‘derecho público’) será justa —y por ende, legítima— únicamente si es susceptible de contar con el acuerdo de todos, pero para que una ley cuente con una aceptación general es menester que dicha legislación sea conforme al ‘derecho natural’ de libertad, que limite o distribuya la libertad a todos por igual, es decir, es necesario que la libertad establecida por la legislación pública sea igual para todos; pero para que las leyes garanticen la libertad igual de todos es necesario que éstas surjan de un acuerdo. En efecto, el ‘derecho público’ sólo podrá ser considerado como legítimo si éste es formulado conforme al ‘derecho natural’, esto es, si el ‘derecho público’ tiene como base la libertad del individuo; pero la única forma de corroborarlo es considerar si la legislación pública puede ser pensada como el producto de un contrato en el que el individuo mismo haya prestado de manera libre su acuerdo a las leyes contenidas en dicha legislación. Así, el contrato, figura del ‘derecho privado’ que, a su vez, es propio del estado de naturaleza, representa el único criterio para evaluar la justicia y, en consecuencia, la legitimidad del ‘derecho público’; de manera que, <<los *principia iuris in statu naturali* son solamente el modelo y la norma de acuerdo con la cual debe constituirse la forma de la justicia externa>>¹³⁹. El ‘derecho público’ tiene que estar fundado, entonces, en el ‘derecho privado’, concretamente en la figura del contrato social, pues la realización de un contrato tal presupone la libertad de todo individuo, y la garantía de ésta debe ser la base para toda legislación jurídica (pública) que pretenda ser legítima. Por tanto, las leyes legítimas serán aquellas que sean susceptibles de aceptación general, aquellas que puedan ser consideradas como el resultado de un contrato social, esto es, *como si* éstas hubieran surgido del libre acuerdo entre los individuos. El ejercicio legítimo del poder político debe basarse, pues, en principios de justicia que sean conforme al ‘derecho natural’ del individuo.

¹³⁹ Immanuel Kant, *Reflexiones sobre filosofía moral* (Salamanca: Sígueme, 2004), p. 157. (R. 7086).

De esta manera, el único Estado que puede considerarse como justo y, por tanto, como legítimo, será aquél que se dirija conforme a principios del ‘derecho natural’; *como si* el ‘derecho público’ decretado por el Estado hubiera surgido de la legislación de todos los individuos (en tanto miembros de la ‘Voluntad general’), es decir, *como si* hubiera surgido de un contrato social; pues éste es <<el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad>>¹⁴⁰. Así pues, el contrato social permite determinar si la legislación del Estado es conforme a los principios racionales de justicia, esto es, permite determinar qué leyes son justas y cuáles no lo son. De modo que la figura del contrato social funge como un criterio objetivo para juzgar la legitimidad de la legislación estatal, por lo que ésta será considerada *más* legítima en tanto mayormente se vea apegada a los principios de justicia emanados de la razón. En tanto las leyes estatales sean vistas como *más* justas, el Estado será considerado *más* legítimo, pues estará mayormente apegado a los principios universales y necesarios de la razón. Así el único Estado que podrá ser tenido como legítimo, será aquel que pueda ser visto como racional, y será racional aquel que se base en principios de justicia (pues estos surgen de un contrato social, el cual no es sino una *idea* de la razón práctica pura). Es de esta manera que el orden político en Kant encuentra sus cimientos en principios puramente racionales.

En consecuencia, el contrato social, al contener en sí mismo las condiciones de justicia, permite fundamentar un procedimiento imparcial para el establecimiento legítimo del ‘derecho público’ por parte del legislador. En este sentido, si las leyes públicas no pueden ser consideradas como el producto de un contrato social, entonces no pueden ser tenidas como legítimas; pues violarían las condiciones de imparcialidad contenidas en él y a las que el legislador se debe encontrar sujeto de forma obligatoria en su legislación para que ésta sea justa. Tales condiciones son: la libertad, la igualdad y la reciprocidad. Por ende, el contrato social, al contener estas condiciones de imparcialidad, es el único acto mediante el cual es posible instituir un Estado civil, un Estado que sea conforme a los principios de justicia del ‘derecho natural’.

No obstante, a pesar de que en la sola figura del contrato social subyacen las condiciones de libertad, igualdad y reciprocidad —como condiciones necesarias para la universalización de las leyes—, estas condiciones no pueden substituir la idea misma del contrato social; porque éstas, aunque necesarias, no bastan para indagar acerca de la validez

¹⁴⁰ *Idem.*, *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 36.

de las leyes públicas, pues para ello es imprescindible la figura del contrato social. Sólo la idea del contrato social es aquella que puede hacer de la universalización un proceso que permita determinar aquellas leyes que son conforme a derecho y aquellas que no lo son. Por tal motivo, el contrato social no debe ser reducido a las condiciones que él mismo garantiza, pues éstas por sí mismas no implican la necesidad de un proceso; único acto por el cual se pueden determinar y juzgar aquellos principios jurídicos que pretendan ser válidos. Además, la idea de una ‘Voluntad general’ —que legisla conforme a principios de justicia, esto es, aquella Voluntad encargada de la corrección sistemática de los principios del ‘derecho público’ conforme a los principios del ‘derecho natural’—, únicamente es comprensible si es considerada bajo la idea de un contrato social; contrato en el que hay un acuerdo mutuo entre partes libres e iguales y que, en base a ello, se puede decir que forman una sola voluntad. Así, este contrato social, conforme a los principios de libertad e igualdad del ‘derecho natural’, representa la idea de aquella ‘Voluntad general’ que legisla públicamente.

De esta manera, el concepto de ‘Voluntad general’, que hace las veces del contrato social, permite juzgar la legitimidad del Estado real, ya que si éste es susceptible de ser considerado como resultado de la legislación de la voluntad unida del pueblo, es decir, de la legislación de la ‘Voluntad general’, entonces debe ser considerado como legítimo; pues en este caso el Estado podrá ser pensado *como si* hubiera emanado de la legislación racional de cada uno de los miembros del pueblo. Y justamente esta idea la que se encuentra detrás del contrato social como principio racional. De esto surge, pues, la *idea* de un Estado fundado en principios puramente racionales, de un <<Estado [racional] que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad [...]>>¹⁴¹. La figura de este Estado debe servir, pues, de base al Estado histórico para que éste se aproxime a tal *idea* racional. Así, el concepto de contrato social “sirve como hilo conductor” a toda “unificación real” de los individuos en un Estado. Esto significa que todo Estado histórico —sin importar la forma en la que realmente haya surgido— debe, si pretende ser legítimo, configurar su organización interior de dominio de acuerdo a la idea del Estado racional fundada en el contrato; es decir, todo Estado que pretenda ser legítimo, debe organizar su dominio interno *como si* éste proviniera de un contrato social. Por tanto, la figura del contrato social, que funda al Estado racional, <<determina cómo debe ser el Estado histórico>>¹⁴²; ya que, en tanto representa la

¹⁴¹ *Idem.*, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 142.

¹⁴² Wolfgang Kersting, *op. cit.*, p. 194.

institución de la idea del Estado civil, el contrato social sirve como una “norma” de justicia para todo Estado histórico.

De este modo, el contrato social representa un principio de justicia que mantiene la estabilidad del orden político, pero en tanto es una idea práctica de la razón funge también como un principio de organización para el Estado. De manera que, de acuerdo con Kant, la figura del contrato social aparece como una idea normativa que establece cómo *debe ser* la forma en general de un Estado, es decir, observa al <<Estado *en la idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros [...]>>¹⁴³. Así, la idea del contrato social, con base en el concepto de ‘derecho natural’, muestra no solamente la necesidad de instituir un Estado, sino también permite inferir la forma que éste ha de tener para que sea conforme al ‘derecho natural’ de libertad del individuo. Y dado que, como hemos visto, la forma del Estado viene dada por la forma de constitución que éste administra, entonces dicha constitución tendrá que ser <<perfectamente adecuada al derecho de los hombres>>¹⁴⁴. Empero, la única constitución que resulta adecuada al derecho es la <<la constitución republicana>>; constitución, entonces, <<sobre la que se deben fundar todas las normas jurídicas de un pueblo>>¹⁴⁵. Así, en tanto la constitución republicana es la única constitución conforme al derecho de los hombres, el Estado ha de estar organizado de forma republicana. Pasemos entonces ahora a ver en qué consiste un Estado republicano.

4. Sobre el Estado jurídico

En su filosofía política, Immanuel Kant defiende la idea de un Estado republicano, idea que se funda principalmente en dos pilares, a saber: en la división de poderes y en el sistema representativo. En cuanto a la división de poderes, Kant divide al Estado en una triada: ‘poder legislativo’, ‘poder ejecutivo’ y ‘poder judicial’¹⁴⁶. Observemos brevemente en qué consiste cada uno de ellos.

¹⁴³ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 142.

¹⁴⁴ *Idem.*, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Tecnos, 1996), p. 38.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴⁶ Mientras que para Kant esta división de poderes representa, como veremos, la *salud* del pueblo; en Hobbes representa, por el contrario, la *disolución* del Estado; ya que <<dividir el poder de un Estado —señala Hobbes— no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro>>. Thomas Hobbes, *Leviatán...* (México: FCE, 1980), p. 267. Esta doctrina de la división de poderes, en la que el derecho

El *poder legislativo* es depositado en la ‘persona’ del *legislador*, cuya legislación representa la legislación del la ‘Voluntad general’, y en tanto es el poder supremo dentro del Estado es también llamado ‘poder soberano’. El legislador está facultado para reformar los decretos administrativos del gobernante, para derogarle su poder e incluso para destituirlo del gobierno, pero no para castigarlo; pues al hacerlo, el legislador se estaría atribuyendo facultades del poder ejecutivo, el cual, de acuerdo con la ley, es el único encargado del ejercicio legítimo del derecho de coacción. Así, si se ejerciera la coacción sobre el gobernante, quien detenta el uso exclusivo de la coacción, se estaría cayendo en una flagrante contradicción. De manera que, el legislador no puede pretender ser al mismo tiempo el gobernante del Estado. No obstante, el poder legislativo sí tiene la facultad de obligar al ejecutivo a acatar la ley (por lo que el gobernante debe siempre obediencia a la legislación de aquél).

El *poder ejecutivo* corresponde a la ‘persona’ del *gobernante*, persona que puede ser física o moral; si se trata de una persona moral, entonces toma el nombre de gobierno (*directorio*). Este gobernante tiene la facultad de nombrar a los magistrados y de ordenar las reglas mediante las que cada miembro del pueblo puede adquirir o conservar determinada propiedad de manera legal; para lo cual el gobernante —en tanto se encuentra subordinado al poder legislativo que le obliga a gobernar conforme a la ley pública— sólo subsume cada caso (particular) a una ley (general) establecida por el legislador. Pero estas órdenes que el gobernador da tanto al pueblo como a los magistrados y ministros (encargados de la administración del Estado), en tanto se pueden modificar y en cuanto únicamente aluden a cada caso particular (para la administración del Estado), son sólo ‘decretos’, y no leyes. Las leyes sólo competen al poder legislativo, a cuya legislación se encuentra subsumido el poder ejecutivo. Por tanto, el gobernante se debe encontrar subordinado y obligado por la ley; de tal suerte que los ‘decretos’ del poder ejecutivo se deben hallar siempre sujetos a las leyes del legislativo.

Y, por último, el *poder judicial* se ve depositado en la ‘persona’ del *juez*, persona que se ve representada por el jurado (juez o tribunal) del Estado. En el ámbito de la justicia pública, al jurado se le encomienda decretar las sentencias correspondientes en cada caso particular de acuerdo con la ley, esto es, conforme a derecho. Esta sentencia (o fallo judicial) es un acto sobre los súbditos que es efectuado por el jurado, el cual no surge sino del pueblo mismo. En

queda descentrado de un único poder que reúne a los demás, es para Hobbes completamente contraria a la esencia del Estado, de ahí que <<un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir>>. *Ibíd.*, 148.

efecto, este jurado está compuesto por aquellos miembros del pueblo que fueron elegidos libremente por sus conciudadanos como sus representantes. Así, en un primer momento, se puede decir que <<el pueblo se juzga a sí mismo a través [del jurado]>>¹⁴⁷. En este sentido, tanto el poder legislativo como el poder ejecutivo únicamente pueden “invertir jueces como magistrados”, es decir, crear, a través de la libre elección, tribunales de jueces para que funjan como sus representantes judiciales. Pero ni el legislador ni el gobernante están facultados para juzgar en materia de justicia pública, esto es, para ejercer la jurisdicción. Ni el legislativo ni el ejecutivo cuentan, pues, con la facultad para sentenciar, porque al juzgar en un conflicto sobre propiedad, por ejemplo, su juicio no representaría adecuadamente al del pueblo y, en consecuencia, podrían cometer injusticia en contra de los súbditos; ya que éstos no serían quienes directamente juzgarían sobre la inocencia o culpabilidad de sus conciudadanos. Y, en este caso, en tanto el pueblo no juzgaría sobre sí mismo (por medio de sus representantes), se estaría cometiendo una injusticia. Así, con el fin de establecer la culpabilidad o la inocencia de un súbdito en determinado conflicto de propiedad, el jurado debe apelar a la ley en el caso concreto; pero dado que el poder judicial no se encuentra facultado para atribuir a cada quien lo suyo, entonces solamente podrá conceder a cada quien su propiedad a través del poder ejecutivo. Así, únicamente <<el pueblo —aunque sólo mediatamente— puede juzgar a alguien en su seno por medio de sus representantes, delegados por él mismo (el jurado)>>¹⁴⁸.

En esto consisten, pues, esencialmente los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) que Kant distingue dentro del Estado. Pero es importante señalar que esta idea de la división de poderes surge de la idea del Estado en general, y en cuanto esta división es necesaria para la institución del mismo, entonces los tres poderes antes diferenciados representan “dignidades del Estado”. Ellos dejan ver, con base en la idea del contrato social, la relación entre el soberano (representante de la ‘Voluntad general’) y el pueblo en su conjunto (considerado como súbdito de aquél); de manera que la idea de los tres poderes dentro del Estado muestra <<la relación del *que manda (imperans)* con el *que obedece (subditus)*>>¹⁴⁹. A su vez, de esta idea de la división de poderes dentro del Estado, en el que cada uno de ellos cumple determinada función en representación del pueblo, surge entonces la idea de un sistema representativo. No obstante, como veremos más adelante, si esta división no es respetada y alguno de los poderes pretende representar las funciones que le corresponden a otro, se genera entonces un *Estado despótico*. De acuerdo con esto, el despotismo surge de la

¹⁴⁷ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 148.

¹⁴⁸ *Loc. cit.*

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 145.

falta de un adecuado sistema representativo, por lo que sólo la adecuada representación del pueblo por parte de los tres poderes hace posible un *Estado republicano*; es decir, un Estado que, apoyado en una constitución republicana, garantice el derecho; pues <<toda verdadera república es —y no puede ser más que— un *sistema representativo* del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados)>>¹⁵⁰.

De manera que, cimentado sobre la división de poderes y el sistema representativo, el Estado, en función de la constitución republicana que administra, representa *una* condición necesaria para garantizar el derecho; y dado que se concentra en el derecho, el Estado constitucional ha de ser entonces un *Estado jurídico*, ya que <<el estado jurídico es aquella relación de los hombres entre sí, que contiene las condiciones bajo las cuales tan sólo cada uno puede participar de su derecho>>¹⁵¹. Así, todos los individuos <<(incluso involuntariamente) deben entrar en este estado [jurídico]>>¹⁵²; de manera que para todos ellos vale el principio *a priori*: <<debes entrar en este estado>>¹⁵³. Ahora bien, para que el derecho de los individuos pueda ser realmente garantizado, este Estado jurídico debe contar con un adecuado sistema representativo. En especial, el poder legislativo (reunido en una asamblea), en tanto es el único que tiene a su disposición las leyes —en tanto es el único poder que legítimamente puede legislar sobre el pueblo—, debe guardar una relación muy estrecha de representación con el pueblo para que el derecho de éste sea garantizado de manera efectiva. Pero para ver este vínculo representativo que mantiene el legislador (considerado como el soberano del Estado) con el pueblo concentremos por ahora sólo en el poder legislativo (poder supremo dentro del Estado).

Esta idea de representación del pueblo por parte del poder legislativo surge justamente de la idea del contrato social, ya que de acuerdo con ésta cada individuo debe legislar

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 179. En Kant esta idea de representación —en la que cada uno de los poderes del Estado no representa sino el derecho del pueblo y en la que, por tanto, cada uno de ellos debe proceder solamente conforme a derecho— es distinta a la idea de representación en Hobbes, ya que en ésta un solo poder absoluto es el encargado de representar al pueblo en orden a su seguridad, por lo que este poder está autorizado a proceder conforme a su propio arbitrio según considere oportuno para asegurar la paz del pueblo. Así, mientras en Kant la voluntad del Estado, dividida en tres poderes, se debe “adecuar” a la voluntad unida del pueblo; en Hobbes la voluntad del pueblo es la que debe considerar la voluntad única del Estado como la suya, pues para instituir dicho Estado los individuos acuerdan <<cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante). Cada uno de ellos [...] debe autorizar todas las acciones y todos los juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios>>. Thomas Hobbes, *Leviatán...* (México: FCE, 1980), p. 142.

¹⁵¹ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 135.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 136.

¹⁵³ *Loc. cit.*

libremente, sobre sí mismo y sobre los demás, *como si* fuera “miembro de una asamblea legislativa”. Así, según la teoría contractualista, si la legislación del soberano pretende representar a todos, esto es, si pretende ser legítima para cada uno de los individuos, entonces dicha legislación debe considerar a cada miembro del pueblo como libre e igual; es decir, la legislación del soberano debe poder ser considerada *como si* ésta no se tratara sino de la legislación de cada uno sobre sí mismo y sobre los demás, *como si* con base en la libertad y en la igualdad de todos cada uno de los individuos le hubieran prestado su libre acuerdo (a dicha legislación) por medio de un contrato social.

Así, si el legislador del Estado pretende decretar leyes justas para el pueblo en su conjunto, debe legislar sólo bajo la idea del contrato social. Bajo ésta surgirá, a su vez, la idea de un legislador racional —del que ya hemos hecho mención más arriba—, a la que el legislador empírico tendrá que estar sujeto de manera necesaria para legislar con justicia. De modo que, en virtud de esta idea de un legislador racional (surgida, por cierto, del concepto de ‘derecho natural’), el legislador empírico no podrá estar jurídicamente desvinculado de aquellos individuos sobre los que legisla¹⁵⁴; pues éstos, según la idea del contrato social, a través su acuerdo le habrían autorizado a aquél ser el único representante de su legislación, es decir, habrían dado *origen* al legislador racional. Por ende, el pueblo no será directamente el legislador del Estado; el legislador sólo será aquel poder estatal que, basado en la figura del contrato social, representará la voluntad unida del pueblo. El término “legislación de la ‘Voluntad general’ (del pueblo)” tiene, pues, sólo un sentido figurado, mas no literal. La idea del legislador racional, en tanto permite legislar en base al principio *a priori* del contrato social (‘Voluntad general’) y, por tanto, en base al ‘derecho natural’ (conforme al principio de libertad individual), es el fundamento de la libertad jurídica. Existe entonces una diferencia irreductible entre el legislador racional que representa la idea del ‘derecho natural’ y el legislador empírico que, en base a este *derecho*, decreta el ‘derecho público’ (este último legislador únicamente funge como el representante empírico e histórico y, por ende, contingente de aquella idea de un legislador racional). Por lo que en su cargo, el legislador empírico debe legislar *como si* en realidad fuese el legislador racional, su legislación simplemente debe expresar la voluntad unida del pueblo, esto es, la ‘Voluntad general’. Por tal motivo, W. Kersting señala que, el legislador racional siempre permanecerá como una

¹⁵⁴ Recordemos que en Hobbes el jefe de Estado sí se encuentra desvinculado de los individuos que se unieron contractualmente para instituirlo como la voluntad del Estado. Así, el jefe de Estado (además de determinar qué es la moral) determina qué es el derecho, con lo que convierte a la multiplicidad de individuos en una unidad social y le otorga un carácter jurídico.

mera “idea práctica de la razón” que nunca superará la <<distancia entre el concepto y la realidad>>.¹⁵⁵

Por ende, a pesar de que el legislador empírico, al aplicar el criterio del contrato social en su legislación, pretenda aproximarse a la idea del legislador racional, la diferencia entre el ‘derecho público’ (empírico) y el ‘derecho natural’ (racional) nunca podrá ser superada; esta diferencia insuperable responde a una necesidad tanto de legitimación como normativa. De legitimación porque, en tanto el ‘derecho público’ (histórico) no puede fundamentarse a sí mismo, el ‘derecho natural’ (puro) es el único que le puede otorgar validez; y normativa porque, en esta medida, el ‘derecho natural’ establece lo que el ‘derecho público’ *deber ser*, lo cual permite que sea permanentemente reformado para su perfeccionamiento. El ‘derecho público’ debe ser, entonces, reformado de manera constante para su continuo progreso, y este progreso encuentra sus condiciones óptimas en la figura de la ‘Voluntad general’ legisladora, pues con base en ésta, el derecho puede ser reformado para que paulatinamente pueda ser formulado *como si* lo hubiese decretado la voluntad unida del pueblo; así, esta figura ofrece las adecuadas condiciones deliberativas y de justicia para el perfeccionamiento del derecho. De manera que:

El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque, ya que de él debe proceder todo derecho, no ha de *poder* actuar injustamente con nadie mediante su ley. Pues si alguien decreta algo respecto de *otro*, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo (en efecto, *volenti non fit iniuria*). De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora¹⁵⁶.

Así, la institución de un orden político que sea conforme a la libertad de todos (conforme al ‘derecho natural’), solamente es posible mediante un contrato social; únicamente las leyes creadas con base en la libertad y en una igual participación de todos, es decir, creadas por la legislación de la ‘Voluntad general’ pueden ser conforme al derecho de libertad de todos. Pero el que el poder legislativo recaiga únicamente en la ‘Voluntad general’, solamente significa que toda legislación debe basarse y representar el derecho del pueblo, pues <<lo que no puede decidir el pueblo entero sobre sí mismo, tampoco puede el legislador

¹⁵⁵ Wolfgang Kersting, *op. cit.*, p. 200.

¹⁵⁶ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 143.

decidirlo sobre el pueblo>>¹⁵⁷. De modo que, al depositar el poder legislativo en la voluntad unida del pueblo, la libertad del individuo queda intacta, por lo que esa correspondencia legislativa (entre la legislación de la ‘Voluntad general’ y la legislación del individuo) es la única que puede ser conforme al derecho de libertad y, en consecuencia, conforme a la idea de justicia, así:

Una ley pública [...] es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie. Mas, a este respecto, tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo), pues sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia, mientras que, tratándose de otro distinto de uno mismo, la mera voluntad de éste no puede decidir sobre uno mismo nada que pudiera ser justo; consiguientemente, su ley requeriría aún otra ley que limitara su legislación, y por ello ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad¹⁵⁸.

En efecto, la legislación de la ‘Voluntad general’ no representará sino la legislación de todos los individuos, ya que en esta legislación común cada uno de los individuos legislará sobre sí mismo, se autolegislará. Así, dado que la legislación de cada uno de los miembros de la ‘Voluntad general’ no atañe sino a ellos mismos, y dado que al legislar sobre sí nadie puede ser injusto consigo mismo (*volenti non fit iniuria*) —pues legisla libremente en orden a su propio interés—, cada individuo considerará como justas las leyes que él mismo se autoimponga¹⁵⁹. En consecuencia, la legislación surgida de aquella ‘Voluntad general’ no puede ser injusta para ninguno de los individuos, pues las leyes habrían emanado de su propia legislación. De modo que las leyes vistas como emanadas de la ‘Voluntad general’, en tanto expresan la voluntad de todos, serán las únicas que podrán ser consideradas como justas.

Sin embargo, para que estas leyes sean consideradas como justas por todos los individuos, cada uno de ellos debe poder aceptarlas libremente; ya que todo individuo sólo querrá tanta libertad como sea otorgada a todo otro, es decir, todo individuo querrá ser limitado en su libertad únicamente por leyes que limiten a todos los individuos por igual. Toda limitación de la libertad se debe dar entonces a través de leyes que puedan ser aceptadas por todo individuo como justas. No obstante, esta aceptación sólo se puede dar si, en su

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 161.

¹⁵⁸ *Idem.*, *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 33.

¹⁵⁹ Cuando un individuo se autolegisla, se está dando a sí mismo sus propias leyes; las cuales no pueden ser injustas para el propio individuo, pues ello significaría que éste es injusto consigo mismo.

deliberación, todos los individuos se encuentran en iguales condiciones, es decir, sólo si se encuentran bajo condiciones de imparcialidad. Y estas condiciones sólo se cumplen bajo un acuerdo libre e igual entre todos los implicados, es decir, bajo la imagen de un contrato social. Así, las leyes justas sólo surgirán por medio de un contrato social, el cual representa la legislación de la voluntad unida del pueblo, esto es, de cada uno de sus miembros. De manera que una ley solamente será justa si corresponde con el interés de todo individuo por igual, si funge como un principio de distribución equitativa; pero esta ley que garantice la distribución equitativa sólo puede ser hallada por medio de un procedimiento deliberativo de todos los implicados, y este procedimiento no es otro que el contrato social. Es justamente el contrato social el proceso deliberativo mediante el que se descartan todos aquellos intereses que no resultan susceptibles de universalización, aquellos que no son conforme a derecho y que, por tanto, no pueden ser considerados como principios de justicia.

La justicia se basa, pues, en la igual participación de todos en un libre acuerdo, es decir, se basa en un contrato social. En este contrato social cada uno de los individuos delibera bajo un imperativo categórico siguiendo *sus propios* intereses; pero dado que a la vez el imperativo categórico exige universalidad (y en tanto ésta sólo se puede constatar en relación a los otros), entonces en su deliberación cada individuo tienen que considerar los intereses *de los demás*, por lo que el único interés que todos compartirán será el interés por la justicia. De manera que todos los implicados deliberarán en común por principios de justicia (únicos principios susceptibles de universalidad). Así, el interés propio y la justicia no son algo contrapuesto, ya que al considerar el interés propio de todos los implicados se llega a un interés común, a saber, el de crear las condiciones necesarias para la libertad y la igualdad, el de instituir un Estado de justicia distributiva que precisamente distribuya la libertad (el derecho) de forma equitativa para que ésta pueda ser desarrollada y ejercida igualmente por todos.

De este modo, en tanto la justicia se funda en un constante proceso deliberativo de los individuos en orden su interés común, aquello que hace de una ley algo justo es precisamente el proceso mediante el que ésta surge, y no el que dicha ley corresponda con una concepción de *justicia dada* (natural o divina) anterior a toda legislación humana. El proceso de surgimiento de una ley es lo que la convierte en justa; y este proceso es justamente el contrato social, ya que dicho contrato consiste en un procedimiento deliberativo en el que individuos, considerados todos como libres e iguales, deben establecer los principios para instituir un orden político cuya legislación garantice el derecho y, por ende, la justicia. En efecto, esta legislación pública sólo debe expresar la voluntad unida del pueblo, de manera que el

legislador solamente podrá legislar *como si* el pueblo mismo fuera quien lo hiciera; y como este último no puede ser injusto consigo mismo, entonces, aquella legislación que represente adecuadamente su voluntad habrá de ser necesariamente justa. Por tal motivo, si el legislador expresa de manera adecuada la ‘Voluntad general’, será infalible. En este sentido el legislador únicamente podrá ser aquel que cumpla con esta infalibilidad legislativa. No obstante, cabe señalar que esta infalibilidad del legislador sólo lo es en teoría. Ciertamente en la práctica el legislador empírico puede decretar leyes injustas; pero en teoría, considerando el principio del contrato social (la idea de la ‘Voluntad general’ legisladora), el legislador racional sólo puede establecer leyes susceptibles de ser justas. Así, la infalibilidad legislativa de éste funge sólo como una condición normativa para aproximar las leyes públicas a la idea de justicia.

Aquí, a pesar de que Kant pareciera coincidir con lo planteado en el *Leviatán*, lo cierto es que se distancia de su autor de manera radical, pues aunque en la teoría de Hobbes el jefe del Estado, que es el legislador absoluto, también es infalible; lo es, sin embargo, sólo en tanto representa el único legislador que puede decretar leyes a su arbitrio, pues él mismo crea las leyes públicas que dictan qué es lo justo y qué lo injusto. Así, en tanto el legislador determina lo que ha de ser tenido como justo y lo que ha de considerarse como injusto, él mismo no puede ser injusto, pues anterior a él no hay ninguna concepción de justicia bajo la que se le pueda juzgar; de ahí que al instituirse el Estado, el legislador no tenga ninguna relación jurídica con el pueblo. De esta manera, el jefe del Estado, que es denominado por Hobbes como el “dios mortal” (pues detenta el poder absoluto y la infalibilidad legislativa, atributos propios del Dios inmortal), no puede actuar injustamente. El legislador del Estado ha de ser entonces, por definición, justo.

En cambio, en la teoría de Kant la justicia no consiste en decretos dejados al arbitrio del poder supremo, sino que se basa en un procedimiento deliberativo en el que el legislador es sólo el encargado de representar la voluntad unida del pueblo. El legislador debe establecer las leyes *como si* éstas mismas hubieran surgido de la voluntad unida del pueblo (de un contrato social entre todos sus miembros¹⁶⁰), por lo que para legislar con justicia solamente tendría que representar adecuadamente esa Voluntad. No obstante, para que el poder legislativo represente de manera adecuada la ‘Voluntad general’ del pueblo, su legislación debe garantizar a cada uno de sus integrantes las condiciones necesarias para la protección de su derecho, de manera que debe garantizar a los *ciudadanos* las siguientes condiciones:

¹⁶⁰ Por tal razón, el concepto de contrato social se halla como el centro normativo para toda legislación que pretenda ser justa.

La *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembros de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos¹⁶¹.

Así, en su legislación, el poder legislativo debe considerar la *libertad* legal así como la *igualdad* e *independencia* civil del ciudadano. De modo que la institución de un Estado civil sólo es posible si se funda en estos principios conforme a derecho y que surgen de la razón. El primer principio *a priori* de la razón que el Estado debe tener como fundamento es el de la *libertad*, la libertad de todo miembro de la sociedad en tanto *hombre*; el segundo principio es la *igualdad*, la igualdad de todo hombre con todo otro en tanto *súbdito*; el tercer y último principio es la *independencia*, la independencia de todo miembro de la comunidad en tanto *ciudadano*, es decir, en tanto *colegislador*¹⁶².

Pero en base a este último principio, Kant establece una distinción entre *ciudadano activo* y *ciudadano pasivo*, aunque sólo aquél puede ser llamado propiamente ciudadano, ya que el adjetivo ‘pasivo’ otorgado a este último en realidad contradice la definición misma de ciudadano. El ciudadano activo es aquel que, en tanto posee independencia civil¹⁶³, tiene la capacidad de votar (es decir, de colegislar) bajo su propio arbitrio como miembro *activo* de la comunidad. Mientras que el ciudadano pasivo, en cuanto no posee independencia civil¹⁶⁴, no posee entonces la facultad de votar junto con otros, pues sólo es parte de la comunidad “por inherencia”. Entre los ciudadanos pasivos que Kant destaca se encuentran todos los menores de edad (los hijos), todas las mujeres (las cónyuges) y en general todos aquellos cuyo sustento y protección dependa de otro (la servidumbre). Así, de acuerdo con la constitución civil de un Estado, en tanto existe una diferenciación entre ciudadanos activos y pasivos, no todos en él cuentan con el derecho de voto que los cualifique como verdaderos ciudadanos. En efecto,

¹⁶¹ *Idem.*, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), pp. 143–144.

¹⁶² *Idem.*, *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 27 y ss. Véase también, *Idem.*, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Tecnos, 1996), p. 15.

¹⁶³ En efecto, el genuino ciudadano, en tanto “su existencia (sustento y protección)” depende de sí mismo (de “su propia actividad”), es el único que tiene personalidad civil.

¹⁶⁴ En tanto la existencia del ciudadano pasivo (esto es, el ciudadano en sentido impropio) depende de las “órdenes” de otro, éste no cuenta con personalidad civil.

aquellos ciudadanos que sólo son parte de la comunidad pasivamente, no están facultados para colegislar en relación al establecimiento de determinadas leyes públicas para la organización del Estado; pues, en tanto no tienen derecho al voto, dependen de la legislación de los miembros activos de la comunidad. Sin embargo, la dependencia de unos ciudadanos con respecto a otros y la desigualdad que de ella se deriva, no se contraponen a la libertad y a la igualdad de cada uno de ellos considerados *como hombres*, ya que sólo el conjunto de éstos (sin importar si son ciudadanos activos o pasivos) es lo que constituye a un pueblo. De modo que las leyes públicas establecidas por los ciudadanos activos deben ser conforme a los principios de libertad e igualdad de todos los integrantes del pueblo *en cuanto hombres*, con el objeto de que el ciudadano pasivo encuentre en ellas las condiciones que le hagan posible convertirse paulatinamente en un miembro activo de la comunidad. En este sentido, el poder legislativo (que se ve concentrado en una asamblea legislativa), en tanto representa la voluntad de los genuinos ciudadanos y en tanto la legislación de éstos debe estar dirigida hacia todos los miembros del pueblo (en tanto hombres), entonces toda legislación pública dentro del Estado debe ser conforme a la libertad y la igualdad de todos los integrantes del pueblo sin excepción alguna.

Ahora bien, las leyes establecidas por el legislador, siempre y cuando puedan ser consideradas como la legislación de la voluntad entera del pueblo, no encuentran un límite en la libertad del individuo (trátese éste de un ciudadano pasivo o de uno activo); pues es la propia legislación de cada individuo la que, en última instancia, se torna en una legislación de la ‘Voluntad general’. La legislación de ésta representa la legislación pública del Estado, la cual puede ser vista, a su vez, como un permanente proceso de legislación de los individuos. Y la legislación unificada de todos los individuos en condiciones de libertad e igualdad para todos ellos es lo que hace surgir al Estado. De manera que la institución y la organización del Estado encuentran su fuente en un procedimiento deliberativo conforme al principio de libertad individual, lo cual implica que la libertad del individuo no representa en modo alguno un límite o un obstáculo para el Estado, sino que es precisamente el Estado quien convierte a la libertad en un derecho, sólo con lo cual es posible hablar de una genuina libertad para el individuo. De modo que, sustentado en el derecho, el Estado garantiza las condiciones necesarias para el desarrollo y el ejercicio de la libertad; y al crear las condiciones para la libertad, el Estado representa la institución de las bases para una legislación justa, es decir, aquella donde el derecho es establecido conforme al principio de libertad. Así, la libertad jurídica no precede a la institución del orden político, ni es un límite del individuo frente al

poder del Estado, pues éste no atenta contra la libertad de los individuos, sino que, a través de leyes públicas, garantiza su protección. Por tanto, la constante legislación pública dentro del Estado, la constante corrección que éste hace del derecho en representación de la voluntad unida del pueblo garantiza y protege la libertad individual. *La adecuada representación de la voluntad unida del pueblo por parte del legislador es la mejor protección de la libertad*, pues ello no manifestaría sino la propia autolegislación de la ‘Voluntad general’ que, como hemos insistido, representa en última instancia la autolegislación de cada uno de los integrantes del pueblo.

De esta manera, el poder legislativo, pero también el ejecutivo y el judicial deben representar adecuadamente al pueblo para garantizarle su derecho. Así, dentro del Estado, en un primer momento, estos tres poderes se deben encontrar “coordinados entre sí” de tal suerte que cada uno a la vez complementa a los otros <<para lograr la integridad de la constitución del Estado>>¹⁶⁵. Además, en segundo lugar, estos poderes se deben hallar subordinados entre sí con el objeto de que ninguno de ellos pueda usurpar la función que le corresponde a otro¹⁶⁶. Por último, los poderes legislativo y ejecutivo se tienen que encontrar relacionados entre sí con el fin de otorgar el derecho a cada uno de los súbditos. En fin, la adecuada relación entre los poderes crea una administración justa dentro del Estado, una constitución conforme a derecho. En el Estado jurídico el poder legislativo (*el soberano*) es el encargado y, por tanto, el responsable de la legislación; el poder judicial (*el juez*), basado en esta legislación, se encarga de tomar las decisiones pertinentes en cuanto a la aplicación de las sentencias en los casos particulares para la administración de la justicia; mientras que el poder ejecutivo (*el gobernante*) es el que se encarga sólo de aplicar las sanciones correspondientes. En este sentido <<la voluntad del *legislador* [...] es *irreproachable* (irreprensible)>>, <<la sentencia del *juez* supremo [...] es *irrevocable* (inapelable)>>, mientras que <<la facultad ejecutiva del *jefe supremo* [...] es incontestable (irresistible)>>¹⁶⁷. De este modo, los tres poderes dentro del Estado se encuentran plenamente diferenciados entre sí en función de las facultades que le corresponden a cada uno, por lo que ninguno de ellos debe usurpar la labor de otro; cada cual debe cumplir sólo con las funciones que le fueron encomendadas conforme a derecho (sobre todo, el legislador no se debe atribuir funciones que solamente le corresponden al ejecutivo).

¹⁶⁵ *Idem.*, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 146.

¹⁶⁶ Por ejemplo, el gobernante, quien detenta el poder ejecutivo, únicamente puede decretar un mandato en tanto se encuentra subordinado al poder legislativo.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 147.

Pero, en caso de que no se diera esta adecuada relación entre los poderes del Estado, si por ejemplo los poderes no se vieran subordinados entre sí, y el gobernante detentara, al mismo tiempo y sin distinción, tanto el poder ejecutivo como el legislativo, resultaría entonces un *gobierno despótico*. En efecto, aquel gobernante que se atribuyera, además del poder ejecutivo que le corresponde, facultades del poder legislativo, se convertiría en despótico; pues en un *gobierno despótico* la voluntad particular del gobernante se hace pasar por la voluntad general de los gobernados quitándoles, con ello, toda libertad. En esta clase de gobierno se depositan, pero principalmente se confunden, en la misma persona tanto el poder legislativo como el poder ejecutivo. El *gobierno despótico* por antonomasia es el *gobierno paternalista* (*imperium paternale*), aquel en donde los ciudadanos son considerados y tratados como si fueran menores de edad. Este gobierno se funda únicamente en el principio de benevolencia del jefe del Estado hacia con su pueblo (como si se tratara de la relación de un padre hacia con sus hijos). Por tal motivo, el gobierno paternalista representa el mayor despotismo que pueda haber, pues bajo este gobierno los súbditos pierden toda libertad y, en consecuencia, no poseen derecho alguno. En él, los súbditos (considerados como infantes que no cuentan con la capacidad para diferenciar entre lo benéfico y lo perjudicial para sí mismos) se encuentran obligados a esperar pasivamente que el jefe del Estado determine, mediante su propio juicio, cómo deben ser felices y esperar a que, mediante su benevolencia, realmente quiera que lo sean.

A este gobierno paternalista se opone el *gobierno patriótico* (*patrioticum*), regido éste por una constitución republicana, en el que los súbditos —aunque considerados como miembros de una familia— son tratados, sin embargo, como verdaderos ciudadanos en base a su independencia civil; de manera que cada uno de los súbditos es considerado como un individuo que depende de sí mismo, y no de la voluntad de otro (ya sea que este otro se encuentre en el mismo nivel o incluso por encima de él). Este gobierno patriótico es el único constituido conforme al principio de libertad, el único donde la benevolencia del jefe del Estado concuerda con el principio de libertad del pueblo entero y, por ende, con la idea del hombre como sujeto de derechos. En este gobierno, cada uno de los que se hallan dentro del Estado (tanto súbditos como Soberano), se deben considerar autorizados a conservar sus derechos únicamente por medio de las leyes emanadas de la ‘Voluntad general’, y no se deben sentir autorizados a hacer uso de las leyes abandonados a su mero arbitrio; es decir, en un gobierno patriótico deben regir las leyes, y no un hombre u hombres en particular.

Sin embargo, para que surja un gobierno patriótico se deben cumplir con ciertas condiciones en cuanto a la organización del Estado. En primer lugar éste debe tratarse de un Estado de derecho (gobernado por las leyes) que represente adecuadamente a los ciudadanos, para lo cual debe estar dividido en poderes (que, aunque bien diferenciados, mantengan una relación complementaria entre sí); pues sólo a través de la división de poderes el Estado se organiza y se sostiene a sí mismo conforme al principio de libertad, sólo a través de esta división el Estado adquiere su autonomía. De manera que el adecuado vínculo (separación y unión) de los poderes representa <<la salud del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*)>>¹⁶⁸. Bajo el término “salud del Estado” <<se entiende un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar *a través de un imperativo categórico*>>¹⁶⁹. Así, la salud del Estado no tiene que ver con el bienestar o con la felicidad del pueblo; sino con la garantía del derecho y, en consecuencia, de la libertad. El Estado jurídico no está destinado a hacer feliz al súbdito, sino a establecer las condiciones necesarias para garantizar su libertad a través del derecho; pues el concepto de <<derecho [...] procede enteramente del concepto de *libertad* [...] y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres persiguen de modo natural (el propósito de ser felices) ni con la prescripción de los medios para lograrlo>>¹⁷⁰.

De acuerdo con Kant, en tanto el concepto de ‘derecho público’ presupone el concepto de libertad pública, aquél no ha de tener por fundamento la felicidad, es decir, el derecho no ha de indicar qué es la felicidad, ni cuáles son los medios para alcanzarla; pues la felicidad es un fin que todo hombre persigue de forma *natural*. En efecto, la felicidad es un ideal subjetivo, cada uno de los individuos tiene una idea diferente de lo que ésta es (cada uno considerará de manera distinta lo que significa para él ser feliz) y, de acuerdo a sus propias circunstancias, cada uno puede situar dicha idea en *objetos* muy diversos, incluso opuestos a los de los demás; así, en tanto el ideal de la felicidad es muy variable en cada uno, no se podrá coincidir con respecto al contenido de dicho ideal. En consecuencia, no se podrá legislar objetivamente conforme a esta idea, pues no puede haber un principio universalmente válido que pueda ser tenido como ley para la felicidad; de manera que resulta imposible legislar sobre ella. Nadie puede indicarle a ningún otro dónde debe depositar tal ideal, nadie puede dictar a alguien más cómo debe éste ser feliz. No puede haber un principio establecido para la

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 149.

¹⁶⁹ *Loc. cit.*

¹⁷⁰ *Idem.*, *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 26.

felicidad, pues ello sería arbitrario y despótico; por lo que <<nadie me puede obligar — advierte Kant— a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás>>¹⁷¹. Así, dado que la ley no debe determinar en manera alguna lo que ha de ser la felicidad, ésta no ha de influir en absoluto para la determinación del derecho (de la libertad), pues justamente la felicidad y el derecho son algo distinto y separado en virtud de la autonomía del sujeto. Pero, aunque la constitución no pueda determinar mediante sus leyes qué debe ser la felicidad para cada uno de los miembros de la comunidad; sí puede, sin embargo, garantizar la libertad de todos ellos para que cada uno busque por sí mismo su felicidad según considere; esto siempre y cuando se mantenga al margen de la libertad de los demás, es decir, mientras no impida el derecho de sus conciudadanos y acabe, de esta manera, por quebrantar la libertad general.

De ahí que, con el fin de hacerla concordar con la de los demás, la libertad de cada cual tendrá que ser limitada por la ley, pero no por ello suprimida. De modo que para que la libertad de todos sea garantizada, es necesario que, en su determinación de la ley pública, el legislador no considere algún fin empírico, ya que todo fin empírico cae bajo el concepto de felicidad; el cual, como hemos dicho, es ajeno al derecho. En consecuencia, en su legislación jurídica, el legislador debe considerar sólo aquellos principios que puedan ser tenidos como parte de un fin común para todos los hombres, y el único principio afín que puede pensarse para ellos es aquel que resulte ser conforme a la libertad de todos. Pero, en tanto esto solamente es posible dentro de un Estado que garantice el derecho, entonces es necesario que las leyes del legislador empírico, sin importar *quién* o *quiénes* detenten este cargo (es decir, independientemente de la forma de gobierno bajo la que se administre actualmente el Estado), se adecuen a las leyes del legislador racional (idea ésta surgida de la del contrato social). Únicamente esta idea del contrato social puede ayudar a que se realice progresivamente la idea del Estado republicano, el cual será el único conforme al principio de libertad de todos. Así, en tanto el Estado republicano es el único capaz de garantizar el derecho, se debe aspirar a un gobierno administrado por una constitución republicana que precisamente permita aproximarse a la realización de un Estado justo.

Aristóteles había ya señalado tres formas rectas de constitución: la monarquía, la aristocracia y la república (*politeia*); las cuales degeneran en las formas: tiranía, oligarquía y

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 27.

democracia, respectivamente. En Thomas Hobbes, nuestro anterior autor contractualista, aparecen todas estas formas de manera simplificada, a saber: monarquía, aristocracia y democracia. Pues para nuestro autor inglés éstas son las únicas formas de gobierno posibles, ya que, aunque algunos podrían considerar que sus correspondientes formas desviadas son: la tiranía, oligarquía y anarquía; estas últimas no son sino otras maneras de nombrar erradamente a aquéllas. Immanuel Kant, por su parte, acepta esta clásica distinción entre las diferentes formas de gobierno, sin embargo para él tanto la monarquía como la aristocracia y la democracia, en cuanto representan sólo formas históricas de gobierno, son formas defectuosas del Estado, porque estas <<formas empíricas [...] sólo servían para conseguir la *sumisión* del pueblo>>¹⁷²; mientras que la forma republicana, en tanto es una idea que deriva de la razón, es la única conforme a derecho, ya que ésta <<sólo tiene como principio la *libertad*>>¹⁷³.

No obstante, de aquellas tres “formas empíricas” de gobierno, la que más parece apegarse a la idea de un Estado republicano es la monarquía, pues en tanto ésta consiste en el gobierno de *uno* solo, puede representar de mejor manera a los gobernados (ya que se trata de la relación más sencilla: el que *manda* con el que *obedece*); mientras que en la aristocracia, donde gobiernan varios, esa representación resulta ser, por tanto, más difícil; y en la democracia, donde todos pretenden gobernar sin representación alguna, ésta se ve totalmente denegada; y hemos visto que justamente la falta de un sistema representativo degenera en el despotismo. De este modo, mientras que la democracia (el gobierno de *todos*) se acerca más al despotismo¹⁷⁴; la monarquía (el gobierno de *uno*) se encuentra mayormente apegada al republicanismo. Sin embargo, sin una adecuada representación y bajo la nula participación de los ciudadanos, la monarquía también puede degenerar en un despotismo (que, aunque sea el más soportable de todos, no deja de representar un peligro para el pueblo). Por ende, estas *formas* de gobierno, la monarquía y la democracia, no se pueden considerar como puntos extremos, pues ni aquélla es la *mejor* forma de gobierno, ni ésta es la *peor*; sino que, trátase de cual se trate (ya sea monárquica, aristocrática o democrática), la constitución bajo la que se administre el gobierno debe ser continuamente reformada para su perfeccionamiento; el cual, como veremos, sólo es pensable bajo la *idea* de una constitución republicana.

¹⁷² *Idem.*, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), p. 179.

¹⁷³ *Loc. cit.*

¹⁷⁴ No obstante, la democracia —la cual dudosamente es una genuina forma de gobierno— tiene un aspecto positivo, pues en ella subyace la idea de la participación de todos los ciudadanos; la cual representa una condición necesaria para la justicia.

De esta manera, la constitución de un Estado debe tender a aproximarse a la idea de una constitución republicana, la cual está fundada, a su vez, en la idea del contrato social. De modo que la constitución política actual de un Estado debe ser modificada <<cuando no es fácilmente conciliable con la idea del contrato originario>>¹⁷⁵; así, la figura del contrato social representa aquel <<principio racional para juzgar toda constitución jurídica pública en general>>¹⁷⁶. Y en tanto la constitución republicana es la única que deriva de un contrato social, es también la única conforme al derecho de los hombres; pues sólo en ella el hombre obedece y legisla a la vez —es decir, obedece las leyes que él mismo se impone—, con lo cual su libertad queda plenamente garantizada.

Detrás de la constitución republicana se encuentra, pues, la idea del contrato social que, en tanto garantiza la libertad de todos los individuos, debe servir como base para toda constitución civil que pretenda legitimidad entre ellos). De modo que <<el *espíritu* de aquel contrato originario (*anima pacti originarii*) implica la obligación, por parte del poder constituyente, de adecuar la *forma de gobierno* a aquella idea, por tanto, si no puede hacerlo de una vez, la obligación de ir cambiándola paulatina y continuamente hasta que concuerde, *en cuanto a su efecto*, con la única constitución legítima, es decir, la de una república pura>>¹⁷⁷. Y la constitución republicana es la única que puede pretender ser legítima para todos, porque <<es la única constitución política estable, en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular>>¹⁷⁸; mientras que las *otras formas* de constitución no pueden aspirar a ser legítimas, ya que dependen del arbitrio de ciertas personas que, investidas de poder, determinen las leyes para la administración del Estado. Así, sólo en la idea de un Estado jurídico, bajo un gobierno republicano, es pensable la plena garantía y realización del derecho de los hombres de forma perentoria, y no sólo provisional. Por tanto, la *república pura* representa aquel ideal al que el hombre debe tratar de aproximarse con el fin de habitar en un Estado cada vez más apegado al derecho y, en consecuencia, cada vez más justo. Y tal empresa es encomendada justamente a la categoría del contrato social.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 178.

¹⁷⁶ *Idem.*, *Teoría y práctica. En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 44.

¹⁷⁷ *Idem.*, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989), pp. 178–179.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 179.

Conclusión

Nada puede haber más nocivo y más indigno de un filósofo que la plebeya invocación de una presunta experiencia contradictoria, que no habría existido si a su debido tiempo se hubieran adoptado esas instituciones [políticas] de acuerdo con las ideas, en vez de burdos conceptos que hicieran fracasar todas las buenas intenciones precisamente porque se sacaron de la experiencia.

Kant

A manera de conclusión podemos señalar, en primer lugar, un paralelo entre los antiguos sofistas y los contractualistas modernos, específicamente entre el planteamiento de Protágoras y el planteamiento tanto de Thomas Hobbes como de Immanuel Kant. En efecto, en el antiguo “Mito de Prometeo y Epimeteo” relatado por aquél se puede diferenciar, al igual que en la teoría contractualista de éstos, un estado prepolítico y uno políticamente organizado. De acuerdo con Protágoras para entrar a este último y salir del estado puramente natural se requiere del arte de la política, arte que él mismo dice enseñar y que consiste en el Respeto y en la Justicia; virtudes que implican el reconocimiento del otro como un *conciudadano*, es decir, como un individuo con el cual se pueden coordinar las acciones a través de convenios, por medio de los cuales se puede dar origen a una normatividad social que garantice la justicia (ésta, al basarse en una convención, tiene como sustento la coacción legal para aquel que viole las normas acordadas). Así, en tanto la legalidad depende de un acuerdo entre los individuos, el orden político que la sustenta también se funda en una convención, de manera que dicho orden representa sólo un artificio social. Por lo que del mismo modo que Hobbes y Kant, para quienes el orden político tiene su fundamento en un contrato social (entre individuos libres e iguales), para Protágoras los individuos, a través de una convención instituyen un poder común para regular su interacción social. De modo que en el planteamiento de este sofista es posible hallar de alguna manera la triada contractualista: estado de naturaleza/contrato/Estado (o mejor dicho: estado prepolítico/convención/Ciudad). Esto deja ver, a pesar de la distancia temporal que las separa, importantes similitudes entre la doctrina de los sofistas y la de los contractualistas modernos; sobre todo, cabe señalar que el contrato social debe ser considerado, del mismo modo que el de Prometeo y Epimeteo, como un *mito* (como un relato ficticio), y no como algo real en la historia humana.

En relación con esto, en segundo lugar podemos decir que, como tratamos de poner en claro a lo largo de este ensayo, la categoría de contrato social no hace referencia a un hecho histórico, sino que es simplemente una conjetura¹⁷⁹ con la que se pretende dar una justificación racional al orden político moderno. Así, tanto para Hobbes como para Kant, el contrato social se trata de una mera ficción, y no de un acontecimiento histórico que realmente haya dado origen al Estado. Por tanto, la idea del contrato social representa para ambos un principio práctico, y no teórico. Esto se puede dilucidar remitiéndonos a la división que nuestro autor de Königsberg establece en su filosofía conforme a los dos modos en que, según él, el ser humano se puede relacionar con la realidad, a saber, uno teórico y otro práctico. En efecto, en su sistema filosófico, Kant establece una distinción básica entre ‘razón teórica pura’ y ‘razón práctica pura’. La primera se enfoca a las condiciones que hacen posible el conocimiento de la naturaleza (el conocimiento causal), mientras que la segunda tiene que ver con el ejercicio de la libertad (en ámbitos como el de la ética, la política y el derecho). Así, la razón teórica pura representa el mundo de la necesidad (del *ser*), pues busca la causa de todo cuanto ocurre en la naturaleza, por lo que al tratar de *explicar* la realidad sensible se ocupa de ella el entendimiento; la razón práctica pura, por su parte, representa el mundo de la libertad (del *deber ser*), pues las acciones no se reducen a un comportamiento meramente causal, y al tratar de *comprender* (críticamente) la realidad suprasensible se ocupa de ella la Razón. No obstante, estos dos usos (tanto el teórico como el práctico), aunque en diferentes ámbitos, no son más que el ejercicio de una y la misma razón.

Aunque, de acuerdo con Kant, existe una primacía del uso práctico de la razón sobre el uso teórico; porque en tanto la razón teórica se ocupa de la descripción del *ser* (del conocimiento de la naturaleza), solamente refrenda el desarrollo de la técnica¹⁸⁰, pues ésta, en cuanto teoría aplicada, es la que permite el control de la naturaleza para lograr los objetivos

¹⁷⁹ A pesar de ser sólo una conjetura no se trata, sin embargo, de una simple quimera, pues *se basa* en la experiencia histórica de la disolución del orden político cuando éste llega a perder su legitimidad.

¹⁸⁰ Al considerar la técnica como parte de la teoría, Kant toma una importante distancia con respecto a Aristóteles. En efecto, para el Estagirita la técnica (*tekhné*) es parte del saber productivo (*episteme poietiké*) que se contrapone tanto al saber teórico (*episteme theoretiké*) como al saber práctico (*episteme praktiké*). El saber teórico es meramente contemplativo, por lo que no altera su *objeto* de conocimiento; el saber práctico, por su parte, dispone de determinada forma a las acciones con el fin de alcanzar la *realización* humana —es importante no confundir aquí producción (*poiésis*) con acción (*praxis*). Así, la técnica queda relegada al campo productivo como un simple ‘saber hacer’ que, al alterar la naturaleza a través de la actividad, se vincula con la producción de lo artificial; por lo que no tiene lugar ni el ámbito teórico ni en el práctico. En cambio, en Kant la técnica no es más que la aplicación del saber teórico, es un medio de apropiación de la naturaleza, de modo que la técnica ya no es desinteresada sino que tiene un interés en el dominio de la naturaleza a través la teoría. A ésta Kant le contrapone la práctica. Así, aunque también se opone a lo ‘especulativo’, el término ‘práctico’ debe entenderse aquí como *praxis*, es decir, contrario a ‘teórico’. En este sentido, la *praxis* representa la actividad de la libre voluntad para la determinación del *deber ser*.

humanos. Por lo que la técnica, símil a como lo hace la razón instrumental en Hobbes, sólo establece los medios más adecuados para acceder a un fin; fin que, sin embargo, es dado por la práctica (entendida como *praxis*) en cuanto ésta se basa para ello en la obra de la libre voluntad, pues es esta relación práctica la *primera* que el ser humano sostiene con el mundo (la primera forma en la que el individuo se relaciona con el mundo es de carácter práctico, no teórico). He aquí la primacía de la práctica, pues sin ésta, es decir, sin fines que perseguir (*deber ser*), no puede haber estrictamente teoría. Así, la actividad teórica de la razón persigue la *descripción* de la realidad y, con esto, crea las condiciones para el desarrollo de la técnica; mientras que la actividad práctica de la razón busca *juzgar* (criticar) la realidad y, así, crear las condiciones para el desarrollo de la libertad, (desarrollo que, como hemos visto, únicamente es plausible dentro de un orden político justo).

En este sentido, cuando Kant habla de un contrato social (*contrato originario*), no se está refiriendo al plano teórico, pues con dicho contrato no pretende describir la realidad (el *ser*), no pretende indagar cómo fue instituido el Estado; sino que le otorga un carácter práctico. Ya que, por el contrario, con el contrato social apunta hacia el futuro, pues con él pretende establecer el *deber ser*, es decir, determinar los fines que se deben perseguir, con lo cual la teoría contractualista adquiere un carácter meramente normativo¹⁸¹. El contrato social no habla del mundo real, por lo que, al no contar con un referente empírico, no es ni verdadero ni falso; representa sólo un recurso heurístico que, al reducir la complejidad del orden político, permite reflexionar y tener un juicio sobre él, esto con el único objeto de poder reformarlo de acuerdo a las exigencias presentes. Así, el contrato social es simplemente una conjetura que auxilia en la investigación de la legitimidad de un determinado sistema jurídico concreto; se trata entonces de un presupuesto con un fin pragmático, pues es un instrumento argumentativo (una hipótesis) que permite juzgar y fundamentar la legitimidad del orden político real.

Existe aquí una importante distinción en la que vale la pena detenerse. De acuerdo con la teoría contractualista una cosa es lo que el Estado *es* y otra muy distinta lo que el Estado *debe ser*: la cuestión de la forma en la que el Estado administra la justicia es diferente de la cuestión de si la forma en la que la administra es justa en sí misma, es decir, si es o no legítima. En tanto históricamente el orden político ha surgido y se ha transformado a través de la violencia, *en un principio* aparece como injusto para los sometidos, por lo que, por esto y

¹⁸¹ En este respecto la política representa aquella práctica humana que puede otorgar las condiciones que permitan aproximar el *ser* al *deber ser*.

otras razones, es un hecho que el Estado no *es* lo que *debe ser*; pero esto que el Estado *ha de ser* no puede venir dado por una adecuada descripción del mismo. En consecuencia, lo que el Estado *es* no puede indicar lo que éste *debe ser*, él mismo no puede servir como regla de justicia para reformarlo. Así, en tanto el orden político necesariamente se va transformando a través de la historia, debe existir una *idea* racional que oriente tales transformaciones hacia un orden político cada vez más justo y, por ende, más legítimo (que pueda contar con la obediencia obligatoria de los ciudadanos).

Debe existir, pues, la *idea* de un orden político justo que sirva para reformar y aproximar a él el orden político actual, pues sin esa *idea* las reformas institucionales serían siempre imprecisas (sin esta *idea* las reformas políticas carecerían de una dirección objetiva, de un sentido claro hacia dónde ir). Ciertamente la idea de un orden político plena y perennemente justo es irrealizable, sin embargo esta idea debe servir como guía a los individuos para reformar el orden político presente con el objetivo de que éste pueda ser considerado, cada vez más, *como si* hubiese tenido su origen en un contrato social. En efecto, el contrato social representa la *idea* de un orden político justo, pues un orden político nacido de un contrato tal asegura la recíproca, libre e igual participación de todos los individuos en su organización, condiciones éstas que son, a su vez, indicativas de la *idea* de justicia. Así, el contrato social ofrece la *idea* de un orden político justo, esto es, la *idea* de lo que el Estado *debe ser* si pretende ser considerado como legítimo. De ahí que el contrato social, aun después de ser sólo una ficción, tiene una implicación práctica en cuanto permite la transformación de la realidad; ya que su *idea*, en tanto tiene como fundamento la libertad, sirve como un principio normativo mediante el que los seres humanos se pueden acercar progresivamente a la idea de un orden político justo, cuyas leyes permitan <<que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás>> y que, por tanto, haga posible <<la máxima libertad humana>>¹⁸². Así, este orden político justo (nacido de un contrato social) representa:

Una idea necesaria que tiene que servir de base, no sólo en el primer proyecto de una Constitución del Estado, sino también en todas las leyes [...] Bien es verdad que esto último no puede realizarse nunca, pero es totalmente justa la idea que erige ese máximum como prototipo para aproximar cada vez más la organización legal de los hombres a la máxima perfección posible. Pues cuál sea el grado máximo en que deba detenerse la humanidad, y cuán grande pues el abismo que quede necesariamente entre la idea y su

¹⁸² *Idem.*, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Losada, 2004), p. 431.

ejecución, son cosas que nadie puede ni debe determinar, precisamente porque es la libertad la que puede rebasar todo límite indicado¹⁸³.

La figura del contrato social posibilita pensar, pues, la *idea* de un orden político justo que sea conforme al principio universal de justicia: donde hay aceptación voluntaria no hay injusticia (*volenti non fit iniuria*). Único orden en el que la obediencia del individuo al Estado puede convertirse en un deber, pues el dominio político de éste estaría fundado en el libre consentimiento de todos los individuos. De acuerdo con esto, un orden político únicamente puede ser legítimo si puede ser aceptado voluntariamente, esto es, libremente acordado por todo individuo; pero para que esto ocurra, dicho orden debe garantizar la libertad de cada uno de ellos. En efecto, únicamente un orden político que reconozca a todos como libres puede ser considerado como producto de un contrato (libre aceptación de un acuerdo), y solamente un orden que pueda ser considerado como surgido de un contrato social puede ser juzgado como legítimo. Así, el contractualismo kantiano sólo pretende enjuiciar la legitimidad del orden político para transformarlo según el *ideal* de un orden político justo que precisamente habría surgido de un contrato social. No obstante, también Hobbes, del mismo modo que Kant, adopta para la figura del contrato social una postura práctica, y no teórica; pues con dicha figura no pretende describir la génesis del orden político (no pone al contrato social como el origen histórico del Estado), sino que pretende hallar un fundamento puramente racional para su legitimación.

Pero a pesar de que, tanto Hobbes como Kant, se muestran incluso insistentes en cuanto al carácter ficticio del contrato social, con demasiada frecuencia se le ha interpretado, no obstante, como un acto real en la historia de la humanidad. Sin embargo, pensamos, esta interpretación histórica del contrato social no siempre se hace por descuido del lector, sino por la inevitable situación en la que nos introduce la propia imaginación al considerar la forma secuencial que adquiere el argumento contractualista así como por los elementos empíricos de los que hacen uso algunos autores del contrato social. Además, algunos de ellos —como John Locke y, en cierta medida, Jean-Jacques Rousseau— por idénticos motivos y con el objetivo de demostrar su teoría, frecuentemente han tratado de buscar ejemplos históricos en los que sea posible hallar la existencia efectiva de un estado de naturaleza anterior al orden político.

¹⁸³ *Ibíd.*, pp. 431–432.

No obstante, si se afirma que el surgimiento del orden político ha tenido lugar mediante un acuerdo contractual entre individuos aislados (en estado de naturaleza) que, en un momento determinado, se reunieron con el fin de erigir dicho orden, además de que se estaría desdiciendo todo momento histórico, se estaría contradiciendo a la razón, pues esto es absolutamente irreal. De este modo, estimamos que el contractualismo debe ser considerado, para su coherente comprensión, como una figura de argumentación sistemática, y no como un acontecimiento histórico. Al considerar al contrato social como un elemento meramente hipotético, las objeciones que tradicionalmente le han puesto, alegando su presunta falsedad, le resultan de hecho triviales y, en consecuencia, se diluyen muchas de las discusiones que, creemos, son en realidad estériles. Lo cual nos permite entonces superar toda una serie de dificultades que se le presentan al contrato social al concebirlo como un hecho real en la historia.

Si se le considerara como un acontecimiento histórico, el contrato social se encontraría con serios problemas, pues se podría argüir contra él que todo individuo nace ya dentro de una sociedad políticamente organizada y que ésta históricamente surgió del conflicto, un no de un acuerdo. Así, al basarse en un individuo anterior al Estado, esto es, en individuos aislados que sólo mediante un contrato entre sí dieron origen al Estado, el contractualismo sería insuficiente para explicar la génesis real del orden político. Sin embargo, el contractualismo no niega que el individuo nazca ya dentro de cierto orden político, sino sólo trata de dilucidar racionalmente su *por qué*, es decir, se ocupa simplemente de la validez del dominio político del Estado. Así, en tanto el contractualismo clásico no pretende sino dar una fundamentación racional al orden político moderno, tiene como base sistemática un individualismo normativo. Bajo este individualismo, la teoría del contrato social considera al individuo en general como un ser libre e igual y como la unidad básica de la que surge un acuerdo recíproco entre todos. En base a esta nueva forma de fundamentación, el supuesto moderno de un individuo normativo crea el supuesto de un orden político con un carácter también normativo, el cual debe fungir como hilo conductor para el orden político real.

Es de esta manera que, en tercer lugar, podemos decir que las teorías contractualistas modernas hacen uso de determinados presupuestos contrafácticos para crear un modelo normativo que permita juzgar la legitimidad del orden político actual. No obstante, dichas presuposiciones normativas varían su nivel de abstracción de acuerdo al grado de realismo que pretenda mantener el teórico del contrato social en cuestión; es por ello que en determinados enfoques contractualistas algunos de sus supuestos se encuentran más apegados

a lo empírico, mientras que otros están mayormente inclinados a lo especulativo. Así, con todo y que las distintas teorías contractualistas modernas convergen en cuanto a su estructura argumentativa, presentan, sin embargo, considerables diferencias con respecto al contenido de sus postulados. Pero, en última instancia, dependiendo con qué presupuestos se cargue a la situación inicial (esto es, al estado de naturaleza), dependerá tanto la aceptación de las condiciones bajo las que se realice el contrato social como la aceptación del orden político derivado de éste.

En torno a este punto es preciso decir que la fuerza de determinada teoría contractualista recae sobre todo en las razones que el teórico en cuestión pueda ofrecer para hacer *razonable* (asimilable por la razón) la concordancia unánime de todos los implicados en un contrato social. Dichas razones se tienen que derivar al definir una situación inicial *acceptable*, la cual debe posibilitar tal concordancia con respecto a la institución y la organización del orden político. De esta manera, el que tal situación inicial tenga que ser “acceptable” significa que ésta tiene que poder ser considerada como un punto de arranque propicio para hacer plausible un acuerdo ecuaníme en el que todos por igual puedan prestar su libre consentimiento, es decir, debe posibilitar la realización de un contrato social; contrato que, en consecuencia, debe contener las condiciones imparciales de libertad, igualdad y reciprocidad. Ulteriormente se debe determinar la organización de aquel orden político al que todos los individuos, mediante este contrato social, darían su aprobación a partir de la supuesta situación inicial. Por tanto, la figura del contrato social sólo pretende mostrar que existen *razones suficientes* para la aceptabilidad de determinado orden político partiendo de una situación inicial precaria que, de acuerdo con los teóricos contractualistas, tiene que ser necesariamente superada.

Huelga decir que, en la teoría del contrato social, esta situación inicial es solamente un teorema; pues el hombre *nunca* ha estado en una situación puramente natural, *desde siempre* ha sido un ser social e histórico. Pero en tanto el hombre es un ser histórico, no tiene, en sentido estricto, una esencia predeterminada¹⁸⁴; por lo que a falta de una esencia, los teóricos contractualistas se han servido del concepto “naturaleza humana” para suponer como *sería* el hombre en un contexto en el que careciera de instituciones sociales y políticas¹⁸⁵. Efectivamente, los teóricos del contrato social crean, mediante un experimento conceptual

¹⁸⁴ Aunque se pueda pensar, por ejemplo, que lo que lo hace ser es su carácter de animal racional; no se puede decir, sin embargo, que siempre ha sido racional tal como actualmente entendemos “racional”; pues ésta, como todas, es una categoría que ha ido cambiando su contenido a lo largo de la historia.

¹⁸⁵ Nótese que no se está defendiendo la esencia humana de una vez y por todas, sino que simplemente se está introduciendo un elemento heurístico de justificación (un principio normativo).

(que no por ello es arbitrario), un escenario en el que el hombre se encuentra en un estado natural. Así, a pesar de que en realidad dicho estado *nunca ha existido ni existirá*, el teórico contractualista tiene que suponer que realmente describe al hombre natural que habitaría en él. No obstante, si nunca ha existido este estado de naturaleza, de manera alguna se podrá tener un genuino conocimiento sobre él, solamente se puede suponer cómo sería; pero no por esto tal supuesto puede pensarse superfluo, sino que, muy por el contrario, resulta ser una herramienta útil para indagar la legitimidad del orden político. Por tanto, el estado de naturaleza es un constructo conceptual que consiste en despojarle, por medio de la abstracción, el Estado al individuo para, con ello, deducir precisamente la necesidad de que exista un árbitro entre los hombres.

De este modo, en cuarto lugar podemos aducir que el grado de aceptabilidad de determinada teoría contractualista dependerá del grado de necesidad con el que se observe la institución del orden político dentro de dicha teoría. La aceptación de cierto enfoque contractualista vendrá dada, pues, por la forma con la que éste, dentro de su misma trama argumentativa, dé cuenta de la necesidad con la que los individuos mismos son llevados, tal y como son caracterizados en ella, a instituir un orden político a través de un contrato social. Así, esta aceptación será más fuerte mientras más sea la necesidad con la que los individuos realicen dicho contrato para abandonar el estado de naturaleza e instituir, así, un orden político; por lo que, mientras menos presupuestos caractericen la necesidad de realización del contrato social y, en consecuencia, la institución del orden político, más aceptable resultará ser el enfoque contractualista en cuestión. En otras palabras, mientras menos presupuestos determinen la necesidad de salir del estado de naturaleza, más aceptable será la teoría del contrato social.

En este sentido, tanto a Hobbes como a Kant, la formulación del estado de naturaleza les permite señalar que con la institución del orden político, el individuo no tiene en realidad nada que perder excepto su incapacidad misma de desarrollarse, ya sea en base a su seguridad o a través de la garantía de su derecho, respectivamente. En ambos autores, aunque en diferente grado, el estado de naturaleza se supera a sí mismo, es decir, se *cae* por sus propias presuposiciones; de manera que dicho estado contiene en sí mismo el germen de su propia superación. No obstante, aquí se observa un punto en común que les es esencial a nuestros dos autores contractualistas, pues de acuerdo con la descripción que tanto Hobbes como Kant ofrecen del estado de naturaleza como un estado *anárquico*, se vuelve imprescindible para uno y otro salir de él e instituir un orden político en el que por medio de una coacción

autorizada se *diriman* los conflictos humanos. Se muestra, entonces, que para ambos es necesario el salir de dicho estado natural con el fin de instituir un orden político fundado en un Estado; sin embargo, aunque ambos comparten la idea de la necesidad del Estado existe, no obstante, una diferencia crucial entre ellos con respecto a la función que le otorgan al estado de naturaleza. Veamos pues brevemente en qué consiste esta diferencia sin pretender reproducir lo ya expuesto con más detalle a lo largo de este trabajo.

Recordemos que para Hobbes, salir del estado de naturaleza es *necesario* únicamente en tanto se pretende conservar la vida. En efecto, si, bajo la libertad ilimitada del individuo, el estado de naturaleza se muestra como una situación de guerra permanente que contradice el interés (*prima facie*) de seguridad y conservación de los hombres y que, por ello, se presenta para éstos como un escenario indeseable e insoportable, entonces es *razonable* esperar que todo egoísta racional, a través de su voluntad prudente, encuentre interés en renunciar a dicha libertad ilimitada para salir del estado de naturaleza e instituir así, de manera *necesaria*, un orden político que precisamente garantice su seguridad y conservación. Bajo esta situación es que individuos egoístas, mediante un acto de prudencia, ponen fin al estado de naturaleza; y tal acto no es otro que la realización de un contrato entre sí. De este modo, el Estado es *necesario* únicamente desde un sentido de utilidad, pues representa sólo un instrumento útil para la paz que no surge sino del puro interés práctico de los individuos. En este sentido, el individuo debe obedecer al Estado meramente por razones de utilidad, esto es, porque la obediencia al Estado garantiza la paz. Sin embargo, la desventaja de esto es que, bajo esta concepción, se debe buscar la paz en detrimento de la libertad; pues recordemos que el individuo hobbesiano *debe* crear al Estado a través de un contrato social, el cual implica la renuncia recíproca de todo individuo tanto a su ‘derecho de autogobierno’ como a su ‘derecho natural’, es decir, a su libertad absoluta (con base a esta renuncia el Estado hobbesiano adquirirá un carácter absoluto, lo cual le traerá una importante crítica por parte de Kant, la cual dejaremos pendiente por el momento para tratarla en el siguiente punto).

Acudiendo a argumentos de carácter empírico, Hobbes trata de fundamentar la necesidad de un Estado que regule los conflictos humanos, por lo que el éste encuentra su fundamento en la mera utilidad práctica que ve en él la razón instrumental del individuo (así, estableciendo medios contractuales, la razón instrumental hobbesiana persigue únicamente la utilidad del Estado). Por tanto, en Hobbes el estado de naturaleza sí fundamenta la *necesidad* de instituir un Estado; sin embargo, dicha *necesidad* —al estar condicionada por la situación que él mismo establece para este estado natural— se funda en un ‘imperativo hipotético’, esto

es, condicional. Así, al tratarse de un imperativo condicionado por el estado de naturaleza, Hobbes se basa en un *deber* voluntario para dar cuenta de la legitimidad del dominio estatal. En cambio, en Kant el estado de naturaleza fundamenta una genuina necesidad para la institución del Estado, es más, hacerlo se convierte para él en un ‘imperativo categórico’, no simplemente hipotético. Efectivamente, el individuo se encuentra destinado jurídicamente a instituir y obedecer al Estado con el objetivo de crear las condiciones necesarias para constituirse en un ser autónomo como lo establece el imperativo moral, por lo que el deber de obediencia política es para él un deber categórico (*a priori*); y no un *deber* meramente voluntario y condicional como ocurría con Hobbes.

De este modo, aunque pareciera ser que en la teoría contractualista de Hobbes, el estado de naturaleza —en tanto representa una situación radical— se tiene que superar necesariamente a sí mismo, aunque parezca que el individuo que *habita* en él no tiene otra opción más que instituir un Estado; lo cierto es que al individuo se le sigue viendo como un agente que actúa voluntariamente, y no por deber; como un agente que realiza un contrato social para salir del estado de naturaleza por propia voluntad como realizaría cualquier otro contrato sin que se vea llevado a ello por deber alguno. En este sentido, a pesar de que la formulación hobbesiana del estado de naturaleza muestre la *necesidad* de instituir el Estado, dicha *necesidad* no es jurídica, sino que se trata de una necesidad utilitaria. Frente a esta utilidad de la razón instrumental basada en un mecanismo de medios-fines, Kant coloca a la razón práctica pura, la cual tiene justamente como principios la universalidad y la necesidad.

Así, mientras que en la teoría contractualista de Hobbes la legitimidad del dominio político por parte del Estado se funda en un consenso voluntario, en la mera voluntad del individuo; en la teoría contractualista de Kant, el derecho de dominio político se basa en el deber de un contrato, en un deber jurídico *a priori*. En tanto el individuo kantiano tiene la exigencia de constituirse en un ser autónomo, la institución de un Estado que precisamente garantice la libertad a través de la justicia se convierte una exigencia de la razón práctica pura; motivo por el cual, el Estado se funda en la necesidad jurídica de la razón. Con ello, en el contractualismo kantiano la legitimidad del orden político alcanza un fundamento puramente racional que ni Hobbes, ni ningún otro teórico contractualista, había alcanzado. Con Kant la legitimidad del orden político es puramente racional, algo que Hobbes muy de cerca trató de hacer aunque no pudo fundamentar más que una necesidad meramente condicional, y no categórica del Estado como lo hace la filosofía política kantiana. Además, la teoría contractualista de Kant, naturalmente posterior a la de Hobbes (la cual da la impresión de

cierta incapacidad en cuanto a que se pueda deducir de ella una genuina implicación en la realidad), desarrolla principios racionales susceptibles de aplicación práctica, por lo que hace posible enlazarla con el orden político real. Empero, esto sólo significa que la figura del contrato social en Kant puede fungir como un criterio normativo para reformar la organización del orden político conforme a los principios de la razón. De este modo el contrato social kantiano pretende tener implicaciones prácticas, críticas y normativas, tan profundas como ninguna otra teoría contractualista lo había hecho.

En quinto lugar, podemos señalar un tema que dejamos pendiente líneas atrás y que consiste en la crítica que Kant dirige contra Hobbes en cuanto la relación que existe entre la libertad reservada para los ciudadanos y el poder depositado en el Estado a partir de la realización del contrato social. Con el objeto de mostrar en qué consiste tal crítica recurriremos al “Modelo del bandido estacionario” propuesto por Mancur Olson. Tradicionalmente el Estado ha sido definido como aquel poder que detenta monopolio de la violencia legítima (Max Weber), pero en tanto Hobbes le otorga un carácter absoluto a dicho poder, entonces nos podemos preguntar junto con San Agustín ¿qué diferencia existe entre el Estado y una banda de ladrones?¹⁸⁶. Esta pregunta no pretende igualar estas dos figuras, sino sólo trata de expresar que existen significativas semejanzas entre ambas que por lo regular no son pensadas. Así, aunque no se identifican, en términos de poder no existe diferencia importante alguna entre una banda de ladrones y el Estado¹⁸⁷.

Veamos cómo es posible diferenciar uno de otro y en qué medida esta diferenciación se presenta como un problema para Hobbes. De acuerdo con M. Olson existe una diferencia determinante entre un ladrón ocasional (*bandido nómada*) y una banda de ladrones perenne (*bandido estacionario*). Un ladrón ocasional trata de arrebatar a sus víctimas todo lo que le sea posible, pues no pretende mantener un vínculo permanente con ellas (al despojarles de sus pertenencias simplemente se marcha); por lo que, de ordinario, un ladrón genera mayores beneficios para sí en comparación con los mínimos costos que socialmente paga por su actividad, lo cual le lleva a no tener ningún otro interés en su víctima. En cambio, cuando una

¹⁸⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*, apud., Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política* (México: FCE, 1989), p. 118.

¹⁸⁷ Históricamente los gobiernos con frecuencia se han instituido al tomar bajo su poder los medios de coacción, con lo cual se logran imponer sobre la sociedad símil a como lo haría una banda de ladrones. <<Los gobiernos de grandes poblaciones normalmente han surgido debido al egoísmo inteligente de quienes son capaces de organizar una mayor capacidad de violencia. Naturalmente, estos violentos emprendedores no se consideran bandidos, sino que por el contrario se confieren enaltecedores títulos a sí mismos y a sus descendientes>>. Mancur Olson, *Poder y prosperidad*, apud., 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. 217.

banda de ladrones perenne, al conseguir hacerse del monopolio de la actividad delincuencial, logra asentarse sobre cierta comunidad, la relación entre ésta y dicha banda cambia notablemente. La banda de ladrones perenne no tratará ya de arrebatar todas las pertenencias a su víctima —que en este caso será *una* sola: la comunidad en su conjunto—, sino que, muy por el contrario, tratará de mantener a su víctima en una condición próspera. En efecto, en tanto la banda de ladrones se encuentre asentada en determinado territorio, ésta mantendrá un vínculo permanente con su víctima (la comunidad); de manera que si le despoja de todo, esta última quedará en absoluta pobreza y se mostrará incapaz de producir, lo cual no le reportará más beneficio a la banda de ladrones, ya que ésta no encontraría pertenencias qué robar a la comunidad.

De esta manera, la banda de ladrones cuidará de no despojar de toda su producción a la comunidad, sino que solamente tomará una parte de ella a través del establecimiento de impuestos a cambio de protección¹⁸⁸. Con esto dicha banda tratará de asegurar a la comunidad los medios y las condiciones suficientes para que ésta pueda continuar produciendo. La banda de ladrones querrá que la comunidad progrese, porque mientras mayor sea la riqueza social, mayor será el beneficio para dicha banda, pues ésta tendrá más pertenencias qué robar. De tal suerte que en tanto más desarrollo productivo experimente la comunidad, mayormente beneficiada saldrá la banda de ladrones. Se establece así una relación de reciprocidad entre ambas partes, pues éstas cuidan mutuamente de sus intereses. Mientras que la comunidad se beneficia de la protección por parte de la banda de ladrones frente a otros bandidos; la banda de ladrones se beneficia, por su parte, de los impuestos cobrados a la comunidad por dicha protección. De este modo, en tanto se trata de una relación recíproca, el jefe de la banda de ladrones requerirá de prudencia en sus acciones, pues si piensa a largo plazo sabrá que es menester atender las necesidades de su víctima o, de lo contrario, todos (tanto la banda de ladrones como la comunidad) resultarán perjudicados; y sabrá que, por el contrario, mantener a la comunidad con lo suficiente para que ésta progrese le traerá mayor beneficio a todos. Pero, según M. Olson, todo esto requiere de un alto grado de prudencia, lo cual por lo regular no ocurre en ningún lado y en ninguna época.

Y lo mismo se puede decir del jefe del Estado, pues si éste es prudente y piensa a largo plazo, debe tomar consciencia de lo imprescindible que resulta considerar las necesidades de

¹⁸⁸ Tales impuestos no dejarán de representar un robo, pero será un robo menor y, en cierta manera, permitido. Pues a cambio de este robo establecido y controlado por la banda de ladrones se estará protegido y evitando en gran medida todo otro robo por parte de cualquier bandido ocasional. El robo de la banda de ladrones, al que se le asigna el nombre de “impuestos”, protegerá de todo robo, excepto el suyo.

sus gobernados para conservar su poder. De acuerdo con Hobbes, el Soberano (el jefe del Estado) debe actuar con prudencia para mantener una adecuada relación recíproca con sus Súbditos (la comunidad); por lo que en sus actos debe haber una consideración a largo plazo con el fin de que ambas partes resulten beneficiadas. Desde esta perspectiva el Soberano actuaría sólo bajo una razón instrumental, pero de aquí surge una interrogante para Hobbes: ¿es cierto que los jefes de Estado se comportan así? El ejemplo de un jefe de Estado que se comporta racionalmente es casi nulo en la historia; por el contrario, la experiencia nos ha mostrado que quien detenta el poder político tiende a abusar de él.

Precisamente aquí radica la crítica de Kant a Hobbes, pues haciendo una comparación con el “Modelo del bandido estacionario” de M. Olson, se observa que al igual que el jefe de una banda de ladrones, el jefe del Estado —contrariamente a lo que sostiene Hobbes— muy difícilmente piensa a largo plazo, con lo cual se convierte en un peligro inminente para la comunidad. Además, con la concepción radicalmente egoísta mantenida por el autor del *Leviatán* para el hombre, el Soberano (hombre o asamblea) se convertiría en el riesgo más grande para la comunidad en virtud del poder ilimitado que se le otorga. Así, para que el jefe del Estado no abuse del poder que le es otorgado, éste no debe poseer un carácter absoluto como lo pretende Hobbes, sino que debe encontrarse un contrapoder que lo limite. De acuerdo con Kant este contrapoder debe venir dado por la libertad misma de los ciudadanos; los cuales justamente en base a su libre participación pueden resistir al poder del Estado y obligarlo a mantener una relación más recíproca con respecto a sus derechos y sus obligaciones. En este sentido, la única manera de diferenciar al Estado de una banda de ladrones sería precisamente por el grado de reciprocidad que éste mantiene con la comunidad; reciprocidad que únicamente se podrá desarrollar en virtud del grado de libertad otorgado a esta última. De este modo, para conservar su poder político, el jefe del Estado debe guardar una estrecha relación de reciprocidad (de derechos y obligaciones) con los ciudadanos, debe otorgarles derechos de participación política; en breve, debe otorgarles libertad.

No obstante, desde la perspectiva de Hobbes, en tanto la única finalidad del Estado es garantizar la protección del individuo para la conservación de su vida, dicho Estado tendrá que tener un poder absoluto para cumplir su objetivo. Pero es de señalarse que bajo el poder de un Estado absoluto, la libertad del individuo será mínima, pues quedará relegada sólo al ámbito privado; único ámbito en el que, a pesar de todo, tendrá la posibilidad de definir y desarrollar su propio proyecto de vida. Mientras que dentro de este absolutismo la libertad pública deberá ser reducida al máximo y tendrá que ser controlada por el propio Estado. De

manera que el Estado absoluto mantendrá una relación con los ciudadanos como la de un padre hacia con sus hijos; por lo que bajo su gobierno paternalista, con base en su supuesta benevolencia, pretenderá limitar y controlar la libertad pública con el fin de garantizar la paz social. Sin embargo, de acuerdo con Kant, si no hay garantía de la libertad pública, no la habrá tampoco en el ámbito privado; pues sólo la libertad pública puede hacer del individuo un ciudadano capaz de defender su libertad privada y, con ello, tener la libertad de definir y desarrollar su propio proyecto de vida autónomamente. De ahí que Kant, junto con Locke y otros, se oponga a toda clase de paternalismo y, en general, insista en el rechazo de toda forma de gobierno que pretenda hacer felices a los gobernados, es decir, toda forma de despotismo¹⁸⁹.

Así, más que simplemente otorgar seguridad al individuo, el Estado debe ser un garante de su libertad, y en tanto la garantía de ésta solamente se puede dar por medio del derecho, el Estado tendrá que tener un carácter no ya absoluto, sino republicano. Solamente dentro de una República, donde el poder es ejercido conforme a derecho (y, por tanto, donde nadie se sitúa por encima de la ley), es plausible el ejercicio de la libertad pública; ejercicio mediante el que el individuo puede crear las condiciones sociales para ejercer su libertad privada. Es por tal motivo que el Estado no le puede denegar a la comunidad, a pesar de los riesgos que esto pueda implicar, su participación en la esfera pública; pues la única manera en la que los miembros de dicha comunidad se pueden formar como ciudadanos libres es mediante su propia actividad deliberativa dentro del orden político¹⁹⁰. De modo que no es posible determinar de antemano si una comunidad se halla suficientemente madura para la libertad, ya que si esto se pudiera determinar, la libertad nunca tendría lugar; <<pues no se puede madurar para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad) [...] No se madura jamás para la razón si no es por medio de los propios intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer)>>¹⁹¹.

¹⁸⁹ Ciertamente el Estado debe reconocer la libertad pública de los individuos, de lo contrario éstos no podrán ejercer su libertad en el ámbito privado; pero un ámbito privado sin libertad no es en realidad sino una forma más de despotismo, ya que es una forma de segregación en la que los individuos, al encontrarse aislados, pierden su autonomía (quedarán privados de las condiciones para su autonomía), pues en tal situación serán dependientes de la deliberación de otro u otros.

¹⁹⁰ En efecto, la libertad sólo existe si es ejercida, por lo que los individuos únicamente pueden aprender a ser libres dejándolos en libertad.

¹⁹¹ Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, apud., 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. 113.

De manera que, con todo y que la participación de la comunidad en el poder político acarrea cierto peligro, son riesgos que necesariamente se tienen que correr para garantizar su libertad y acabar, así, con toda forma de despotismo. Un Estado absoluto que no garantice la libertad rápidamente se presentará como insoportable para la comunidad, y ésta se revelará contra tal Estado para demandar un orden político más justo; lo cual solamente se logrará con la consideración cada vez mayor de la reciprocidad tanto de derechos como de obligaciones entre el poder político y los ciudadanos. Y la única manera de mantener una relación recíproca con la comunidad es que el Estado otorgue a ésta la libertad pública; así, si el jefe del Estado es prudente otorgará dicha libertad a los ciudadanos, pues con ello evitará la dependencia de éstos hacia él. De modo que mientras para Hobbes lo más prudente era un Estado absoluto; para Kant la prudencia lleva a un Estado de derecho, porque, de acuerdo con él, si el Estado no garantiza la libertad, perderá entonces su legitimidad y acabará pronto por diluirse.

Así, por último podemos decir que, a pesar de sus diferencias, tanto la teoría contractualista de Kant como la de Hobbes representan un modelo sistemático de argumentación que permite reducir la complejidad real del mundo político al que nos enfrentamos para hallar un fundamento racional que permita legitimarlo. De manera que, en palabras tanto de Hobbes como de Kant, el contrato social sólo consiste en un “como si”, esto es, en pensar *como si* históricamente el orden político realmente hubiera surgido de un contrato social. En efecto, históricamente los individuos nunca han realizado un contrato social para instituir un Estado, pero de acuerdo con los teóricos contractualistas, si determinado orden político pretende ser legítimo, entonces éste tiene que *poder ser* considerado *como si* hubiese sido el producto de un contrato social. La idea que subyace aquí es que si el dominio político del Estado pretende ser legítimo, éste debe poderse reconducir a un libre acuerdo entre todos los integrantes de la sociedad. En este caso, si el orden político actual no puede ser interpretado como el resultado de un contrato social, entonces de manera alguna puede ser pensado como legítimo, pues esto querría decir que dicho orden no considera a todos los individuos como seres libres e iguales (condiciones indispensables para la legitimidad). Así, en tanto el contrato social es únicamente un medio de argumentación que persigue la legitimación del orden político, no encuentra ningún referente empírico; y al no encontrar estrictamente correlación directa con la realidad, el contrato social no es ni verdadero ni falso; por lo que cualquier discusión en torno a este punto resulta ser inapropiada.

De este modo, la teoría moderna del contrato social, justamente al basarse en una situación contrafáctica, representa *sólo una* de las posibles formas de dar respuesta a la pregunta de por qué los individuos se subsumen al dominio político del Estado y, en consecuencia, por qué le deben obediencia a éste (aunque de acuerdo con otras teorías esta investigación también se pueda llevar a cabo de forma empírica, tratando de hallar ejemplos históricos de cómo es que surgió el Estado y de por qué se le guarda obediencia, dicha investigación no nos proporcionaría indicios de su legitimidad). Bajo esta clave de lectura sólo nos queda centrar nuestro interés en la repercusión práctica que esta teoría contractualista moderna pudiera arrojar; pues a pesar de sólo representar un producto conceptual, el contrato social, encuentra su implicación práctica en cuanto otorga un fundamento racional para enjuiciar la legitimidad del dominio político por parte del Estado, esto es, en tanto proporciona elementos críticos y normativos para pensar el orden político actual. El contrato social representa entonces un instrumento útil para la investigación, pues no es más que un recurso conceptual que permite juzgar la legitimidad del orden político real. Esto tiene su importancia en que si dicho orden puede ser considerado como legítimo, entonces debe adquirir para todos un carácter obligatorio. Y sólo en la medida que muestre esto, la teoría del contrato social, cualquiera que ésta sea, puede pretender ser un modelo aceptable de legitimación con relación a la obligatoriedad de las instituciones políticas estatales.

Ahora bien, con todo y que las diferencias entre los distintos enfoques del contractualismo moderno puedan ser realmente significativas, en todos ellos se presupone que, allende los diferentes intereses y objetivos que cada uno de los individuos pueda tener, éstos cuentan, no obstante, con la capacidad de llegar a un acuerdo sobre los únicos intereses y objetivos (en común) que pueden ser considerados dignos de libre aceptación por parte de todos. Así, en el marco del contrato social, cada individuo elige con libertad los principios fundamentales que está dispuesto a asumir en su vida política; pero aunque estos principios surgen del individuo, tienen la pretensión, sin embargo, de poseer un carácter obligatorio para todos. De este modo, bajo la idea del contrato social todo individuo tiene como tarea crear un orden político que, en tanto tenga a cada uno como libre e igual, pueda ser considerado como legítimo por todo otro para regular la convivencia humana de manera justa.

En otras palabras, bajo la figura del contrato social los individuos se ven obligados a considerarse recíprocamente como seres libres e iguales, pues —aunque ciertamente siempre en relación con los demás— en este contrato cada uno elige por y para sí mismo. En este sentido, cada individuo sólo se encuentra subsumido a los derechos y obligaciones que él

mismo se autoimpone y que, por ende, le permiten permanecer libre frente a cualquier clase de “autoridad” que pretenda someterlo arbitrariamente. En este contexto resulta importante señalar que la teoría del contrato social nos aporta una serie de herramientas conceptuales para juzgar de manera crítica nuestro propio entorno, al cual tenemos que enfrentarnos en la vida práctica y al que frecuentemente nos entregamos de manera irreflexiva. La teoría contractualista nos invita, en gran medida, a considerarnos a nosotros mismos y a los demás como seres libres e iguales capaces de autodeterminarse, así como a rechazar toda medida e imposición que no pueda contar con nuestra libre aceptación, esto es, que no considere nuestra libertad y nuestra igualdad como principios fundamentales e inamovibles, pues todo ello nos denegaría abrirnos paso por el camino de la justicia.

Bibliografía

Arendt, Hannah (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona.

Aristóteles (2000), *Política*, UNAM, México.

Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero (1985), *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México.

—— (1989), *Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*, FCE, México.

—— Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (1995), *Diccionario de política: Tomo I*, Siglo XXI, México.

Cárdenas Gracia, Jaime F. (1991), *El contractualismo y su proyección jurídico-política*, UAQ, Querétaro.

Carvajal Cordón, Julián (coord.) (1999), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.

Constant, Benjamin (1995), “Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, contenido en la *Revista de estudios públicos* N. 59, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.

Copleston, Frederick (1981), *Historia de la filosofía: Vol. V: Hobbes a Hume*, Ariel, Barcelona.

Cortina, Adela (2005), *Alianza y contrato: Política, ética y religión*, Trotta, Madrid.

Duso, Giuseppe (1988), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Res Publica (Laserwelt), Valencia.

Epicuro (2005), *Obras*, Tecnos, Madrid.

García Máynez, Eduardo (1981), *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón (Eutifrón, Apología, Critón, “Trasímaco”, Protágoras y Gorgias)*, UNAM, México.

Hobbes, Thomas (1980), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México; — (1999), *Leviatán: O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza, Madrid.

— (1999), *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid.

— (2000), *Tratado sobre el cuerpo*, Trotta, Madrid.

Höffe, Otfried (1986), *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona.

Hume, David (1987), “Del contrato original”, en *Ensayos políticos*, Tecnos, Madrid.

Kant, Immanuel (1984), *Teoría y praxis. Sobre el refrán: eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica*, Leviatán, Buenos Aires; — (1986) *Teoría y práctica. En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”*, Tecnos, Madrid;

— (1989), *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.

— (1995), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid.

— (1996), *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid.

— (2004), *Reflexiones sobre filosofía moral*, Sígueme, Salamanca.

— (2004), *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires.

Kelsen, Hans (2002), *El contrato y el tratado: Analizados desde el punto de vista de la teoría pura del derecho*, Colofón, México.

Kern, Lucian y Hans Peter Müller (comps., ed.) (1992), *La justicia: ¿Discurso o mercado?: Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, Gedisa, Barcelona.

- Kersting, Wolfgang (2001), *Filosofía política del contractualismo moderno*, Plaza y Valdés, México.
- Locke, John (2000), *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Alianza, Madrid.
- Martínez A. y Cortés J. (1999), *Diccionario de filosofía Herder* (en CD-ROM: autores, conceptos, textos), Herder, Barcelona.
- Petruciani, Stefano (2008), *Modelos de filosofía política*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Platón (1994), *Protágoras*, UNAM, México.
- Rousseau, Jean-Jacques (1994), *Escritos polémicos: Carta a Voltaire; Cartas a Malesherbes; Carta a Beaumont; Carta a Mirabeau*, Tecnos, Madrid.
- (1998), *Del Contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid.
- (2008), *Las Confesiones*, Alianza, Madrid.
- Rowe, Christopher (1979), *Introducción a la ética griega*, FCE, México.
- Serrano Gómez, Enrique (2004), *La insociable sociabilidad: El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos, Barcelona.
- (2011), *Política congelada: Una introducción a la filosofía del derecho*, Fontamara, México.
- (s. a.), *Manuscrito: “La tensión entre felicidad y justicia”*, s. e., s. l.
- Sprute, Jürgen (2008), *Filosofía política de Kant*, Tecnos, Madrid.
- Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.) (1993), *Historia de la filosofía política*, FCE, México.