

110
2ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

KANT Y EL CONTRACTUALISMO
(HACIA UNA CRITICA DE LA POLITICA)

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN CIENCIA POLITICA
P R E S E N T A :
ARTURO SANTILLANA ANDRACA

MEXICO, D. F.

1994

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A Victoria (†), Lourdes y Arturo:
mis primeros maestros**

**A Julieta:
compañera de crítica.**

**A todos aquellos que incursionan a diario,
desde sus distintos ámbitos,
los caminos de la transformación
hacia un mundo más justo.**

***El principio moral es, en el hombre,
una luz que nunca se apaga.***

Immanuel kant.

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	7
<i>Introducción</i>	9
1. El contractualismo como modelo teórico de la modernidad para explicar la política.....	24
1.1 El contractualismo: un modelo individualista e igualitario de la política.....	26
1.2 Hacia una de-strucción re-construcción de la política.....	34
2. La construcción política del Leviatán.....	39
2.1 El Estado como totalidad: una aproximación a su sistema.....	39
2.2 De la incertidumbre guerrera a la vida institucionalizada.....	43
2.2.1 La naturaleza del pacto.....	43
2.2.1.1 La naturaleza constructiva del Leviatán.....	44
2.2.2 El mito del soberano.....	47
2.3 De la política como pasión.....	51
3. John Locke y la política como seguridad.....	55
3.1 El sistema de Locke: una aproximación metodológica.....	55
3.1.1 Libertad y propiedad en el estado de naturaleza.....	61
3.1.1.1 Del trabajo como fundamento aparente de la propiedad a la dominación como fundamento real.....	64
3.2 Contrato social y propiedad.....	71
3.2.1 La construcción contractual del Estado y la seguridad burguesa.....	74

3.3 Los fundamentos del Estado civil.....	81
3.3.1 ¿Es la voluntad política de los ciudadanos el motor constructor del Estado civil?	81
3.3.2 El binomio legalidad-legitimidad: una alternativa al consenso en tanto sustancia ordenadora del poder del Estado.....	84
4. La utopía constructiva de Jean Jacques Rousseau.....	89
4.1 Rousseau, un filósofo moderno crítico de la Ilustración.....	89
4.2 El modelo teórico de Rousseau entre los límites del contractualismo.....	93
4.2.1 Del estado de naturaleza constructo al pacto inicuo.....	93
4.2.2 Propiedad privada y justicia distributiva.....	98
4.2.3 El segundo contrato o la fundamentación del Estado ético.....	101
4.3 Las contradicciones lógico-formales del contrato social.....	103
4.3.1. La voluntad general y el problema de la formalidad.....	104
5. Kant: síntesis del contractualismo.....	111
5.1 La razón teórica frente a la razón especulativa: la necesidad del deber.....	111
5.1.1 El contexto filosófico de la crítica de la razón pura.....	113
5.1.2 El formalismo de Kant.....	115
5.1.3 De cómo la razón práctica supera la razón teórica.....	121
5.1.3.1 El primado de la razón práctica respecto a la razón teórica.....	126
5.2 El contractualismo de Kant.....	131
5.2.1 La idea a priori del contrato.....	134
5.2.2 La necesidad del contrato.....	137

5.3 La antropológica: el dudoso nacimiento del mal.....	142
5.3.1 La génesis del mal.....	147
5.3.2 El papel de los vicios en el tránsito del Estado de naturaleza a la sociedad civil.	150
5.4 La ética y la validez trascendental del imperativo categórico.....	155
5.4.1 El carácter ético del imperativo categórico.....	162
5.4.2 El supremo bien: de la virtud a la felicidad.....	171
5.4.3 El imperativo ético: deber y felicidad.....	173
5.5 La jurídica: El dudoso formalismo.....	186
5.5.1 La necesidad lógica de una jurídica en el sistema de Kant.....	189
5.5.2 La responsabilidad jurídica del acto.....	192
5.5.3 Sobre la fundamentación ética de la coacción.....	196
5.5.4 El dudoso formalismo de la jurídica: entre la libertad universal y la seguridad burguesa.....	200
5.5.5 Derecho natural y derecho civil.....	204
5.5.6 La propiedad como fundamento de la persona: los contenidos del derecho formal.....	206
5.5.7 El Estado contractual y la seguridad burguesa.....	210
6. La política del anti-poder: una idea en sentido trascendental.....	215
6.1 Los límites de la política contractual.....	217
6.1.1 El poder.....	217
6.1.2 La política	219
6.1.3 El Estado.....	226
6.2 Dos conceptos de política en Kant.....	233
6.3 Hacia una política trascendental.....	237
Bibliografía.....	241

Agradecimientos

Lo más rico de esta investigación es, sin duda, el trabajo colectivo del que ha sido producto. Más allá de las interminables horas de lectura y reflexión que he depositado en las bibliotecas y en los escritorios, en estas páginas se cristalizan dudas, preocupaciones, intereses, necesidades y un sinnúmero de sensaciones que van desde las aulas de clase en la Facultad, seminarios extraescolares, círculos de estudio y conferencias, hasta las charlas amistosas en bares y cafeterías. Por ello, el recorrido existencial de esta investigación lleva consigo una gran cantidad de agradecimientos donde incluso, el azar guarda un rincón nada desdeñable.

En primer lugar quiero hacer expreso el enorme agradecimiento que tengo para con mis padres Arturo y Lourdes, quienes en ningún momento dejaron de apoyarme con todos sus recursos tanto morales como económicos. Agradezco los grandes estímulos de mi tío Ignacio y mi abuela Victoria, quien falleciera recientemente llevándose consigo el deseo de ver terminado este trabajo. No puedo dejar de mencionar en la lista familiar a mis hermanas Lourdes y Victoria, fieles seguidoras de esta travesía. Los altibajos emocionales y académicos de la presente investigación fueron vividos en carne propia por Julieta Marcone quien supo, en cada momento, abrigar mis ánimos cuando más se hallaban en declive; sus preguntas, dudas y cuestionamientos alumbraron múltiples senderos en mi reflexión; para ella todo mi agradecimiento. Asimismo, doy gracias a la familia Marcone cuyo respaldo y cariño también han quedado presentes. Sobra decir que me llena de gratitud el apoyo pedagógico de Gerardo Ávalos, mi asesor de tesis, con quien descubrí importantes dimensiones éticas en el compromiso académico; su paciencia de maestro liberador le imprimió confianza a mi peregrinar reflexivo; además, nuestra relación intelectual permitió sembrar una sólida amistad donde se lograron conjugar quehaceres acadé-

micos y políticos; su compromiso crítico con la vida ha influenciado enormemente los pensamientos aquí manifiestos. Rhina Roux, Adolfo Gilly y Enrique Dussel son también maestros liberadores que contribuyeron de una u otra forma a la ardua tarea de la *destrucción* teórica; la admiración y el cariño que les guardo quedan envueltos en la complicidad de sabernos constructores de un mundo distinto, sin opresión. Silvia Dupont, Rosa María Lince, Félix Hoyo y José F. Fernández Santillán, sinodales de esta tesis, ayudaron con sus observaciones y sus críticas, siempre constructivas, al perfeccionamiento de este trabajo; agradezco de antemano su paciencia e interés. Las discusiones filosófico-amistosas con Gonzalo Badillo quedaron también patentes a lo largo de estas páginas, le hago partícipe de mi gratitud por su disposición a discutir. Por último, he de agradecer a Nayar López, Francisco García, Tatiana Coll y a los demás miembros de la Brigada Lázaro Cárdenas por haber sido flexibles en mi labor militante para atender este otro compromiso que de una u otra forma los comprende.

INTRODUCCIÓN

¿Por qué repensar filosóficamente la política, si es un tema que ha sido tratado desde la Antigüedad hasta nuestros días? Por la sencilla razón de que hoy como antes, permanecemos en el mundo. Así como el gran tratado de Hobbes sobre la política, nace de inquietudes inmediatas que por su naturaleza responden al mismo tiempo a un carácter transhistórico, de la misma forma encontramos en nuestros días preocupaciones, problemas y conflictos que rebasan los millones de páginas escritas en los tratados de política. Nosotros tampoco terminaremos con los problemas y las preocupaciones de mañana, pero hoy estamos vivos.

Intentar hoy en día una *crítica* a la política cuando hacen más los proyectiles, las amenazas y la fuerza que los organismos internacionales de paz, puede sonar descabellado o, en el mejor de los casos, romántico. Pero ante la voz de los nihilistas o de los simples conformistas un angustioso grito de tolerancia se antepone. Frente a la desaprobación pretendidamente axiomática de doctrinas discrepantes, hay *otra* voz que demanda ser escuchada, dispuesta a dialogar. Me refiero a la voz de quienes piensan una forma de relación política hasta ahora fácticamente inexistente.

Los motivos por los cuales nos hemos dedicado al tema de la política, nacen desde luego de preocupaciones en primera instancia subjetivas y por tanto fácticas. Estas preocupaciones se pueden sintetizar en: inconformidad por un sistema —e inconformidad por las interpretaciones que a dicho sistema se adecuan— erigido en favor de unos cuantos contra la negación de muchos; inconformidad por un sistema donde lógicamente también se niegan y peligran quienes ahora se favorecen; inconformidad por un sistema que ha intentado trocar la dignidad en un objeto de consumo; inconformidad con quienes han hecho del hombre un medio y del Leviatán un fin; inconformidad con quienes han renunciado a la comunicación y al diálogo, es

decir a la razón, para imponer por la vía de la fuerza y la intolerancia una verdad que de otra forma no convence; inconformidad con quienes meten la naturaleza en un aparador y la fuerzan a la lógica del mercado; inconformidad con quienes ven en un hermano un enemigo; inconformidad, en fin, con quienes reducen la política a una ley de mandato y obediencia.

Soy consciente de lo peligroso que puede resultar forzar una teoría, cuya estructura ha de ser fundamentalmente lógica, a preocupaciones subjetivas. Pero independientemente de que dichas preocupaciones sean un *resorte existencial* de esta investigación, no se mezclarán con los momentos críticos de mi análisis. Intentaré a todas luces hacer de la rigurosidad lógica el recurso primero y fundamental de mi argumentación. Pues al lado de las preocupaciones subjetivas expresadas, existen otras, no menos importantes, de carácter teórico. Me refiero a la forma como ha sido planteado filosóficamente el tema de la política a lo largo de la historia de las ideas.

Más que tratarse de una propuesta filosófica acabada de la política, pretendemos incidir en una línea de discusión que por lo menos desde Aristóteles ha buscado un acercamiento entre ética y política. Nuestro punto de arranque habrá de ser una revisión crítica del modelo contractualista. Bien sabemos que después del modelo contractualista se han desarrollado un sinnúmero de teorías sobre la política y el Estado; no obstante, lo hemos tomado como punto de partida por considerarlo un partaguas en la teoría del Estado moderno que nos permitirá ver hacia adelante y hacia atrás: a los antiguos y medievales; a modernos y posmodernos. Además cabe mencionar, entre paréntesis, que nuestros estudios sobre la política apenas comienzan. Este trabajo será en realidad el primer paso en la construcción de una interpretación crítica de la política. Nos espera prácticamente todo el camino por recorrer.

Hemos dividido nuestra investigación en seis capítulos que a continuación justificamos y esbozamos.

1) Nuestro primer capítulo, *El contractualismo como modelo teórico de la modernidad para explicar la política*, intentará defender la idea de que los autores que trabajaremos —Hobbes, Locke, Rousseau y Kant— comparten en sus estudios del Estado y la política algunos elementos de análisis, propios de considerarse en un mismo modelo teórico. Entre estos elementos destacan:

a) Un mismo punto de partida metodológico, el **individuo**, cuyas implicaciones lógicas, éticas y políticas estarán presentes en todos los sistemas considerados bajo este modelo.

b) Un **esquema dicotómico**, estado de naturaleza-sociedad civil. Aquí el primer estado se caracteriza por ser pre-político e hipotético —en el terreno lógico-conceptual— para Hobbes, Rousseau y Kant, e histórico para Locke. El *estado de naturaleza* de carácter individualista e irracional —en el sentido ilustrado de la palabra— se hace lógicamente necesario para justificar a posteriori la política contractual como el inicio de una institucionalización «racional» del Estado que habrá de dar garantías —tanto públicas como privadas— a la conservación de la vida (Hobbes); a la propiedad (Locke); a la construcción republicana de la voluntad general (Rousseau) y al pleno ejercicio de la razón práctica (Kant). Por su parte la *sociedad civil*, es un estado positivo de la razón, donde la política institucionalizada en la estructura estatal —pactada mediante contrato— representa los intereses de los individuos pertenecientes a la comunidad. El poder ahora instituido es a la vez legal y legítimo, es decir *racional*. No obstante, en tanto nace a partir de algunas premisas falsas (como la libre voluntad de los individuos para firmar un contrato que beneficia a todos los afectados), nace teórica y fácticamente vertical, es decir, excluyente.

c) El *iusnaturalismo* o doctrina de los derechos naturales es otro de los elementos que identifica, bajo el modelo contractualista, los cuatro sistemas trabajados. Los derechos naturales son principios de la razón ejercitados en la práctica para fundamentar gran parte de las premisas y del desarrollo de sus doctrinas. Así, conceptos

cuyos contenidos tienen un carácter histórico, político, social, etc. se reducen en el iusnaturalismo a derechos naturales.

Los derechos naturales que predominan en el estado de naturaleza hacen caer en contradicción la supuesta irracionalidad de dicho estado. El contrato es el acto mediante el cual los derechos naturales se afirman racionalmente en derechos positivos, esto es, institucionales.

La última parte de este capítulo está destinada a rescatar las ventajas del sistema kantiano frente al resto de los sistemas en materia de construcción de la política.

2) La filosofía política de Thomas Hobbes es el tema de nuestro segundo capítulo. Cabe destacar que debido a los propios límites de nuestra investigación nos hemos concentrado en una lectura política del *Leviatán*, por considerarla una de las obras de mayor importancia del filósofo inglés.

La obra cumbre de Thomas Hobbes (1588-1679), *Leviatán*, tiene una gran virtud para quien se inicia en su filosofía: el desentrañamiento de la esencia de todo Estado como relación social de dominio y subordinación, es decir, de *poder político*. La vigencia del *Leviatán* la respiramos cotidianamente al enfrentarnos con el monstruo bíblico, omnipotente que desde siempre ha estado presente en la institucionalización de la vida política.

En el primer apartado de este capítulo presentaremos al Estado como la síntesis de un sistema filosófico, donde se vinculan lógicamente todos los elementos que el filósofo inglés vierte en su *Leviatán*. El seguimiento de su metodología, nos orientará en la expresión silogística de un Estado, cuya totalidad culmina en el poder absoluto del soberano.

En el segundo apartado estudiaremos la naturaleza del pacto presentado por Hobbes. Veremos cómo más que tratarse de un pacto histórico, se trata de un modelo teórico *construido* donde discursivamente y siguiendo la ontología immanente a

la metodología tratada, se intenta fundamentar la necesidad de un Estado absoluto que de garantías a la conservación de la vida puesta en peligro en el estado de naturaleza o estado de guerra. El soberano o representante de dicho Estado, posee todo el poder que en el estado de guerra le pertenecía a los hombres —convertidos en súbditos al transitar al Estado civil—; esto implica dotar al Estado de una investidura mística, propia de quien sólo está sujeto a la voluntad divina.

El tercer apartado está dedicado a investigar la naturaleza de la política en el sistema hobbesiano. No estamos frente a una política sustentada en el ejercicio del poder dialógico, racional, sino frente a una política vertical cuya razón estratégica se sustenta en la fuerza y legitimidad *a priori* del contrato.

Analizamos algunas de las premisas sobre las cuales descansa este sistema filosófico para hacer manifiesta la falsedad lógica de un pacto donde los individuos voluntariamente enajenen su voluntad al soberano. Pensamos que no es lo mismo construir una voluntad comunitaria, de carácter procedimental, que dejar la propia voluntad —nuestra sustancia en tanto seres potencialmente libres— a la deriva del poder soberano. *La voluntad, sostenemos, no es enajenable. La voluntad sintetiza la subjetividad de cada ser humano cuya esencia no se puede vulnerar sin desgarrar por completo el espíritu de quien la detenta.*

Es distinto pensar que el poder político, ejercido por la fuerza sobre los seres humanos, niegue la voluntad, a pensar que se puede autonegar. Negar la propia voluntad es un acto voluntario, lo cual acaba siendo ejercicio de la voluntad no negación de la misma.

3) El tercer capítulo, titulado *John Locke y la política como seguridad* comienza por matizar el esquema contractualista de Locke respecto al resto de los autores tratados. El estado de guerra situado entre el estado de naturaleza y la sociedad civil es un matiz importante en el sistema de Locke, ya que será fuente de importantes contradicciones lógicas. Como por ejemplo, la poca fundamentación en el salto

del estado de naturaleza (racional en Locke) al estado de guerra (irracional). Este salto justificado por Locke en el «arrebato de la libertad» de unos individuos sobre otros no es del todo convincente puesto que el estado de naturaleza considera a todo individuo libre y por tanto racional. En cambio este salto nos lo hemos tenido que explicar a la manera kantiana y hobbesiana: por la naturaleza antropológica permisiva de los seres humanos. La deficiencia de Locke estriba en no hacer un uso lógico consciente de dicha naturaleza.

Otro de los temas a tratar es el de la relación existente entre el individuo abstracto presentado como punto de partida y la propiedad defendida como derecho natural. El hecho de que sea el individuo abstracto y no el ser social el punto de partida, conducirá a negar la posibilidad de la propiedad comunitaria, pues su fuente que —aparentemente— es el trabajo, no es para Locke meramente individual. Nosotros cuestionaremos esta idea del trabajo. Veremos además que la propiedad en tanto derecho natural individual justifica a priori la propiedad ilimitada justificada a posteriori con la introducción del dinero en tanto factor de acumulación.

Tras ver en el trabajo un fundamento meramente aparente en la concepción lockeana de la propiedad, hemos estudiado un fundamento real: la dominación. Así, por ejemplo, cuando Locke asume la relación de servidumbre como natural y ve en el trabajo del siervo una propiedad del señor, nos retrata en realidad una relación de dominación que rompe con la idea pretendidamente universal de ver al trabajo como un acto voluntario y libre y, por lo tanto, una fuente de la propia riqueza.

El contrato social es el acto mediante el cual la propiedad en tanto derecho natural se afirma como derecho positivo. La posesión que otrora se encontraba en peligro adquiere seguridad mediante la ley creada por consenso. Desde esta óptica, el contrato siembra los objetivos de la sociedad política: la seguridad burguesa.

En la última parte de este capítulo cuestionaremos el consenso como el factor de legitimidad y por tanto de estabilidad, del orden político pensado por Locke. Al

no tratar detenidamente el problema de la legitimidad, todo el aparato legal fundado en la voluntad de quienes pactaron el nuevo estado, cae por su propio peso. Asumir que el consenso es la base legítima de toda la construcción estatal, nos conduce a negar las funciones y la necesidad de, por ejemplo, las instituciones coercitivas del aparato estatal.

4) Jean Jacques Rousseau (1712-1778) es hoy un clásico de la filosofía política en virtud de haber aportado una gran cantidad de elementos al pensamiento político universal. Y al decir universal hacemos referencia al conglomerado de ideas que por su carácter metahistórico cumplen una función explicativa del devenir —histórico— humano. La tesis clásica de su obra se erige como dotadora potencial de tesis explicativas, actuales, del Estado moderno.

Rescatemos el pensamiento político de Rousseau desde la perspectiva de una filosofía crítica que nos permita conciliar ética y política (dos ámbitos divorciados en la modernidad) en el seno de una República moral-comunitaria. Dicha República construida desde el horizonte del deber ser, se nos plantea como aspiración para salir de nuestro cotidiano estado de naturaleza, donde los individuos encerrados en su solipsismo egoísta, impuesto por la reproducción del capital, se destruyen despiadadamente.

El modelo contractualista del ginebrino se distingue, entre otras cosas, de sus predecesores Hobbes y Locke por su idea de construir un Estado ético legitimado con la libertad civil, fundamentada, a su vez, en el ejercicio de la voluntad particular conforme al deber ser comunitario contenido en la voluntad general.

Los contenidos del modelo rousoniano nos han permitido una primera aproximación a su idea del Estado ético que sólo encuentra su dimensión real en el análisis de sus contradicciones lógicas. Estas contradicciones descansan principalmente en: 1) la pretensión de aplicar en la *real politik* un modelo de República ideal, utópico y 2) la confusión entre la *voluntad general* expresada en

el espíritu comunitario de la República y la *voluntad de todos* expresada en el carácter individual-liberal (suma de las voluntades particulares) que resulta, según el modelo de Rousseau, la verdadera fundadora del contrato social.

5) La vigencia de Immanuel Kant (1724-1804) en la filosofía política contemporánea no es gratuita. El filósofo de Königsberg representa en su sistema una síntesis de la modernidad. Tan sólo en su propuesta contractualista, Kant recoge la antropología de Hobbes, la propiedad liberal de Locke utilizada como fundamento de su jurídica y la república ética de Rousseau erigida desde la voluntad general, donde los ciudadanos se presentan como libres e iguales. Por si fuera poco, hoy en día, Kant sigue alumbrando distintos rincones de la filosofía política. Mencionemos algunos ejemplos: En su *Teoría de la Justicia* (1971) John Rawls reconoce abiertamente su herencia kantiana: «Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría racional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción. [...] La teoría resultante es de naturaleza altamente kantiana. De hecho, no reclamo ninguna originalidad respecto a los puntos de vista que expongo...»¹. Por su parte, en otro terreno Hans Kelsen recuperó las tesis epistemológicas de la *Crítica de la razón pura* y, más aún, las vinculó con su clásica *Teoría general del derecho y del Estado*: «El problema planteado por Kelsen y la forma de resolverlo, recuerda ese método trascendental kantiano: se trata de encontrar las condiciones de la posibilidad del Derecho, las cuales, son a la vez las condiciones de su conocimiento científico; es decir, de la Dogmática jurídica. La forma conceptual de que se sirve este conocimiento jurídico-normativo, es la estructura lógica del precepto, que constituye una categoría especial de lo normativo y cuya esencia consiste en la imputación propia del deber ser.»² Y por poner un último ejemplo tenemos la presencia de la ética kantiana

¹ Vid. John Rawls. *Teoría de la Justicia*. México, 1985. Ed. FCE., p. 10

² Vid. El estudio preliminar de Luis Rocasens Siches al *Compendio de teoría general del Estado* de Hans Kelsen. México, 1992. Ed. Colofón, pp. 71, 72.

en la llamada teoría de la acción comunicativa (Habermas) o ética del discurso (Apel). A pesar de ser criticado por Apel, Kant sigue siendo el gran inspirador y punto de referencia ineludible de las nuevas propuestas éticas: «Los representantes de una ética antigua de principios vinculada a Kant han señalado con razón que, por ejemplo, los discursos prácticos de fundamentación de normas requeridos por una ética del discurso suponen ellos mismos un *principio* ético que puede servir como *criterio formal* para los métodos y los resultados que estos discursos se proponen.»³

El presente trabajo consta de cinco apartados. El primero de ellos, examinará el contexto filosófico de nuestro autor. Revisará sus confrontaciones y avances en materia epistemológica e intentará dilucidar, mediante la idea del deber, el primado de la razón pura en su uso práctico frente a la razón especulativa.

Bajo el signo de la «revolución copernicana» Kant descubre en su *Crítica de la Razón Pura* que el sujeto —ser cognoscente— es el centro solar de la órbita epistemológica donde la razón cobra impulso. El sujeto es quien encarna en sí la razón que le permite conocer los objetos en tanto fenómenos. El sujeto le da desde sí fundamento a los objetos. Dicho en otras palabras el objeto está hecho a la medida del sujeto que lo conoce. El objeto kantiano deja tras de sí el ropaje racionalista de Leibniz y el impresionismo aparential de Hume. Se trata de un objeto con carácter propio. No es racionalista ni empírico: es *noumenal*. Aparece ante nuestros ojos maquillado de *fenómeno*. Es el resultado de la apercepción trascendental, mecanismo del entendimiento donde la unidad de la conciencia ha utilizado la materia sensible subsumiéndola en las formas puras, tiempo y espacio, de nuestra intuición.

³ Apel, Karl-Otto. «La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant.» en Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México, 1992. Ed. Siglo XXI, p. 14

El ser racional *moderno*, intenta, por todos los medios al alcance de su razón, superar los linderos epistemológicos de su naturaleza. No asume su derrota a la manera escéptica de Hume y se decide a un nuevo viaje, a una aventura metafísica. Recurre entonces al ejercicio práctico de la razón pura, para resolver las antinomias de las ilusiones trascendentales.

Así como nuestro entendimiento está imposibilitado de conocer al objeto en sí, lo está también para desentrañar las ideas que rigen los motivos de nuestras acciones cotidianas. Intentar, bajo las pautas de la intuición pura del entendimiento, conocer a Dios, al mundo o a la inmortalidad del alma, nos hará invariablemente tropezar con las antinomias de la razón. Pero estas ideas, tan importantes en nuestro actuar si bien no las podemos conocer en sí, ¡las necesitamos! Conocer o no conocer a Dios o a cualquier otra idea de la razón práctica, es para Kant irrelevante. Basta con ser conscientes de su necesidad. La única certeza que podemos tener de ellas es el uso que le damos para explicar nuestro devenir. Su función es por tanto regulativa ya que nos son útiles para orientar nuestra acción conforme al deber. El *deber* sintetiza voluntad y libertad. Por ello justo aquí descansa el primado de la razón práctica sobre la razón especulativa. Además, en la medida que las ideas de la razón práctica no se realizan en su totalidad, debido a la antropología perniciosa que Kant atribuye a los seres humanos, su carácter será trascendental, es decir, estará *más allá* del mundo de la vida ontológico.

¿Cuál es la importancia del pacto social en el sistema ético-jurídico kantiano? ¿Dónde tiene su origen y cuál es la finalidad de dicho pacto? Estas son las preguntas a las que trataré de responder el segundo apartado. Aquí presentaremos el pacto social kantiano como la gran síntesis de la tradición contractualista. A diferencia de Hobbes, Locke y Rousseau, Kant tiene plena conciencia del carácter *apriorístico* del contrato. Este será utilizado para legitimar *a priori* la instauración de un orden-jurídico político determinado y poder así dar garantías legales a la

propiedad. Las repercusiones de la teoría contractualista serán desplegadas a lo largo de los subsiguientes capítulos. No obstante, aquí comenzamos a jugar con algunas de las objeciones aplicadas al resto de los contractualistas. Por ejemplo, el por qué de la necesidad de un contrato acordado por voluntades libres, para proteger una libertad *pre-supuesta*.⁴ También objetamos los abusos en los que pueda caer un sistema como el kantiano al legitimar regímenes políticos fácticamente injustos.

En el tercer apartado analizaremos la necesidad lógica de presentar al ser humano como antropológicamente pernicioso. Es necesaria una naturaleza egoísta, arrogante, viciosa, etc., para justificar el ejercicio moral de la razón posibilitado por el uso de la voluntad. Veremos cómo el imperativo categórico —o principio práctico objetivo— tiene su fundamento en la coerción moral interna que nos conduce, mediante el deber, a actuar voluntariamente bien, para comenzar así el camino de la libertad. No obstante desnudaremos la génesis argumentativa de la antropológica presentada por Kant, y ventilaremos la carencia de formalidad en dichos postulados, así como su carácter eminentemente histórico.

El cuarto apartado de nuestro trabajo está dedicado a los alcances éticos y al examen formal del imperativo categórico. Nuevamente, ahora en la esfera ética, el individuo someterá su sensibilidad. La razón pura en su uso práctico rechazará como moralmente malo a todo acto guiado por las inclinaciones sensibles. La libertad —principio regulativo de la razón pura práctica— hace cavilar al individuo entre el bien y el mal. Sin embargo, esta naturaleza dualista de nuestro ser verá una salida práctico-metafísica en la intención del acto. La arquitectura de esta intención serán las máximas —orientadas por el deber— mediante las cuales actuamos. Pero

⁴ «El contractualismo —argumenta Gerardo Avalos— tuvo y tiene una gran virtud: parte necesariamente de la igualdad y libertad de los seres humanos. Esta es, al mismo tiempo, su principal limitación y fuente de sus contradicciones lógicas. Señalo la primera y la más evidente: si los individuos ya son libres e iguales ¿para qué contratar? Algún contractualista reprocharía que el contrato sirve para resolver conflictos. Si este fuera el caso, nuestro contractualista debería explicar la procedencia del conflicto que ha de ser solucionado; para ello tendría, inexorablemente, que remitirse a situaciones históricas concretas que modificarían sustancialmente el modelo.» Vid. Gerardo Avalos, «Marx, una crítica temprana al Leviatán», inédito.

guiamos por el puro deber equivale a delegar la responsabilidad de nuestra acción en la voz misma de la razón.

Ahora bien, ¿en el terreno práctico es factible el rigor formal? ¿Quién determina el bien y el mal en una moral cuya tendencia es universal, es decir, metahistórica? ¿Acaso el poder no es digno de tomarse en consideración ahí donde la moral adquiere contenidos en la persona singular? A partir de estas interrogantes colocaremos al imperativo categórico en casos de decisiones «límite» para ver si es capaz de sostenerse por sí mismo, o termina por reconocer al fin y al cabo la responsabilidad del acto. Esto último equivaldría a permitir —tal y como el mismo Kant pareciera reconocer— la inclusión de fines, no forzosamente perniciosos, en la formulación de los imperativos categóricos.

Por último, el quinto apartado está destinado a profundizar sobre las aportaciones jurídicas de nuestro autor. El imperativo categórico de inspiración moral pareciera no ser capaz de frenar las afecciones sensibles que dañan el camino de la buena voluntad. Es menester fabricar otro tipo de obligación, esta vez de carácter exterior, para regular, a través de instituciones legitimadas por el contrato social, las relaciones externas de los individuos. Veremos que la verdadera preocupación de la esfera jurídica estriba en otorgarle garantías legales a la propiedad. La propiedad provisional (estado de naturaleza) se trastoca en propiedad perentoria al momento que el Estado es capaz de protegerla con el consentimiento —expresado en la voluntad general— a priori de todo el pueblo. El fin último del pacto social es, entonces, la propiedad.

La enorme contribución de Kant al liberalismo radica en hacer de la propiedad un derecho natural a priori legitimado por la razón y garantizado fácticamente por el Estado.

Pero a pesar de estas aportaciones a la doctrina liberal, no hemos dejado de detectar algunas contradicciones patentes en sus enunciados jurídicos. La primera de

ellas descansa en la necesidad misma de la jurídica cuando se presumía una ética de la intención capaz de frenar toda afección de la voluntad. La segunda contradicción la atribuimos al contexto histórico de nuestro autor pero que, no obstante, pone en riesgo el rigor formal de su jurídica. Esta contradicción se hace manifiesta al justificar las relaciones de dependencia personal o servidumbre, cuando otrora había declarado su aversión a la utilización de la persona -humana- como un medio. La tercera contradicción la podemos observar en los fundamentos racionales de la propiedad. Aquí Kant no puede dejar de recurrir a argumentaciones históricas para describir la génesis tanto del derecho por primera posesión, como de la magnitud de la propiedad. La fuerza es en Kant el recurso mediante el cual se adquirió y defendió la primera propiedad, misma que después será legalizada por las instituciones jurídicas del Estado —cuya legitimidad se pretende *a priori*—. Cabe aclarar que, para Kant, la propiedad —posesión—⁵ no encuentra su fuente generadora en el trabajo, tal y como pensara Locke, sino en la capacidad de apropiársela —por otros medios— y defenderla.

En síntesis, el sistema kantiano nos permite vislumbrar cómo el juez divino del medioevo se internaliza en la conciencia moral desde el nuevo paradigma de la libertad burguesa. La libertad ejercida en la intención —moralmente buena— del acto, posibilita la escisión del ser humano en individuo y ciudadano, en ser público y ser privado. Al descubrir el tribunal de nuestros actos en nuestra propia conciencia, Kant abre el camino de la independencia moral, a la vez que lo cierra en la dependencia jurídica.

El individuo kantiano es el vértice de la modernidad que aún respiramos. Es el individuo capaz de actuar libremente, saltando los obstáculos egoístas de una sociedad consumista. En este sentido la ética propuesta por Kant podría ser inter-

⁵ La diferencia que establece el propio Kant entre posesión y propiedad, figura jurídica de esta última, será tratado más adelante. Vid. pp. 202-207.

pretada como una fórmula del antipoder respecto a la sociedad burguesa. Es un obstáculo a la reproducción del capital que, sin embargo, Kant garantizó en otro terreno: el jurídico-político. La revolución moral kantiana de la cotidianidad en una sociedad corrompida, se ve reprimida, contradictoriamente, en el poder jurídico y político del Estado.

6) El último capítulo de la presente investigación rescatará dos ideas distintas de la política en Kant. Una de corte hobbesiano donde la política es vista como una relación vertical de dominio y subordinación, de mandato y obediencia. Se trata de la política subordinada a las necesidades coercitivas en la aplicación del derecho. En tanto se encarga de reproducir la totalidad del Estado desde la vida cotidiana hasta las instituciones más acabadas, esta política es totalitaria.

Sin embargo en su obra *La paz perpetua*, Kant dibuja una idea de política trascendental, *a priori* proveniente del horizonte ético de la razón práctica. Aunque esta segunda idea es esbozada efímeramente por nuestro autor, nos abre el panorama para replantear, sobre bases nuevas, la relación entre ética y política. Algunas categorías que conforman estas bases nuevas son: el Otro, la alteridad, la otraedad, el excluido, filosofía de la liberación, etc. Estas categorías propuestas en algunos sistemas filosóficos como los de Enrique Dussel y Emmanuel Levinas por poner algunos ejemplos, nos ayudarán a incursionar nuevos caminos, ante todo éticos, para estudiar la política.

En este capítulo hemos simplemente apuntado que fuera de la reproducción de la totalidad de un sistema político dado, encarnado en la vida cotidiana que se genera en el seno del Estado, existe otra política. Una política horizontal de relación hermano(a)-hermano(a) cuya potencialidad práctico-discursiva pone en cuestionamiento al Estado.

La definición tentativa que hemos utilizado para trabajar los conceptos política y Estado es la siguiente: *El Estado es el resultado del proceso de institucionali-*

zación de la política, entendida esta última como la actividad interhumana discursiva por excelencia encargada de organizar la vida pública o comunitaria.

1. EL CONTRACTUALISMO COMO MODELO TEÓRICO DE LA MODERNIDAD PARA EXPLICAR LA POLÍTICA.

Estudiar la política en tanto concepto, es decir, en términos esenciales tiene la finalidad de comprender en su totalidad lo que he denominado la sustancia⁶ del Estado. Me parece que nos es imposible llegar a una conceptualización acabada del Estado, sin trabajar los fundamentos de la sustancia que le da vida. Pensar un Estado sin ciudadanos *relacionándose políticamente* significa, para ilustrarlo en una metáfora, ver germinar un fruto sin semilla. Dicho filosóficamente, equivale a construir un concepto sin categorías.

Nos proponemos estudiar la política críticamente. Entendemos por crítica la *de-estructuración* en sentido heideggeriano. «De-estructuración no significa aniquilar, sino desarticular, separar y poner a un lado...».⁷ No pretendemos negar la política en sí, sino formular una conceptualización distinta de la misma a partir de una fundamentación ética. Esto es, abrir nuevas posibilidades de interpretación del concepto política al que ha imperado tanto en algunas formulaciones filosóficas como en el mismo sentido común. Nuestro camino es analítico y *des-constructivo*, es decir, crítico.

El interés por analizar conceptualmente la política nace de diversos motivos: 1) el primero, ya esbozado, radica en comprender la política en su totalidad como concepto puro; 2) en un plano más concreto, histórico, se trata de explicarnos sistemáticamente las manifestaciones empíricas de dicho concepto en las relaciones humanas; 3) por último, se intenta hacer del concepto política, un horizonte práctico que oriente idealmente las acciones políticas, empíricas de los

⁶ Entendemos por *sustancia* lo que da vida al Estado, es decir la relación interhumana cuya comunicación tiene por objeto organizar los asuntos públicos, los asuntos de competencia comunitaria con el objetivo de tomar decisiones para satisfacer las necesidades de competencia común.

⁷ Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, p.22. Citado por Enrique Dussel, *Para una de-estructuración de la historia de la ética I*, Mendoza, Argentina, 1973. Ed. Ser y Tiempo, p. 6

individuos.

Pretender una conceptualización acabada de la política es una tarea demasiado ambiciosa para los límites de la presente investigación. Aquí simplemente comenzaremos a incursionar el terreno teórico de la política a partir de un modelo que nace en los siglos XVII y XVIII, pero que hoy en día no ha perdido vigencia, sino por el contrario continúa siendo rescatado en distintas propuestas teóricas. Nos referimos al *contractualismo*.

Lo que nos condujo a comenzar por el contractualismo y no por otras propuestas teóricas como la aristotélica en la antigüedad, la hegeliana en la modernidad o la teoría de la acción comunicativa con Habermas y Apel en la filosofía contemporánea por mencionar algunas de las más representativas, lo iremos develando a lo largo de este trabajo. No obstante, podemos adelantar que justo en el contractualismo de los siglos XVII y XVIII comienzan a aparecer algunos elementos y horizontes teóricos hasta entonces desconocidos⁸. Tal y como subraya Kant, es hasta la Modernidad, cuando *el contractualismo representa una relación política entre individuos que aparecen ante la razón como libres e iguales, dotados de voluntad y que tienen por objeto fundar racionalmente el Estado*.

⁸ Norberto Bobbio, sistematiza estas diferencias contraponiendo lo que dio en llamar dos modelos teóricos distintos, el modelo aristotélico, por un lado, y el modelo iusnaturalista por otro. Vid. Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxista*. México, 1986, Ed., FCE., pp. 60, 61.

1.1 EL CONTRACTUALISMO: UN MODELO INDIVIDUALISTA E IGUALITARIO DE LA POLÍTICA

Consideramos al contractualismo moderno un modelo teórico, en virtud de que las diversas teorías políticas de los distintos autores que trabajaremos bajo esta bandera, comparten una misma forma de abordar teóricamente el problema del Estado. A pesar de que Hobbes, Locke Rousseau y Kant, guarden diferencias importantes —tanto en los contenidos político-ideológicos de sus teorías, como en la metodología empleada para abordar el problema del Estado y la política— comparten los siguientes elementos:

1) Un mismo punto de partida social: el individuo. A diferencia de otros sistemas filosóficos *verbigracia* el de Platón, Aristóteles, Hegel o Marx, por mencionar solamente algunos, el moderno contractualismo no parte del ser social comunitario —llamémosle familia, aldea, etc.—, sino del individuo abstracto, situado a-históricamente. No obstante cabe aclarar que, cuando hablamos del individuo «abstracto» como punta de lanza del modelo contractualista⁹, nos referimos a la abstracción que se hace de un individuo tomado empíricamente del mundo de la vida de cada autor, pero trabajado teóricamente para presentarlo desde un sentido universalmente "válido". Pues, incluso el sistema kantiano al que presentaremos como el modelo contractual más acabado en términos de su propia racionalidad, no se salva de asumir al individuo del *ethos* de su tiempo como la primera piedra del pensar filosófico. Convicción que podremos rastrear desde su *epistemología* considerada por el mismo una *revolución copernicana*, hasta su ética y su jurídica cuyo basamento será siempre el individuo constantemente debatido entre sus pulsiones y su razón.

⁹ Con la salvedad de que nos referimos al modelo contractual *moderno*, de ahora en adelante le enunciamos modelo contractual a secas.

A propósito de esto último, el individuo considerado por las distintas teorías del modelo contractualista, se inscribe bajo un esquema dualista cuerpo-álma, materia-espíritu, etc., que se manifiesta con sus respectivos matices en la antítesis razón *versus* pulsiones. Justo, como veremos más adelante, este esquema dualista se adapta perfectamente a la dicotomía del modelo contractual representada en el estado de naturaleza *versus* sociedad civil. Así mismo, veremos en la política esa sustancia interhumana racional-comunicativa que vinculará ambas esferas a través del *contrato, acto fundante del Estado*.

2) El esquema dicotómico, estado de naturaleza-sociedad civil, mediado por un contrato o pacto social, es otra de las características que comparten los distintos modelos que hemos de estudiar.

a) El *estado de naturaleza*.

Con sus respectivas salvedades, los autores comprendidos bajo este modelo coinciden en que se trata de un estado pre-político, donde los individuos se relacionan entre sí más por sus instintos que por su razón. Aún en aquellos sistemas como el de Locke o el de Rousseau, donde el estado de naturaleza es un estado próspero, donde predomina la paz y las relaciones armoniosas y donde incluso el mismo Locke llega a afirmar que se trata de un estado de razón y libertad, encontramos un constante peligro —ya se manifieste en miedo, inseguridad o en injusticia— que se deriva de acciones irracionales conducidas de una u otra forma por la sin-razón¹⁰.

La contraposición entre estos dos estados [Bobbio se refiere al estado de naturaleza y al estado civil] consiste en que los elementos constitutivos del primero son individuos aislados, no asociados, si bien asociables, actúan de hecho siguiendo no la razón (que permanece escondida o impotente), sino las pasiones, los instintos o los intereses; el elemento

¹⁰ Como veremos más adelante, el modelo roussoiano, no salta del estado de naturaleza a la sociedad civil, sino de un estado de anarquía proveniente de un pacto inicuo a la República. Pero siempre y cuando no perdamos de vista estos matices, podemos avanzar en una primera esquematización que poco a poco se irá definiendo y perfeccionando.

constitutivo del segundo es la unión de los individuos aislados y dispersos en una sociedad perpetua y exclusiva que sólo permite la realización de una vida de acuerdo con la razón.¹¹

Bajo el riesgo de reducir demasiado a los autores, podemos derivar del estado de naturaleza un supuesto lógico que nos permitirá dar coherencia a la dinámica del modelo contractualista: el estado de naturaleza, en tanto estado pre-político, donde no existen relaciones institucionalizadas respecto a los asuntos de interés comunitario —por lo mismo que, como ya se mencionó, el punto de partida es el individuo— carece de una relación racional acabada entre los individuos que lo conforman. En este sentido es un estado lógicamente necesario, a partir del cual se habrá de fundar el contrato, primer momento de la relación racional discursiva (y por lo tanto en el primer momento político propiamente dicho) que, a su vez, mediante el ejercicio de la razón dará cabida a la formación de la sociedad política. Si bien no todos los autores son completamente conscientes de este uso lógico del estado de naturaleza —pienso en Locke o en Rousseau—, no por ello hemos de estar impedidos para derivar de sus teorías esta premisa que habrá de explicarnos su modelo como una teoría racional —lógicamente articulada— del Estado.

b) *El contrato*. Este es el momento en que los individuos aislados, disociados, autárquicos, entran en contacto político por primera vez. El contrato es el primer acto racional comunicativo de individuos que han hecho conciencia de su ser comunitario, hasta entonces solipsista. En esencia el *dzoon politikon* de Aristóteles sigue estando presente aunque ya no como punto de partida, sino como *necesidad*. Es decir, rozando los linderos del utilitarismo¹².

¹¹ Bobbio, *Op. cit.*, p. 54

¹² «El utilitarismo y la teoría del mercado, dice Ross Poole, utilizan el mismo concepto de racionalidad: se establece un fin y el papel de la razón está en minimizar los costos que se producen para el logro de este fin. Por último, el cálculo utilitarista no hace ninguna referencia esencial a eventualidades tales como la amistad o el amor.» Y más adelante el mismo autor completa la relación: «El vínculo causal entre la conducta egoísta y el bienestar social global se mantiene sólo en la medida en que el egoísmo opera dentro de los límites que establecen la propiedad privada y los contratos.» Vid. Ross Poole. *Moralidad y Modernidad. El porvenir de la ética*. Barcelona, 1993, Ed. Herder, p. 26

Si algo tiene en común el contractualismo con otros modelos de interpretación del Estado es ver su fundamento en la política. Ahora bien, ¿de qué manera funda al Estado?, ¿bajo qué principios y mecanismos? Todo dependerá de los modelos y las doctrinas que los sustenten. En el caso particular del contractualismo, la política aparece bajo la forma del *consenso*. «El principio de legitimación de la sociedad política es el consenso.»¹³ El consenso no es, sin embargo, un acto de iluminación divina; es un acto político, pues tiene como finalidad dar cuerpo jurídico y autoridad a las instituciones que han de regir los asuntos públicos. Pero resulta curioso que, excepto en Rousseau, donde el acto constitutivo del Estado se da en Asamblea —de donde nace incluso su distinción entre voluntad general y voluntad de todos que examinaremos más adelante— en el resto de los autores que habremos de revisar, el momento del contrato o pacto adquiere más el sentido de un acto ontológico de la razón —del estilo de una ley natural— que un acto procedimental de deliberación discursiva¹⁴. ¿Cuáles son las repercusiones de este hecho al parecer meramente formal?

Un contrato social que es deducido directamente de la razón, de la misma forma como Kant deducirá la propiedad o Hobbes el derecho a la vida, encuentra un sinnúmero de repercusiones políticas. Nosotros destacaremos algunas cuantas.

c) *La sociedad civil*. Este es el efecto más importante y evidente del contrato social. Estamos frente a un Estado civil legitimado de entrada por el consenso, es decir, por la razón. La razón pactada dará luz a un poder nuevo. A un poder legal-racional —para decirlo a la manera de Weber— que deja a un lado el poder físico e instintivo con el que cada individuo se desempeñaba en el estado de naturaleza. Locke define bastante bien esta situación al diferenciar el poder que un padre ejerce

¹³ Bobbio, *Op. cit.*, p. 87

¹⁴ Aunque el mismo Rousseau lo haya asumido el contrato social de forma procedimental, veremos que cae en algunas contradicciones a nuestro juicio lógicas, que limitarían los posibles alcances de este elemento que lo diferencia del resto de los autores.

sobre su hijo; un amo sobre su esclavo y un gobernante sobre los ciudadanos.¹⁵ Este último al ser un poder emanado axiológica y no procedimentalmente de una relación discursiva, dará por sentado que todos los individuos llegan al pacto en igualdad de circunstancias. Justo aquí, comienza a tener efecto político el punto de partida del modelo contractualista: el individuo abstracto de naturaleza dualista. Si el contrato pensado por los contractualistas no comprende un proceso discursivo —o si cuando se intenta desarrollar no trasciende debido a contradicciones lógicas (Rousseau)— y al mismo tiempo se pretende que dicho pacto traiga iguales ventajas para todos los contratantes, encontramos entre sus premisas individuos abstractamente iguales en una situación homogénea.

3) Los derechos naturales. El individuo del contrato social hará positivos los derechos otrora naturales. Y si los derechos naturales que privaban en la vida de los individuos inmersos en el estado de naturaleza pasaban por alto las relaciones fácticas de desigualdad y contrastes sociales, esta misma situación se hará positiva —jurídicamente hablando— en la sociedad civil. De aquí se desprende que la política fundadora del contrato social, se traduce en relaciones verticales cuya gestación ha sido histórica. En otras palabras, encontramos que el maquillaje abstracto de igualdad y libertad conceptualizado teóricamente bajo el nombre de *derechos naturales*, oculta relaciones históricas que se encuentran muy lejos de tener cabida en el modelo contractualista. No obstante este maquillaje será en la *real*

¹⁵ Vid. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, 1990, Ed. Alianza, pp. 172-176. Cabe anotar entre paréntesis que independientemente de la claridad aquí demostrada, Locke suele caer en algunas contradicciones derivadas de sus propios argumentos; una de ellas se percibe a continuación: «El poder político es el que, teniendo todos los hombres en el estado de naturaleza, es entregado por éstos a la sociedad...» *Ibid.*, p. 173. La contradicción estriba en que según Locke, en el estado de naturaleza los hombres ya disponían de poder político. No obstante en otro pasaje de su obra el mismo autor reconocerá: «Falta en el estado de naturaleza un juez público e imparcial, con autoridad para resolver pleitos que surjan entre los hombres, según la ley establecida. Pues en un estado así, cada uno es juez y ejecutor de la ley de naturaleza...» *Ibid.*, p. 134. Ahora bien, si Locke reconoce que en el estado de naturaleza cada quien es «juez y ejecutor de la ley de naturaleza», ¿dónde se encuentra entonces el poder político que a nuestro juicio debe presuponer por lo menos la intención de resolver intereses interhumanos, es decir problemas que sobrepasan la soberanía de cada individuo?

politik sumamente eficaz como factor de legitimación de los Estados-nación, que fácticamente se estaban formando en los tiempos de nuestros autores. Cabe destacar que los llamados derechos naturales, ya se encontraban presentes en diversas teorías políticas antiguas y medievales; sin embargo, en el modelo contractualista adquieren el estatuto de principios derivados de la razón. Pero el camino para llegar a este punto no es fácil. Norberto Bobbio nos ha demostrado, una diferencia fundamental entre la escuela del derecho natural anterior a Hobbes y el iusnaturalismo de la escuela contractualista: Mientras la primera derivaba los derechos naturales según la interpretación de códigos ya escritos como por ejemplo *Las doce tablas del derecho romano*; la segunda modalidad tendrá por objeto ya no la interpretación sino la demostración y el descubrimiento de los derechos naturales.

Proponiendo la reducción de la ciencia del derecho a ciencia demostrativa los iusnaturalistas sostienen, por primera vez [...] que la tarea del jurista no es la de interpretar reglas ya dadas, que como tales no pueden dejar de resentir las condiciones históricas en las que fueron emitidas, sino aquella mucho más notable de descubrir las reglas universales de la conducta por medio del estudio de la naturaleza del hombre, de igual manera que el científico de la naturaleza que finalmente ha dejado de leer a Aristóteles y se ha puesto a escudriñar el cielo. Para el iusnaturalista, la fuente del derecho no es el *Corpus iuris*, sino la "naturaleza de las cosas".¹⁶

La sociedad civil se construye así racionalmente sobre una política institucionalizada desde el contrato mismo. Al no ser un pacto procedimental, sino axiomático, nace prácticamente institucionalizado como factor de legitimación. Y no es difícil de descubrir en este hecho una contradicción lógica: si se entiende que el contrato se deriva axiomáticamente de la razón, necesitamos entonces suponer individuos dotados de razón potencialmente capaces de asumir una autoridad y leyes comunes sin un proceso discursivo anterior. Pero si esto es así, ¿cuál es la necesidad del contrato? La respuesta está en una necesidad *a posteriori*, legitimadora de un

¹⁶ Bobbio, *Op. cit.*, pp. 29, 30

orden por medio de un contrato que ha nacido institucionalizado.

Existen en este sentido dos experiencias históricas sumamente significativas: la Independencia de las trece colonias norteamericanas y la Revolución francesa de 1789. Ambas experiencias retomaron en su momento el modelo contractual de legitimación legado por el contractualismo. Basta con revisar detenidamente la forma y el contenido de la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica* y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789* para cerciorarnos de ello. No en balde Karl Marx al analizar las constituciones de algunos estados norteamericanos, o las constituciones francesas posteriores a 1789, develará las características del contractualismo. Tenemos como ejemplo su crítica al artículo 16 de la Constitución francesa de 1793¹⁷:

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (...), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad. Y proclama por encima de todo derecho humano "de *jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie*".¹⁸

El contrato tiene así un origen *a priori* pero una utilidad *a posteriori*. ¿Con qué fin? Marx, recuperando el derecho natural lockeano de propiedad puso, a mi juicio, el dedo en la llaga. Con el fin de hacer *positivo* un derecho natural fundamental: la propiedad.

La *seguridad de la propiedad* es una preocupación compartida por todas las teorías que trabajaremos. Es importante no perder de vista el seguimiento que le daremos. Solo cabe resaltar el proceso lógico —por demás acorde con la teoría del

¹⁷ «Este artículo reza así: «El derecho de propiedad es el derecho de todo ciudadano de gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas de los frutos de su trabajo y de su industria.» Vid. K. Marx y F. Engels. *La sagrada familia*. 2ª ed., México, 1959, Ed. Grijalbo, p. 33

¹⁸ *Ibid.*, p. 33

contrato— según el cual un contrato derivado axiomáticamente de la razón, legítima, mediante leyes construidas racionalmente y vigiladas por una autoridad que cuenta con una aceptación consensada *a priori*, un derecho natural —fundado también en la razón—. Enunciado en forma de silogismo tenemos una premisa mayor (un derecho de propiedad enunciado por la razón como *natural*); una premisa menor (un contrato racional *a priori* firmado por individuos que disponen todos de los mismos derechos naturales) y una conclusión que recoge ambas premisas (una autoridad [jurídica y política] legal-racional fundada por un contrato racional *a priori* y que tiene como objeto proteger un derecho enunciado natural por la razón). *La razón*, entonces, *funda la razón* en un proceso donde los impulsos de nuestra naturaleza dualista funcionan como el medio, no como el punto de partida de un fin que se cierra en sí mismo. Gerardo Ávalos plantea en una reflexión que bien puede comprender a todo el modelo contractualista: «Hobbes no quiere representar o sistematizar un acontecimiento histórico. Se trata, antes bien de un modelo racionalmente construido para fundamentar sobre todo la obligación política que no es otra cosa sino la obediencia.»¹⁹ La obediencia tiene en el mundo fáctico nombre y apellido; y los individuos abstractos cuyo espíritu abstracto permanecerá en la letra de las constituciones, pagará el costo de su razón con la obediencia cotidiana a un pacto sellado con su sangre.

¹⁹ Gerardo Ávalos, «Racionalidad estratégica: entre la ética y la política» (Inédito).

1.2 HACIA UNA DE-STRUCCIÓN RE-CONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA.

El modelo contractualista se convierte, por sus características, en la teoría política precursora de la modernidad, ubicándose entre las interpretaciones aristotélico-tomista y hegeliano-marxiana de la política. Mientras para la tradición aristotélico-tomista, el ejercicio de la política es, por su esencia, una práctica ética, encontramos que en el contractualismo cambia el concepto de política, y al cambiar se escinde de la ética. Claramente, Maquiavelo y Hobbes hacen de la política una esfera autónoma que si bien funda una nueva moral, no se ejerce, en cambio, al lado de la ética²⁰.

La cuestión de la relación entre política y moral es moderna, ella recién puede ser planteada después de que, con la disolución nominalista del derecho natural clásico, llega a ser problemática la unidad entre *nómos* y *éthos*, que en el marco de la doctrina tradicional de la política es comprensible de suyo. Hobbes funda la política como ciencia en el sentido moderno, ella ya no tiene más que ver primariamente con las cuestiones prácticas del obrar justo, sino con las técnicas de la organización correcta de la sociedad (*Moro*) y del proceso correcto de la afirmación del poder. La separación entre política y moral implica la de legalidad y moralidad.²¹

Kant lo demostró más sistemáticamente al dividir en su sistema ética y jurídica. Mientras la primera, estudiada en sus «Principios metafísicos de la doctrina de la virtud», trata sobre las leyes internas (imperativos categóricos) que un individuo se pone a sí mismo; la segunda, trabajada en los «Principios metafísicos de la doctrina del derecho», hace referencia a las leyes de orden externo que el individuo debe cumplir para vivir en sociedad civil, sin atentar la

²⁰ Entiendo por ética la disciplina que estudia el ámbito de lo moral desde la perspectiva del deber ser. La moral, en cambio es la expresión subjetiva de una serie de valores sociales comunitarios interiorizados por el individuo. «La moral tiene, justamente, razón de ser, en cuanto somos individuos en los que coinciden deseos contrapuestos y contradictorios.» (Vid. Esperanza Guisán. *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, 1986. Ed. Antropos, p. 29.

²¹ Jürgen Habermas. *Sobre la relación entre política y moral*. Buenos Aires, 1986. Ed. Almagesto, p. 6

soberanía de su Estado ni los derechos privados del resto de los individuos.

Por su parte, el modelo contractualista se convierte en el precursor del hegeliano-marxiano que intentará sobre nuevas premisas dar respuesta a la escisión ética-política. Hegel lo intenta al conceptualizar el Estado como «la realidad de la idea ética» y Marx lo secunda al plantear el constructo «Asociación de libres productores bajo la unidad del trabajo y el disfrute».

Nos proponemos así confrontar dos conceptos de política divergentes: El primero, el que nos proponemos criticar involucra al contractualismo. Este concepto, llamémoslo negativo, define a la política como una relación de poder (y por tanto vertical) entre gobernantes y gobernados. Una característica común a todos los autores contractualistas es la división del hombre moderno en individuo por un lado (la esfera privada de su vida) y ciudadano por otro (la esfera pública). Bajo este esquema, la política es reducida solamente a la esfera pública, es decir, a la esfera de la relación institucional entre quienes mandan y quienes obedecen.

Cuanto más nos alejamos del formato de la polis y de la pequeña ciudad-comunidad, tanto más los conglomerados humanos adquieren una estructura vertical en altura. [...] Como consecuencia de esta nueva sistematización, la dimensión horizontal pasa a ser asumida por la sociología, y correlativamente la esfera de la política se restringe en el sentido de que se reduce a una actividad de gobierno, y en sustancia a la esfera del Estado.²²

El otro concepto de política nace justamente, tal y como lo describe Sartori, del modelo de la polis, enunciado por Aristóteles. Bajo este modelo, el concepto de política si bien se manifestaba verticalmente entre magistrados y ciudadanos tenía a su vez una dimensión horizontal. Al no existir separación entre las esferas pública y privada, hasta las acciones más insignificantes de la vida cotidiana tenían una ubicación política. Con Aristóteles el deber ser ético

²² Sartori, Giovanni. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México, 1987. Ed. FCE, p. 219

coincidía en la *praxis* con el ejercicio de la política. Por esto mismo el hecho de considerar ciudadanos a las mujeres, los niños y los esclavos, tiene una explicación lógica para su propio sistema. A estos los ubicaba conceptualmente como condiciones de posibilidad de la práctica política. Al ser condiciones de posibilidad ubicaba el dominio ejercido sobre estos fuera del sistema, evitando así, la condena moral.

A diferencia de Sartori, no me parece que el concepto de política pueda transformarse tan sólo por condiciones temporales. Hoy en día es posible plantear la política como un ámbito ético-comunitario, donde los individuos decidan colectivamente, sin dominación ni exclusión de ninguna especie, las decisiones de su comunidad. Esto lo planteo, no obstante, en un terreno trascendental, es decir ideal que, para decirlo con Kant, sirva de horizonte regulativo para la acción práctica.

Precisamente Kant anuncia en su sistema dos ideas, al parecer contrapuestas, de política: 1) La política entendida como habilidad, la política que nos dice «sed astutos como la serpiente»²³, propia de los regímenes verticales; y 2) la política entendida como sabiduría, la política dada a priori²⁴ donde se conjugan el ejercicio del derecho y la moral. Con este último concepto de política esbozado en unas cuantas líneas de *La Paz Perpetua* Kant abre la puerta principal de la política trascendental.

La posibilidad de pensar la política como construcción trascendental requiere demostrar que la *moralidad* —y no la *jurídica* donde ya encontramos el fenómeno de la coerción externa y por tanto el poder de las instituciones estatales— se construye de acciones precedidas por un discurso asimétrico ético-discursivo²⁵

²³ I. Kant. *La paz perpetua*. 7ª ed. México, 1990. Ed. Porrúa, p. 236 A.

²⁴ *Ibid.*, p. 241

²⁵ En el último capítulo de la presente investigación desarrollaré algunos principios de la ética discursiva representada en la actualidad por Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, entre otros. Así mismo, presentaré parte de la polémica que dicha escuela presenta hoy día con la ética de la liberación entre cuyos principales

donde la voluntad no se define, tan solo, por el dominio de las inclinaciones sentimentales y meramente subjetivas que nos conducen a actuar egoístamente, sino también por la ruptura con el poder del Estado reproducido en la propia subjetividad²⁶. Así se demostraría que el origen de las afecciones que nos conducen a la transgresión de la ley moral, no es meramente de carácter subjetivo (solipsismo) pues ya se encuentra mediado por el poder del Estado.

La política *a priori* presentada por Kant pareciera permanecer iluminada por el concepto de la jurídica. Esta situación no resuelve, empero, la esencia coercitiva del derecho. La política trascendental intentará subsumir las finalidades del derecho -la seguridad, las garantías, etc.- en la expresión externa de la vivencia moral de los individuos guiados por el imperativo categórico. La experiencia moral externa se trastoca en con-vivencia ética donde los seres libres se pueden relacionar en comunidad sin arriesgar su individualidad y respetando, al mismo tiempo, al resto de sus conciudadanos. En la línea de la ética discursiva Gerardo Ávalos recomienda: «La ética del discurso podría ser útil para hallar una idea de política (contrafácticamente anticipada) que no signifique lucha por el poder sino relación simétrica hermano(a)-hermano(a) y en contraste con la cual se pueda hacer la crítica de la política real descrita por Weber.»²⁷ Este es el terreno trascendental de la política, que si bien no ha existido empíricamente, está en posibilidades de regular desde la subjetividad, una participación política crítica, donde queden rebasados los márgenes institucionales del Estado. El medio para realizarlo está en la crítica; los ámbitos de realización se pueden ubicar

precursores destaca Enrique Dussel. El tema de la simetría o asimetría que debe considerar la ética discursiva es uno de sus aspectos más polémicos.

²⁶ «Una posible relectura de Hobbes permite comprender no sólo que los hombres forman al Leviatán y se encuentran dentro de él, sino también y sobre todo, que el Leviatán se encuentra en la subjetividad de los hombres históricamente determinados. No hablo de la eticidad en general, sino de la forma en que el poder penetra en todas las relaciones humanas y, más aún, se torna en fundamento de las más diversas acciones.»

Vid. Gerardo Ávalos, *Op. cit.*, p. 9

²⁷ *Ibidem*.

tentativamente en: la pedagógica, la crónica, la política (entendida como relación de poder gobernantes-gobernados) y la producción.

El contractualismo de Kant recupera tesis de otros contractualistas pero además logra superarlas en el terreno trascendental. Para comprobarlo pondremos a consideración la construcción de tres modelos contractualistas precedentes a Kant: el Leviatán de Thomas Hobbes; el gobierno civil de John Locke y el contrato social de Jean Jacques Rousseau.

Respecto al sistema hobbesiano pondremos hincapié en el cuestionamiento de la validez de la estructura psicológica que le da sustento a su construcción de la política. Examinaremos también los conceptos de libertad y voluntad con el fin de verificar si es posible pensar a los individuos como entes libres en el seno del Estado civil.

En lo que atañe al pensamiento de John Locke analizaremos las repercusiones que en términos del derecho positivo tiene su concepto de propiedad, y pondremos atención en las consecuencias sociales y políticas que teóricamente trae consigo dicho concepto en la vida de los individuos.

Del filósofo ginebrino nos interesa estudiar la relación metodológica voluntad general-voluntad particular bajo la mirada de una construcción ética de la política. Discusión decisiva en el pensamiento ético-político de Kant.

2. LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DEL LEVIATÁN

Por consiguiente, cualquiera cualidad que hace a un hombre amado o temido de otros, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque constituye un medio de tener la asistencia y servicio de varios.

Thomas Hobbes

2.1 EL ESTADO COMO TOTALIDAD: UNA APROXIMACIÓN A SU SISTEMA

Sin lugar a dudas Thomas Hobbes logra crear en su *Leviatán* un sistema filosófico propio, si bien menos complejo que el formulado por Kant o Hegel, no por ello menos coherente e innovador. Se trata de un sistema que toma cuerpo sintéticamente en un concepto ontológico cuyos matices y determinaciones se trabajan de manera prácticamente artesanal para dar explicación a un fenómeno que respiramos a diario: *el Leviatán*.

No en balde, el filósofo inglés dirigió las primeras reflexiones de su teoría del Estado al método: «La primera causa de las conclusiones absurdas la adscribo a la falta de método, desde el momento en que no se comienza el raciocinio con las definiciones...»²⁸ Y efectivamente, al comienzo del *Leviatán*, Hobbes se dedica a definir todas las categorías que irá utilizando a lo largo de su obra para evitar contradicciones lógicas o argumentos falsos. A continuación reproduzco parte de la definición que nuestro autor atribuye a la ciencia, donde se manifiesta de forma más nítida el significado del método:

La razón no es, como el sentido y la memoria, innata a nosotros, ni adquirida por la experi-

²⁸ Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2ª ed. México, 1980. Ed. FCE, p. 35

encia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo: [...] aplicando un método correcto y razonable, al progresar desde los elementos, que son los nombres, a las aserciones hechas mediante la conexión de uno de ellos con otro; y luego hasta los silogismos, que son las conexiones de una aserción a otra, hasta que llegamos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado; es esto lo que los hombres denominan CIENCIA. [...] La ciencia es el conocimiento de las consecuencias y dependencia de un hecho respecto a otro: [...] cuando vemos como una cosa adviene, por qué causas y de qué manera...²⁹

Así, consecuentemente como lo plantea en estas líneas, Hobbes emprenderá su estudio del Estado. Comienza por poner su atención en los nombres derivados de las palabras que componen el lenguaje. Las palabras y el lenguaje adquieren un significado fundamental en el sistema hobbesiano puesto que permitieron al hombre incursionar los primeros ámbitos de la razón donde se procesan los sentimientos. Gracias al lenguaje los hombres han podido socializar sus experiencias, han podido comunicarse pero también, y es quizás donde Hobbes pone mayor atención, lo han «profesionalizado»³⁰, es decir lo han hecho más eficaz —sobre todo desde la perspectiva del poder—. Sin lenguaje, dice Hobbes, «no hubiera existido entre los hombres ni gobierno, ni sociedad, ni contrato, ni paz»³¹. De esta forma, la importancia que el pensador inglés concede al lenguaje —y por ende a la comunicación— viene a confirmar la definición de política que hemos venido manejando. La política entendida como la relación interhumana cuya comunicación tiene por objeto organizar los asuntos públicos, los asuntos de competencia comunitaria.

Por su parte, a los nombres que dan investidura a las palabras le siguen en orden de importancia las definiciones (aserciones) sin las cuales no podemos acceder a la mínima objetividad necesaria para imprimir a un conocimiento el carácter científico de la veracidad. De la conexión entre las aserciones se forman

²⁹ *Ibid.*, p. 37

³⁰ "Con ayuda del lenguaje y del método, las mismas facultades pueden ser elevadas a tal altura que distingan al hombre de todas las demás criaturas vivas." *Ibid.*, p. 20

³¹ *Ibid.*, p. 22

silogismos, los cuáles expresan relacionalidad analítica entre causas y efectos.

A pesar de que en su teoría del Estado Hobbes no logra rebasar el carácter empírico de su sistema —al descansar todo en la observancia fenomenológica de nuestra naturaleza pasional—, es innegable su esfuerzo por desprenderse de las aseveraciones fundadas tan sólo en la experiencia:

Quien ha visto por qué procedimientos y grados un Estado floreciente cae primero en la guerra civil y luego en la ruina, a la vista de la ruina de cualquier otro Estado inducirá que las causas de ello fueron las mismas guerras y los mismos sucesos. Pero esta conjetura tiene el mismo grado de *incertidumbre* que la conjetura del futuro; *ambas están basadas solamente sobre la experiencia*.³²

Lejos de ser un empirismo reductivo, en el que la realidad significa lo observado, Hobbes confía en que la certidumbre se construye mediante la relacionalidad racional de distintas variables que se integran lógicamente en silogismos. Por ello, podemos afirmar que en su sistema hay claros visos de intenciones constructivistas que caen en la empiria por la fuerza de las premisas fundamentales (*la naturaleza humana*) de la argumentación. Pues si bien Hobbes intenta defender la idea de un Estado fuerte, absoluto, aguerrido, etc.. mediante una naturaleza humana que oscila entre el placer y el temor, tratará, a la vez, en su construcción teórica del Estado, solidificar con la fuerza de sus argumentaciones sus propias premisas. De tal modo que resulte inobjetable que la naturaleza humana (premisa mayor) corresponda a la naturaleza del Estado³³ (premisa menor) donde la identidad esencial de ambas conduzca a la consistencia de un

³² *Ibid.*, p. 20 (Subrayado mío)

³³ Cuando en su obra *Del ciudadano*, Hobbes expone el método que empleará para llevar a cabo el estudio del Estado nos dice: «La mejor manera para conocer un objeto es conocer los elementos que lo constituyen [...] Así también, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, es menester, diríamos, no disolver el Estado, sino hacer como si estuviese disuelto, esto es, entender perfectamente cuál es la naturaleza humana...» Thomas Hobbes. *Del ciudadano*, Barcelona, 1987, Ed. Península, p. 191. Así se demuestra por un lado el método empírico de Hobbes que va de lo particular (lo inmediato observable) a lo general; por otro lado se comprueba que tratará de indagar de la naturaleza humana la naturaleza del Estado.

soberano (conclusión) cuya fuerza proviene de las determinaciones exacerbadas de ambas naturalezas.

Me explico. El resultado de este sistema es un silogismo donde la voluntad de poder (dominio, destrucción mutua, etc..) que reina entre los hombres durante el estado de guerra, pone en peligro la conservación de sus vidas. Dicho peligro fundado en la inseguridad e incertidumbre de permanecer vivos para el día siguiente, infunde un temor tal que obliga a los hombres a pactar la paz en la construcción del Estado civil. Incluso, en el estado de paz, la guerra se convierte en una amenaza constante, de donde se deriva la coerción que permitirá no vulnerar el pacto establecido. La fuerza que baña de vigorosidad al Leviatán proviene de la suma de voluntades que los pactantes han delegado en el soberano.

En el soberano se sintetizan todos los elementos que ha trabajado nuestro autor. Para poder conceptuar el poder del representante del Estado, Hobbes tuvo que seguir puntualmente su metodología, utilizando constantemente las definiciones establecidas. La consistencia del soberano descansa, por ende, en el virtual manejo de la naturaleza humana, donde las pasiones, inclinaciones y todo lo concerniente a la "espontaneidad del alma" son controladas por: 1) la razón encarnada en la ley civil (donde a su vez se halla implícita la conciencia moral de las leyes naturales); 2) por la fuerza (el ejército y las milicias) que legítimamente el Soberano controla y con la cual infunde miedo a todo aquel que pretenda transgredir su investidura de autoridad y 3) por el apoyo divino que trae consigo al ser Dios la fuente más poderosa y más temida de su poderío.

Con esto queda demostrado que para Hobbes el Estado es un concepto ontológico, en tanto abarca toda la existencia, todos los rincones cotidianos de la vida de los seres humanos. El Estado es un monstruo, un Leviatán que se alimenta de la voluntad y la sumisión de todos los súbditos. El Estado es la voluntad, es la ley, es la razón, es en síntesis *el Poder*.

2.2 DE LA INCERTIDUMBRE GUERRERA A LA VIDA INSTITUCIONALIZADA

2.2.1 La naturaleza del pacto.

Para dilucidar la naturaleza del pacto que los hombres establecen para dar vida al Leviatán, tomaremos en consideración las características del pacto, sus medios y sus fines.

El pacto mediante el cual se constituye el estado civil no tiene en la obra de Hobbes un carácter histórico. Jamás se hace referencia a fecha alguna donde los hombres hayan acordado la entrega de sus respectivas voluntades al Soberano. Esto nos hace pensar que se trata en todo caso de un modelo teórico, lógicamente formulado, para fundamentar constructivamente la necesidad de un Estado absoluto, omnipotente, soberano.

El pacto descansa en una necesidad. Para el autor del Leviatán, la necesidad "es la madre de todas las invenciones"³⁴. Se trata en este caso de la necesidad de transitar de un estado guerra, donde los hombres gozan de plena libertad para hacer lo que deseen por la fuerza o el ingenio sin enfrentar impedimento alguno³⁵; en este estado "el hombre es el lobo del hombre" y no existe razón que aminore el egoísmo, la ambición, la soberbia y todos los bajos instintos que ponen en peligro la vida de los hombres. En tal estado, sobreviven los más aptos, los más fuertes y astutos, pero solo bajo el supuesto necesario de la muerte del resto. Por este temor que los hombres se guardan entre sí, deciden pactar la conservación de su vida y abren una puerta a la razón: la búsqueda de la paz. *De la necesidad de conservar su vida los hombres erigen al Estado civil.*

³⁴ Hobbes, *Leviatán*, p. 23

³⁵ *Ibid.*, p. 171

El Estado civil se convierte, entonces en la *institucionalización de la propia vida*. Por fin, la vida de los hombres encuentra garantías, pero bajo el costo de la renuncia al propio poder³⁶ y a la voluntad³⁷. La libertad que en Hobbes adquiere un significado meramente negativo, como "ausencia de impedimentos externos", también la pierde el hombre al convertirse en súbdito. Pues las leyes civiles emanadas de la voluntad del soberano (que es a su vez la voluntad de los súbditos mismos), se convertirán en obstáculos para el devenir pasional de los súbditos. Gracias al pacto, el soberano queda revestido por la fuerza de todos los súbditos juntos; por la facultad de dictar las leyes civiles y de aplicarlas; por la facultad de disponer de todas las fuerzas del Estado para hacer cumplir las leyes. En síntesis el soberano concentra todos los poderes de los que está compuesta una República: el poder ejecutivo; el legislativo y el judicial. El poder del soberano, dice Hobbes, "es tan grande, como los hombres son capaces de hacerlo."³⁸ Lo que equivale a decir que el poder de un soberano es tan grande como su voluntad decida, porque la capacidad de los hombres en el seno de un Estado civil, se concentra en las manos del también denominado representante del Estado.

2.2.1.1 La naturaleza constructiva del Leviatán

Por modelo constructo entendemos el camino teórico interpretativo que el sujeto cognoscente recorre para explicarse al fenómeno, a manera de extraer los elementos empíricos pertinentes —las determinaciones del ser de la cosa—

³⁶ «La causa principal de la inseguridad es la ausencia de un poder común. La única manera de constituir un poder común es que todos consientan en renunciar al propio poder y en transferirlo a una sola persona (sea ésta una persona física o una persona jurídica, como por ejemplo una asamblea), que de ahí en adelante tendrá tanto poder como sea necesario para impedir al individuo que ejercite su propio poder con daño para los demás.» Norberto Bobbio. *Thomas Hobbes*. 2ª ed., México, 1992, Ed. FCE., p. 50

³⁷ Al respecto Hobbes define al Estado como: «Una única persona, cuya voluntad, es virtud de los pactos establecidos reciprocamente por muchos individuos, ha de reunir las voluntades de todos estos individuos; por lo que puede servirse de las fuerzas y de los haberes de los individuos para la paz y la defensa común.» (*De cive*, v, 9) Citado por Norberto Bobbio, *Ibid.*, p. 52

³⁸ Hobbes, *Leviatán*, p. 169

ubicándolos en el ámbito del deber ser donde aguarda una alternativa conceptual, es decir, contraída racionalmente y que funciona como modelo alternativo a la realidad inmediatamente existente.³⁹

Al aplicar dicho modelo al sistema hobbesiano, bien se puede objetar que lejos de versar sobre el metafísico *deber ser*, el *Leviatán* es un estudio sobre lo que es, sobre lo que realmente, en la inmediatez sucede con el Estado, con la naturaleza de los hombres que explícitamente se manifiesta en la cotidianidad. No obstante recordemos que cuando aparece la primera edición del *Leviatán* en 1651, Carlos I ya había sido decapitado en la guillotina de Oliverio Cromwell. El soberano, omnipotente y absoluto trastocaba su realidad de antaño en horizonte fantasioso, en una tierra donde el Parlamento había cuestionado las atribuciones divinas y totalitarias del representante del Estado. En su contexto histórico, el *Leviatán* se convertía así, en un deber ser, en un horizonte retrospectivo donde se añoraba vivir como los cangrejos: caminando hacia atrás.

Por la imperiosa necesidad de rescatar el poder de un régimen que tendía a disolverse ante una burguesía emergente, la filosofía política de nuestro autor contiene fines sumamente pragmáticos:

estos escritos míos caerán en manos de un soberano que los examinará por sí mismo [...] sin la ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso: que ejercitando la plena soberanía, y protegiendo la enseñanza pública de tales principios, convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica.⁴⁰

Del modelo constructivo de Hobbes, se deduce que para encontrar una alternativa inmediata al orden establecido, se requería quitar el poder a los republicanos. Sólo así, se lograría mantener la conservación del orden. Para ello nuestro autor se ve orillado a sostener teóricamente que dicha alternativa es

³⁹ Ver nuestro capítulo dedicado a Rousseau en la presente investigación.

⁴⁰ Hobbes, *Leviatán*, p. 304

posible. Así, recurre al estudio empírico de nuestra naturaleza con el fin de obtener el *status* político que más le acomode. Por ello, toda la defensa pasional-racional del Estado absoluto, si bien es empírica no por ello deja de ser lógica. Es por lo tanto un modelo constructo.

A diferencia de Rousseau, el filósofo inglés no reconoce en los "pactantes" ninguna autoridad para que corrijan, mediante la deliberación en asamblea, las hipotéticas "arbitrariedades" del soberano. El soberano es dueño absoluto de las voluntades que los individuos le legaron, pero esto de ninguna manera le obliga a consultar ninguna decisión. Veamos como se puede comportar el monarca, una de las encarnaciones políticas del soberano:

la opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y asiento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción que aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía, y cuyas acciones son firmemente mantenidas por todos ellos, y sustentadas por la fuerza de cuantos en ella están unidos.⁴¹

Esta es una forma discursiva de legitimar teóricamente el poder absoluto del soberano encamado en el monarca.

Por último, veamos un pasaje más donde aparece explícitamente el enunciado del pacto y cerciorémonos del carácter constructo de éste.

Esto es algo [hace referencia al pacto] más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todas sus actos de la misma manera.*⁴²

La forma como está redactado no deja dudas sobre el carácter hipotético y no

⁴¹ *Ibid.*, p. 144

⁴² *Ibid.*, p. 141

histórico del pacto social. Pongamos atención en el *como sí* que Hobbes utiliza para anunciarlo. Si el filósofo inglés hubiese tenido la conciencia de que el mentado pacto se llevó a cabo alguna vez en la historia, no utilizaría la misma redacción e hubiese intentado otra evidencia.

2.2.2 El mito del soberano.

El soberano o representante del Estado es la figura física que encarna todas las instituciones, todas las facultades, en suma, todos los poderes inmersos en el Estado.

Su carácter místico se desprende del significado mismo que para nuestro autor tiene el *Leviatán*. El nombre recuperado de la Biblia y descrito en el libro de Job: «cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denominó rey de la arrogancia. *Nada existe -dice- sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias.*»⁴³

La investidura divina del soberano no es gratuita. Sirve de parangón para expresar el inmenso poder que lo acompaña. El soberano sólo le rinde cuentas a Dios pues el resto de los mortales no son más que súbditos. El poder en tanto indivisible no se comparte. Existe, dice Hobbes, "una sexta doctrina directa y llanamente contraria a la esencia de un Estado: según ella el soberano puede ser dividido. Ahora bien, dividir el poder de un Estado no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a uno."⁴⁴ En el estado de guerra donde cada uno de los hombres actuaba conforme a su propio poder provocó desastres. Incluso, no obstante que el autor del *Leviatán*

⁴³ *Ibid.*, p. 262

⁴⁴ *Ibid.*, p. 267

sabe diferenciar conceptualmente el Estado del gobierno (soberano) se inclina porque éste último sea ejercido por una sola persona. Además esta preferencia no es gratuita, ya que el monarca es la forma del soberano que permite recuperar gran parte de los elementos de su sistema tales como: su punto de partida presentado en el individuo; la indivisibilidad del poder sobre todo a la hora de las decisiones, etc.

Hobbes reconoce tres formas de gobierno: la monarquía, la democracia donde todo el pueblo gobierna en asamblea y la aristocracia donde parte del pueblo gobierna mediante asamblea electiva. De estas tres formas nuestro autor, consecuente a la defensa que hace de la indivisibilidad del poder, se inclina por la monarquía, el gobierno de un sólo hombre.

Los gobiernos mixtos en realidad no existen ya que, por ejemplo, en la monarquía limitada por un parlamento, la soberanía recae en este último órgano, no en el monarca. El poder lo ejerce una o la otra parte, mas no es mixto. Así pues, tanto la democracia como la aristocracia deben constituir asambleas electivas, pues si no se atraviesa por procesos electorales, nos enfrentamos a una monarquía pero de carácter colectivo.⁴⁵

Para defender la superioridad de la monarquía frente a las demás formas de gobierno utiliza algunos de los siguientes argumentos:

- El monarca al representar al pueblo, representa a su vez su propia persona que de manera natural es individuo.⁴⁶
- Se parte de la idea de que los hombres constantemente se dejan conducir por sus pasiones. Si esto es así, resulta que la pasión del monarca se halla en preocuparse más por sus asuntos privados que por los públicos, de aquí que el silogismo concluya en que es mejor la monarquía por mantener una relación más estrecha entre los asuntos públicos y los privados.⁴⁷

⁴⁵ *Ibid.*, p. 158

⁴⁶ *Ibid.*, p. 153

⁴⁷ *Ibidem.*

— Otro argumento de poco peso por no estar debidamente fundamentado es que en la asamblea -sea popular o aristocrática-, no se encuentran hombres instruidos en la materia del poder y la cultura, sino personas «mas bien versadas en la adquisición de la riqueza que del conocimiento».⁴⁸

— Mientras en las asambleas, por su natural composición se tienen que discutir las decisiones a tomar entre los distintos miembros, en la monarquía no es necesario. Esto permite mayor rapidez y eficacia en la toma de decisiones.

— Una de las determinaciones más importantes del poder es su perpetuidad. Cuestión más apropiada para la monarquía ya que otras formas de gobierno electivas por misma naturaleza tienden a interrumpir dicha perpetuidad.⁴⁹

Hobbes, tal vez sin pretenderlo, sienta una de las bases necesarias que dará pie a las más acabadas teorías liberales: el individualismo como la fuente más fidedigna del poder. El poder indivisible sólo puede proliferar ahí, donde existe la competencia y, a su vez, sólo puede haber competencia donde la sociedad se halla atomizada en pequeñas entidades cuya unión se da forma artificial. No olvidemos que para el filósofo inglés el Estado es un hombre artificial. «Del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales llamadas leyes civiles...»⁵⁰ El mismo misticismo del soberano se reafirma en el reconocimiento de sus artificios.

Concebir al Estado como un hombre artificial no choca con los preceptos liberales de su filosofía. De ahí que la libertad negativa, misma que reivindicarán constantemente las banderas liberales, sea exclusiva del estado de guerra. El Estado civil, al igual que sus leyes, es artificial puesto que no encaja con la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 154

⁴⁹ *Ibid.*, p. 158

⁵⁰ *Ibid.*, p. 173

naturaleza egoísta y ambiciosa de los hombres. En este sentido el Estado es un mal necesario. Un mal porque contraviene nuestra naturaleza misma, designio de Dios.

El poder es indiferente a lo justo y lo injusto⁵¹. Por ello el Soberano no se ve sometido a las leyes civiles que él mismo crea. Cuestiones relativas a los asuntos públicos como la obediencia que los súbditos deben guardar al soberano, o de índole privada como la propiedad, contratos de compraventa, etc., son reguladas por dichas leyes. El representante del Estado no sólo las crea, también las aplica y las vigila.

Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos.⁵²

El misticismo del soberano aparece con mayor claridad cuando le aplicamos a la relación soberano-súbdito la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, donde el poder del amo depende por completo de la sumisión de unos esclavos que aventajan al primero en tanto cuentan con las posibilidades de emanciparse y seguir siendo hombres. El poder, entonces, no es un fenómeno solipsista que nace y muere en el individuo, sino una relación social de dominación y subordinación. El soberano de Hobbes es místico por la imposibilidad real de terrenalizar un poder al que sólo hipotéticamente se le atribuye a Dios. En síntesis, el soberano es místico por sostenerse en premisas falsas: en la entrega voluntaria de la voluntad.

⁵¹ "No altera el caso del honor el hecho de que una acción (por grande y difícil que sea y, aunque por consiguiente, revele un gran poder) sea justa e injusta: porque el honor consiste solamente en la opinión de poder." *Ibid.*, p. 75

⁵² *Ibid.*, p. 145

2.3 DE LA POLÍTICA COMO PASIÓN

El poder sintetiza la naturaleza humana. En este enunciado se concreta la lectura del *Leviatán*. El poder es quien comanda nuestras pasiones, nuestros deleites pero también nuestros vicios y aversiones. «Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder.»⁵³ Bajo la perspectiva del poder el hombre sólo alcanza respiros artificiales. El Estado representa la totalidad de esos respiros. El poder es el elemento que en la humanidad equivale al fuego en el mundo netamente natural. Pues como bien decía Heráclito, el fuego —y también el poder— es el elemento dialéctico por excelencia: para vivir tiene que matar. De la misma forma actúa el poder. Sólo tiene expectativas en la aniquilación. Por esto el poder expresa perfectamente lo que el filósofo inglés vio en nuestra naturaleza. El egoísmo, la soberbia, la competencia son su alimento. Quien carece de poder es hombre muerto, por eso Hobbes se ve obligado a aniquilar a los súbditos para dar vida al Estado.

He denominado a esta última parte del ensayo *De la política como pasión* puesto que trataré de mostrar que para nuestro autor, la política no se genera en la expresión más racional de los individuos, como por ejemplo en el diálogo o la deliberación pública, sino por el contrario, en nuestra casi irracional e instintiva búsqueda del poder. Esto que es un resultado sumamente coherente y desarrollado en todo el sistema hobbesiano, es, a la vez, su «talón de Aquiles».

⁵³ *Ibid.*, p. 59

2.3.1 La libertad involuntaria.

Libertad y voluntad son dos conceptos que resultan fundamentales en la construcción filosófica de la política.

Hobbes sujeta el ejercicio de la voluntad, a la condición libre del hombre que a su vez se halla sujeta a la carencia de obstáculos. La libertad no es, entonces, como para Kant ejercicio de la voluntad buena expresada en la ley moral, que bajo la forma del imperativo categórico hace de una máxima —principio práctico subjetivo— una ley universal. De donde la ley fundamental de la razón pura práctica es enunciada por Kant como puramente formal: "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal".⁵⁴

Por el contrario para el autor del *Leviatán* la libertad no está precedida por los imperativos categóricos inmersos a priori en la razón práctica; pues el ejercicio de la misma está en función de lo que nos depare el mundo hostil y desgarrado en cuyo seno deviene invariablemente el individuo. Mientras Kant parte de la conciencia moral para dilucidar el ejercicio de la voluntad buena —y por tanto de la libertad— el filósofo inglés parte de los obstáculos inmediatos al hombre. Mientras Kant se sitúa en el terreno trascendental de la metafísica, Hobbes arranca del terreno concreto, fáctico.

Indudablemente Kant tiene un concepto de libertad positivo definido como la facultad de hacer el bien; mientras Hobbes formula un concepto de libertad negativo, esto es, vencer obstáculos, derribar el mal para luego intentar, artificialmente, hacer el bien conforme a la razón en los ámbitos del Estado. Pero de esta última concepción, se desprenderán algunos errores de carácter metodológico, que repercutirán a lo largo de todo el sistema hobbesiano y por tanto en la

⁵⁴ I. Kant. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, 1951. Ed. El Ateneo. p. 35

conceptuación del Estado. Dicho error estriba en considerar como obstáculos aspectos puramente externos, y no las mociones internas provenientes de la pasión.

«Temor y libertad —dice Hobbes— son cosas coherentes; por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por temor de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, y puede abstenerse de hacerlo si quiere.»⁵⁵ Pero aquí Hobbes no considera que el temor, es decir, la moción interna que nos orilla a tomar una u otra decisión, es producida por un elemento externo (en su ejemplo la alta marea u otro factor externo que lo conduce a pensar en la posibilidad de que el barco se hunda), que se presenta como un obstáculo para ejercer la voluntad (en el último ejemplo la decisión de arrojar o no la mercancía al mar). Y el error metodológico se encuentra en atribuir por naturales e inmanentes a la naturaleza del individuo, pasiones que si bien las tiene, se producen socialmente. Así, por poner un ejemplo, encontramos que el temor, si bien es una moción que los hombres llevamos dentro, sólo entra en acción en tanto nos relacionamos con objetos que la provoquen. De la misma forma el temor en los hombres, es provocado por la forma como ellos se relacionan entre sí.

Sin dar explicación a las causas que provocan nuestras mociones, Hobbes las convierte en el basamento del Estado. A su vez, no encuentra otra origen de las mociones más que Dios:

Cada acto de la voluntad humana y cada deseo o inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra, en una continua cadena (cuyo primer eslabón se halla en la mano de Dios, la primera de todas las causas), proceden de la necesidad.

Aunque los hombres hacen muchas cosas que Dios no ordena ni es, por consiguiente, el autor de ellas, sin embargo, no pueden tener pasión ni apetito por ninguna cosa, cuya causa no sea la voluntad de Dios.⁵⁶

Veamos como repercute con otro ejemplo, su idea de libertad respecto a las

⁵⁵ *Ibid.*, p. 172

⁵⁶ *Ibid.*, p. 172

mociones, en la construcción conceptual del Estado: «Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por temor a la ley, son actos cuyos agentes tenían libertad para dejar de hacerlos.» Con lo cual queda demostrado, que el pacto de sumisión mediante el cual los súbditos delegan su voluntad en el Estado, no puede ser voluntario. El solo hecho de pensar en entregar voluntariamente la voluntad, resulta un contrasentido. La voluntad no es enajenable pero pareciera que Hobbes no se percató de ello. La voluntad es al poder lo que el oxígeno al fuego. El poder no nace y muere por sí mismo en cada individuo, sino por el contrario, es una relación social donde la voluntad es la primera carta en apostarse. El dominio (proveniente del latín *dominium*, dueño de) que un hombre ejerce sobre otro no es la apropiación, sino la negación de su voluntad. Un hombre no puede tener bajo su dominio tan sólo la voluntad de otro hombre, pues si tiene la voluntad tiene al hombre todo. Se trata el mismo fenómeno que Marx desentrañó al realizar su crítica al capital. El empresario que compra la fuerza de trabajo, la única mercancía disponible de un obrero para ingresar a la dinámica del mercado, no ocupa tan solo la capacidad de trabajo del empleado, sino también su vida toda, su voluntad. De esto resulta que el pacto mediante el cual Hobbes intenta bañar de legitimidad al Estado, parte de premisas falsas, por ejemplo: la entrega *libremente* voluntaria de la voluntad. El Leviatán, entonces, no es un pacto sino una imposición. Para decirlo con Hegel el ejercicio del poder en sí y para sí.

3. John Locke y la política como seguridad

Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte [...] a fin de regular y preservar la propiedad, y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras

John Locke.

3.1 El sistema de Locke: una aproximación metodológica.

La teoría política de John Locke forma parte de la tradición contractualista que ve en el Estado el resultado de un contrato social libre y voluntario entre los individuos que buscan garantías a su propiedad. A diferencia del resto de los contractualistas, el modelo teórico de Locke desarrolla algunas propuestas y matices que vale la pena rescatar en aras de nutrir las premisas fundantes del Estado liberal.

Comencemos, pues, por los matices metodológicos de sus propuestas.

La teoría del Estado de Locke está conformada por tres momentos metodológicos: a) el estado de naturaleza; b) el estado de guerra; y c) la sociedad política. Estos tres momentos nos permiten diferenciar el camino metodológico de Locke respecto a los trazados por Hobbes, Rousseau y Kant.

A diferencia de Hobbes quien define al estado de naturaleza como un estado de guerra, Locke percibe en este último el rompimiento de la convivencia armoniosa y libre que caracterizaba la relación entre los individuos del primer estado. Locke define al estado de naturaleza de la siguiente manera:

Un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre. Es también un estado de igualdad en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y dond e nadie los disfruta en

mayor medida que los demás.⁵⁷

¿Son gratuitas estas diferentes premisas metodológicas entre Hobbes y Locke, sobre las cuales ha de descansar la construcción del estado civil o sociedad política? ¿En que se funda la diferencia de premisas y cuáles son sus repercusiones para los sistemas de ambos filósofos?

A pesar de sus respectivas discrepancias Hobbes y Locke comparten un elemento que incluso será retomado posteriormente por Kant: la antropología que atribuyen a los sujetos contratantes. Los tres autores adjudican al ser humano una naturaleza patológica, —egoísta, envidiosa, etc.,— necesaria para justificar la realización de un pacto racional —y por tanto voluntario— que ponga límites a los intereses individuales que obstaculizan la convivencia de unos con otros. Ahora bien, inevitablemente surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que Locke comparta dicha premisa antropológica si su punto de partida es un estado de naturaleza donde los individuos gozan de perfecta libertad, y de una igualdad tal donde «nadie disfruta en mayor medida que los demás»? La respuesta parece estar en una contradicción lógica de nuestro autor, es decir, en un error metodológico.

Para analizar detenidamente esto que consideramos un salto lógico, en el método de Locke, detengámonos por un momento en el segundo nivel metodológico de su teoría, con el fin de averiguar las razones que orillaron a los individuos a entrar en el *estado de guerra*.

El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción; y, por lo tanto, cuando se declara mediante palabras o acciones, no como resultado de un impulso apasionado y momentáneo, sino con una premeditada y establecida intención contra la vida de otro hombre, pone a éste en un estado de guerra contra quien ha declarado dicha intención.⁵⁸

Sabemos que para nuestro autor el estado de guerra comienza cuando un

⁵⁷ John Locke. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid, 1990, Ed. Alianza, p. 36

⁵⁸ *Ibid.*, p. 46

individuo arrebatada la libertad que pertenece a los miembros de esa sociedad o al Estado. El estado de guerra se presenta antagónico al estado de naturaleza. Pues, mientras en este último Locke llega al grado de reconocer cierta jurisdicción, que da garantías a la libertad, a la propiedad y a la vida; en el estado de guerra se suspende toda relación legal o de mutuo respeto. Con esto Locke nos anuncia las características del estado bélico, pero no nos ilustra (o nos ilustra muy poco) sobre los motivos que llevaron a los individuos a dicha situación. El pensador inglés nos adelanta un motivo hasta cierto punto ambiguo: el arrebato de la libertad que un individuo o, en su caso, una nación ejerce sobre otro individuo u otra nación. Dos objeciones marcan, sin embargo, la ambigüedad de este "motivo": a) el concepto lockeano de libertad y b) los motivos últimos (fundamentos) que a su vez provocan el arrebato de la libertad.

Respecto a la *primera objeción* encontramos que para nuestro autor la libertad «es el fundamento de todas las cosas»⁵⁹. Pero si la libertad es el fundamento de todo, entonces, por qué un individuo supuestamente libre, contradice su propia naturaleza; y más aún, para qué la necesidad de un contrato social cuyo fin sea recuperar la libertad —sobre bases jurídicas y políticas distintas, pero al fin libertad— de la que se gozaba en el otrora estado de naturaleza.

¿Cuál es el motor de la libertad?, ¿cómo puede existir la libertad en un ser racional?, ¿cuál es la fuente de dicha libertad? Lo primero que nos debe quedar claro es que la libertad propia del estado de naturaleza no ha de ser la misma que la pactada por los hombres en la sociedad política, pues si fuese la misma no tendría sentido alguno el diferenciarlas. Ahora bien, en el estado de naturaleza la libertad —que se distingue bien del libertinaje⁶⁰— encuentra su fuente primero en la razón, y más allá de la razón en el Hacedor:

⁵⁹ *Ibid.*, p. 47

⁶⁰ *Ibid.*, p. 37

El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. Pues como los hombres son todos obra de un omnipotente e infinitamente sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano enviado a este mundo por orden suya y para cumplir su encargo, todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a Él le plazca, y no a otro.⁶¹

Aunque no lo diga explícitamente la libertad acaba por depender de la razón, la cual ha su vez es gobernada por un Dios todo poderoso. El primer inconveniente de la argumentación de nuestro autor se presenta en las premisas que posibilitan el estado de guerra: si supuestamente, todo individuo es racional, —y su razón proviene directamente del Hacedor— por qué nace en algunos de ellos la envidia, el egoísmo, etc., que conduce tarde o temprano a querer dominar a otro, y por tanto a declararle la guerra.⁶² Al respecto encontramos dos posibles explicaciones: a) siguiendo la argumentación lógica de nuestro autor encontramos que el ser supremo en quien piensa Locke como precursor de todo, ni es supremo ni es omnipotente y por eso existen seres humanos capaces de ejercer dominio; o bien b) Locke está pensando en una antropología patológica del ser humano⁶³ que, al estilo de Kant, pueda ser controlada por la razón intersubjetiva —estado de naturaleza— o por una razón legal-contractual —sociedad política—. Esta segunda opción es a mi juicio la más factible ya que pensar en un Dios imperfecto resulta lógicamente imposible. Pues un ser es divino en la medida que es esencialmente perfecto. La segunda

⁶¹ *Ibid.*, p. 38

⁶² «¿Por qué afirmo Locke, y qué podía querer decir al afirmarlo, que los hombres son en conjunto racionales y a la vez que muchos de ellos no lo son, o que el estado de naturaleza es racional, pacífico, social, y a la vez que no lo es? Si no podemos explicarlo, difícilmente podemos pretender que hemos comprendido la teoría política de Locke. [...] Estas y otras muchas contradicciones y ambigüedades pueden ser explicadas, [...] a partir de la introducción por Locke en la naturaleza del hombre y de la sociedad de ciertas ideas preconcebidas acerca del hombre y de la sociedad del siglo XVII, que generalizó muy a-históricamente y que mezcló, de manera más bien sistemática, con concepciones tradicionales...» Vid. C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo, De Hobbes a Locke*, 2ª ed., Barcelona, 1979, Ed. Fontanella, p. 171

⁶³ El siguiente pasaje de Fernández Santillán nos da la pista para pensar en una antropología humana patológica, implícita al sistema de Locke: «Quien es juez en sus propias causas está expuesto a que el amor propio lo lleve a juzgar con parcialidad, excediéndose en el castigo. De esta manera el castigo puede convertirse en venganza. Estos excesos desencadenan inevitablemente el conflicto...» Vid. José Fernández Santillán, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México, 1992, Ed. FCE, p. 21

opción es, efectivamente más factible pero no menos errónea. Y justo aquí descansa la *segunda objeción* que encontramos las posibles explicaciones que dan paso al estado de guerra: Pues si un individuo es malo por naturaleza, significa, en palabras de Kant, que requiere de la razón para, mediante el ejercicio de su *voluntad*, contrarrestar su «maldad natural» y alcanzar por el camino de la misma razón su *libertad*. Según Locke, un individuo se hace criminal en tanto renuncia a hacer uso de la razón; pero ¿cómo si la voluntad se encuentra precedida por la razón, puede alguien voluntariamente renunciar a ella? Nos enfrentamos, pues, a una premisa falsa: la supuesta libertad de la que parte Locke para definir su estado de naturaleza originario.

Además, cabe aclarar, Locke no utiliza como Kant la naturaleza patológica, para justificar el ejercicio de una ley moral, es decir, no hace un uso lógico de dicha naturaleza, sino un uso histórico. De la misma forma, encontramos en Hobbes un uso lógico de la naturaleza patológica: la edificación de un poder absoluto —mediante contrato— encarnado en el monarca, que contribuya a dirimir los abusos que unos individuos ejercen sobre otros. Locke, por el contrario fundamenta con argumentos históricos⁶⁴: «Y Cain, estaba tan profundamente convencido de que todo hombre tenía el derecho de destruir a un criminal así, que, tras asesinar a su hermano, gritó: "Cualquiera que me encuentre, me matará." Así, de claro estaba escrito este precepto en los corazones de los hombres.»⁶⁵ Más adelante, en otro momento de su obra, Locke es más explícito:

Suele hacerse con frecuencia la pregunta siguiente [...]: «¿Dónde pueden encontrarse hombres que existan en un estado natural así? ¿Existieron alguna vez? A esta pregunta baste por ahora responder diciendo que, como todos los príncipes y jefes de los gobiernos independientes del mundo entero se encuentran en un estado de naturaleza, es obvio que nunca faltaron en el mundo, ni nunca faltarán hombres que se hallen en tal estado.»⁶⁶

⁶⁴ Para el tema de los argumentos históricos en la obra de Locke, véase también el texto de José Fernández Santillán, *Op. cit.*, pp. 24, 25.

⁶⁵ Locke, *Op. cit.*, p. 42

⁶⁶ *Ibid.*, p. 44

El individuo pensado por Locke como punto de partida, falsamente histórico⁶⁷, tiene implícita una necesidad también lógica aunque no la presente abiertamente nuestro autor: un individuo racional que constantemente tiene en su naturaleza el riesgo de caer en la irracionalidad, lleva a justificar no sólo la necesidad de una construcción jurídica del Estado, sino también nos conduce a saltar de la propiedad definida como un derecho natural, a la justificación de la propiedad como un *derecho ilimitado*. Así podemos decir junto con Macpherson que «la asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de la propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad.»⁶⁸ El autor de *La teoría política del individualismo positivo*, demostrará la posibilidad, para Locke legítima, de atesorar ilimitadamente bienes imprecaderos gracias a la introducción del dinero como factor de acumulación: «Para Locke, el objetivo de una política mercantil y de una empresa económica individual era la utilización de la tierra y el dinero como capital; había que gastar el dinero en existencias materiales comerciales y en salarios, y había que utilizar la tierra para producir mercancías para el comercio.»⁶⁹

⁶⁷ Esta falsedad es fácilmente demostrable, desde el momento mismo que Locke niega el trabajo comunal como un medio legítimo de *apropiación*, siendo que históricamente se puede comprobar todo lo contrario: «Aunque, dice Locke, las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad.» *Op. cit.*, p. 70. Pero que no está más que comprobado, incluso a los ojos del mismo Locke, que desde el momento mismo en que en las primeras familias fue necesaria la división del trabajo, los productos del mismo están inmersos en una relacionalidad comunitaria?

⁶⁸ Macpherson, *Op. cit.*, p. 174

⁶⁹ *Ibid.*, p. 178. Y más adelante Macpherson comprueba con un pasaje del mismo Locke, la conciencia que tenía éste sobre las funciones del dinero: «El dinero por convenio hace pasar esa ganancia, que era la compensación por el trabajo de un hombre, al bolsillo de otro. Lo que ocasiona esto es la desigual distribución del dinero, desigualdad que también tiene las mismas consecuencias sobre la tierra... Pues de la misma manera que la desigual distribución de la tierra (tenéis más de lo que podéis o queréis cultivar, y otro menos) nos da un arrendatario para vuestra tierra... la misma distribución desigual del dinero (yo tengo más de lo que puedo o quiero emplear, y otro menos), me da a mí un arrendatario para mi dinero...» Works 1759), II, 19, citado por Macpherson, *Op. cit.*, p. 179 De esta forma, cuando el dinero puede ser libremente acumulado por la legitimidad fundante del derecho natural de la propiedad, encontramos que dicho derecho cuestiona de raíz las premisas éticas de injusticia de las que en algún momento partió Locke. Como por ejemplo cuando afirma: «[El estado de naturaleza] es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás.» Locke, *Op. cit.* p.

Otra diferencia importante entre los sistemas contractuales de Hobbes y Locke es el fin último (es decir, el fundamento y por tanto también premisa) que persiguen los individuos al realizar el contrato. Mientras para Hobbes el fin último es la conservación de la vida, para Locke será la *propiedad*. Es por esto que si realizamos una lectura del Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, pensando la libertad en clave de propiedad, nos podremos explicar fácilmente no sólo el fin mismo de la construcción de la sociedad política, sino también el por qué a los errores lógicos hasta ahora señalados. Comencemos por esto último.

3.1.1 Libertad y propiedad en el estado de naturaleza.

El estado de naturaleza, dentro del esquema teórico de Locke, sienta las bases de la teoría del Estado que ha de desarrollar más adelante. La vigencia de algunas de sus tesis rescatadas hoy día por autores como John Rawls o Robert Nozick,⁷⁰ giran en torno de su concepto de propiedad y de su idea del contrato.

Cuando señalamos las características que da Locke al estado de naturaleza, percibimos algunos errores lógicos. El que aquí nos interesa es aquel postulado que define al estado de naturaleza como un estado de perfecta libertad.

Ya dijimos, que si el punto de partida de Locke es la libertad, parece extraño que un individuo o un grupo de individuos renuncie a dicho estado con el fin de arrebatar la libertad y sus posesiones a otros individuos:

Aqué que, en el estado de naturaleza, arrebata la libertad de algún otro que se encuentra en dicho estado, debe ser considerado, necesariamente, como alguien que tiene la intención de arrebatar también todo lo demás, pues la libertad es el fundamento de todas las otras cosas. Del mismo modo, aquél que en el estado de sociedad arrebata la libertad que pertenece a los miembros de esa sociedad o Estado, debe ser considerado como alguien que tiene la intención de apropiarse también de todo lo demás, y debe ser mirado igual que lo

36

⁷⁰ Vid. Fernández Santillán. *Op. cit.*, p. 14

haramos en un estado de guerra.⁷¹

Fernández Santillán, distingue para este efecto, estado de naturaleza *ideal* y estado de naturaleza *real*. En el primero, los hombres se desempeñan siempre conforme a la razón; en el segundo no:

El estado de naturaleza pacífico se hubiera podido mantener si los hombres se hubieran comportado siempre como seres racionales (situación ideal); pero los seres humanos no siempre se han conducido racionalmente (situación real), lo cual origina el estado de naturaleza belicosa. En el primer caso prevalece la ley natural (imperio de la razón), en el segundo la violencia (ausencia de la razón).⁷²

La objeción, si se nos permite, que hacemos a este planteamiento estriba en ver al estado de guerra como un estado enteramente irracional. Pues no es a nuestro juicio la falta de razón, sino la falta de seguridad lo que explica tras bambalinas, el tránsito de uno a otro estado. De lo contrario, si pensáramos el estado de guerra como un estado irracional, se entiende que todo individuo perteneciente a él carece de razón; pero ¿se puede acusar a una persona de irracional por defender sus propiedades de un ladrón que simplemente se niega a trabajar? En cambio si sustituimos *seguridad de la propiedad* ahí donde se habla de razón, el rompecabezas comienza a adquirir sentido.

Si bien para Locke la libertad es un *derecho natural*, no deja de parecer extraño que dicho derecho, proveniente de una fuente en última instancia divina, no esté presente por igual en las acciones de todos los individuos. Una explicación, la hemos encontrado ya en una naturaleza patológica no explícita pero sí patente en el esquema de Locke. Sin embargo no es del todo suficiente. Otra explicación y que la que aquí nos interesa desarrollar se encuentra en la posible identificación entre libertad y propiedad. «La consecuencia [dice Fernández Santillán] de la

⁷¹ Locke, *Op. cit.*, p. 47

⁷² José F. Fernández Santillán, *Op. cit.*, p. 22

fundamentación natural del derecho de propiedad era que éste lograba en la sociedad civil el valor de una prerrogativa anterior: no se trataba de un derecho por constituir dentro de la legislación positiva, sino de un derecho natural que se debía reconocer.»⁷³ Y si como ya dijimos Locke identifica estado de naturaleza (ideal) con la perfecta libertad, podemos concluir entonces que la libertad en tanto derecho natural queda identificada con la libertad. «El hombre natural de Locke [dice Gioele Solari] es el hombre que despliega una actividad esencialmente económica, esto es, orientada a la utilidad y a la felicidad propia, y que pide al Estado ser defendido en el libre ejercicio de esta su actividad. No en vano Locke hace de la propiedad la condición misma de la libertad [...]»⁷⁴

A pesar de que para Locke la libertad «es fundamento de todas las cosas» el parámetro (tal y como lo especifica Locke en el pasaje precedente) mediante el cual percibimos el atentado a dicha libertad es la *apropiación* arbitraria y/o ilegal que un individuo comete sobre los bienes de otro. La cabeza liberal de Locke pareciera asociar constantemente la libertad, con el goce que cada quien obtiene de sus propios bienes. Si pensáramos la libertad como el mero ejercicio de las facultades racionales, la renuncia a tal libertad implicaría, directamente, un estado de locura. Pero un loco se encuentra fuera, extraviado del mundo de la vida de seres racionales, y en este sentido simplemente no se le toma en cuenta. Ni siquiera se le toma en cuenta para declararle la guerra. Un loco tal y como aquí lo pensamos ni siquiera se preocuparía por la propiedad que ya adquiere una serie de significados precisos en un mundo de la vida concreto. Esto no deja de implicar que Locke haga de razón y propiedad un binomio indisoluble.

Cuando Locke expone su idea de libertad tampoco deja ver una significación moral —al estilo kantiano— de la misma. De ser así, el estado de guerra iniciaría no en el acto de apropiarse lo de otro, sino en la intención de hacerlo. Pero a Locke en

⁷³ *Ibid.*, p. 26

⁷⁴ Gioele Solari, «La concepción liberal del Estado» (Inédito), p. 11

realidad lo que le preocupa son los actos, de aquí la necesidad de un orden jurídico estatal que de garantías a las injusticias. Locke no piensa, como lo hace Kant, en un tribunal interno —ley moral— que sirva como catalizador de nuestra naturaleza patológica.

Para Locke la libertad existe en la medida que gozamos de nuestros bienes (estado de naturaleza), o en tanto contamos con un orden legal-racional de carácter institucional que garantice nuestros bienes (estado político). El esquema liberal de Locke parte así de un dualismo que, aunque suene reduccionista, se aplica en las políticas económicas de corte liberal: nos referimos al dualismo entre la esfera económica y la esfera política. La primera corresponde al ámbito de decisión individual; la segunda al ámbito de decisión público. Para Locke, la segunda esfera quedará a expensas de las necesidades e intereses que surjan en la primera.⁷⁵

La propiedad tiene en el esquema teórico trazado por Locke dos fundamentos aparentes —el trabajo y el contrato— y un fundamento real: la dominación, sobre la cual se erige, como examinaremos más adelante, la idea de libertad.

3.1.1.1 Del trabajo como fundamento aparente de la propiedad a la dominación como fundamento real.

Cuando Locke postula al trabajo como fundamento de la propiedad, emprende un camino novedoso para su tiempo. Pues a pesar de que constantemente vacila en considerar a Dios como fundamento último de la propiedad, no deja de arriesgarse a incursionar el sendero que habría de ser caminado casi dos siglos más tarde por Marx. «Aunque las cosas de la naturaleza [decía Locke] son dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la

⁷⁵ Vid. Fernández Santillán, *Op. cit.* p. 30

propiedad.»⁷⁶

Poco a poco, Locke se ve obligado a abandonar el terreno escolástico donde la forma de la propiedad nacía con la sangre estamental de los hombres. Recordemos que en el terreno político le toca combatir la doctrina absolutista del Estado propuesta por Thomas Hobbes. Locke, puede argumentar en contra del absolutismo gracias a que comienza a ver en el individuo una soberanía propia, imposible de ser enajenada y entregada, *voluntariamente* a otra persona. Pero antes de continuar en este terreno que trataremos detenidamente en los próximos apartados, veamos que relación existe entre la propiedad y la soberanía del individuo.

¿Por qué llamamos al trabajo un fundamento *aparente* y no *real* de la propiedad?

Independientemente de que Locke vea en el trabajo el fundamento de la propiedad, veremos como bajo el concepto que tiene Locke de esta última, el trabajo no pasa de ser un simple medio.

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya.⁷⁷

Hasta aquí, podemos decir, el análisis de Locke es sumamente agudo. En este pasaje, el trabajo es definido tal y como Marx lo definiría más tarde, es decir, como *actividad humana creadora*. No obstante, el *ethos* burgués naciente de la Inglaterra del siglo XVII impedirá que el pensador inglés, siga su análisis por el camino que abordaron Marx y Engels. Locke, al elegir otro camino, el de la justificación del

⁷⁶ John Locke, *Op. cit.*, p. 70

⁷⁷ *Ibid.*, p. 56

atesoramiento, deja tras de sí, la idea del trabajo como fundamento. ¿En qué momento se desvía Locke? En el momento que el ethos de su tiempo se cuele, al parecer de forma inconsciente, en su concepto de propiedad. Esta última como veremos acaba fundando el trabajo, no el trabajo a la propiedad tal y como Locke pretendía.

Si durante toda su obra, Locke hubiera mantenido un concepto de trabajo como actividad humana creadora, jamás hubiera aceptado, que una persona pudiera adueñarse del trabajo de otro. Pues, si lo que nos hace adquirir propiedad, es el trabajo, en el momento que nuestro trabajo pertenece a otra persona, renunciamos al derecho que tenemos sobre los frutos de nuestro trabajo, es decir, renunciamos a nuestra propiedad.

Fijémonos como cuando Locke habla de los medios para adquirir propiedad, asume al criado del señor, como un medio más del trabajo, no como un trabajador en sí mismo, que al actuar voluntariamente crea sus propios productos. «Así, la hierba que mi caballo a rumiado, y el heno que mi criado a segado; y los minerales que yo he extraído [...], se convierten en propiedad mía, sin que haya concesión o consentimiento de nadie. El trabajo que yo realicé sacando esos productos del estado en que se encontraban, me ha establecido como propietario de ellos.»⁷⁸ En otro momento de su obra, en páginas posteriores también sostiene: «Por propiedad debe entenderse aquí, y en otros pasajes, la que los hombres tienen tanto en lo que se refiere a sus personas como a sus bienes.»⁷⁹

Locke parte del supuesto de que el criado carece de voluntad; la situación de éste se pone en el mismo nivel del caballo «que ha rumiado la hierba». Con estos supuestos históricos de los que Locke no puede desprenderse, es la propiedad de los medios de trabajo (Marx les llamará medios de producción) lo que permite la propiedad. No el trabajo mismo. La propiedad acaba fundando la propiedad. Acaba

⁷⁸ *Ibid.*, p. 58

⁷⁹ *Ibid.*, p. 175

por ser un derecho natural —aunque no equitativo— por excelencia.

El supuesto de que el trabajo es fundamento de la propiedad, acaba por venirse abajo cuando, en un pasaje posterior donde Locke incorpora la *posesión de bienes materiales* como un supuesto más de la posibilidad para adquirir propiedad: «Así, dice Locke, que es la misma condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, la que da lugar a que haya posesiones privadas.»⁸⁰ Locke piensa que criados o siervos son parte de esos bienes materiales. De esta forma la propiedad acaba siendo una relación social de dominación-subordinación. Pues, seguramente, los criados tendrán que renunciar a su voluntad, para que los productos de su trabajo, dejen de pertenecerles. «Los esfuerzos de Locke [nos dice Arnaldo Córdova] están dirigidos a justificar el origen de la propiedad sobre las cosas, partiendo de la propiedad sobre la propia persona...»⁸¹

Otro argumento para ver en el trabajo un fundamento meramente aparente, no real, la encontramos en la posibilidad de atesorar riquezas. Cuando Locke, influido por el anglicanismo de su tiempo, aparentemente confía en el trabajo como el fundamento más justo de la propiedad, lo hace pensando en dos argumentos principales: a) si la propiedad se funda en el trabajo, sólo podrá ser propietario aquel que lo haya merecido por su esfuerzo, y no por una forma arbitraria; y b) quien se apropia de algo por su trabajo garantiza el consumo de lo que produce, pues nadie ha de pensar en trabajar de más para luego desperdiciar lo que produce. Ahora bien, respecto al primer argumento demostramos como en realidad alguien que considera el trabajo de un criado como su propio trabajo, no se basa en una idea precisamente justa de la propiedad. El segundo argumento será salvado por la mente de un Locke liberal, que busca justificar "éticamente" la posibilidad del atesoramiento.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 62

⁸¹ Arnaldo Córdova, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, 14.ª ed. 1986, Ed. Grijalbo, p. 153

[Si determinada persona] cambiaba sus nueces por una pieza de metal porque le gustaba el color de ésta; o si trocaba su ganado por conchas, o lana por una gema vistosa o por un diamante, y se lo quedaba durante toda su vida, tampoco estaba entrometiéndose en los derechos de los demás; de estos objetos durables podía acumular tantos como quisiese, pues lo que rebasaba los límites de su justa propiedad no consistía en la cantidad de cosas poseídas, sino en dejar que se echaran a perder, sin usarlas, las que estaban en su poder. Así fue como se introdujo el uso del dinero: una cosa que los hombres podían conservar sin que se pudriera, y que, por mutuo consentimiento, podían cambiar por productos verdaderamente útiles para la vida, pero de naturaleza corruptible.⁸²

Locke no percibía, o no tenía la intención de percibir, que era justo el dinero quien abría la posibilidad de fundar el trabajo asalariado. Forma del trabajo que no se caracteriza precisamente por encarnar una relación ética entre contratante y contratado. El dinero además de adquirir la función de equivalente general de todas las mercancías, adquiriría también funciones sociales de mayor envergadura en la repercusión de las relaciones éticas entre individuos. Nos referimos al dinero como medio de pago y como mercancía.⁸³

La gran crítica de Marx no sólo a Locke, sino a toda doctrina liberal, será precisamente que la función del dinero como medio de pago, lleva implícita una relación social de dominación. Pues como habría de demostrar en *El Capital*, el dinero se transforma en capital, cuando el propietario de medios de producción —y por lo tanto el propietario de dinero— se enfrenta en el mercado con una mercancía especial, la fuerza de trabajo, que es "vendida" por aquellas personas que no tienen otra cosa que vender. Esta mercancía especial es la única facultada para crear valor, del cual provienen las ganancias que habrá de nutrir el estómago de quienes han podido atesorar dinero. El mismo Locke fue muy agudo al percibir en el trabajo la actividad dotadora de valor:

Pues al sacarla [se está refiriendo a las cosas] del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho

⁸² Locke, *Op. cit.*, p. 72

⁸³ Vid. Karl Marx, *El Capital*. Tomo I/Vol. I. 18ª ed. México, 1990, Ed. Siglo XXI, pp. 158-178.

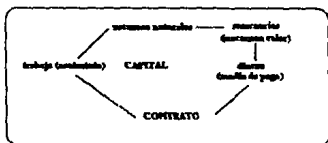
a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.⁸⁴

El pensador inglés cae en una especie de círculo vicioso donde se contradicen sus propias premisas. Vimos que el trabajo es quien supuestamente funda a la propiedad; sin embargo, posteriormente nos dimos cuenta que para Locke la relación de servidumbre donde una persona le trabaja a otra es permisible e incluso natural. Esto significa que Locke legitima la propiedad es decir el *dominium* de una persona sobre otra. Con esto caímos en cuenta de que no es sólo el trabajo quien funda la propiedad, sino también los bienes materiales (dentro de los cuales se considera a cierta clase de trabajadores). De los bienes materiales encontramos la existencia de bienes perecederos e imperecederos. De los primeros sólo es justo tener aquello que se pueda utilizar; de los segundos, su posesión puede rebasar el consumo inmediato. El dinero, es un bien material imperecedero que al ser la batuta en el mercado del resto de las mercancías puede fácilmente comprar fuerza de trabajo. Y finalmente los productos de dicho trabajo asalariado a pesar de que encarnan valor, se consideran propiedad no del trabajador directo sino del dueño de dicha fuerza de trabajo. Por lo tanto encontramos que en el marco de un modo de producción capitalista quien funda la propiedad no es el trabajo sino la fuerza de trabajo o trabajo asalariado. Es decir, en el *dominio* que unos hombres ejercen respecto a otros. El mismo Locke, pareciera no ignorar esta problemática: «Un hombre libre se hace siervo de otro, vendiéndole por un cierto tiempo, el servicio que se compromete a hacer a cambio del salario que va a recibir; y aunque, [esta situación] sólo da al amo un poder pasajero sobre él, y exclusivamente dentro de los límites del contrato establecido entre ambos.»⁸⁵ Así, nos podemos cerciorar de que al

⁸⁴ Locke., *Op. cit.*, p. 56

⁸⁵ *Ibid.*, p. 101

tratarse de una relación contractual, Locke no ve en la servidumbre el dominio que un hombre ejerce sobre otro —con todo y que se reconozca la necesaria renuncia a la libertad por parte del siervo—.



Arnaldo Córdova ha logrado señalar adecuadamente el problema de orden metodológico que prevalece en la obra de Locke:

Tal parece que, el defecto fundamental del empirismo [...] sea el de asumir inmediatamente datos empíricos como datos generalizados; la consecuencia inmediata de semejante operación es que las diferencias que necesariamente comporta la particularidad del dato de hecho quedan comprendidas en el concepto general como tales, es decir, como datos empíricos no generalizados. La primera y también la mayor de estas diferencias de hecho, asumidas en el concepto general, es la desigualdad de los poseedores (...); tal desigualdad desintegra, ya de por sí, cualquier generalización arbitraria que no tome en cuenta la diferenciación de lo particular, que queda como problema inconfesado e irresoluto de la generalización.⁸⁶

Por esta razón, Locke no llega a la conclusión de que es justamente el dominio el fundamento de la propiedad. Hay otro elemento que pasará antes por su cabeza: el contrato establecido «voluntariamente» entre los individuos.

⁸⁶ Arnaldo Córdova, *Op. cit.*, p. 173

3.2 Contrato social y propiedad

A continuación desarrollaremos la tesis de que el contrato social propuesto por John Locke tiene dos objetivos fundamentales: 1) dar una explicación y justificación al surgimiento del trabajo a salariado y 2) dar fundamento a la construcción de un Estado organizado jurídica y políticamente para dar garantías a dicha propiedad. El primer objetivo se ubica en el ámbito de lo privado que rige la vida de los individuos; el segundo, por el contrario, se desarrollará en el ámbito público donde los individuos se trastocan en ciudadanos.

El contrato, es el segundo fundamento *aparente* de la propiedad. Demostraremos que al igual que el trabajo, se trata de un fundamento aparente y no real tal y como lo pretende Locke. Algunas argumentaciones con las que defenderemos esta idea ya fueron adelantadas cuando hablamos del trabajo. Dijimos, por ejemplo, que este no puede ser el verdadero punto de partida para *explicarnos la propiedad, sino la apropiación (dominium) que unos cuantos ejercen respecto al trabajo de los demás*. Ahora bien, ¿tiene las mismas implicaciones entender el trabajo asalariado como una relación de dominio que como una relación contractual? Definitivamente no. Hay un elemento que lo diferencia: *la voluntad*.

Pero antes de problematizar la idea del contrato en tanto fundante de la propiedad, fijemos cómo nos lo expone Locke:

En algunas partes del mundo [...] las diferentes comunidades fijaron las fronteras de sus territorios respectivos, y mediante leyes dictadas dentro de las comunidades mismas, regularon las propiedades de los individuos de su sociedad, y así, mediante pactos y convenios, establecieron la propiedad que ya se había iniciado con el trabajo y la laboriosidad, y las ligas entre los diferentes estados y reinos renunciaron expresa o tácitamente a toda pretensión o derecho a la tierra que ya estaba en posesión dentro de cada otro estado o reino, y, con ello renunciaron a reclamar el derecho natural que originariamente cada país tenía con respecto a otro, y mediante un acuerdo positivo cada nación fijó su propiedad en parcelas y territorios separados los unos de los otros...⁸⁷

⁸⁷ Locke, *Op. cit.*, pp. 70-71.

Tal y como lo Locke lo hace explícito más adelante,⁸⁸ un contrato sólo se hace factible cuando hay dos o más voluntades que lo pactan. Más aún, si el objetivo del pacto es dar garantías a la propiedad que supuestamente ya se había logrado mediante el trabajo, éste se ha de llevar a cabo en igualdad de condiciones; pues de no ser así, lejos de darle garantías se le pondrá en riesgo. Un contrato que se lleva a cabo por obligación coercitiva (como por ejemplo el hambre) no podrá ser voluntario por alguna de las partes.

El contrato convincente tan solo en apariencia, se viene abajo cuando descubrimos en él premisas falsas, tales como el pensar que *fácticamente* se ha llevado a cabo entre individuos naturalmente independientes, libres e iguales. Esta premisa pasa por alto toda una historia de guerras, robos, violaciones, etc. por la que ha atravesado la humanidad. En este momento no podemos pasar por alto una de las críticas más agudas realizada por Marx a algunos supuestos contractualistas:

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es *naturalmente* el punto de partida. En esta sociedad de libre competencia [la sociedad gestada en tiempos de Locke] cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. [...] Este individuo —que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia.⁸⁹

A diferencia de Kant, quien al utilizar el modelo del contrato es consciente de que se trata de un supuesto lógico *a priori*, Locke lo asume como un hecho natural arriesgándose en algunos momentos a afirmar que se trata de un

⁸⁸ «Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición sin su propio consentimiento.» *Ibid.*, p. 111

⁸⁹ Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857- 1858*, 15ª ed., México 1987, Ed. Siglo XXI, pp. 3. 4.

acontecimiento histórico. En este sentido cabe aclarar que la idea del contrato no nos parece en lo absoluto deshechable ya sea como un modelo explicativo del Estado o como un horizonte práctico de la razón. Pero lo que sí nos parece cuestionable son las premisas contractuales de Locke; pues resulta difícil aceptar que un contrato de la forma capital-trabajo pueda en algún momento ser equitativo.

Es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues, mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante; oro y plata pueden ser acumulados sin causar daño a nadie.⁹⁰

Así, con argumentos de este tipo se puede ver como voluntaria toda la historia de despojos mediante la cual los países europeos impusieron su dominio en las tierras de América Latina.

Basta con lo dicho hasta aquí, para cerciorarnos de que si bien la relación capital-trabajo puede ser entendida en términos contractuales, *no se trata de un contrato equitativo entre las partes en cuestión*. Sino de un contrato fundado en la propiedad (lograda históricamente a partir del conflicto) y logrado, por lo tanto bajo coacción.

El contrato inequitativo firmado tácita o explícitamente en el ámbito de la vida privada de los individuos será ahora sí el verdadero punto de partida de la construcción de un nuevo contrato de carácter político que habrá de dar seguridad a la propiedad. Lo cual equivale a decir que el dominio fundante de la propiedad buscará en la construcción del Estado, las garantías legales y pretendidamente legítimas de su poderío.

⁹⁰ Locke, *Op. cit.*, p. 74

3.2.1 La construcción contractual del Estado y la seguridad burguesa.

El modelo contractual de nuestro autor no se reduce a ser un medio, constitutivo de la propiedad; pues también está presente en la construcción del Estado o sociedad política.

Al ser los hombres [...] todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva así mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad.⁹¹

¿Por qué la necesidad de una sociedad política, si nuestro autor parte de la premisa de un estado de naturaleza donde los hombres viven en plena libertad? La respuesta está en el *estado de guerra*. Independientemente de que Locke trate de buscar ejemplos históricos para demostrar dicho estado, nosotros podemos deducir una necesidad lógica: si no existiera la posibilidad del estado de guerra, no se podría justificar la construcción de una sociedad política; y menos aún cuando el punto de partida explícito de nuestro autor, ha sido un estado de naturaleza donde reina la perfecta libertad. Ahora bien, si la sociedad política se construye para dar salida a un estado de guerra, queda por demás claro que el fin perseguido es, tal y como lo destacamos en el epígrafe del presente capítulo, la *seguridad de la propiedad*.

Locke, como buen liberal⁹², se preocupa más por la *seguridad de la propiedad* que por la *conservación de la vida*. Esto no significa que pase por alto la

⁹¹ *Ibid.*, p. 111

⁹² Macpherson, al tratar los elementos legados por Locke a la doctrina liberal declara: «Su obra invita a darle este tipo de tratamiento, pues parece contener todo lo que el moderno demócrata liberal pudiera desear. El gobierno mediante consenso, el dominio de la mayoría, los derechos de las minorías, la supremacía moral del individuo y el carácter sagrado de la propiedad individual...» C.B. Macpherson. *Op. cit.*, p. 169

preocupación hobbesiana, pero sí, en cambio, es consciente de lo peligroso que resulta confiar en el estado la conservación de la vida, dejando en entredicho la soberanía individual. Para Locke, la conservación de la vida es un supuesto, no un fin. Nuestro autor ha tratado de demostrar que el daño a los bienes de determinada persona y el excesivo castigo del afectado, conducen tarde o temprano al estado de guerra. Es entonces tarea de la sociedad política construir un marco jurídico que, con el apoyo de un aparato coercitivo, ponga fin a la incertidumbre y a la inseguridad sufrida en los estados de antaño.

Si bien, con el estado de guerra quedó suspendida la libertad hasta entonces reinante en el estado de naturaleza, la sociedad política tendrá entre sus tareas reconstruir dicha libertad. En este sentido cabe destacar el concepto *positivo* de libertad defendido por nuestro autor: La libertad de la sociedad política tendrá que construirse mediante leyes acordadas por contrato y no mediante el libre arbitrio los individuos. «La libertad, dice Locke, consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley.»⁹³

Así como en el estado de naturaleza los hombres se guiaban conforme a leyes naturales, en la sociedad política se habrán de conducir de acuerdo a leyes positivas instauradas por contrato. La diferencia fundamental entre estas y aquellas, estriba en la voluntad encarnada en las leyes positivas. De esta forma, el contractualismo de Locke se sustentará, al igual que el propuesto por Rousseau, en la libertad e igualdad de los individuos.

Es justo la premisa de la «igualdad entre los individuos» uno de los grandes soportes de la doctrina liberal de nuestro autor. Pues como ya mencionamos anteriormente esta igualdad entre los diferentes tiene como principal objetivo legitimar y legalizar el orden impuesto por los propietarios. «El límite de la libertad [observa Solari] es la igualdad, porque ninguno puede pretender para sí mayor

⁹³ Locke. *Op. cit.*, p. 79

libertad de la que reconoce a los otros.»⁹⁴ Lo que no se advierte es que hay una libertad natural, de acumulación de propiedad que ha precedido a la igualdad jurídica que se pretende instaurar en un orden político-constitucional. No es gratuito que los nuevos linderos de la libertad lockeana, estén dados por las garantías jurídicas de a la propiedad. «La verdadera libertad, [dice Locke] es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando, así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad.»⁹⁵

A pesar de ser asumida como un derecho natural⁹⁶ cuya fuente se halla en el trabajo, la propiedad en el estado de naturaleza no se encontraba totalmente garantizada respecto a las arbitrariedades de cualquier persona que hubiera «abandonado el camino de la razón». Bajo este panorama, la elaboración de un contrato social, enarbolaba dos objetivos principales: a) dictar una serie de leyes que dieran garantías de seguridad a los propietarios; b) la instauración de un juez competente para solucionar con juicio imparcial los posibles conflictos que en un momento dado se dieran entre los individuos; y c) la instauración de un poder nacido del «consenso», que haga ejecutar adecuadamente las leyes generadas por los representantes del pueblo.⁹⁷

Con la creación de este marco jurídico se da fin al uso personal —ilegal e ilegítimo— de la fuerza. De ahora en adelante, las instituciones del nuevo Estado, se encargarían de dirimir los conflictos y de hacer cumplir las leyes —que habrían de encarnar la voluntad ciudadana del pueblo— de forma justa. «Esto es lo que saca

⁹⁴ Gioele Solari, *Op. cit.*, p. 8

⁹⁵ Locke, *Op. cit.*, p. 80

⁹⁶ «Decir que la propiedad es un derecho natural significa que el derecho de propiedad no deriva del Estado, que es anterior a toda constitución civil y que es un derecho que pertenece al individuo independientemente del Estado.» Norberto Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Immanuel Kant*, Torino, 1957, pp. 173 y ss. Citado por Amalio Córdova, *Op. cit.*, p. 163

⁹⁷ Vid. Fernández Santillán, *Op. cit.*, p. 22

a los hombres del estado de naturaleza y los pone en un Estado: el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y para castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado; y dicho juez es la legislatura, o el magistrado nombrado por ella.»⁹⁸

Así, bajo estos principios, Locke lograba consolidar toda una instrumentación legal-racional de los fundamentos del Estado moderno. De esta forma queda demostrado su enorme interés por la instauración de un orden constitucional que de fin a los privilegios feudales y abra paso a la igualdad de oportunidades e igualdad de derechos cívicos que reclama el nuevo orden burgués. Así, «el problema político devenía problema constitucional, ya que se trataba de hacer coexistir términos antitéticos como la libertad y la autoridad, de crear al Estado, pero sin sacrificio de la libertad del individuo.»⁹⁹ Efectivamente, el Estado liberal propuesto por John Locke, estaba destinado a convertirse para decirlo metafóricamente en el mar donde cierto número de pescadores de distintas condiciones económicas se enfrentan al azar el cual será más o menos determinante dependiendo de los avances técnicos que cada uno posea. Con el estado liberal, los intereses colectivos jamás existen. Pues incluso el acto mismo de crear un orden jurídico político por contrato se realiza bajo el axioma de la ventaja individual que cada cual encontrará, es decir, se hará con el fin de darle legalidad —y por tanto legitimidad— a una propiedad ya existente *a priori* por derecho natural. Pero si bien en el estado de naturaleza por más racional que fuera e independientemente de que la propiedad revistiera un derecho natural, los individuos se encontraban a expensas de las pasiones de otro, en la sociedad política, las leyes impedirán que la propiedad de cada cual vuelva a quedar en entredicho.

Ahora bien, el hecho de que Locke haya elegido a la república como la forma de gobierno más *ad hoc* con sus ideas liberales, es justo porque había observado que

⁹⁸ Locke, *Op. cit.*, p. 105

⁹⁹ Gioele Solari, *Op. cit.*, p. 10

en los regímenes absolutistas se corría el riesgo de que el jefe del Estado al tener investidura divina, se asumiera en dueño también absoluto de todo lo existente bajo el territorio que dominaba. Además, recordemos que históricamente la Inglaterra de Locke, era una potencia comercial que ponía en entredicho los privilegios del Antiguo Régimen y que exigía, contra las ideas mercantilistas y fisiócratas, menos aduanas y mayor libertad para comerciar con otros estados-nación.

De su preferencia por la república como la forma de gobierno más óptima para la libertad y la igualdad jurídico-política de los ciudadanos, Locke aportará un elemento de suma importancia a la doctrina política liberal: el derecho de resistencia. «Porque cuando al pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier cosa.»¹⁰⁰ Con el derecho de resistencia, se irrumpe contra el poder absolutista de antaño, pero además se busca una garantía política —más que legal— a las propiedades de los individuos. Veamos como la preocupación por la seguridad de la propiedad es una constante en la doctrina de Locke:

Si una larga serie de abusos, privaciones y artimañas [...] hacen que el pueblo repare en que se está conspirando contra él [...] no es extraño que el pueblo se levante y trate de poner el gobierno en manos de quienes puedan garantizarle los fines para los que todo gobierno fue, en un principio establecido[...]

Respondo que esta doctrina que da al pueblo el poder de procurar su propia seguridad mediante el establecimiento de un cuerpo legislativo cuando sus propios legisladores han actuado en contra de la misión que se les encomendó y han invadido las propiedades de los súbditos, es la mejor defensa contra la rebelión, y el medio más probable de evitarla.¹⁰¹

Es en realidad la «invasión de propiedades a los súbditos» lo que le preocupa a nuestro autor. Si después de utilizar el recurso del contrato por consenso y del

¹⁰⁰ Locke, *Op. cit.*, p. 215

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 216 (Subrayado mío)

equilibrio de poderes¹⁰², el legislativo (poder más importante para Locke) falla, no quedará más recurso que la resistencia civil. No obstante los criterios que se han de utilizar para distinguir entre el derecho de resistencia y la conspiración ilegítima de unos cuantos, debe ser la competencia de intereses comunes. De esta forma, al ser la seguridad de la propiedad uno de los objetivos más prominentes de la construcción del Estado, se convierte a su vez, para la doctrina de nuestro autor, en un motivo suficientemente legítimo de rebelión.

Este derecho de rebelión viene a corroborar la tesis sostenida por Giole Solari que ve en la lucha política planteada por Locke, una lucha de intereses particulares:

Toda la vida política se agota en la lucha entre el individuo, naturalmente llevado a violar la libertad de los otros, y el Estado que reacciona para restablecer, con la fuerza, el equilibrio de la libertad. La lucha política deviene lucha de intereses particulares contenidos coactivamente y siempre listos a romper los frenos y a perturbar la paz pública.¹⁰³

De esta forma se comprueba que por más que en la sociedad política existan leyes creadas para dirimir conflictos de interés, dicha sociedad no consigue borrar de la naturaleza humana una antropología perniciosa, donde la racionalidad contractual más acabada resulta impotente para lograr la armonía intersubjetiva —tan pretendida por los contratantes—. Bajo este contexto ¿puede el Estado dibujado por Locke ser imparcial e impartir la justicia equitativamente tal y como se pretendía a la hora de realizar el contrato? De entrada la respuesta de Solari será negativa: «El fin del Estado se resuelve, para Locke, en los fines de los individuos que lo componen. El individuo es árbitro de la vida del Estado, y éste, no teniendo

¹⁰² Aunque el filósofo de Wrington atribuya al poder legislativo una importancia cualitativamente mayor frente al resto de los poderes, hablamos aquí de *equilibrio de poderes* ya que así como admite para determinadas situaciones un derecho de resistencia, de la misma forma admitirá un derecho de prerrogativa para el ejecutivo cuando técnicamente se haga imposible convocar la asamblea a los legisladores. Vid. *Ibid.*, p. 164

¹⁰³ Solari, *Op. cit.*, p. 11

fines propios que hacer valer, se convierte en un instrumento de finalidades particulares.»¹⁰⁴ Efectivamente, desde el momento mismo que la desigualdad económica se encontraba entre las premisas del contrato, los fines que posteriormente defenderá el Estado, al partir de este hecho, tenderán a caer en la paradójico enunciado de la «imparcialidad», que obviamente vela por los intereses de los propietarios. Pues a pesar de que Locke haya pasado por alto cualquier diferencia de clases, es claro que quien no es propietario no tiene nada que defender frente a los demás. Y por lo tanto el marco jurídico viene sobrando. En el mismo sentido Macpherson se pregunta: «¿Quiénes eran los miembros de la sociedad civil de Locke? Si solamente eran los propietarios, ¿cómo podía hacer que la sociedad civil obligara a todo el mundo? ¿Cómo podía ser el contrato social una base adecuada para la obligación política de todos los hombres?»¹⁰⁵ Aunque la fuerza de trabajo ya es considerado en los Estados liberales de nuestros días como una propiedad del trabajador, no obstante se sigue partiendo axiomáticamente de la posibilidad del trabajo enajenado, lo cual constituye el primer obstáculo moral para todo régimen que se pretenda justo.¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Macpherson, *Op. cit.*, p. 170

¹⁰⁶ Tal es también la apreciación de Gioele Solari cuando apuesta una crítica desde un horizonte ético kantiano a la doctrina liberal de Locke: «Locke, y con él los autores del liberalismo empírico, parecen olvidar que el orden ético jurídico es superación de la naturaleza, es subordinación de ésta a un fin más alto y cualitativamente diverso. El hombre que obra por sus necesidades económicas y por su felicidad, no es aún sujeto ni moral ni jurídico. La moralidad y la justicia se afirman y progresan en la medida que nosotros rehusamos a someternos a nuestra naturaleza sensible y nos orientamos a crear, en contra y sobre ella, una nueva naturaleza, la naturaleza moral y racional que es, a fin de cuentas, la naturaleza específicamente humana.» Solari, *Op. cit.*, p. 12

3.3 Los fundamentos del Estado civil

Para construir su teoría del Estado, Locke da por sentado algunos elementos que conforme a lo hasta aquí dicho, podrían reconsiderarse. Nos referimos a tres elementos principales: 1) La voluntad política de todos los ciudadanos para dar vida al Estado civil; 2) el consenso es la sustancia ordenadora, es decir, legitimadora del Estado civil; y 3) el papel que juega el binomio legalidad-legitimidad para la conservación de dicho Estado.

3.3.1 ¿Es la voluntad política de los ciudadanos el motor constructor del Estado civil?

Todos los autores contractualistas que hemos revisado o habremos de revisar en la presente investigación coinciden en ver a la voluntad como el motor fundamental de la construcción del Estado. El mismo Hobbes, defensor del Estado absoluto, consciente en que la vida política del soberano se alimenta con la suma de voluntades entregadas voluntariamente por los *súbditos*. En nuestros días hay países cuyas constituciones contemplan por derecho y a veces paradójicamente por obligación, la participación ciudadana en la vida política. Cuestión que nos abre una interrogante en nuestro afán por esclarecer la construcción teórica del Estado: ¿es el derecho y sus facultades coercitivas el que da vida a la voluntad política ciudadana; o es por el contrario —tal y como lo concibieron los pensadores contractualistas— la voluntad política ciudadana la que hace nacer el derecho?

Retomemos la teoría política de John Locke para aclarar nuestras dudas:

El primer obstáculo al que nos enfrentamos con la teoría del filósofo de Wrington descansa, como ya lo mencionamos en la fundamentación histórica que le pretende imprimir a la construcción de Estado civil. Fernández Santillán al defender algunos de los ejemplos históricos de Locke, se asume como partidario —aunque no

exclusivamente— de este tipo de argumentación:

Otro ejemplo histórico [el primero al que hace referencia es al de Roma y Venecia] citado por Locke es el de los espartanos que abandonaron su ciudad con Palante. Estos hombres eran; "libres e independientes unos de otros, y [...] establecieron sobre sí mismos un gobierno por su propio consenso" [Locke, *Ibid.*, p. 116] Así pues, existen ejemplos históricos de hombres que encontrándose en el estado de naturaleza (estado no político) decidieron unirse y crear contractualmente la sociedad civil (espacio político).

En lo personal no me opongo a utilizar argumentos históricos para respaldar una tesis lógicamente sostenible, pero lo que sí me parece riesgoso es sustituir un argumento histórico por un argumento lógico tal y como le sucede a Locke. El argumento histórico explica pero no justifica lógicamente.

En el mismo ejemplo rescatado por Fernández Santillán encontramos en primer lugar un motivo violento, no voluntario que obliga a los espartanos «bastardos» a abandonar su territorio. Esta primera mediación coercitiva devela en la formación de Tarento un acto obligado que refleja más una lucha de hostigamiento y guerra que de toma —voluntaria— de decisiones.

En segundo lugar tenemos que en el ejemplo citado se menciona la formación de un gobierno, mas no de un Estado, dos conceptos bien diferenciados por Fernández Santillán. El primero, se nos dice, se sustenta en un pacto de asociación, mientras el segundo se sustenta en un pacto de sujeción.¹⁰⁷ y más allá de esta diferencia, nosotros entendemos por Estado, la totalidad de relaciones sociales, culturales, económicas, políticas, pedagógicas, etc., que bajo el modelo contractualista se vendrían a cristalizar en los criterios legal-racionales sobre los cuales se habrá de construir la vida ciudadana; en cambio, el gobierno viene a ser la organización política que pondrá en funcionamiento el complejo institucional o aparato del Estado. En este sentido no es lo mismo construir un Estado que votar una forma de gobierno. Pues si la forma de gobierno se vota bajo el *a priori* de un

¹⁰⁷ Vid. Fernández Santillán, *Op. cit.*, pp. 36. 37.

Estado formado por guerras, conquistas, colonizaciones, e incluso independencias, revoluciones, etc., la formación «voluntaria» de dicho gobierno habrá quedado muy entre comillas.

Por último, en *tercer lugar* nos encontramos con que, independientemente de que la formación del gobierno de Tarento haya sido voluntaria, aceptada por el consenso de cada una de las partes en cuestión, si el Estado —que en todo momento precede al gobierno— contiene para su formación momentos de coerción, significa entonces que no existió el pleno consenso y se vulnera, por tanto, la figura del *contrato*. Es decir, si partimos del hecho de que la coerción es un elemento fundante del Estado moderno tenemos que aceptar la inexistencia lógica, e incluso histórica del pleno consenso y por lo tanto de la voluntad de todos fundida —para utilizar una expresión de Rousseau— con la voluntad de todos. Lo cual no está lejos de acariciar el terreno de la utopía, no de los horizontes fácticos.

Norberto Bobbio se ha interesado también por estos problemas que presenta la construcción teórico-racional del Estado: «El problema más difícil para una teoría racional, o que pretende ser racional, del Estado, es el de conciliar dos bienes a los que ninguno está dispuesto a renunciar y que son (...) incompatibles: la obediencia y la libertad.»¹⁰⁸ Locke, al ser consciente de esta contradicción inmanente del Estado¹⁰⁹, postuló la defensa de dos derechos que habrían de buscar mantener el equilibrio entre libertades y obligaciones: el derecho de resistencia y el derecho de prerrogativa. Ahora bien, recuperando el derecho de resistencia, ¿no acaso se corre el riesgo de que dicha resistencia se trastoque en revolución? Y de ser así se abre la

¹⁰⁸ Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México, 1986, Ed. FCE, p. 120

¹⁰⁹ Norberto Bobbio siguiendo las diferencias establecidas por Locke entre estado de naturaleza y sociedad civil, nos dice: «Para Locke las leyes naturales son las mismas leyes de la razón; pero para observar las leyes de la razón [...] son necesarias condiciones tales que permitan a un ser racional vivir racionalmente, es decir, de seguir los dictámenes de la razón. Estas condiciones no existen en el estado de naturaleza: solamente existen en la sociedad civil. [...] Efectivamente, las leyes civiles no son, no deberían ser, otra cosa que las mismas leyes naturales dotadas de poder coactivo para obligar aún a, los que se resisten a respetarlas.» *Ibid.*, p. 132

posibilidad de destruir lo **creado** en base a la plena voluntad. Lo cual no queda muy lejos de rayar en lo absurdo. En este sentido se comprende que haya ruptura del orden ahí donde existe una **relación** política de dominio, pero no ahí donde el orden supuestamente lo reproducimos conforme a nuestra voluntad.

3.3.2 El binomio **legalidad-legitimidad**: una alternativa al consenso en tanto **sustancia ordenadora** del poder del Estado.

Si como ya vimos el **consenso** en tanto elemento fundante del Estado, no está lejos de representar una **construcción** utópica del mismo, existen otros elementos que bien pueden cubrir **las lagunas** explicativas dejadas por éste: estos elementos conforman el binomio **legalidad-legitimidad**. En qué medida se habrán de considerar uno y otro elemento, **dependerá** del punto de partida que emprenda la teoría en la búsqueda de la **construcción racional** del Estado. Bobbio, pone el punto en la llaga cuando al comparar la **teoría política** iusnaturalista con la hegeliana, observa en esta última una intención de **descubrir** lo que es el Estado, no lo que *debe ser*, tal y como se lo propone el **iusnaturalismo**.

Veamos por **ejemplo** el siguiente pasaje de Locke donde se intenta definir al poder político: «El **poder político** es el que, teniéndolo todos los hombres en el estado de naturaleza, es **entregado** por estos a la sociedad y, a través de ella, a los gobernantes que la **sociedad** misma ha erigido con el encargo expreso o tácito de que ese poder sea **empleado** para su propio bien y para la preservación de su propiedad.»¹¹⁰ En otro pasaje de su obra, Locke es más preciso: «el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la **preservación de su propiedad...**»¹¹¹

Resulta claro que **más allá** de lo que es el poder político en sí, al que nos

¹¹⁰ Locke, *Op. cit.* p. 173

¹¹¹ *Ibid.*, p. 134

enfrentamos cotidianamente, hay una intención de buscar sus aspectos positivos que para Locke se traducen en el «propio bien» y en la «preservación de la propiedad». Efectivamente, no vamos a negar que estos aspectos «positivos» vislumbrados por Locke, no formen parte de la esencia del Estado, al contrario, me parece que forman una parte sustancial. Pero cuando hablamos de la intención en el *deber ser*, es que esto que nosotros vemos hoy en día como una parte sustancial de la doctrina política liberal, en su momento fue para Locke un deber ser. Además el problema principal es al parecer metodológico. El problema no está tanto en plantear un deber ser, si no en como se utiliza el análisis para llegar a él. Es importante no confundir como ya decíamos el horizonte fáctico con el deber ser. Locke, al confundir estos dos planos realiza saltos lógicos —los cuáles degenerarán en lagunas— como decir que hay consenso o voluntad unitaria, ahí donde vemos guerras, conquistas, costumbres y tradiciones, correlaciones de fuerzas, negociaciones, cabildeos, etc..

Locke [afirma Arnaldo Córdova] evitó en cada pasaje de su obra sacar conclusiones revolucionarias; ello es notorio sobre todo cuando fundamenta su tesis acerca del origen del Estado, al considerarlo no ya como el fruto de las luchas que las mismas desigualdades eventualmente hubieran podido desencadenar entre los hombres que vivían todavía en el estado de naturaleza o como fruto del crecimiento de la sociedad humana a través del trabajo y del intercambio, sino, también, ahora, como fruto de una convención entre los individuos.¹¹²

Bobbio quien hace una revisión del iusnaturalismo (tal vez el término más apropiado sea contractualismo) a partir de Hegel, llega a la siguiente conclusión:

Los iusnaturalistas han imaginado la sociedad civil como una asociación voluntaria de individuos, mientras el Estado es la unidad orgánica de un pueblo. Han puesto en la base de esta asociación, confundiéndola erróneamente con el Estado, un contrato, es decir, un instituto del derecho privado que puede dar vida a formas de sociedades parciales en el estado de naturaleza, pero ciertamente no sirve para explicar y justificar el salto de naturaleza a la historia, del momento inicial del derecho abstracto, donde solamente hay individuos en lucha por el mutuo reconocimiento, al momento final del Estado, que no debe su constitución al metahistórico arbitrio de los individuos singulares sino a la formación

¹¹² Arnaldo Córdova, *Op. cit.*, p. 171

histórico concreta del "espíritu de un pueblo".¹¹³

De las múltiples interpretaciones del Estado, hay muchas que han dejado muy atrás algunas de las premisas fundamentales del modelo contractualista, como por ejemplo, la tradición marxiana que lejos de ver en el Estado una construcción voluntariamente pactada, ve una relación de dominación que va más allá de la mera relación gobernantes-gobernados, para encontrar sus artífices en la relación de dominio capital trabajo; relación que se genera incluso allende las fronteras nacionales, en el ámbito del mercado mundial.

Por su parte, el binomio legalidad-legitimidad, ha contribuido a enriquecer la explicación teórico racional del Estado. Pensamos, por ejemplo en Weber con su tipología de las formas de dominación —carismática, legal-racional, y tradicional— que bien pueden ser entendidas como distintas maneras de ejercer la legitimidad del poder en la relación gobernantes-gobernados. Weber, para quien el Estado fuera el «monopolio de la violencia legitimada», plantea que más allá de un contrato ejercido por voluntad entre los individuos, lo que da poder al Estado se explica por las formas de ejercer legítimamente el poder. Así, por ejemplo, un cura en un pueblo rural al tener la investidura de una autoridad tradicional, ejerce poder legítimo sin haber tenido que reunir a toda la comunidad para que pactaran su poder. Y lo mismo se puede decir del poder burocrático ejercido por el presidente de una República, donde sin haber realizado pactos, la gente reconoce leyes e instituciones, que a lo mejor son la herencia remota de una conquista, o de una revolución, etc..

La legitimidad, es justo el elemento que viene a resolver algunas lagunas teórico-explicativas que podemos observar en la obra de Locke. Digamos que Locke subsume la legitimidad en la legalidad. Así, podemos observar que, por ejemplo, el pacto pensado hasta ingenuamente por Locke, en nada se asemeja al uso consciente

¹¹³ N. Bobbio y M. Boveiro, *Op. cit.*, p. 140

legítimo-racional que le habría de asignar Kant o incluso el mismo Hobbes. En otras palabras, si el pacto voluntario, tal como lo describe Locke, hubiese fundado al Estado, no habría necesidad alguna de buscar su legitimidad. Y aquí entendemos por legitimidad la facultad de hacer aceptable un orden que implica dominación, es decir, ejercicio del poder de uno o varios individuos o instituciones, sobre el resto de la comunidad. Pero en realidad, el Estado pensado por Locke, con todo y la legalidad constitucional que le imprimió implicaba una relación de dominación-subordinación presente en la relación capital-trabajo. Y si como pretendimos demostrar dicha relación, implica dominación, no hay por lo tanto pleno consenso. No se puede decir que un orden constituido a partir de dominadores y dominados, hay voluntad de estos últimos para reproducirlo. No se produce, por tanto voluntariamente, sino se reproduce por medio del poder. Y para ejercer poder sin que haya crisis o resquebrajamiento constantes, es necesaria la legitimidad.

La filosofía política clásica (...) se ha inclinado a negar que un poder únicamente fuerte, independientemente del hecho de que sea capaz de durar, pueda ser justificado. De aquí la distinción ya no analítica sino axiológica entre poder legítimo e ilegítimo, con base en el argumento ritual: "¿Si nos limitamos a fundar el poder exclusivamente en la fuerza, cómo se logra distinguir el poder político del de una banda de ladrones?"¹¹⁴

La legitimidad no se hace necesaria ahí donde no hay poder. Bajo el esquema teórico de Locke, en el cual la propiedad ilimitada a través del dinero acumulado —gracias a una relación económica de capital-trabajo asalariado— era una ley natural trastocada en positiva por un contrato social, lógicamente no se requería de la legitimidad. Y sin embargo, la gran aportación de Locke a la doctrina liberal, fue hacer de la legalidad la fuente de legitimidad del orden existente.

El concepto de libertad legado por Locke a la doctrina liberal, descansa en la norma pública creada por «consenso», es decir tiene como fuente de su legitimidad

¹¹⁴ Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México, 1991, Ed. FCE, p. 118

la voluntad ciudadana de quienes conforman el Estado. Esta libertad política —pretendidamente horizontal— no se contraponen a la libertad de acumulación —fácticamente vertical— cuya fuente de legitimidad es, como ya dijimos, el derecho natural. Iusnaturalismo y contractualismo confluyen en la teoría liberal del pensador de Wrington.

La libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de naturaleza.¹¹⁵

Las normas jurídicas habrán de garantizar así, la seguridad de los bienes de los propietarios, cuya acumulación de capital como ya comprobamos, no es una traba de la ley de naturaleza. Pero esto que se enuncia tan fácil sólo es factible logrando la legitimidad del orden que otorga a los propietarios un poder. Aquí, radicó, pues la tarea más ardua de Locke: hacer del consenso o voluntad unidad de todo un pueblo —históricamente inexistente— la fuente de legitimidad del Estado.

¹¹⁵ Locke., *Ibid.*: pp. 52, 53

4. LA UTOPIA CONSTRUCTIVA DE JEAN JACQUES ROUSSEAU

*Acaso hemos sido hechos para
morir atados en los bordes de
los pozos donde se ha retirado
la verdad*

J.J. Rousseau

4.1 ROUSSEAU, UN FILÓSOFO MODERNO CRÍTICO DE LA ILUSTRACIÓN

Las dimensiones de la modernidad son tantas como las formas de la razón que se han tejido en su seno. ¿Podemos, acaso, hablar de una sola modernidad o de distintas modernidades? ¿Es posible confluir en la misma modernidad la razón ilustrada, la razón constructiva de Rousseau, la razón trascendental de Kant, la razón dialéctica de Hegel o la razón crítica de Marx? Probablemente no. En todo caso podemos intentar una caracterización de la modernidad a partir de los elementos filosóficos que tienen en común los distintos sistemas. Y más aún, podemos partir de un elemento central, de un centro solar a partir del cual giren en distintas órbitas el resto de los elementos planetarios: la razón. Cuando hablamos de modernidad, la primera imagen que viene a nuestra mente es la razón. La razón como la aurora que despeja las sombras medievales de nuestro sueño donde una vez transcurrida la noche, el sol no se levanta por igual ante los distintos rostros. Unos prefieren seguir durmiendo; otros se entusiasman y se afianzan del día; y los últimos prefieren seguir hurgando lo aparente.

La mirada de Rousseau pertenece a este último grupo de hombres denomi-

nados críticos. Por esto he decidido exponer al autor de *El Contrato social* como un moderno crítico de la ilustración.

Considero a Rousseau un filósofo moderno en virtud de haber formulado el carácter ético del Estado a partir de la contradicción, inmanentemente moderna, individuo-comunidad. Recordemos que la conciencia individual del mundo donde moral y política se divorcian no existía en el orden absoluto y divino del feudalismo. La propiedad privada fincada en el trabajo individual y emprendedor del mercader choca con las formas de control social cuyos límites no sobrepasaban las murallas de los castillos feudales y los rústicos talleres artesanales. Las nuevas dimensiones de la propiedad se abrazan del espíritu aventurero del Renacimiento, donde la sensibilidad¹¹⁶ rompe las barreras ontológicas del presente y se traslada a un pasado constructo¹¹⁷ expresado en la búsqueda subjetiva de un mundo desordenado, acomodado más tarde por la razón ilustrada.

Descartes libera los sentidos de encadenamientos, atraviesa los paisajes del sueño y guiado siempre por la luz de las cosas ciertas destierra la locura en nombre del que duda.¹¹⁸

Los rescoldos renacentistas de su época, imprimieron a Rousseau una mirada crítica que dio pie al impulso romántico del siglo XIX donde se intentó conjugar la razón del ser individual, su voluntad y sensibilidad y las necesidades colectivas, sumergidas en la vorágine de la masa. Dicho en otras palabras, el criticismo de Rousseau inspiró el formalismo trascendental de Kant —donde la libertad del individuo se logra cuando la voluntad actúa conforme al deber moral universal, donde el acto subjetivo no niega la colectividad—; le dio la pauta a Hegel para

¹¹⁶ "La No-Razón del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto cuyas amenazas podían, siempres, al menos en derecho, comprometer las relaciones de la subjetividad y de la verdad." Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, 5ª reimp., México, 1990, Ed. FCE, col. brevariarios 191, p. 78

¹¹⁷ Aquí entendemos por constructo el procedimiento racional de formación de un modelo interpretativo, que no recupera al pasado en su totalidad, sino que recurre a él para alimentar la crítica a la cotidianidad donde los elementos empíricos cobran un lugar teórico-crítico.

¹¹⁸ *Ibidem*.

conciliar, en el Estado ético, al individuo desgarrado por el solipsismo moderno —kantiano— con la colectividad donde subyace el reino de las necesidades; abrió a Marx el panorama para realizar su «crítica temprana al Leviatán»¹¹⁹ donde los individuos, inmersos, en una comunidad ilusoria se asumen como parte de un Estado que en la realidad de la vida cotidiana niega sus voluntades.

Otras influencias del filósofo ginebrino las encontramos en distintos momentos de la *real politik*. Su *Contrato social*, por ejemplo, se convirtió en el libro de cabecera de Maximilien de Robespierre que si bien, como afirma Solari, no determinó el espíritu de la Revolución francesa, sí en cambio presenció las tribunas jacobinas en la voz de algunos oradores. Incluso, su primigenio Estado de naturaleza —donde «la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio [...] impiden hacer el mal»,¹²⁰ inspiró el modelo de vida comunitario de anarquistas y otros socialistas utópicos.

La razón rusioniana es a la vez constructora de la modernidad y crítica del Iluminismo. Pues Iluminismo no es sinónimo de modernidad; es tan sólo uno de sus momentos constitutivos. La razón del Iluminismo fue divinizada por sus precursores. Es la terrenalización del Dios otrora inalcanzable y ahora puesto al servicio de los sectores más emprendedores de la sociedad. Es la razón luterana que traslada la fe infalible al trabajo; pero es también la divinización racional del Leviatán y la propiedad civilizada de John Locke.

La crítica rusioniana cuestiona a la ciencia ilustrada, del siglo XVIII donde se representa el proyecto de la razón ontológica ordenadora del cosmos y detentadora del poder.

Mientras que el gobierno y las leyes persiguen la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y quizá más poderosas,

¹¹⁹ Vid. Ávalos Tenorio, Gerardo. "Marx, una crítica temprana del Leviatán" (Inédito).

¹²⁰ J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otras escritas*. Madrid, 1990, Ed. Técnos, p. 148

extienden guimaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que aquellos hombres están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad originaria para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y forman los que se llama pueblos civilizados.¹²¹

El binomio ciencia-poder des-cubierto por Rousseau es apenas el comienzo de una larga crítica a la aplicación de los avances científico-tecnológicos a la acumulación y reproducción del capital¹²². Marshall Berman otorga a Rousseau la paternidad del término modernidad (*moderniste*), y describe como «asombró a sus contemporáneos al proclamar que la sociedad europea estaba al «borde del abismo», en vísperas de los alzamientos revolucionarios más "explosivos"»¹²³. Pues incluso, cuando Rousseau desarrolla su discurso *Sobre las ciencias y las artes* -1749- la burguesía ha combatido, a través de diversas revoluciones y movimientos, el orden feudal detentado por la nobleza y el clero. En Inglaterra y Holanda, por ejemplo, los burgueses prácticamente se han adueñado del poder dejando algunos espacios a la nobleza terrateniente, sobre todo con el fin de crear estabilidad. El reino de los cielos se conquista en el mundo terrenal, ya no en la fe metafísica que encontró regocijo en la sociedad medieval.

Hasta aquí hemos mencionado algunas repercusiones políticas e históricas que la obra rousoniana provocó en los marcos de la modernidad. A continuación trataremos la filosofía crítica de Rousseau a la luz de sus aportaciones metodológicas al modelo contractualista, explicativo del Estado moderno.

¹²¹ Rousseau, *Op. cit.*, p. 7

¹²² Crítica que ha sido trabajada más detenidamente por la Escuela de Frankfurt: Como ejemplo tenemos ante nosotros algunos pasajes de Marcuse "Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo a través de la tecnología sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura [...] provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de ser autónomo, de determinar la propia vida. Por que esta falta de libertad aparece como una sumisión al aparato técnico que aumenta la productividad del trabajo." Marcuse, H. *El Hombre Unidimensional*. México, 1993, Ed. Joaquín Mortiz, p. 175

¹²³ Marshall Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 2ª ed. México, 1989, Ed. Siglo XXI, p. 3

4.2 EL MODELO TEÓRICO DE ROUSSEAU ENTRE LOS LÍMITES DEL CONTRACTUALISMO

Jean Jacques Rousseau se distinguirá de Hobbes y Locke desde las finalidades mismas que otorga al contrato social. Si bien es cierto que el filósofo ginebrino comparte el esquema estado de naturaleza-sociedad civil, también es verdad que su camino será más arduo.

4.2.1 Del estado de naturaleza constructo al pacto inicuo.

En sus dos primeros discursos¹²⁴ Rousseau tiene una visión negativa de la sociedad civil. Ve en ella, el producto de un contrato social inicuo donde los individuos (al transitar de un estado de naturaleza salvaje donde no existe entre los hombres «ninguna clase de relación moral ni de deberes comunes» ya que no son «ni buenos ni malos»¹²⁵) enajenaron su voluntad bajo el yugo de un orden injusto, entregado a los intereses de unos cuantos. Ante ello, Rousseau propone regresar al primigenio estado de naturaleza donde la piedad «ocupa el lugar de la ley, de las costumbres y de la virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado a desobedecer su dulce voz».¹²⁶ Prefiere «regresar —metafóricamente— la historia» a vivir los estragos que las ciencias y las artes, inescindibles del lujo, provocan en los corazones de los hombres.

En este «regresar la historia» el ginebrino se vale de una imagen en pers-

¹²⁴ Hago referencia al Discurso que ha conseguido el premio de la Academia de Dijón en el año de 1750 sobre esta cuestión propuesta por la misma Academia: Si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a mejorar las costumbres. Por un ciudadano de Ginebra, o también llamado Primer Discurso Sobre las Ciencias y las Artes; y al Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, o también llamado Segundo Discurso (1754).

¹²⁵ Rousseau, *Discursos...*, p. 146

¹²⁶ Rousseau, *Op. cit.*, p. 152

pectiva mediante la cual comienza a perfilar su modelo constructo.

Entre paréntesis, cabe definir al modelo constructo como el camino teórico interpretativo que el sujeto cognoscente recorre para explicarse al fenómeno, a manera de extraer los elementos empíricos pertinentes —las determinaciones del ser de la cosa— ubicándolos en el ámbito del *deber ser* donde aguarda una alternativa conceptual, es decir, construida racionalmente y que funciona como modelo alternativo a la realidad inmediatamente existente.

El modelo constructivo proporciona [...] una objetividad procedimental a partir de la misma autonomía de la razón práctica. [...] El modelo "constructivo" no debe entenderse, pues, como una base axiomática (o deductiva) para derivar los principios' (Rawls, 1980, 572), sino como un procedimiento de racionalidad autónoma, propia y peculiar de las ciencias humanas y sociales.¹²⁷

Rousseau va más allá del perogrullo «regresar la historia» lo que resulta lógicamente imposible. Pretende más que nada crear un modelo de estado construido «conjeturalmente» para fundamentar con argumentos antropológicos —pero, repito, conjeturales— la vulnerabilidad de la esencia humana, de la virtud y los dones de la naturaleza en la sociedad civil. El ginebrino no busca retornar ni temporal ni espacialmente a un estado de naturaleza, de cuya existencia caben más dudas que certezas.

No es empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones ajustadas a fin de juzgar con exactitud de nuestro estado presente.¹²⁸

Con la duda histórico-existencial del estado de naturaleza, Rousseau aventaja a su predecesor John Locke que asumía al estado de naturaleza como un

¹²⁷ José Rubio Carracodo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Madrid, 1990, Ed., Centro de Estudios Constitucionales, p. 7

¹²⁸ Rousseau, *Discursos...*, p. 111

hecho histórico, no como una construcción racional tal y como la sugiere el autor del *Contrato social* cuando afirma: «He comenzado ciertos razonamientos, he aventurado algunas conjeturas con la esperanza menos de resolver la cuestión que con la intención de esclarecerla y reducirla a su verdadera dimensión.»¹²⁹

A continuación desarrollamos dos argumentos más a favor del modelo constructo rusioniano: 1) El primero lo encontramos en las explicaciones que atribuye al origen de la desigualdad entre los hombres desde el momento en que defiende la idea de un pacto inicuo entre ricos y pobres —inicuo porque los primeros afianzan su status mediante un mecanismo legítimo para ellos pero que no mejora las condiciones de vida de los más pobres—. Se trata de una conjetura constructiva puesto que no aparecen los testimonios ni orales ni escritos de la existencia de dicho pacto. 2) El segundo argumento versa sobre el concepto racional de naturaleza inmanente a la obra del Rousseau. Aquí encontramos que el supuesto "progreso" del iluminismo referente a las ciencias y las artes, más que alumbrar el nublado devenir del mundo «ilustrado», dibuja al hombre de artificios, distanciándolo de su naturaleza. La crítica del ginebrino comienza, precisamente por vislumbrar la verdadera naturaleza del hombre para avanzar hacia el retorno de la vida humilde, donde aguardan las costumbres genuinas, no corrompidas de los hombres. «Antes de que el arte hubiese afectado nuestros modales y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje artificioso, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales...»¹³⁰

Pero ¿qué entiende nuestro autor por naturaleza? ¿Se refiere acaso al origen primero donde el hombre se desprendía del árbol y ahuyentaba sus temores con fuego? En lo absoluto. Rousseau sale al rescate de una naturaleza distinta, de una naturaleza que va más allá de la escisión mundo natural-mundo espiritual. Nos encontramos ante un recurso lógico, no histórico genético.

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ *Ibid.*, p. 9

Es un espectáculo grande y bello ver al hombre salir de algún modo de la nada por sus propios esfuerzos, disipar por medio de las luces de su razón las tinieblas en las cuales su naturaleza lo había envuelto, elevarse por encima de sí mismo [...], entrar en sí mismo, para estudiar allí al hombre, conocer su naturaleza, sus deberes y su fin.¹³¹

En este pasaje nos encontramos dos significados distintos de naturaleza. El primero se refiere al sentido tradicional del término, es decir, naturaleza entendida bajo el signo biológico instintivo que coloca al hombre en los linderos de la animalidad, donde la razón no ha cobrado lugar ante los designios del espíritu; donde la voluntad no responde ante lo permanente, donde no existe el devenir. Este primer sentido de naturaleza adquiere un significado histórico genético. En cambio, en la segunda parte de la cita, la naturaleza cobra otro sentido; ahora se refiere a la esencia. Esta segunda naturaleza se halla mediada por la razón. No es una naturaleza inmediatamente dada, tampoco es genética sino constructiva. Se trata, entonces, de dos naturalezas diferentes, que sólo pueden ser conocidas mediante métodos distintos. La naturaleza-esencia es, precisamente, la que encarna un modelo innovador.

En la medida que para Rousseau los *derechos naturales* participan como determinaciones de la esencia del *ser humano*, les imprime un carácter racional-moral. «En un siglo como el XVIII, en el que la naturaleza tiene la clave emancipadora, ha de apelar a la mediación de la génesis normativa la única capaz de desvelar al ser original del hombre.»¹³²

Este concepto de naturaleza del que parte Rousseau, es un legado del humanismo expresado en el Renacimiento. «La naturaleza ya no es como en el Medioevo contrapuesta al espíritu; no es más principio inerte, [...] obstáculo a la

¹³¹ *Ibid.*, p. 6

¹³² *Ibid.*, p. 42

elevación espiritual.»¹³³ No obstante se podrá objetar la existencia de pasajes en la obra del ginebrino donde explícitamente pareciera negar todo vínculo con lo real existente —como producto de la razón—, con el fin de refugiarse en la naturaleza donde las costumbres imperaban¹³⁴; el sentimiento hablaba y la razón brillaba por su ausencia. Pero estos pasajes aparentemente «regresionistas» dibujan ante todo la preocupación de nuestro autor por criticar esa racionalidad moderna que lejos de provocar el progreso de los pueblos, estimula su ruina. En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754) (también conocido como *Segundo discurso*) aparece con mayor nitidez el carácter *constructo* que Rousseau imprime a la naturaleza desde una razón crítica:

Meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo vislumbrar dos principios anteriores a la razón, de los cuáles uno nos interesa sobremedida en nuestro bienestar y en la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de modo especial nuestros semejantes.¹³⁵

Aunque nuestro autor parte de principios anteriores a la razón, no hay en realidad otro camino de percatarse de ellos que la razón propiamente dicha. Y más aún, esos sentimientos de los que nos habla servirán de punta de lanza para la articulación de un discurso moral pero también racional, del «fundamento de determinación» —para decirlo con Kant— del carácter ético del Estado. «La naturaleza, tal y como Rousseau la entendía, no era la naturaleza sin alma de los enciclopedistas, sino la naturaleza sensitiva como revelación del pensamiento y la bondad de Dios.»¹³⁶ Por lo tanto pareciera que los derechos naturales son basamento de una racionalidad ética: «la idea del derecho, dice Burlamaqui, y más aún la de derecho

¹³³ Solari, *Op. cit.*, p. 1

¹³⁴ "No se puede reflexionar sobre las costumbres sin que se llegue a recordar la imagen de la simplicidad de los primeros tiempos. Es una bella ribera, adornada únicamente por las manos de la naturaleza, hacia la cual se vuelven incansablemente los ojos y de la que siente uno alejarse a disgusto". Rousseau, *Op. cit.*, p. 26

¹³⁵ *Ibid.*, p. 115

¹³⁶ Solari, «La concepción liberal del Estado» (Inédito) p. 13

natural son manifiestamente ideas relativas a la naturaleza del hombre -continúa-, de su constitución y de su estado de donde es preciso deducir los principios de esta ciencia.»¹³⁷ Pongamos atención en cómo la naturaleza es expuesta como punto de referencia para definir el derecho natural; y si tratamos de evitar una burda tautología donde lo natural juzga lo natural, terminaremos por afianzarnos nuevamente de la acepción racional en alguno de los dos usos que de ella se hace.

Retomemos ahora nuestro hilo conductor del primer contrato injusto cuyo vértice descansa en la propiedad y veamos como Rousseau utiliza la metáfora del ingenuo que acepta la propiedad del otro, para imprimirle a su expresión privada no un carácter natural-individual sino social-enajenante.

4.2.2 Propiedad privada y justicia distributiva.

Rousseau rompe nuevamente con los iusnaturalistas en lo que se refiere al concepto de propiedad. Se diferencia, por poner un ejemplo, de Locke, que ve al individuo como el único dueño legítimo de la propiedad sin mediación del Estado¹³⁸. En cambio, para el ginebrino la propiedad le pertenece en última instancia al Estado aunque físicamente esté en manos de los particulares¹³⁹.

El ginebrino utiliza también el argumento de la soberanía para fundamentar que la propiedad debe descansar en el Estado.¹⁴⁰ En una situación de guerra, por

¹³⁷ Rousseau, *Op. cit.*, p. 112

¹³⁸ "Suponiendo [...] que el mundo les fue dado a los hijos de los hombres en común, vemos de qué manera el trabajo pudo acarrear a los hombres, títulos independientes sobre varias parcelas de tierras destinadas a sus necesidades particulares, sin que exista duda alguna sobre su derecho ni razones para disputárselo." John Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. 3ª ed., México, 1989, Ed. Nuevomar, p. 20

¹³⁹ "el Estado es dueño, con respecto a sus miembros, de todos sus bienes por el contrato social [...] El derecho del primer ocupante, aunque más real que el derecho del más fuerte, sólo se convierte en verdadero derecho una vez establecido el derecho de propiedad." J.J. Rousseau. *El Contrato social o Principios del derecho político*. Madrid, 1988, Ed. Tecnos, p. 20

¹⁴⁰ «Las tierras de los particulares reunidas y contiguas se transforman en territorio público, y cómo el derecho de soberanía, extendiéndose desde los súbditos al terreno que ocupan, se convierte a la vez en real y personal». *Ibid.*, p. 22

ejemplo, entra en ejercicio la soberanía para defender el espacio territorial de los ciudadanos, incluida la propiedad privada de los súbditos. «Independientemente del modo en que se haga esta adquisición, el derecho que tiene cada particular sobre su bien está subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos, sin lo cual no habría ni solidez en el vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía».¹⁴¹

Ahora bien, el hecho de que Rousseau asigne al Estado el derecho sustantivo de propiedad sobre la tierra, contribuye a una concepción equitativa de la misma. La propiedad es aquí un derecho ciudadano donde «el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres»¹⁴². Y no en balde Rousseau concluye su tratado sobre la propiedad con un pasaje de carácter ético-formal indicador de un contrato social ventajoso para todo pactante: «el estado social sólo es ventajoso para los hombres, si todos poseen algo y ninguno de ellos tiene demasiado.»¹⁴³

La propiedad enunciada por Rousseau como un «derecho natural», es la propiedad de la que requiere todo individuo para subsistir en una sociedad en pleno desarrollo industrial. En este sentido, la propiedad rousoniana más que ser una condicionante para adquirir la ciudadanía, como estableciera Kant, es un *a priori*, sin el cual el hombre no puede realizarse. Bajo esta perspectiva la propiedad no es un medio para ejercer poder (Locke) —cuestión que más bien correspondería a la falta de virtud—, sino un derecho natural del ciudadano garantizado por el Estado. «La propiedad es el verdadero garante de los compromisos de los ciudadanos, pues si los bienes no respondiesen de las personas, sería muy fácil eludir los deberes y

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 23

¹⁴² *Ibid.*, p. 23

¹⁴³ *Ibid.*, p. 23

mofarse de las leyes.»¹⁴⁴

Aunado a esto Rousseau establece que una de las máximas prioridades del Estado debe ser cuidar de la iniquidad enajenante entre ricos y pobres. Todos deben tener la propiedad necesaria para vivir dignamente; y si en su momento nuestro autor llegó a contemplar la idea de que haya personas ricas que puedan obtener con su dinero cosas superfluas, fue bajo la condicionante de que incrementaran sus contribuciones al fisco.

Quien posea diez veces más deberá pagar diez veces más... Quien simplemente posea lo necesario no deberá pagar nada; la tasa del que tiene algo superfluo puede igualarse, si es preciso, a la suma total de lo que exceda de sus bienes necesarios. Ante esto, el último dirá que, dado su rango, lo que es superfluo para un hombre inferior es necesario para él; pero es mentira, porque un Grande tiene dos piemas como tiene un vaquero, y como él, tan sólo tiene un vientre.¹⁴⁵

Se trata de una idea de propiedad que, al no ser inequitativa, nace como determinación fundamental de la justicia distributiva. Es un concepto de propiedad no axiomático, tal y como pretende el liberalismo, sino construido nuevamente desde la razón. Pensado en términos de la espacialidad vital que todo individuo requiere, independientemente de los espacios de vida colectivos. Es decir, de la propiedad entendida como prolongación del espacio subjetivo utilizado como medio de recreación de la vida. Seguramente Rousseau influyó en el espíritu revolucionario de Marx al reformular la tesis de Aristóteles —retomada más tarde por Locke— donde el trabajo es la fuente de la riqueza, pero donde a su vez, según el ginebrino, no debe acumularse a tal grado que «nadie puede ser tan rico como para comprar al pobre, ni nadie debe ser tan pobre como para dejarse comprar». Esta máxima niega sin duda al propio sistema de la época de Rousseau donde era precisamente la propiedad de los medios de producción y la nueva mentalidad

¹⁴⁴ J. J. Rousseau. *Discurso sobre la Economía política*, Madrid, 1985, Ed. Tecnos, p. 34

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 46

mercantil, lo que comenzaba a provocar estragos sobre la población.

4.2.3 El segundo contrato o la fundamentación del Estado ético.

El *Contrato Social* es la continuación de una preocupación que ronronea la mente de Rousseau desde sus primeros escritos: la construcción de una alternativa de vida colectiva cimentada sobre la genuina naturaleza del ser humano. El contrato social aquí descrito es la solución tomada «voluntariamente» por los individuos, para salir de un estado despótico¹⁴⁶, otrora civil, donde «las nociones del bien y los principios de la justicia se desvanecen de nuevo».¹⁴⁷ En los también llamados *Principios del derecho político*, se observa mayor madurez en los argumentos del ginebrino. Deja de recurrir a los argumentos hipotéticos de los *Discursos* y se orienta claramente, con un método más refinado, a elaborar lo que se ha dado en llamar la razón práctica de su política. Nos referimos a la formulación de una República moral donde confluyen ética y política. Las finalidades de este cuerpo moral y colectivo acordado por los individuos en «igualdad de condiciones», son tres: la libertad civil, la justicia y la igualdad.

Respecto a la justicia se me podrá objetar que no aparece como enunciado explícito en la obra rusioniana, sin embargo, ha quedado ya implícita en el tratado que más arriba le dimos a la propiedad.

Los contenidos del método utilizado por Rousseau en lo que constituye su obra política fundamental, se diferencian del primer contrato, en que ahora se parte de individuos-sociales, que tras la experiencia de un contrato inicuo, han tomado la decisión de garantizar su propia felicidad comprometiéndose con una instancia

¹⁴⁶ "Es aquí donde todo se reduce a la ley del más fuerte y, en consecuencia, a un nuevo estado de naturaleza distinto de aquel por el que hemos comenzado en que el uno era el estado de naturaleza en su pureza y este último es el fruto de un exceso de corrupción." Rousseau, *Discursos...* p. 200

¹⁴⁷ Rousseau, *Discursos...*, pp. 199,200

moral superior, la voluntad general, «donde dándose cada uno a todos no se da a nadie».¹⁴⁸ No se trata de un contrato *a priori*, como el propuesto por Kant, sino procedimental. Es decir, dado desde una ley mediadora que aminore los posibles conflictos provenientes de alguna voluntad particular. Dicha ley donde se encarna el espíritu de la voluntad general, habrá de ser alimentada constantemente por un poder legislativo extensible a todos los ciudadanos.

Para fines aparentemente pragmáticos —de control sobre las voluntades particulares—, Rousseau propone la creación de un aparato administrativo que medie entre los intereses de los súbditos y el Estado: el gobierno. Reconoce tres tipos de gobierno: el monárquico, manejado por un sólo hombre, cuya desventaja estriba en hacer crecer la voluntad particular del ejecutivo y cuya virtud consiste en decisiones ágiles en Estados grandes y desperdigados; la democracia, dirigida por la mayor parte del pueblo requiere de Estados pequeños para tomar las decisiones en Asamblea, y es mandada por nuestro autor al reino de los dioses; finalmente, la aristocracia, por la que parece inclinarse el ginebrino, está compuesta de hombres sabios, indudablemente más capaces de gobernar la multitud.

Hay tres clases de aristocracia: natural, electiva y hereditaria [...] La segunda es la mejor: es la aristocracia propiamente dicha. [...] el orden mejor y más natural consiste en que los más sabios gobiernen a la multitud, cuando se está seguro de que la gobiernan en beneficio de ésta y no para el bien propio [...] Por lo demás, si esta forma de gobierno conlleva a una cierta desigualdad de fortuna, es porque, en general, la administración de los asuntos públicos está confiada a los que mejor puedan dedicarle todo su tiempo y ni como pretende Aristóteles, porque se prefiera siempre a los ricos.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Rousseau, *El Contrato social...*, p. 15

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 69

4.3 LAS CONTRADICCIONES LÓGICO-FORMALES DEL CONTRATO SOCIAL

Jean Jacques Rousseau se ubica en la tradición de pensadores que han pretendido conciliar ética —mundo del deber ser— y política, entendida ésta última en su sentido negativo, es decir como relación de poder institucional entre gobernantes y gobernados. Esta tradición, considerada utópica por la misma historia de la filosofía se ha enfrentado, por su doble tarea, a un sinnúmero de contradicciones de todo tipo: la crítica de lo real existente y las alternativas demandadas por los encargados del orden y la conservación del poder. Estos dos planos de lo real y lo ideal ocasionarán las primeras dificultades de orden metodológico en la obra rousoniana, pues como bien apunta María José Villaverde, Rousseau se muestra constantemente reticente a postular imposibles. «Precisamente uno de los errores que más reprocha al Abate de Saint-Pierre es haber construido un sistema para los habitantes de Utopía y no para hombres de carne y hueso. Nada más lejos de la intención de Jean Jacques que, sin embargo, muy a su pesar, acaba por caer también en la utopía.»¹⁵⁰

La aspiración de Rousseau a un mundo ético donde los individuos sean libres e iguales, donde sus corazones no den cabida a la dominación, y donde todos respeten sus leyes como a sí mismos, no escapará a algunas contradicciones —debido a la falta de rigurosidad metodológica—, hoy en día urgentes de superar para la realización de una crítica radical del Estado moderno.

La mayor preocupación de Rousseau y en torno a la cual han de girar las más profundas reflexiones es quizá la de llegar a fundamentar sus principios¹⁵¹ éticos a

¹⁵⁰ Ver el Estudio Preliminar realizado por María José Villaverde en *El Contrato social o Principios del derecho político* de J.J. Rousseau, Op. cit., p. XIII

¹⁵¹ Regreso a los principios anteriormente citados que en opinión de Rousseau anteceden a la razón: a) el bienestar y la conservación del individuo y b) «nuestra repugnancia natural a ver perecer o sufrir

priori, a partir de conocer la verdadera naturaleza del ser humano. Para ello tomará dos caminos: la pedagógica y la política. Nosotros nos detendremos en el análisis de esta última vía.

4.3.1 La voluntad general y el problema de la formalidad.

La voluntad general es un concepto crucial en el pensamiento político de Rousseau, pues justo aquí descansa la idea del Estado como un ente moral comunitario, legitimado de origen por la existencia de un contrato social donde se encuentra expresada la voluntad política de cada ciudadano.

La voluntad general es resultado pero a la vez fundamento del contrato social, es lo que da su razón de ser a la república. Es el motor moral de la soberanía y es donde descansa toda la legitimidad del Estado justo. ¿Pero cómo es posible que la voluntad general sea resultado y a la vez fundamento? Para explicarlo echaremos mano de los aspectos de orden metodológico que nos brinda nuestro autor.

La voluntad general tiene su origen en el contrato social mediante el cual los hombres transitan del estado de naturaleza al estado civil. Pareciera entonces que la voluntad general es resultado y no punto de partida¹⁵². El derecho sobre cada asociado [por dicho derecho entiendo la voluntad general dónde dándose a todos no se da a nadie] es adquirido, no está dado *a priori*. Pero al mismo tiempo Rousseau hace de la voluntad general la razón de ser de su contrato: «Por lo tanto, si eliminamos del pacto social lo que no es esencial, nos encontraremos con que se reduce a los siguientes términos: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a

todo ser sensible, y de modo especial nuestros semejantes». Vid. Rousseau, *Discursos...* p. 115

152 «Dándose cada uno a todos, no se da a nadie, y, como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el derecho que se otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.» Rousseau, *El Contrato social...* p. 15

cada miembro como parte indivisible del todo"»¹⁵³

Así, se sintetiza en términos esenciales el significado del pacto social, en donde el eje de la exposición da un giro de 180 grados. Ahora el espíritu del «contrato social» permanecerá concretado en la ley; la que a su vez será voz de la voluntad general. Lo trascendente dejará de ser el contrato social que sólo pasará a dar fluidez argumentativa a la voluntad general. Esta tal como la desarrolla el ginebrino, es, para decirlo en términos de Kant, síntesis de la razón pura práctica. Recordemos que para Kant la razón pura práctica es el ejercicio de la voluntad buena expresada en ley moral, que bajo la forma del imperativo categórico hace de una máxima —principio práctico subjetivo— una ley universal. De esta manera la ley fundamental de la razón pura práctica es enunciada por Kant como puramente formal¹⁵⁴: «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal».¹⁵⁵

Para Rousseau, la voluntad general es la voz de la razón práctica del bien común. En ella se condiciona la existencia de la libertad, la justicia y la equidad. Si determinada decisión política pasa por alto la voluntad general, carece de legitimidad y razón ciudadana. El ginebrino pretende dar formalidad a la voluntad general: «La voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública [...] Hay con frecuencia bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no tienen en cuenta sino el interés común; la otra busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares».¹⁵⁶

Al igual que a Kant a Rousseau le preocupa que los individuos nunca dejen de actuar en el Estado como ciudadanos, que sus acciones siempre sean ejecutadas

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ De ahora en adelante nos sujetaremos al significado kantiano de forma, entendida como lo carente de contenido (determinaciones empíricas, apreciaciones subjetivas, etc.) y que solo atiende a la formulación de leyes objetivas.

¹⁵⁵ Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*. Op. cit. 35.

¹⁵⁶ Rousseau, *El Contrato social...*, p. 28

con miras al bien común, colectivo y no a la búsqueda de intereses privados. Sin embargo, la "formalidad" rousoniana no pasó de ser una mera pretensión que quedó imposibilitada por las condiciones primeras del contrato social. En tanto dichas condiciones descansan sobre los fines particulares de los individuos, expresados en la búsqueda de la propia felicidad, el supuesto «bien común» de la voluntad general, se convierte en el bien individual. La voluntad general se trastoca en voluntad de todos. Mientras Kant establece que la formulación de la ley moral debe asumir la forma del imperativo categórico¹⁵⁷, —cuando el acto nace de la necesidad de realización de la voluntad misma—, Rousseau hace del contrato social un imperativo hipotético, esto es, que sólo es realizable mediante determinadas condiciones: el interés de cada individuo en la búsqueda de su felicidad. Veamos, para ejemplificar, como se expresa el filósofo de Königsberg de la felicidad como condición de realización de la voluntad.

Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito, y, por tanto, un inevitable fundamento de determinación de su facultad de desear. [...] precisamente por eso, porque ese fundamento material de determinación sólo empíricamente puede ser conocido por el sujeto; es imposible considerar esa tarea como una ley, porque ésta, como objetiva, tendría que contener en todos los casos y para todos los seres racionales precisamente el mismo fundamento de determinación de la voluntad¹⁵⁸.

Al ser la felicidad del individuo el punto de partida de Rousseau¹⁵⁹, se convierte a su vez en la «punta de lanza» de sus contradicciones. La felicidad, es un término que sólo se puede definir a partir de contenidos, es decir, a partir de

¹⁵⁷ Kant, *Op. cit.*, p. 24

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 29

¹⁵⁹ Esta aseveración tiene su origen en el siguiente pasaje de Rousseau donde habla de las condiciones que ha de cumplir el contrato: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes.» *El contrato social...* p. 14 En tanto el motivo principal que siguen los individuos para formar una República, son individuales, donde cada uno no tiene más que obedecerse a sí mismo como parte de la voluntad general, deducimos, entonces que se trata, en el sentido kantiano, de buscar la felicidad.

apreciaciones subjetivas; y si los individuos firman un contrato con el fin de conseguir su felicidad, lejos de ver por la comunidad ven, primero que nada, por sí mismos, pues la felicidad de un individuo pudiera ser la infelicidad del otro. En Rousseau, el contrato comienza y termina en el individuo porque bien afirma Kant, que una máxima se trastoca en imperativo categórico dependiendo de la intención que el individuo tenga al momento de realizar su acto, y si su intención está determinada por afecciones mas no por la ley moral, entonces el individuo no está, finalmente, saliendo de sí para entrar a una dimensión ética. Pero más adelante Rousseau pareciera cavilar respecto al formalismo: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo»¹⁶⁰ y así se contradice constantemente sin diferenciar los enunciados meramente formales de los que traen contenidos. Como reflejo de ello encontramos el uso que le atribuye a la voluntad general, por un lado y a la voluntad particular por otro: «Mientras los súbditos no se hallan sometidos más que a tales convenios, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad, y preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismos, cada uno de ellos respecto a todos, y todos respecto a cada uno de ellos.»¹⁶¹

Así, mientras se reconoce que respetar la voluntad general equivale al respeto que cada individuo guarda a sí mismo, es precisamente la voluntad de cada individuo lo que llega a corromper la voluntad general. En este sentido resulta lógicamente falso que la voluntad general —resultado de un contrato donde se hallan inscritas las voluntades particulares del individuo— pueda ser vulnerada por esas mismas voluntades particulares. Porque de ser así, el contrato social queda

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 15

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 33

erigido desde una voluntad de todos —la suma de las voluntades particulares—, más no de una voluntad general.

Javier Murgueza da una explicación contundente a la confusión metodológica del ginebrino: «Cuando del plano de las idealidades —en que el constructivismo se maneja a sus anchas— descendemos al de la dura realidad política, deja ya de estar claro que un contrato ideal sirva de algo en orden de mitigar conflictos reales como invariablemente lo son los de "intereses".»¹⁶²

Así queda claro y bien diferenciado el plano de la voluntad general o plano de la razón práctica, de donde se desprenden ideas regulativas tales como la libertad, el bien común, la justicia y la igualdad; y el plano de la constitución fenomenológica del individuo, que en su vida cotidiana deviene, para decirlo con Marx, un todo caótico. Son sin duda, dos planos que no deben mezclarse ni confundirse. Debido a su preocupación de no extraviarse en «peripecias metafísicas» y debido a la necesidad real de transformar lo inmediatamente dado, Rousseau los confunde esos dos planos y mete en su sistema al individuo ambicioso, egoísta, —desgarrado por el sistema en el que se encuentra inmerso— y lo pone actuar en la República del bien común. Al ginebrino, crítico de su tiempo, le interesa articular un estudio que tenga como finalidad transformar el orden dado donde se combinan gobiernos ilegítimos, corruptos, injustos, etc..

El conflicto —no superado por Rousseau— entre voluntad general y voluntad particular tiene consecuencias en su tipología de las formas de gobierno. Seguramente si el autor de *El Contrato social* no hubiese caído en dicha contradicción, su idea de república se identificaría íntegramente con su idea de democracia, donde «el soberano puede nombrar para las funciones de gobierno a todo el pueblo [...] de modo que haya más ciudadanos magistrados que simples

¹⁶² Vid. Prólogo de Javier Murgueza al libro de José Rubio Carracedo. *Op. cit.* p. XV y XVI

ciudadanos particulares.»¹⁶³, lo que equivale a cuestionar la razón de ser misma del gobierno. No obstante, nuestro autor, impotente de superar la contradicción individuo-ciudadano, necesita crear un aparato intermedio entre los súbditos y el soberano —el gobierno— «encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política»¹⁶⁴. Por esta razón inclinándose más al terreno de la *real politik* que al terreno ideal de la utopía, manda a la democracia al reino de los dioses: «Si hubiese un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no es propio de hombres».¹⁶⁵ Más que como conciliador entre la voluntad general y la particular, el gobierno es necesario en tanto organizador de las voluntades particulares. En este sentido, a pesar de ser desconcertante, no es desacertado reconocer en Rousseau más inclinaciones a la aristocracia electiva que a la misma democracia.

Más adelante, en otro pasaje del Contrato social Rousseau vuelve sobre su preferencia al considerar la aristocracia como la forma de gobierno más prudente: «La monarquía sólo resulta conveniente, pues, para las naciones opulentas; la aristocracia, para los Estados con unas riquezas y extensión medias; la democracia, para los Estados pequeños y pobres.»¹⁶⁶ La necesidad que ve el ginebrino en la instauración del gobierno, niega a la República como «cuerpo moral y colectivo»¹⁶⁷ y se desvanece la fuerza de la voluntad general en las contradicciones provenientes de la voluntad particular de los súbditos. No obstante la misma contradicción se convierte en un anuncio importante de nuestro autor donde se peca definitivamente de la tragedia moderna: la escisión individuo-ciudadano. «Lo que produce la miseria humana es la contradicción [...] entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano. [...] Dado por completo al

¹⁶³ Rousseau, *El Contrato social...*, p. 64

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 56

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 67

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 78

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 16

estado o dejado por completo a él mismo, pero si compartís su estima lo despedazáis»¹⁶⁸.

El autor del *Emilio* es consciente de no poderlo superar, nosotros lo atribuimos a los problemas metodológicos ya señalados- pero deja la problemática planteada y el camino señalado para dos posibles soluciones: la voluntad buena de Immanuel Kant y la desaparición del Estado propuesta por Karl Marx.

¹⁶⁸ Todorov Tzvetan. *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, Barcelona, 1987, Ed. Godisa, p. 29

5. KANT: SÍNTESIS DEL CONTRACTUALISMO

Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables.

Immanuel Kant.

5.1 LA RAZÓN TEÓRICA FRENTE A LA RAZÓN PRÁCTICA: LA NECESIDAD DEL DEBER

Como todo sistema filosófico, el sistema kantiano tiene un eje articulador a partir del cual se construyen los conceptos, las categorías, los juicios, las ideas y todos los elementos que intentan arrojar nuevas verdades sobre la esencia espiritual del ser humano. Este eje es, sin lugar a dudas, la razón.

La razón es la facultad que distingue a los seres humanos del resto de los seres vivos hasta ahora cognoscibles. Gracias a ella podemos tener conciencia de nuestros alcances y limitaciones respecto a: 1) al conocimiento en general y 2) respecto al conocimiento de la condición humana en particular. Justo las dos preocupaciones, a mi juicio fundamentales, en el sistema de Kant. La primera es trabajada por el filósofo de Königsberg en la *Crítica de la razón pura*. Aquí Kant intentará una respuesta acabada a la pregunta «¿qué puedo conocer?». La segunda preocupación se refiere, en cambio, al conocimiento de las condiciones que permean la conducta humana, tratada por nuestro autor en la *Crítica de la razón*

práctica. La razón pura es el punto de partida de la odisea kantiana a partir del cual procurará indagar los motivos últimos sobre los cuáles descansa nuestro propio interés por conocer.¹⁶⁹

Así, la empresa principal del conocer radica en sabernos libres, cuestión que, sin embargo, sólo puede ser comprobada en el ejercicio de la razón en su uso práctico. La razón práctica da así respuesta a problemas que la razón pura teórica no es capaz de resolver por su imposibilidad cognoscitiva para acceder al *noumeno* o «cosa en sí».

A diferencia de la razón pura teórica donde se trabaja sobre el terreno de las leyes naturales, que la razón descubre y expone epistemológicamente, la razón práctica ejerce otro tipo de legislación. La causalidad de ésta última está mediada por *el deber*. Mientras la razón en su uso teórico tan sólo puede *descubrir* y *explicarse* las leyes ya dadas de por sí en el curso de la naturaleza, —leyes que en tanto constitutivas de nuestras facultades cognoscentes no podemos modificar— la razón práctica se caracteriza —a la vez que se diferencia de aquella— por su capacidad de ejecutar o no dichas leyes. Es decir, por la facultad de ser libres.

Por lo tanto el deber al que nos referimos es de carácter positivo, no negativo. El deber en sentido negativo, bien se puede aplicar a las leyes de la naturaleza. Por ejemplo, *al decir que el espacio debe ser una intuición sensible pura a priori (dada en nuestro espíritu)*, porque no puede ser una cualidad inmanente al objeto. En cambio, el deber en sentido positivo interviene *arbitrariamente* en la causalidad. No está dado, sino que se realiza conforme al ejercicio de la razón práctica, es decir, conforme a la voluntad.

¹⁶⁹ Karl Popper rescata con palabras del propio Kant, las dimensiones humanas intrínsecas a nuestro propio afán de conocer: «El poder a todos lo caprichos de la curiosidad y permitir que nuestra pasión por la investigación no quede refrenada sino por los límites de nuestra capacidad, demuestra una mente entusiasta y anhelosa, no indigna de la erudición. Pero es la sabiduría la que tiene el mérito de seleccionar, de entre los innumerables problemas que se presentan, aquellos cuya solución es importante para la humanidad.» Vid. *La miseria del historicismo*, Madrid, 1992, Ed. Alianza, p. 70.

El deber en sus dos sentidos responde a una obligación, pero sólo en la razón práctica esta obligación puede o no cumplirse. «El deber, dice Kant, es la acción a la que alguien está obligado. Es pues, la materia de la obligación, y puede ser el mismo deber (según la acción), aunque podamos estar obligados a él de diversos modos.»¹⁷⁰

Si bien, nos es teóricamente imposible concebir al objeto en sí mismo -en tanto *noúmeno*-, debido a la estructura formal intuitiva de nuestro entendimiento donde el deber se define ontológico no sucede lo mismo con las *ideas* que el sujeto pretende conocer mediante la razón práctica, pues aquí el deber se hace necesario pero para un fin trazado voluntariamente por parte de quien persigue una conducta moral.

5.1.1 El contexto filosófico de *La crítica de la razón pura*

El sistema filosófico desarrollado por Kant, en lo que fuera la expresión más madura de su pensamiento, se compone de una trilogía crítica: *La Crítica de la Razón pura*, *La Crítica de la Razón práctica* y *La Crítica del Juicio*. En la primera de ellas nuestro autor sintetizó sus preocupaciones epistemológicas en tres preguntas fundamentales: ¿cómo son posibles los juicios *a priori* en la matemática?; ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física?; ¿Son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica?. Tres preguntas que a su vez se sintetizan en una sola: *¿qué puedo saber?*

Kant, auxiliado por los avances científicos de Issac Newton (1642-1727) en la física, se orientó a discutir filosóficamente el estudio de los mecanismos naturales que hacen posible el conocimiento. No otorgó tregua a sus interlocutores en materia

¹⁷⁰ Kant, I. *La Metafísica de las costumbres*, Madrid, 1989, Ed. Tecnos., p. 29 (Las siguientes veces que citemos esta obra aparecerá bajo la abreviatura *MFC*.)

epistemológica¹⁷¹. Cuestionó el racionalismo de Leibniz y el empirismo escéptico de Hume. Leibniz (1646-1716)), máximo preceptor del racionalismo antes de Kant, distinguió entre las verdades de hecho y las verdades de razón. Las primeras constituyen el origen empírico de las segundas, que a su vez son la cúspide de la tarea filosófica. Para Leibniz el universo está constituido por mónadas espirituales que, si bien nos ofrecen expresiones fenoménicas, son en última instancia sustancias reales. Sobre esta última idea se levanta la crítica de Kant a Leibniz. El autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano* no se ha podido desprender de las resacas del realismo aristotélico¹⁷², situación que le impide llevar a cabo la revolución copernicana trazada más tarde por Immanuel Kant. Lo mismo sucederá con David Hume (1711-1776), quien tampoco logra erradicar de su propuesta filosófica la "cosa en sí", que él mismo intentó desconocer.

Para Hume el conocimiento proviene de una primera y última impresión real vulnerada subsecuentemente por las estructuras mentales del sujeto. Sólo en la inmediatez el sujeto conoce la realidad, pues en adelante no hace más que vivir a través de recuerdos —imágenes causadas por impresiones— a cada día alterados. Esta diferencia planteada por el autor del *Tratado de la naturaleza humana* entre impresiones e imágenes ha sido correctamente ejemplificada por Ramón Xirau: «Hume distingue entre pensamientos e impresiones. Los primeros son vagos, abstractos e indefinidos; las segundas precisas e intensas (...) La imagen del original y de la copia es sumamente útil para entender claramente lo que Hume pretende decir. La sensación fuerte o impresión es el original; la copia es el pensamiento.»¹⁷³

171 «La filosofía de Kant arranca también, lo mismo que la de Descartes, lo mismo que la de Leibniz, de una previa teoría del conocimiento. Pero mucho más acentuadamente que la de sus antecesores, es para Kant la filosofía, primeramente, una teoría del conocimiento.» Manuel García Morente. *Lecciones preliminares de filosofía*. 2ª ed., México, 1992, Ed. Porrúa, p. 176.

172 *Ibid.*, p. 172

173 Ramón Xirau. *Introducción a la historia de la filosofía*. 9ª ed., México, Ed. UNAM, pp. 239, 240.

Kant le reconoce a Hume un gran adelanto: la participación del sujeto en el acto cognoscente. A partir de aquí, nuestro autor recuperará la contradicción señalada por Hume entre el sujeto y su objeto de conocimiento o, dicho bajo otros términos, la imposibilidad del sujeto para conocer legítimamente su objeto.

No en valde Kant criticó a estos dos pensadores, pues gracias a las reflexiones fenómeno-noúmeno, que en él provocaron, pudo llevar a cabo su, denominada por el mismo, revolución copernicana, donde ensayó la siguiente parábola: utilizando los adelantos astronómicos de Copérnico que cuestionaron la idea medieval del geocentrismo —para poner a la tierra como satélite del sol—, coloca, de la misma forma, al objeto cognoscible como satélite del sujeto cognoscente.

Kant invirtió los papeles y supuso que el objeto era el que debía girar alrededor del sujeto(...) Kant considera que no es el sujeto el que al conocer, descubre las leyes del objeto, sino al revés, el objeto es el que se adapta —cuando es conocido— a las leyes del sujeto que le recibe desde el punto de vista cognoscitivo.¹⁷⁴

La crítica del filósofo de Königsberg a Leibniz y Hume sintetiza el problema central de la crítica de la razón pura: los alcances y límites del sujeto cognoscente para aprehender su objeto de conocimiento y la incapacidad a la que se enfrenta para conocerlo *en sí mismo*.

5.1.2 El formalismo de Kant.

La mejor manera de presentar al autor de la *Crítica de la razón pura* como un formalista, es recurriendo a los famosos **juicios sintéticos a priori**.

En el estudio propiamente epistemológico del cómo pensar, define Kant dos tipos de conocimientos: 1) los conocimientos *a priori* que se caracterizan por

¹⁷⁴ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. II. Del humanismo a Kant., Barcelona, 1988, Herder, pp. 735-736.

ser independientes a la experiencia y a toda intuición de los sentidos (espacio y tiempo) y 2) las categorías de la razón: conocimientos *a posteriori* cuya fuente se halla en la experiencia. Los primeros se manifiestan por medio de juicios pensados con estricta universalidad; son además necesarios en tanto carecen de toda contingencia. Las leyes que sostienen a estos juicios se cumplen en la causalidad, no interviene la voluntad, por esto son objetivos. Aquí, el predicado de un enunciado ya se halla contenido en el sujeto y nos cercioramos de ello por medio de un mero análisis; por esto decimos que los juicios *a priori* son *analíticos*. Cuando no permiten ninguna excepción se les denomina absolutamente *a priori*. «Y precisamente en estos últimos conocimientos, que se salen del mundo de los sentidos y en donde la experiencia no puede proporcionar ni hilo conductor ni rectificación alguna, es donde están las investigaciones de nuestra razón...»,¹⁷⁵ Por su parte, los conocimientos *a posteriori* se expresan en juicios denominados *sintéticos*. En este tipo de juicios el predicado no está contemplado en el sujeto, lo que significa que se requiere de la experiencia para formularlos. Kant da el ejemplo de «todos los cuerpos son pesados». El juicio de la "pesantez" es sintético, en tanto la cualidad "pesado" no aparece representada en el concepto "cuerpo" que pensamos; por lo tanto podemos afirmar que todos los juicios sintéticos tienen una fuente de conocimiento empírica.

Sin embargo, ninguna de las dos formas de los juicios tratadas más arriba, satisface, según Kant, el carácter de cientificidad ya que no permite construir nuevos conocimientos. Por ello necesario desarrollar una nueva modalidad que sintetice a las otras dos: el juicio sintético *a priori*. Los juicios analíticos permanecen cerrados ante la ciencia puesto que al no poderseles agregar nada, toda investigación está de

¹⁷⁵ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. 7ª ed., México, 1987. Tr. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez. Ed. Porrúa, p. 7 (Para esta obra fueron consultadas dos ediciones de dos editoriales distintas: Porrúa y Kant, I. *Crítica de la razón pura*. 7ª ed., México, 1987. Tr. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez. Ed. Porrúa; a continuación al citar la presente obra, aparecerá con la abreviatura «CRP», seguida de la editorial correspondiente).

más. Dicho en otras palabras, si la ciencia permaneciera adscrita a juicios analíticos, la empresa kantiana jamás hubiese sido registrada por una historia de la filosofía. Tampoco los juicios absolutamente sintéticos, en tanto contingentes, cumplen con las exigencias científicas. En cambio, el juicio sintético *a priori* es una nueva modalidad que logra sintetizar a las otras dos dando causa a la posibilidad del conocimiento científico.

Del juicio sintético Kant rescatará la característica de la complementariedad, es decir, la síntesis que permite complementar el sujeto con el predicado. Recordemos que en los juicios analíticos el predicado está contenido en el sujeto. Pero éstos últimos llegarán a los *juicios sintéticos a priori* su carácter de universalidad y necesidad. En resumen, el conocimiento científico se funda en juicios universales, necesarios y extensibles.

Ahora bien, el carácter formalista de estos postulados radica en la imposibilidad —dada por la misma naturaleza del ser humano— del sujeto cognoscente de percibir el *noúmeno* o la "cosa en sí". Tanto el sujeto como el objeto se van a determinar recíprocamente al llevar a cabo cualquier acto de conocimiento. Sin embargo, Kant reconoce desde un principio la incapacidad del sujeto para conocer la cosa (objeto) en sí misma. Todo conocimiento proveniente de la experiencia —esto es por medio de la sensibilidad que a su vez provoca intuiciones a través de las cuales nos representamos los objetos dados— va a ser meramente fenoménico. Nosotros sólo podemos conocer la forma —el movimiento— de la cosa mas no a la cosa misma (*noúmeno*).

La determinación *forma*, adquiere en la obra de Kant, particular relevancia. La forma es la manifestación de los fenómenos que son apprehendidos de manera sensible y, por tanto es subjetiva. Tiempo y espacio son las *formas puras* de las intuiciones; es decir, no están contenidos en las cosas de por sí, sino solamente en tanto las cosas significan los objetos de nuestra sensibilidad: No podemos decir:

"todas las cosas están en el tiempo" porque en el concepto de las cosas en general, se hace abstracción de todo modo de intuición de las mismas. Ahora bien, si se dice: todas las cosas como fenómenos (objetos de la intuición sensible) están en el tiempo, entonces el principio tiene exactitud objetiva y universalidad *a priori*¹⁷⁶.

Entonces el conocimiento encuentra sus límites en las estructuras mentales del sujeto, no en el objeto mismo. Por esto los conocimientos que obtenemos de la experiencia son fenoménicos, mas no objetivos. Para acercarnos a la comprensión de esta idea intentemos exponer el mecanismo que conduce al sujeto a conocer el fenómeno.

Toda percepción de un objeto real, se delimita según las formas de la intuición pura espacio y tiempo. Tiempo y espacio no son conceptos en sí; son formas de la intuición *dadas en el espíritu*.

Es importante destacar la idea de que el espacio es distinto del *objeto*. El objeto para ser concebido como tal, además de requerir un espacio, es decir, una condición *fuera* del propio objeto, se puede percibir por ser materia de la sensibilidad. «No podemos nunca —dice Kant— representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentran en él objetos algunos»¹⁷⁷. *El espacio es un a priori trascendental*, es la condición de posibilidad de los fenómenos, no una determinación dependiente de éstos. Por su parte el tiempo al que Kant define como «una forma pura de la intuición sensible»¹⁷⁸ es también condición de posibilidad de la percepción fenoménica de los objetos; pero a diferencia del espacio, el tiempo «forma el sentido interno»¹⁷⁹, es decir, permite pensarnos a nosotros mismos. Constituye la punta de lanza del «yo pienso».

176 *CRP.*, Ed. Porrúa, p. 47

177 *Ibid.*, p. 43 (B)

178 *Ibid.*, p. 47 (B)

179 *Ibid.*, p. 48 (B)

En la parte de la «lógica trascendental» de su *Crítica de la razón pura*, nos da la pauta para entender la relación causal que Kant establece entre las dos fuentes necesarias del conocimiento: la intuición (sensibilidad-estética trascendental) y el entendimiento (ejercicio conceptual puro trascendental):

La representación que puede darse antes de todo pensamiento se llama intuición. Toda diversidad de la intuición, tiene, pues, relación necesaria con el Yo pienso en el mismo sujeto en quien se encuentra esta diversidad. Pero esta representación es un acto de la espontaneidad, es decir, que no puede considerársela como perteneciente a la sensibilidad.¹⁸⁰

Lo que Kant pretende transmitirnos es que si bien nuestro espíritu está apto —por sus cualidades— de recibir ciertas representaciones, —lo que constituye el primer contacto inconsciente con el mundo sensible— éstas, mediante las cuales se expresa la forma de la intuición y por lo tanto lo que le da a la intuición su carácter, no son posibles sin la conciencia que de ellas se tiene gracias a la espontaneidad —ejercicio del entendimiento— de nuestro pensamiento. Pero, nos dice Kant, esta *espontaneidad*, no forma parte de la sensibilidad.

Finalmente, si nuestro primer contacto con el mundo —materia sensible de los fenómenos— está dado por la intuición, la conciencia de esa intuición mediante la identidad del *Yo pienso*, («que acompaña todas las representaciones») manifestación de la apercepción pura, es lo que le da su razón de ser o la condición de posibilidad a la intuición. De este modo, es en el entendimiento donde podemos encontrar la fuente última a priori de todo conocimiento. Sin entendimiento la intuición carece de sentido.

Cuando nos vemos afectados sensiblemente por los objetos y somos conscientes de ello, sintetizamos en el "yo pienso" el origen de esa afección convertida ahora en fenómeno. Sólo nos es factible pensar fenoménicamente un objeto

¹⁸⁰ *CRP.*, Ed. Losada, p. 252, 253.

cuando logramos, desde la *apercepción trascendental*, una síntesis —mediante categorías analíticas— de la multiplicidad de representaciones provenientes de la intuición. Esta es la obra del entendimiento actuante en la razón pura. Podemos concluir, entonces, que el único momento en que como sujetos tenemos contacto con objetos es en la inmediatez de la intuición. «Los objetos tienen, pues, que ser aparentes para ser conocidos, aparentes en la experiencia externa o en la interna [referencia al espacio y tiempo, respectivamente]. Los objetos tienen, pues, que ser fenómenos para ser objetos del conocimiento». ¹⁸¹

Aquí se demuestra cómo el objeto se nos aparece según las formas dadas por nuestro intelecto.

Cabe recordar que la distinción fenómeno-noúmeno no ha sido del todo clara, pues si nos remitimos a la historia de la filosofía, no nos será difícil encontrar diversas interpretaciones. Por ejemplo, para Shopenhauer fenómeno y noúmeno son dos caras opuestas de una misma moneda; como si el noúmeno fuese lo oculto del fenómeno. ¹⁸² En cambio, para nosotros *fenómeno* y *noúmeno* son dos momentos metodológicos distintos. El *noúmeno* o *cosa en sí* más que ser "lo oculto del fenómeno", nos permite fijar sus límites a la vez que nos da nuevos visos para la perspectiva de todo conocimiento. En este sentido, el noúmeno adquiere ante nuestros ojos dos sentidos en el sistema de Kant: el primero es negativo, ya que sirve para negar la posibilidad de alcanzar lo absoluto; el segundo es, en cambio, positivo y consiste en fijar nuevas metas al conocimiento en la construcción inagotable de su quehacer. Entre dichas metas está la incursión de la razón en la metafísica, cuestión que será abordada en momentos posteriores de nuestra reflexión.

¹⁸¹ García Morente, M. *La filosofía de Kant*, 3ª ed., Madrid, 1961, Ediciones Rodríguez San Pedro, p. 176.

¹⁸² Confróntese con Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, p. 177.

5.1.3 De cómo la razón práctica supera la razón teórica.

El estudio de los alcances científicos del entendimiento, a partir de la incursión en la composición conceptual de la Matemática pura y la Ciencia natural pura, tiene, en Kant, una finalidad que rebasa los propios cometidos de estas dos esferas. Esta finalidad es la *Metafísica*. Así, nuestro autor llega por fin a plantearse claramente —lo cual sólo podía suceder a partir del estudio de la «Analítica» en la *Crítica de la razón pura*— las preguntas que llamaron su atención durante todo su sistema: ¿Es la metafísica una ciencia? ¿Se pueden llegar a conocer sus objetos de estudio? ¿Cuáles son sus objetos y métodos de estudio a lo largo de la historia de la filosofía? ¿Hasta la obra de Kant, cuáles han sido los aciertos y cuáles los errores de esta materia?

Una vez que Kant estuvo satisfecho con la demostración planteada en su analítica del cómo conocer, otros problemas urgían solución. Problemas que si bien han pertenecido a preocupaciones de índole filosófica, no han recibido, al entender de Kant, una solución precisa y contundente. Tales problemas aunque no se resuelven mediante la epistemología ontológica tradicional, alojan sin duda, una preocupación fundamental referente a la fuente última de toda investigación, a la razón de ser misma del conocer. Esta preocupación se manifiesta en tres problemas metafísicos de distinta índole: 1) el problema de la inmortalidad del alma, de índole ontológica; 2) el problema del mundo, de índole cósmica y 3) el problema de Dios, de índole teleológica. Tres ideas que se plantean como problemas puesto que encierran contradicciones aparentes o, para decirlo con Kant, ilusiones de origen dialéctico.

Kant retoma la definición que los antiguos (sofistas) le dan a la dialéctica para definirla en sentido negativo como la lógica de la apariencia, como el velo

químérico que emite enunciados sin rigor científico, cuyo único fin consiste en dar salidas falsas a contradicciones lógicas.

Como un arte sofisticado propio para dar a su ignorancia y a sus artificios preconcebidos el barniz de la **verdad**... Porque como no nos enseña nada sobre el contenido del conocimiento, y sólo se limita a exponer las condiciones formales de la conformidad del conocimiento con el entendimiento, condiciones que, por otra parte, son por completo indiferentes a los objetos, resulta que la pretensión de servirse de esta Lógica como de instrumento (de organon) para extender y aumentar sus conocimientos, sólo puede parar en una pura charla, con la que se afirma o se niega lo que se desea con la misma apariencia de razón.¹⁸³

Enrique Dussel al estudiar la dialéctica en Kant declara: «Kant utiliza así la dialéctica, **explícitamente** para indicar que la razón, siendo naturalmente dialéctica, debe saber **alcanzar sus límites** y no pretender intuir o saber las ideas, porque las antinomias, **paralogismos** y contradicciones le sirven de indicación.»¹⁸⁴

Ya con los **obstáculos** reconocidos, el filósofo de Königsberg explorará un nuevo camino: **el de la razón pura práctica**. Camino en donde se incorporará un paradigma distinto: **trascender** los límites epistemológicos de la razón pura teórica.

Estas tres ideas, (el alma, el mundo y Dios) en torno a las cuales giran las reflexiones metafísicas de nuestro autor, tienen algunos elementos en común. En primer lugar, **encontramos** que se tratan de ideas, no de conceptos puros. En tanto estos últimos, **proviene** del ejercicio del entendimiento, esto es a partir de la actividad cognoscente del sujeto frente a objetos determinados (fenómenos); las primeras se desprenden directamente del ejercicio de la razón, que si bien tienen relación con **el mundo empírico**, su función es por sí misma trascendental. Además, estas ideas **se derivarán** más tarde de principios prácticos *a priori*, cuya función primordial consistirá en **regular** nuestras acciones con el fin de actuar voluntariamente bien.

¹⁸³ CRP., Ed. Losada, p. 209.

¹⁸⁴ Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, 3ª ed., México, 1991, Ed. Universidad de Guadalajara, p. 40.

Son ideas trascendentales puesto que sólo guardan relación con la experiencia en tanto pretenden dar fundamento a la existencia toda, a la fuente de donde emanan los contenidos de los objetos, que en tanto noúmenos, el entendimiento es impotente para conocer. «La razón pura, no tiene, por fin, bajo sus ideas, objetos especiales que se encuentren sobre el campo de la experiencia, sino que exige la totalidad del uso del entendimiento en conexión con la experiencia. Pero esta totalidad, puede solamente ser una totalidad de los principios, no de las intuiciones y de los objetos.»¹⁸⁵

Por haber ignorado esta diferencia tan fundamental entre los conceptos puros o categorías, pertenecientes al ámbito del entendimiento y las ideas, pertenecientes al ámbito de la razón, los metafísicos cayeron en ilusiones provenientes de antinomias insolubles que Kant refuta de la siguiente manera:

1) El problema del alma.

Aquí la metafísica ha incurrido en el error de querer conocer la sustancia (el alma) que permite la permanencia y la simplicidad¹⁸⁶ del sentido interno, donde el «yo pienso» busca su propio fundamento. Kant apunta la imposibilidad de conocer, eso es, de encerrar en las formas puras del entendimiento —espacio y tiempo— lo que justamente carece de tiempo, en tanto se exige permanente y sobre un espacio, que lo abarca todo. La inmortalidad del alma es por tanto una idea que arrancamos de la razón para explicarnos el fundamento último de nuestro sentir interno, pero que sin embargo en tanto noúmeno, no podemos conocer en sí. Sólo podemos conocer de dicha idea su relación necesaria con el mundo sensible.

2) El problema del mundo.

¹⁸⁵ Kant, *I. Prolegómenos a toda Metafísica del porvenir*. 5ª ed., México, 1991, Ed. Porrúa, p. 76 (B). (Las siguientes veces que aparezca esta obra la citaremos como *Prolegómenos*....)

¹⁸⁶ Simplicidad en el sentido de la necesidad de una sustancia no divisible, íntegra, a partir de la cual se pueda ubicar, a manera de silogismo, lo divisible pero siempre con fundamento en lo simple.

Aquí, Kant pretende encontrar una salida a las antinomias immanentes a la explicación lógica del mundo: a) la finitud o infinitud del mundo; b) su composición simple o compuesta; c) sus causas libres o su no libertad, immanente a su naturaleza; d) su necesidad o su contingencia.¹⁸⁷ El error de estas antinomias tiene su origen en pensar al mundo como cognoscible por el entendimiento, cuando en realidad nos es imposible el ente que espacialmente lo abarca todo, por los límites que nos marcan nuestras propias formas de intuición. Además, para nuestro autor, pierde sentido enfrascarse en una discusión donde la tesis y la antitesis de las proposiciones son —ilusoriamente— igualmente demostrables o igualmente indemostrables.

3) El problema de Dios.

Kant le adjudica a Dios un lugar privilegiado frente a las otras dos ideas trascendentes. Pues a pesar de que Dios es una idea proveniente de la razón pura, es además un *ideal* trascendental. «Más alejado aún que la idea —dice Kant—, parece estarlo de la realidad objetiva aquello que denomino ideal, con lo cual entiendo la idea, no sólo en concreto, sino *in individuo*, esto es, como cosa individual determinable —o aun determinada— por la idea exclusivamente.»¹⁸⁸ Este ideal o ser supremo que «sirve de prototipo para la determinación completa de la copia, y para juzgar nuestros actos»¹⁸⁹ y dónde se incluye «toda nuestra sensibilidad junto con toda la realidad en el fenómeno»¹⁹⁰ es Dios.

La demostración de su existencia por parte de los metafísicos, también ha caído en ilusiones trascendentales. Estas ilusiones Kant las clasifica a su vez en tres tipos: ontológica, cosmológica y físico-teológica.¹⁹¹ Debido a los fines planteados en la presente investigación, sólo mencionaré la refutación que se hace común a los tres

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 81

¹⁸⁸ *CRP.*, Ed. Losada, p. 236

¹⁸⁹ *Ibidem.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 243

¹⁹¹ Vid. *supra* (*Op. cit.*), pp. 249-273

tipos de ilusión. Esta refutación descansa en la ilusión de querer demostrar la existencia de lo que no es más que una idea de la razón pura. Pues si Dios es el ideal donde se halla contenido todo, a partir del cual se explica la dinámica del mundo, y donde hallamos una explicación a nuestro origen, significa que está más allá de nuestro propio entendimiento, significa que es el ente organizador de nuestra razón pura. En este sentido apunta García Morente: «La existencia es, pues, siempre establecida en un juicio sintético, cuyo fundamento es forzosamente la intuición, pura o empírica. [...] Un Dios existente sería un Dios percibido, instruido. Ahora bien, una demostración sintética —que es la única legítima tratándose de existencias— de la existencia de Dios es imposible.»¹⁹²

El filósofo de Königsberg logra demostrar a lo largo de su argumentación que el alma, el mundo y Dios no son conceptos puros del entendimiento, sino ideas emanadas de la razón pura que si bien son necesarias para las empresas metafísicas del ser, tienen además una función específica: regular conforme a la razón, la dimensión práctica del quehacer humano. Y justo aquí recae otro de los elementos comunes a las tres ideas regulativas: *el deber*. «Se debió al genio de Kant —dice Ross Poole— la formulación de una moral en la que lo importante fueran las nociones necesarias de libertad y deber. La moral, argumentaba Kant, trata del deber, es decir, trata de qué deben hacer los individuos sea cuales sean las instigaciones de su interés propio»¹⁹³

El *deber*, permite el enlace entre las ideas regulativas de la razón pura y el quehacer subjetivo de la razón práctica. Pues estas ideas en tanto abarcan toda experiencia posible, dan fundamento no sólo al conocimiento posible analizado en la «Analítica», sino también a la razón práctica en su conjunto. Esto es, al actuar humano conforme a las máximas provenientes de su voluntad. Es en efecto, el

¹⁹² Manuel García Morente, *La filosofía de ...*, op. cit., pp. 203, 204.

¹⁹³ Poole, Ross. *Moralidad y Modernidad. El porvenir de la ética*. Barcelona, 1993. Ed. Herder, p. 39.

ámbito del actuar humano, de donde nace la necesidad de encontrar la razón metafísica de nuestro ser, es decir, de la necesidad de acercarnos a las ideas regulativas.

5.1.3.1 El primado de la razón práctica respecto a la razón teórica.

La razón práctica es la atmósfera de la voluntad; «no tiene que ver con objetos para conocerlos, sino con su propia facultad de hacerlos libres»¹⁹⁴. A la razón en su uso práctico corresponde el ejercicio de la voluntad —de todo ser racional— que en tanto buena, tiene como fundamento de su determinación *la ley moral* (universal y necesaria) expresada bajo la forma del imperativo categórico¹⁹⁵. Al ser la ley moral puramente formal, esto es, carente de contenidos, determina a la voluntad libremente sólo en virtud del bien supremo (o supremo bien) haciendo caso omiso de cualquier inclinación placentera. ¿Qué significa esto? Que la razón en su uso práctico, independientemente de la ley moral necesita encontrar lo incondicionado a partir de lo cual podemos explicar el acto subjetivo de un agente conforme a dicha ley.

La razón práctica, a diferencia de la razón en su uso especulativo no se sujeta a leyes mecánicas, es decir causales que rijan el comportamiento de los seres racionales independientemente de su voluntad. Pues precisamente, a diferencia de las leyes immanentes al ejercicio del entendimiento de la razón pura, las leyes de la razón práctica tienen como fundamento *la libertad*. Al respecto Kant nos comenta: «Yo puedo decir sin contradicción: todas las acciones de seres racionales, en tanto que son fenómenos (...) están bajo la necesidad natural; pero las

¹⁹⁴ Citado por Enrique Dussel, *Para una de-estructuración de la historia de la ética*. Mendoza, Argentina, 1972. Ed. Ser y Tiempo, p. 89.

¹⁹⁵ Hago referencia a la ley fundamental de la razón pura práctica que a la letra dice: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación individual.» Vid. *CRPr.*, Ed. Porrúa, p. 112.

mismas acciones, en relación meramente al sujeto racional y a su facultad de obrar según la mera razón, son libres.»¹⁹⁶ En el ámbito de la razón práctica un individuo se encuentra en la libertad de actuar bien, es decir, conforme a los principios prácticos objetivos o imperativos categóricos a través del ejercicio de su voluntad. En este sentido su devenir como ser libre no es gratuito o mecánico; requiere, por el contrario, de máximas (o principios prácticos subjetivos) que guíen su conducta conforme al deber inherente al imperativo categórico. Para lograrlo se requiere adecuar las máximas a las condiciones de *formalidad* (carentes de contenidos: placeres, afecciones, sensibles, etc. que nos conducen a actuar egoístamente) y *universalidad* (es decir, válidas en todo momento para todo ser racional) que exige el imperativo categórico¹⁹⁷. De esta forma, actuar conforme a imperativos categóricos, nos conduce a una conducta moral.

En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. [...] Así pues, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad.¹⁹⁸

Gracias, justamente, a la libertad que caracteriza las acciones prácticas de los individuos —guiadas siempre para que dicha libertad se cumpla por el deber—, hablamos del primado de la razón práctica sobre la razón especulativa.

¹⁹⁶ *Prolegómenos...*, p. 85 (B)

¹⁹⁷ Es importante aclarar que Kant reconoce tres tipos de imperativos: disyuntivos, hipotéticos y categóricos. Los primeros son aquellos que permite dos posibilidades de acción ante las cuales la voluntad puede elegir; los segundos tienen un carácter condicionado puesto que orientan la acción conforme a gratificaciones, esto es, de acuerdo a la materia de la ley, y por lo tanto no conducen al ejercicio de la voluntad buena, ya que guiarse por el contenido de una ley implica orientarse por el egoísmo. Y, por último, los imperativos categóricos, cuya función es marcar los horizontes morales de la acción; carecen de moral. Vid. Kant, *I. Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, 1951, Ed. El Ateneo, pp. 21, 22. (para esta obra hemos consultado dos ediciones de dos editoriales distintas: Porrúa y El Ateneo. Las siguientes veces que citemos esta obra aparecerá bajo la abreviatura: *CRPr*, seguida por la editorial correspondiente.)

¹⁹⁸ *CRPr*, Ed. El Ateneo, p. 37

Primado significa para Kant la ventaja que una cosa tiene, en correlación con otras, de ser el primer fundamento de determinación de la unión de todas las demás.¹⁹⁹ La razón práctica, según nuestro autor, en tanto versa sobre el ser libre de todo ser racional, está considerando la pregunta epistemológica del cómo conocer. Todo adelanto de la razón en su uso especulativo tiene como fundamento último de determinación un motor apodictico sustentado en la libre voluntad. Pues si los hombres careciéramos de voluntad y nos dominara un poder extraño, ¿de qué nos servirían tantas investigaciones que sólo nos ofrecen luces para conocer nuestras capacidades y medir nuestros límites cognoscitivos? «Todo interés es, en último término práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo»²⁰⁰. A continuación trataremos el trastocamiento que sufren las ideas trascendentales, al pasar de la investigación teórica a la investigación práctica.

Los postulados de la razón práctica son los motores últimos que intervienen (o los hacemos intervenir) en la determinación del ejercicio de nuestra voluntad. No se deben confundir, empero, con la ley moral (principio práctico objetivo o imperativo categórico) la cual emana de una necesidad última de obrar conforme al bien, para realizamos como hombres.

La conciencia que como seres racionales tenemos de nuestra finitud en el mundo cotidiano, nos lleva a plantearnos dialécticamente, a la manera de Hegel, nuestra infinitud. Utilizando el lenguaje kantiano podemos decir que los postulados se deducen en la razón práctica para justificar el supremo bien en torno al cual se dirige la ley moral.

El bien supremo es un concepto que al abarcar la totalidad incondicionada incluye de por sí a la ley moral. «El supremo bien, no sólo es objeto [de la ley

¹⁹⁹ Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*, 7ª ed., México, 1990, Ed. Porrúa. p. 174. (Las siguientes veces que aparezca esta obra se citará bajo la abreviatura: *Fundamentación...*)

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 176 (A)

moral], sino que también su concepto y la representación de la existencia del mismo».²⁰¹

Este bien supremo sólo puede ser entendido por la razón práctica y teórica a partir de tres postulados: la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

La inmortalidad del alma es el supuesto que busca eternamente la perfección (en lo infinito) a partir de la cual nosotros justificamos la constante adecuación de nuestra voluntad (tentada en lo finito por las inclinaciones) a la ley moral. Pues según Kant «la adecuación completa de la voluntad a la ley moral es santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia.»²⁰² La inmortalidad del alma es el supuesto explicativo de la razón práctica pero referente a la moralidad, (no a la felicidad) del supremo bien.

La existencia de Dios es la «causa suprema de la naturaleza», de donde emana la realización de la felicidad suprasensible en tanto no existe objeto alguno que no provenga en última instancia de este ser perfecto. La existencia de Dios, en tanto es el origen de todo y por tanto supuesto de la razón y de la voluntad, es a un tiempo «el postulado de la posibilidad del bien supremo derivado (el mejor del mundo)» y «postulado de la realidad de un bien supremo originario».²⁰³ Por lo tanto al ser Dios el creador originario de la naturaleza, de donde emanan los distintos apetitos del ser feliz, es al mismo tiempo independiente de esa naturaleza y por tanto postulado de la voluntad respecto al bien supremo.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 168 (A)

²⁰² *Ibid.*, p. 176 (A)

²⁰³ *Ibid.*, p. 178 (B)

La libertad es la «necesaria presuposición de la independencia del mundo sensible y de la facultad de la determinación de su voluntad, según la ley de un mundo inteligible»²⁰⁴.

Los postulados de la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma a quien más aportan es a la razón en su uso práctico, ya que son postulados que amplían definitivamente el ámbito de la acción de la ley moral. Dichos postulados sirven en la razón pura práctica «para el *pensar determinado de lo suprasensible*»²⁰⁵. Al mismo tiempo amplían los objetos de estudio de la razón en su uso teórico, puesto que al margen de su objetividad práctica, dichos postulados hacen crecer las indagaciones que se preocupan en su totalidad por el espíritu de los seres racionales.

Por último, la razón de la *estética trascendental* en tanto trabaja con categorías determinadas en última instancia por intuiciones puras *sensibles* (tiempo y espacio), está imposibilitada de lograr intuiciones suprasensibles. De esta forma no puede más que plantear la existencia de ideas regulativas de la razón, de las que sólo indaga superficialmente la necesidad de pensar en ellas, sin poder conocerlas en su pureza. Así, los pasos andados por la razón pura práctica en la observancia de sus postulados, no le provoca nada a la razón en su uso especulativo.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 183 (A)

²⁰⁵ *CRPr.*, p. 188.

5.2 EL CONTRACTUALISMO DE KANT

Inscribimos a Kant dentro del modelo teórico contractualista puesto que en un momento de su sistema, la parte constructiva ético-jurídica, comparte argumentos con el resto de las teorías hasta ahora consideradas. Al igual que Hobbes, Locke y Rousseau el filósofo de Königsberg desarrolla la construcción de la política a partir del esquema estado de naturaleza-sociedad civil. En el tránsito de un Estado a otro encuentra Kant la primera decisión del ser humano, es decir, su primer acto de voluntad. ¿Cuál es el fin de dicho contrato? Veamos qué nos responde nuestro autor:

lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine legalmente y se le atribuya desde un poder suficiente (que no sea el suyo sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo: es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil.²⁰⁶

Al igual que Hobbes, Kant ve en el estado de naturaleza una situación de incertidumbre en el que «cada uno obra a su antojo»; coincide con Locke en que se trata de un estado sin derecho donde «no se encontraba juez competente alguno para dictar una sentencia con fuerza legal» y en el que las adquisiciones sólo tenían un carácter provisional por carecer de la investidura legal correspondiente a la propiedad.²⁰⁷ Pero paradójicamente, Kant recupera la característica de la inocencia rusioniana del estado de naturaleza, donde bien y mal no han germinado aún.²⁰⁸

²⁰⁶ *MFC.*, p. 141

²⁰⁷ *Ibidem*

²⁰⁸ Kant, I. *Antropología práctica*. Madrid, 1990, Ed. Tecnos, p. 86 (Las siguientes veces que citemos esta obra aparecerá bajo la abreviatura AP)

¿Cómo es posible pensar un estado de inocencia, sin moral maniqueísta, donde al mismo tiempo existe la incertidumbre? Justo aquí comienzan los aspectos peculiares del modelo kantiano.

El ser racional ejerce su voluntad una vez llegado el momento de transitar al estado jurídico. Además recordemos que la voluntad se revela en un contexto de imperativos categóricos morales y jurídicos. Así las cosas, si intentamos atar cabos entre las propuestas rusioniana y kantiana, encontramos que el estado de inocencia rusioniano donde no hay ni bien ni mal se hace compatible con el carácter involuntario propuesto por Kant. Pues, según el filósofo de Königsberg, no puede haber voluntad ahí donde no hay mal (inclinaciones, pasiones, afecciones) que vencer para actuar conforme a leyes prácticas. De este modo, no hay contradicción alguna entre el carácter involuntario e inocente del estado de naturaleza. Veamos ahora si no se contradice con la incertidumbre hobbesiana y la ilegalidad lockeana.

Inocencia no significa bondad, pues existe bondad ahí donde se vence la maldad. Y ya vimos que actuar con bondad implica decisión, es decir querer actuar bien, esto es voluntariamente. La inocencia es, entonces, un estado de no voluntad, de sin-razón o animalidad. Nadie puede dudar que los animales sean inocentes pues su naturaleza meramente instintiva les impide relacionarse moralmente. «Los únicos objetos de una razón práctica son, pues, los del bien y del mal. Pues por el primero se entiende un objeto necesario de la facultad de desear; por el segundo, uno de la de aborrecer; ambos, empero, según un principio de la razón.»²⁰⁹

Lo mismo sucede con la legalidad. ¿Puede haber legalidad, es decir normas externas capaces de coaccionar para evitar el mal (la injusticia) ahí donde los individuos no reconocen entre lo bueno y lo malo? He aquí la principal preo-

²⁰⁹ CRPr., p. 59

cupación de nuestro autor, donde se conjugan los primeros visos del carácter liberal y trascendental de su doctrina.

Ahora contamos con más herramientas para responder a la pregunta de inicio, ¿cuál es el fin de dicho contrato? Kant nos responde: 1) «el sometimiento a una coacción externa legalmente pública» y 2) «la determinación legal, desde un poder suficiente de lo que debe ser reconocido como suyo»²¹⁰. De estos dos fines el primero adquirirá el sinónimo de libertad pública, que se convierte a su vez en condición formal para dar a la posesión investidura legal²¹¹. Con esto no pretendemos reducir la doctrina contractual kantiana a una mera intención legitimadora de la propiedad moderna, sino demostrar desde la propiedad: 1) los límites de jurídica marcados por el «ethos» de su tiempo; 2) la formulación de una fundamentación trascendental de la propiedad y 3) la importancia del binomio libertad-propiedad, para entender el carácter coactivo de la jurídica. Esto último, nos dará la pauta para entender a la propiedad más que como la relación legal de posesión sujeto-objeto, como una relación social de posesión persona-persona, tal y como se lo plantea nuestro autor en su *Metafísica de las Costumbres*. La reciprocidad, dicho sea de paso, se encontrará mediada por la "política" entendida como relación legítima de poder entre los hombres, es decir, por un contrato.

Además de los dos objetivos explícitamente reconocidos por Kant en la idea del contrato, nosotros hemos de agregar una condición inmanente para que dichos objetivos puedan por lo menos pensarse: la moralidad.

Sin las leyes morales que cada individuo se dicta a sí mismo en el ejercicio de su razón resulta imposible actuar voluntariamente. «La ley, entonces determina

²¹⁰ *MFC*, p. 140.

²¹¹ «[Kant] en realidad inserta en la concepción rousseauniana de la libertad la concepción liberal de la libertad individual, donde atribuye al Estado no sólo la tarea de realizar la autonomía de las voluntades, sino también la de garantizar a cada ciudadano, una esfera de libertad como facultad de actuar sin encontrar obstáculo en los demás.» Bobbio, N. *Diritto e stato del pensiero di Emanuel Kant*, p. 228, citado por José F. Fernández Santillán, *Op. cit.* p. 74

inmediatamente la voluntad.»²¹² Así pues, sólo nos podremos hacer una idea acabada del contrato remitiéndonos al estudio de cada uno de sus aspectos constitutivos. El primero de ellos, la voluntad, nos conducirá a preparar el terreno ético de la discusión contractual de la política. Pero antes de comenzar a escarbar los cimientos éticos del sistema kantiano terminemos de caracterizar el contrato a fin de nutrir los elementos de la discusión que nos espera. Retornemos, entonces a nuestro punto de partida.

5.2.1 La idea *a priori* del contrato.

Kant se ha distinguido del resto de los contractualistas por haber esbozado el contrato social como idea *a priori*. Recordemos a Hobbes y Locke mirando constantemente a los "salvajes de América" para descubrir en ellos al estado de naturaleza, haciendo de la colonización una fecha posible del pacto social. Y no desviemos nuestra mirada del Rousseau dubitativo e indeciso que si bien decía no interesarse por averiguar si el pacto existió alguna vez, tampoco aseguró rotundamente que se tratara de una idea *a priori*. En cambio, el filósofo de Königsberg tiene plena claridad de que está construyendo un modelo mediante el pensamiento. «Al elaborar una doctrina metafísica —nos comenta Fernández Santillán—, a Kant no le interesa verificar históricamente los términos del modelo iusnaturalista (estado de naturaleza, contrato social, sociedad civil); lo que le preocupa es explicarlos racionalmente.»²¹³ A continuación citamos un pasaje donde Kant ilustra el carácter *a priori* del contrato:

Pero respecto de este contrato (llamado *contratus originarius* o *pactum sociale*), en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una

212 *Ibid.*, p. 63

213 Fernández Santillán, José F. *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. México, D.F. 1992. FCE; p. 59

voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa); poco más o menos como si, para consideramos 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 legamos de él, sea de palabra o por escrito, una información segura o cualquier documento. Por el contrario, se trata de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica) a saber, la de 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.²¹⁴

La idea *a priori* del contrato coincide con la idea, también *a priori* de la historia. Ambas son constructos del pensamiento cuya función radica en ordenar prácticamente, es decir, de forma moral y jurídica la realidad. Hacemos uso de estas ideas al enfrentar con el juicio de nuestra razón práctica, una existencia instintiva y caótica que no nos permite la representación²¹⁵ del mundo.

Abundemos en la idea *a priori* del contrato a partir de un comentario de Adela Cortina: «La idea de contrato sirve como un modelo de perfección para sistematizar la experiencia. Dado que tal idea no está destinada a un uso constitutivo de la experiencia, sino a uno regulativo, no sirve como criterio para legitimar regímenes políticos concretos.»²¹⁶ ¿Qué se entiende por sistematizar la experiencia?, ¿se trata de simplemente ordenarla en el pensamiento —lo cual equivaldría a subsumir en la experiencia la inmediata totalidad de lo pensado—, o

214 Kant, *I. Teoría y Práctica*. Madrid, 1986, Ed. Tecnos, pp. 36,37. (Las siguientes ocasiones que citemos esta obra aparecerá con la abreviatura TP.)

215 Para Enrique Dussel, Kant representa al hombre moderno que conoce matemáticamente, es decir de forma axiomática, lo que ya tiene dado en su razón. Como sujeto, su ser en el mundo se reduce al plano de la representación de lo que ya está dado en la razón y no requiere comprenderlo. «En lugar de un ser-en-el-mundo aparece ahora un "sujeto" (*subjectum*) que constituye por la representación (*Vorstellung*) un horizonte de "objetos". La comprensión del ser deja ahora lugar a la representación de objetos. La experiencia del ser en el mundo queda olvidada; la ontología fundamental que venía forjándose desde la antigüedad deja lugar a la metafísica *a priori* del sujeto. Es ahora cuando la ética, se desgaja ante la desintegración del ser del hombre y toma una pretendida independencia.» Vid. Dussel, E. *Para una destrucción...*, p. 80

216 Cortina, Adela. «El contrato social como ideal del Estado de derecho. El dudoso contractualismo de Kant» en *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid, 1989. Ed. Tecnos., p. 178

también de construir perspectivas de acción en dicho ordenamiento? La sistematización de la experiencia que, de acuerdo a su acepción común significa ordenar en el pensamiento lo caóticamente dado en la inmediatez, ocupa tan sólo un momento de la idea del contrato (por ejemplo, darle fundamento lógico a una realidad política caótica inmediata en un sistema político dado). El otro momento es el del uso constitutivo-regulador con el que adquiere legitimidad un régimen. Este uso además de orientar lo inmediato de la experiencia, conduce la posibilidad de la acción futura, esto es como proyección. Es decir, la idea del contrato, en tanto idea reguladora de la acción estatal, efectivamente se erige como el horizonte del deber ser de la acción y en este sentido la guía²¹⁷. Pero en el transcurso del 1) representamos el deber ser, para luego 2) asumir su posibilidad respecto a condiciones empíricas y 3) llevarlo a la práctica conforme a la conciencia de su necesidad; la sistematización de la experiencia en el pensamiento tiene que ser concluida en el ejercicio de la acción (conciencia de la necesidad) del soberano, lo cual algunos estudiosos de Kant han expresado como una cuarta fórmula del imperativo categórico:

En definitiva, de la necesidad de orientar la acción según una máxima universalizable por el respeto que inspira se siguen las formulaciones del imperativo categórico, y, puesto que el gobierno es un deber específico, que sólo puede ser cumplido por el soberano, la fórmula del contrato es la cuarta formulación del imperativo categórico, reservada a la persona del soberano.²¹⁸

La última parte de la afirmación de Adela Cortina donde se sostiene que la idea del contrato de Kant no sirve como criterio para legitimar regímenes políticos

217 «Vivir según la razón supone dar un sentido a los hechos, y si el estado civil permite defender los derechos naturales mejor que el estado preestatal, es menester regular la dominación desde la idea de la voluntad unida del pueblo. Se trata, pues, de una idea regulativa, [...] de la experiencia.» Vid. el estudio preliminar de Adela Cortina a la obra de Kant, *La Metafísica de las costumbres*, Madrid, 1989, Ed. Tecnos, p. LXII

218 *Ibid.*, p. LXIII

concretos es un tanto dudosa. Pues si bien es cierto que Kant tiene la intención de lograr una respuesta acabada de validez universal, para la inmadurez jurídica y moral del hombre, también lo es que no lo pudo llevar a cabo. Su soñada Constitución Política, no respetó el propósito de formalidad formulado. Basta con "echar" una mirada a sus *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, para cerciorarnos de los límites burgueses²¹⁹ de su tiempo. Horizonte mediante el cual logra —tal vez no intencionalmente— legitimar desde la jurídica y desde su política todo el orden que habrá de requerir la reproducción del capital.

5.2.2 La necesidad del contrato.

La *idea* del contrato en Kant no se reduce al influjo cultural del resto de los contractualistas. Tiene una fuerza racional y fundamentadora del Estado moderno cuya magnitud ha dejado herencias importantes en la filosofía política del siglo XX. Entre los sobrados ejemplos podemos encontrar la *Teoría de la Justicia* (1971) donde su autor, John Rawls, reconoce abiertamente su herencia kantiana: «Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría racional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción. [...] La teoría resultante es de naturaleza altamente kantiana. De hecho, no reclamo ninguna originalidad respecto a los puntos de vista que expongo...».²²⁰

Más allá de la necesidad del contrato utilizado como medio para transitar del estado de naturaleza al estado civil, (necesidad entendida en un primer plano lógico-situacional —fenomenológico—) encontramos una necesidad tras-

219 «Nuestro filósofo —dice Dussel— vivía sin saberlo el éthos de un burgués prusiano, pietista por educación y racionalista por instrucción escolar. [...] Su pensar ético, sin embargo se verá siempre postergado hasta épocas posteriores porque, desde joven, entendió que era necesario primeramente abocarse a solucionar la cuestión ontológica fundamental, para después poder formular un pensar ético fundado.» Vid. *Para una de-structión...* op. cit. p. 84

220 Rawls, John. *La Teoría de la Justicia*. México, 1985. Ed. FCE, p. 19

cidental, *a priori*, mediante la cual se intentará dar explicación a los fundamentos legitimadores de un orden jurídico-estatal dado.

Un estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado general, es decir, el Estado *en la idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, es lo interno).²²¹

el contrato es el momento *a priori* necesario, constitutivo de la voluntad fundante del Estado. De alguna forma, se tiene que explicar el surgimiento del Estado, y que mejor hacerlo con la idea de un contrato donde todos los ciudadanos se vean involucrados *voluntariamente*. De lo contrario, con otras explicaciones de carácter empírico, histórico, por ejemplo una revolución, se corre el riesgo de dejar fuera a parte de los individuos que se manifiestan contra la fuerza hegemónica fundante del Estado.

A diferencia de Rousseau, Kant no le asigna al contrato un carácter procedimental donde los ciudadanos se reúnan en asamblea para constituirse en voluntad general. Pues, para el autor de *La paz perpetua*, la voluntad general está contenida, *a priori*, en el jefe supremo o soberano, mismo que gobierna de forma republicana cuando sus decisiones no rebasan el marco jurídico de la constitución política²²². Mientras para el filósofo ginebrino, el marco jurídico del Estado se decide en el contrato pactado en asamblea, en Kant resulta imposible pensar al contrato fuera del marco jurídico y cuyos fines son trazados *a priori*. Las posibilidades del contrato

²²¹ M.F.C., p. 142

²²² «El 'republicanismo' es el principio político de la separación del poder ejecutivo -gobierno- y del poder legislativo; el despotismo es el principio del gobierno del Estado por leyes que el propio gobernante ha dado.» Kant, J., *La Paz perpetua*. 7ª ed., México, 1990, Ed. Porrúa, p. 223. (Las siguientes veces que se cite esta obra aparecerá bajo la abreviatura *La paz...*)

descansan en las leyes jurídicas, garantes del nuevo orden civil; de aquí que una constitución política represente la institucionalidad del contrato.²²³

La constitución política sustentada en la idea del contrato será de corte republicano en la medida que esté conformada por leyes formales y de carácter universal. De no ser así, de no estar compuesta por leyes dictadas conforme a la razón práctica, el contrato deja de ofrecer las garantías que tanto preocupan a Kant. En una república, la razón práctica se erige en la potenciadora del obrar bien. Pues en un Estado donde las leyes estén dadas de acuerdo a las máximas subjetivas del soberano, no gobierna la voluntad general sino la voluntad particular. A esta forma de gobernar con leyes guiadas bajo un fin material —tener poder para adquirir beneficios particulares y no para brindarle bienestar al pueblo— se le denomina *despotismo*.²²⁴ Con esto tenemos que el contrato además de ser la fuente de la constitución política, se convierte en el *factum* a partir del cual se construye la política o sustancia del Estado. Pero más adelante examinaremos el concepto kantiano de la política y su relación con el derecho. Mientras tanto preguntémosle al filósofo de Königsberg sobre la necesidad del contrato y los mecanismos de su construcción.

Kant recupera en su proyecto contractual los tres niveles esbozados por Rousseau tanto en su *Segundo discurso* como en su *Contrato Social*: el primer estado de naturaleza armónico e inocente; el segundo estado formado por el pacto inicuo entre ricos y pobres que degenera nuevamente en estado de naturaleza; y la república, producto de un contrato legítimo entre individuos libres e iguales.

223 «La constitución, dice Kant, cuyos fundamentos sean los tres siguientes: 1º, principio de la "libertad" de los miembros de una sociedad -como hombres-; 2º, el principio de la "dependencia" en que todos se hallan de una única legislación común [sic.] -como súbditos-; 3º, principio de la "igualdad" de todos -como ciudadanos-, es la única constitución que nace de la idea del contrato originario, sobre el cual ha de fundarse toda la legislación de un pueblo.» *La paz...*, p. 221 (A) y (B).

224 «Si la forma de gobierno ha de ser, por tanto, adecuada al concepto del derecho, deberá fundarse en el sistema representativo, único capaz de hacer posible una forma republicana de gobierno; de otro modo, sea cual fuere la constitución del Estado, el gobierno será siempre despótico y arbitrario.» *Vid. La paz...*, p. 224 (B)

Igualmente Kant enuncia tres niveles, immanentes a su idea progresiva —*a priori*— de la historia, aunque les denomina distinto. «Las disposiciones naturales —dice nuestro autor— se encaminan hacia el desarrollo de nuestros talentos a través de: 1) la cultura, 2) la civilización, y 3) la moralización»²²⁵. Hay incluso pasajes de la *Antropología práctica* en los que pareciera leer al propio Rousseau:

Los dos términos de la ilustración y del progreso humano son: el hombre tosco (estado de naturaleza) y el hombre cultivado (civilización). El estadio intermedio entre ambos es el peor. [...] En el primero, el hombre era feliz de un modo negativo y, en el segundo, lo será positivamente. Dicho estado intermedio queda representado por la época del lujo, del refinamiento del gusto y de la sociabilidad.²²⁶

En el despliegue de estos tres estadios se encuentran los motivos por los que los hombres, según Kant, transitan del estado de naturaleza a la sociedad civil. Ahora bien, no está de más aclarar el carácter constructivo del contrato rousiano, frente al contrato histórico —*a priori* de Kant—. Incluso este último pareciera desplegarse al margen de la voluntad práctica de los individuos²²⁷. Al individuo sólo le corresponde acatar el contrato y vivir en paz y conforme a derecho, o desacatarlo con el riesgo del sometimiento al ejercicio de la coacción.

Los tres estadios de desarrollo propuestos por Kant constituyen la triada de toda su filosofía práctica: la cultura donde se estudian las características antropológicas del hombre; la civilización que corresponde a la fundamentación de la

225 AP, (p. 89)

226 *Ibid.*, p. 75

227 Pareciera, según algunos pasajes de la obra kantiana, que la historia se desarrollara mecánicamente según la inercia de la naturaleza: «No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa.» Kant, I. *Filosofía de la historia*. 4ª reimp., México, 1987, Ed. FCE., p. 40. (Las siguientes veces que citemos esta obra aparecerá bajo la abreviatura F.II.) Esta idea de la intención de la naturaleza nos traslada al argumento de la «mano invisible» que solía utilizar Adam Smith al hablar del movimiento intrínseco que tiene el mercado independiente a la voluntad humana.

jurídica; y la ética donde tocaremos los límites de la moral y el fin religioso de los hombres. Entre paréntesis cabe aclarar que Kant esquematiza esta triada en escritos póstumos. En su obra crítica, el filósofo mezcló constantemente los tres niveles. Incluso, antes de desarrollar de manera más acabada su antropología (escritos póstumos) y su jurídica (*La paz perpetua*, 1795 y *La metafísica de las costumbres*, 1797) Kant ya había realizado sus reflexiones éticas más importantes. Desde la parte dedicada a la «dialéctica trascendental» en la *Crítica de la razón pura* (1781) donde Kant descubre que sólo la razón práctica puede dar salida a las antinomias de la razón pura en su uso teórico, está presente la reflexión ética tan importante en todo el sistema kantiano. Dicha reflexión cobra madurez en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785); en la *Crítica de la razón práctica* (1788) y finalmente en *La metafísica de las costumbres* (1797). Respecto a esta última obra Agnes Heller apunta el giro de 180 grados realizado por Kant en su concepción de la ética. Habla incluso de dos éticas: una, perteneciente a las dos primeras obras, es «rígida» y se refiere sobre todo a la elección de la máxima (intención) que orientará al individuo en la realización de su acto; la segunda es una ética, más «flexible» donde se pone a consideración la acción misma, desde su contexto situacional dando lugar a la «alternativa» entre distintas máximas formuladas dentro de los límites de la ley moral.²²⁸

Sin renunciar al orden «evolutivo» propuesto por Kant en su filosofía de la historia y continuando en la línea de analizar los aspectos éticos del contrato y sus repercusiones jurídicas y políticas, comenzaremos por desentrañar la naturaleza humana. Averiguaremos, desde los estudios antropológicos la validez de una naturaleza humana pernicioso. Premisa importantísima que Kant utiliza para fundamentar el ejercicio de la voluntad.

²²⁸ Vid. Heller, Agnes. *Crítica de la ilustración*. Barcelona, 1984. Ed. península, pp. 21-96

5.3 LA ANTROPOLÓGICA: EL DUDOSO NACIMIENTO DEL MAL

La necesidad de revisar los argumentos antropológicos utilizados por Kant para la ardua tarea de definir nuestra naturaleza, tiene una importancia crucial en todo su sistema. De hecho nos hemos acercado a los textos antropológicos de nuestro autor, sabiendo de antemano la naturaleza egoísta, pecaminosa, en síntesis perniciosa que le adjudica al hombre. La prueba más contundente de ello es que, justamente, dicha naturaleza legitima las funciones del deber en la moralidad.

El filósofo de Königsberg, heredero de la tradición dualista medieval, funda el formalismo trascendental de su sistema en la escisión cuerpo-alma de la esencia humana. Divide al ser humano en dos grandes conglomerados, en dos grandes guerreros antagónicos. Desde su *Crítica de la Razón pura* (CRP), en que Kant expresa la sensibilidad como apenas un momento intuitivo del conocimiento reflexivo, hasta la *Crítica de la razón práctica* (CRPr) donde la sensibilidad nos incita a transgredir las leyes prácticas, dicho dualismo es definitorio. «La Naturaleza —dice Kant— ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se procure por la propia razón.»²²⁹

Este dualismo, expresado también bajo la fórmula razón *versus* pasión, nos conduce a obrar en dos direcciones contrarias: 1) cuando el fundamento de determinación de nuestra facultad corresponde a un objeto (materia), y lo prevalece en nuestra acción un placer esperado, un deseo; y 2) cuando el fundamento de determinación de nuestra facultad de desear está dado conforme a una ley práctica

²²⁹ F.H., p. 44.

(principio moral objetivo)²³⁰. Si un funcionario público, por poner un ejemplo, inicia una reforma fiscal de elevación de impuestos pensando en los beneficios económicos que de ello pueda obtener personalmente, y no de la necesidad de invertir en obra pública para satisfacer demandas sociales de la población, podemos decir, sin la menor duda, que su acción se inscribe en la primera dirección, ya que la máxima de su acción (principio práctico subjetivo) está siendo guiado por los beneficios materiales que piensa obtener respecto de reforma fiscal. Los impuestos se convierten en un medio de los intereses egoístas del funcionario. En cambio, si en otra situación, un funcionario planea determinada reforma fiscal con el único interés de sanear las finanzas públicas para inyectar mayor gasto social y, poder así, satisfacer las demandas sociales, entonces la acción corresponde a la segunda dirección. Pues en esta última la reforma fiscal asume su fin, la humanidad, en sí mismo, pues ha sido construido conforme a los dictados morales de la razón práctica sintetizados en la ley moral que reza: «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal»²³¹. Sólo quien actúe conforme a esta ley podrá realmente ejercer su libertad. De lo contrario permanecerá enterrado entre los escombros pasionales de sus bajos instintos, sin poder ejecutar decisión alguna.

Más adelante, en el apartado de la moralidad analizaremos detenidamente la estructura lógico-formal y las repercusiones prácticas de la ley moral; por ahora nos interesa reflexionar con cabeza antropológica la validez del dualismo cuerpo-alma y el carácter peyorativo que nuestro autor adjudica a las pasiones o inclinaciones del cuerpo.

¿Dónde radica la verdadera esencia de nuestro ser en el mundo? ¿Cuándo comenzó el inagotable misterio en que se ha convertido nuestra conducta?

²³⁰ Vid. CRPr, pp. 23-35.

²³¹ CRPr., Ed. El Ateneo, p. 35

¿Cómo adquirimos nuestros valores actuales? ¿Somos buenos o malos por naturaleza? ¿Cuándo comienza y termina nuestra historia?

Estas son las dudas de nuestra naturaleza que Kant pretende contestar desde su antropología práctica. Para ello, nuestro autor sistematiza su estudio dividiéndolo en: 1) las características del hombre como producto de la Naturaleza y 2) las características del hombre como ser moral. La primera parte será dividida a su vez en: a) disposiciones naturales, b) el temperamento y c) el carácter natural o el modo de pensar del hombre en general. La segunda parte será dividida a su vez en: a) el carácter del género, b) el carácter de las naciones y c) el carácter de la especie humana.

En realidad, de todos los apartados el único que nos interesa rescatar es el referente al carácter de la especie humana. En todos los demás, Kant utiliza cantidad de argumentos meramente empíricos, donde no logra fundamentar formalmente sus enunciados. Estos enunciados, impregnados de puros contenidos históricos, se remiten a describir el carácter de los pueblos de las naciones de su tiempo; los valores históricos que nuestro autor subjetivamente expresa respecto a los temperamentos, etc.. Examinemos sólo de pasada, las tres facultades que a juicio de Kant posee el hombre (talento, temperamento y carácter) a fin de ir examinando los elementos de nuestra naturaleza, cuya validez no está aún garantizada.

El talento, la primera facultad, «determina el valor social del hombre», está en gran parte determinado por nuestras «disposiciones naturales» o capacidades, pero necesita también «ser cultivado»²³². El talento no arroja luz sobre las cualidades morales de una persona; simplemente indica las habilidades del *homo faber*.

²³² AP. p. 31

El temperamento, por su parte, es definido como la «energía vital que viene a representar el compendio de los estímulos»²³³. Entre los temperamentos más relevantes Kant considera el sanguíneo, el melancólico y el colérico. No es necesario reproducir aquí las características de cada uno, ya que, por su carácter empírico contribuyen poco a los fines que perseguimos. Veamos un ejemplo: «las mujeres deberían ser educadas con desventura, a fin de que prevaleciera en ellas un temperamento sanguíneo»²³⁴. El temperamento sanguíneo representa en Kant, a las personas simpáticas pero poco acostumbradas a pensar. Su concepto de mujer, además de ser hoy en día cuestionable, está inscrito en el *ethos*²³⁵ burgués de su tiempo. Esto significa un modelo de mujer que obviamente tiene implicaciones culturales y por ello no universales; los argumentos no son formales sino meramente empíricos: «Las mujeres no poseen un gusto tan refinado como los hombres. Pues, al ser ellas mismas un refinado objeto del gusto, cultivan con su sola presencia el del varón mas no el suyo propio [...] Con respecto a su honor, las mujeres dependen de lo que la gente diga de ellas, mientras que los hombres deben enjuiciarlo por sí mismos.»²³⁶

Más allá de la expresión ontológica del mundo burgués donde la mujer es asumida como un objeto perteneciente al varón, y de donde se desprende el deber de la buena educación femenina para que el sexo masculino obtenga mayor provecho, las apreciaciones kantianas no nos dicen nada referente a la naturaleza de la maldad del hombre. Una persona adquirirá (no tendrá de por sí) uno u otro temperamento conforme a la influencia de factores sociales: «La inclinación habitual

233 A.P., p. 45

234 *Ibidem*.

235 «Ética viene de *ethos*, que significa originariamente en griego morada habitual (de los animales), y de dónde deriva *ethos* [...] que es lo habitual o hábito. [...] *Éthos* es entonces una totalidad existencial, es el modo inmediato, perdido y cotidiano que predetermina el obrar humano dentro del horizonte significativo del mundo.» Vid. Enrique Dussel. *Para una de-structión...*, p. 8

236 A.P., p. 45

hacia el temperamento depende de la educación, del ambiente y del modo de vida, así como de los principios adquiridos.»²³⁷

Conforme a los fines de nuestra argumentación es importante rescatar las explicaciones que Kant apunta para definir el por qué una persona muestra inclinación hacia uno u otro temperamento. Si se ha dicho que la «educación, el ambiente y el modo de vida y los principios adquiridos» determinan la inclinación del carácter, significa entonces que la determinación es social, es mutable y por lo tanto modificable. El temperamento tampoco nos ha dicho nada de nuestras inclinaciones naturales a realizar el mal. Nos ha ilustrado acerca de los distintos estados del ánimo. Por otra parte podemos deducir que si el temperamento se determina socialmente y no es natural, no requiere tampoco del imperativo categórico.

Sin embargo, no sucede lo mismo con el carácter que si «viene dado por la voluntad humana conforme a principios».²³⁸ Para Kant, tener carácter equivale a tener voluntad propia. El carácter «configura la libertad»²³⁹; es la única facultad humana que puede orientar la máxima de nuestras acciones de acuerdo a la facultad de desear. «Para ostentar una voluntad propia —comenta Kant—, no se debe obedecer a los antojos ni consultar con los instintos o partir de los usos establecidos, sino meditar cuidadosamente cada caso concreto».²⁴⁰ Veamos como en la definición y caracterización del carácter tampoco se nos orienta sobre el origen de la maldad representada en los vicios. Estos pasan a ser una condición de posibilidad del propio carácter: «Quien carece de una voluntad propia se muestra incapaz de rehusar nada y, si a ello, se añade un mal carácter, nos hallaremos ante un haragán, un borracho, un jugador o ante quien se sirve de todo como objeto de

237 *Ibid.*, p. 17

238 *Ibid.*, p. 31

239 *Ibid.*, p. 32

240 *Ibid.*, p. 33

sus excentricidades.»²⁴¹ El mal carácter estriba en no poder vencer los vicios, tener carácter (que a veces Kant lo identifica con tener buen carácter), supone por lo tanto los vicios como necesarios. Esto sin embargo, no nos alumbró la génesis de los mismos.

5.3.1 La génesis del mal.

Kant no se conforma con hacer del mal una condición de posibilidad, esto es un *a priori* antropológico, del ejercicio de la voluntad. Le interesa llegar a la raíz de sus proposiciones para tratar así de llenar el mayor número de posibles lagunas en su filosofía práctica.

Los orígenes del mal, según nuestro autor, se hallan en la conformación misma de nuestra naturaleza. Como ya hemos visto, ésta revela un conflicto permanente entre la parte animal y la parte meramente racional de nuestro ser.²⁴² De hecho, lo que nos mantiene en la cuerda floja y constituye la constante tentación de nuestro instinto son tres disposiciones naturales: a) la pereza, b) la cobardía y c) la falsedad.

Para fundamentar la pereza, Kant hace uso solamente de argumentos negativos. Gracias a que existe la pereza, el ser humano busca la actividad. Dicho en otras palabras, la pereza se convierte en condición *sine qua non* de nuestra labor. Este argumento si bien es lógico no es del todo convincente, pues no existe forma de comprobar si la pereza es en sí un instinto, máxime cuando el propio Kant le adjudica un desenvolvimiento histórico que revisaremos más tarde al trabajar las condiciones del tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil. Con la

²⁴¹ *Ibidem.*

²⁴² *Ibid.*, p. 79

disposición "natural" de la pereza, Kant se auxilia de planteamientos ya elaborados por Montesquieu para estereotipar el carácter de un pueblo. Por ejemplo, los pueblos ubicados geográficamente en el norte, cuyo clima es frío tienden a ser más emprendedores que los pueblos de tierra caliente. De aquí tienden a desprenderse afirmaciones secuenciales tales como que los pueblos de clima frío están dispuestos naturalmente para ser los más propicios a gobernar otros pueblos. Lo que equivaldría a negar el colonialismo como un fenómeno concerniente al poder, es decir a la dominación de un pueblo sobre otro sustentado en el ejercicio racional de la fuerza²⁴³.

La cobardía tiene también un argumento negativo proveniente de salvaguardar los peligros que arriesgan la conservación de la vida.²⁴⁴ Sustentado, por añadidura, en un supuesto no comprobado antropológicamente: que el hombre naturalmente tiende a hacerse daño. Aquí el filósofo de Königsberg hace uso de argumentos hobbesianos de carácter psicológico. A esta disposición natural se puede contra-argumentar que una comunidad de seres humanos comprendida originariamente (históricamente) en un mundo de la vida entendido por sus fronteras culturales como un absoluto encerrado en sí mismo, tiende a enfrentarse por necesidad²⁴⁵ con otros pueblos que, situados fuera de su mundo ontológico, intenta dominar con el uso de la fuerza lo cual provoca tras la muerte -mediada

243 Para Kant, por ejemplo, es natural que un hombre esté por encima de otro: «los hombres siempre resultan ser menores de edad bajo los regímenes despóticos, monárquicos y aristocráticos. ¿Cuál es la razón de ello? El hombre está constituido de tal manera que no puede subsistir sin contar con un señor, puesto que de lo contrario coartaría la libertad del otro» Vid. *A.P.*, p. 91

244 *Ibid.*, p. 79

245 Kant nos da algunas pistas en esta vertiente, donde históricamente intenta puntualizar la génesis de la discordia entre los hombres: «El hombre pasó de una época de ocio y paz a otra de trabajo y discordia como prefiguración de su reunión en sociedad. De nuevo tenemos que dar un gran salto y colocarle en posesión de los animales domesticados y de los productos que con la siembra y los cultivos multiplica; aunque se ha de suponer que ha sido muy lento el tránsito de la salvaje vida de cazador a la domesticación y del esporádico desenterrar raíces y recoger frutos al cultivo. En este momento tuvo que comenzar la discordia entre hombres hasta entonces en pacífica convivencia, cuya consecuencia fue la separación de los que llevaban género de vida diferente y su dispersión por la tierra.» Vid. *F. II.*, p. 86, 87.

por sentimientos religiosos, etc.. miedo cuya consecuencia es la cobardía.

Enrique Dussel nos da un claro ejemplo:

La "colonización" de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano [...] fue el primer proceso "europeo" de "modernización, de "subsumir" (o alienar) al Otro como "lo Mismo"; pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura [...] sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, *del dominio* de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., de dominación del Otro. [...] La violencia erótica vino simplemente a mostrar la "colonización" del mundo de la vida indígena [...] El conquistador mata al varón indio violentamente o lo reduce a la servidumbre, y "se acuesta" con la india.²⁴⁶

La cobardía y el miedo son entonces sentimientos mediados socialmente, que si bien el propio Kant reconoce en su momento —cuando dice «al hombre todo ha de serle enseñado»²⁴⁷—, no le pone mayor énfasis. Incluso en su *Metafísica de las costumbres* Kant se contradice explícitamente:

No es la experiencia quien nos ha enseñado la máxima de la violencia y la maldad humanas de hacerse mutuamente la guerra antes de que aparezca una legislación exterior poderosa; por tanto, no es un *factum* el que hace necesaria la coacción legal pública, sino que, por buenos y amantes del derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentra ya *a priori* en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado 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.²⁴⁸

Nótese cómo en un principio, Kant establece que la máxima de la violencia en tanto *a priori*, no se puede deducir de la experiencia; sin embargo, poste-

246 Dussel, E. 1492 *El encubrimiento del Otro (Hacia el origen del "mito de la modernidad")*. (Inédito), p.

15

247 *Ibid.*, p. 74

248 *Id. F.C.*, (subrayado mío) p. 140-141

riormente, ilustra esa necesidad *a priori* en la inseguridad que la violencia ocasiona entre los pueblos, observación esta última de carácter empírico.

Respecto a la falsedad, la otra disposición natural de nuestra especie, también parte del supuesto de la desconfianza²⁴⁹ y del ansia de dominio «inmanente» a la naturaleza humana, tampoco comprobada de por sí. «El hombre siempre quiere detentar una primacía sobre los demás. Y este afán por dominar a los otros es lo que suscita la hipocresía y la falsedad.»²⁵⁰

Hasta ahora podemos concluir de las tesis kantianas: 1) ambigüedad en torno a la fundamentación de la naturaleza inmanentemente "mala" de los seres humanos; 2) la fuerza lógica de esta supuesta "maldad natural", enunciada bajo la forma de un juicio sintético *a priori*, se convierte en necesaria para sustentar el ejercicio de la libertad conforme a la buena voluntad²⁵¹; y 3) nos pudimos cerciorar de que el sistema formal-trascendental kantiano, está proyectado desde un mundo de la vida propio, donde se expresa un ethos particular, no universal: el ethos burgués cuya presencia estará permeando en distintos momentos el sistema de nuestro autor.

5.3.2 El papel de los vicios en el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil.

En el desenvolvimiento progresivo-racional de la historia, el ser humano se halla sumergido en un continuo desgarramiento producido por el precio de las contradicciones que se ve obligado a pagar para alcanzar su fin genérico: la paz perpetua²⁵². Y este desgarramiento es y será tan continuo como la misma existen-

249 «El hombre gusta de la clandestinidad y sólo se muestra sincero cuando cree encontrarse ante un auténtico carácter moral.» *Ibid.*, p. 80

250 *Ibidem.*

251 «El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas.» *Vid. F.H.*, p. 46

252 «Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón; porque el

cia de nuestro ser. Pues en Kant, la historia —y aquí radica la complejidad de su concepto— es completamente a priori. No vacila en imprimirle un movimiento propio cuyo curso no puede ser modificado por el *homo faber*, pero si desentrañado por el *homo sapiens*.

Pues los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a plan (como es posible, por ejemplo, en el caso de las abejas y de los castores). [...] No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún propósito racional propio en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la Naturaleza.²⁵³

Y no es gratuito que sólo los filósofos quienes de una u otra forma se ven desbordados por el caudal mismo de la historia, puedan incidir en algún momento sobre la interpretación del curso de nuestra humana existencia genérica. El filósofo en su condición de ilustrado, ha superado la ignorancia prevaleciente en el estado de rudeza conduciéndose de acuerdo a su razón práctica para vencer, con el arma de la moralidad, los tenebrosos monstruos del instinto.

Los estadios "históricos" por los que el hombre está destinado a atravesar, corresponden más a un orden racional que cronológico. A Kant le tiene sin cuidado si dichos estadios (la cultura, la civilización y la moralización) se han llevado a cabo empíricamente. Lo que le interesa es integrarlos a su sistema como horizontes prácticos mediante los cuales nos guíemos racionalmente. Horizontes que en realidad se reducen a uno : la ilustración, de donde se desprenden como determinaciones constitutivas los tres estadios. «La ilustración es la meta a la que aspira tanto el individuo como el género, [...] es la imagen modelo de la perfección. [...] La

estado de paz es el único en donde están garantizados mediante leyes lo mío y lo tuyo, en un conjunto de hombres vecinos entre sí...» Vid. *M.F.C.*, p. 196

²⁵³ *F.H.*, p. 40, 41

ilustración es también un acto moral que se refiere a la autonomía de los individuos con respecto a su obrar.»²⁵⁴

Al final de su Antropología práctica, Kant utiliza al estado de naturaleza y al estado civil (dos estados de desarrollo racionalmente distintos), de parámetros de la razón práctica contrapuestos incluso en un mismo espacio temporal. «La cota máxima de cultura, civilización y moralización logrará que una paz universal reine sobre la tierra y los conflictos entre los príncipes sean resueltos mediante sentencias judiciales. En una palabra, el estado de naturaleza dejará de estar en contradicción con el civilizado».²⁵⁵ Si Kant reconoce que estado de naturaleza y estado civil están en contradicción, significa que se refiere a ellos de forma conceptual *a priori*, no empírica, con lo cual se corrobora la tesis de una historia *a priori*. Una prueba más se nos presenta cuando el filósofo nos advierte sobre la necesidad de cultivar continuamente el mejoramiento de la sociedad civil a través de tres medios: 1) la educación, 2) la legislación y 3) la religión.²⁵⁶ Justo un medio para cada uno de los tres estadios históricos ya mencionados: *la educación* respecto a *la cultura*; *la legislación* para el ámbito de *la civilización* y *la religión* respecto al *estadio de la moralización*.

En el noveno principio de su «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», el filósofo de Königsberg se muestra contundente ante la posibilidad de concebir *a priori* el curso de la historia:

Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor. [...] Significaría una falsa interpretación de mi propósito creer que con esta idea de una historia universal, que implica en cierto sentido un hilo conductor *a priori*, pretendo rechazar la elaboración de la historia propiamente dicha, la que se concibe de

254 Flores M., Cirilo. «Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant», en *Kant después de Kant...*, Madrid, 1989. Ed. Tecnos, p. 207

255 *A. P.*, p. 76.

256 «Nos hallamos, por decirlo así, en una triple minoría de edad.» *I. P.*, p. 90

modo puramente empírico no es más que una cabeza filosófica (por otra parte bien pretecheda de conocimientos históricos) pudiera intentar también por otros caminos.²⁵⁷

La concepción *a priori* de la historia forma parte de los nuevos caminos que se pretenden recorrer con miras a construir el porvenir de nuestra especie.

A la hora de justificar el tránsito histórico del estado de rudeza al estado civil, Kant vuelve a Rousseau. Acude al pesimismo «científico-cultural» del ginebrino para hurgar el nacimiento de los vicios. En el estado de naturaleza la condición ignorante de la especie humana se conforma con la vida armónica y rústica brindada por la providencia.²⁵⁸ Sin embargo, llega un momento en que su naturaleza instintiva le conduce a procrear su especie en una edad mentalmente inmadura, lo que ocasiona cantidad de vicios. ¿Por qué? Porque este vicio de la temprana procreación penetrará, mediante el instinto, al estado civil, provocando la necesidad de leyes morales que pongan límites a la procreación hasta entrada la edad madura.

La segunda situación incitadora del vicio se debe también a la pretensión de hombres jóvenes, "tentados" por el instinto, a alcanzar, mediante la cultura, el *status* jerárquico que gozan los hombres cultos de edad avanzada. Esto provoca la transgresión de la naturaleza sabiamente instaurada por la Providencia.²⁵⁹

De la diferencia cultural entre unos hombres y otros, deduce Kant su tercera consecuencia: el dominio de los más cultos sobre los ignorantes y la continuación de tal desigualdad en el ejercicio del poder.

La manifestación de todos estos vicios se hace más patente debido a la tendencia del individuo a socializar su vida²⁶⁰; de ahí que nazca una necesidad colectiva de instaurar, por medio del contrato un orden jurídico efectivo a fin de

257 *F. H.*, p. 61, 65

258 *A. P.*, p. 76

259 *Ibid.*, p. 77

260 *F. H.*, p. 46

lograr garantías a «lo mío y lo tuyo exteriores», es decir, a la propiedad. Para dicho orden es menester erigir un poder soberano al que se hallen sometidos de forma incondicional todos los ciudadanos miembros. La realización voluntaria del contrato requiere de una condición (erigida a la vez en la esencia misma del pacto): la conciencia moral dictada por la razón práctica.

Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados.²⁶¹

Justamente, los principios prácticos (objetivos) nos darán la clave para comprender el lugar de la ética en la fundamentación del contrato.

261 F.H., p.46

5.4 LA ÉTICA Y LA VALIDEZ TRASCENDENTAL DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO.

Anteriormente, cuando analizábamos la necesidad del deber en la filosofía kantiana, percibimos las ventajas de la razón en su uso práctico respecto al teórico y especulativo. Apreciamos al imperativo categórico como el punto nodal de la ética kantiana. En lo que sigue nos detendremos particularmente en la validez trascendental del imperativo categórico. Examinaremos sus alcances trascendentales en términos de su formalidad —necesidad y universalidad— así como las limitaciones (si es que las tiene) históricas implicadas en el contexto de su formulación.

Recordemos que el imperativo categórico es la manifestación formal de la ley moral (principio práctico objetivo). Las leyes morales dirigen la voluntad de los hombres bajo principios dados por la razón. Ésta última es la materia espiritual que distingue a los seres racionales del resto de los elementos de la naturaleza. La vida humana se debate en ese constante trajín entre la razón y la animalidad. Si bajo nuestra condición de seres racionales tan sólo estuviéramos hechos para pensar, y para desenvolvemos en el mundo inteligible no estaríamos sujetos a ninguna contradicción. Nuestra esencia no diferiría de la figura mística de los ángeles. Pero para Kant, quien metió al cristianismo por «la puerta ancha de la modernidad»,²⁶² el hombre tiene una parte animal, instintiva que constantemente lo tentará al pecado. No obstante la fuerza de nuestra razón ha impedido que nos extraviemos en el mundo de Mefisto. El dualismo cuerpo-alma del cristianismo es recuperado por Kant bajo la forma razón-instinto.

¿Mediante qué conducto la razón nos socorre cuando el mundo terrenal, empírico domina nuestros deseos? Mediante el conducto del deber que en la con-

²⁶² José Gómez Caffarena, *Op. cit.*, p. 230

ciencia moral se nos presenta como orden, como imperativo. Se trata de una *obligación* cuyo fundamento «no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura».263 La razón pura tiene, por tanto, una dimensión práctica, la cuál a su vez está fundada en la idea regulativa de la libertad. La libertad en la razón pura práctica viene a ocupar el papel que desempeñaron las intuiciones puras espacio y tiempo en el uso especulativo de la razón.264 Al igual que estas, la libertad se erige en condición de posibilidad de la ley moral que es a su vez, fundamento de determinación de la facultad de desear o voluntad. Dicho en otras palabras, gracias a la libertad es posible la conciencia moral. «Ahora bien, cómo esa conciencia de las leyes morales o —lo que es lo mismo— de la libertad, sea posible, eso ya no se puede explicar; sólo se puede muy bien defender en la crítica teórica la admisibilidad de la libertad.»265

La condición de la libertad expresada en la ley moral se concreta en el ejercicio de la voluntad. «Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la *representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige *razón*, resulta que la *voluntad* no es otra cosa que la razón práctica.»266

Es importante destacar aquí que el concepto de voluntad se halla subordinado al concepto de libertad.

A partir del momento en que Kant distingue las acciones que poseen valor moral porque se ejercen por deber, frente aquellas otras que carecen de ese valor, insiste que ello se debe a que éstas se efectúan realmente a instancias de las inclinaciones que anulan

263 *Fundamentación*., Ed. El Ateneo., p. 477

264 *CRPr.*, Ed. El Ateneo., p. 49

265 *Ibidem.*

266 *Fundamentación*..., Ed. El Ateneo, p. 477

nuestra libertad, es decir, nos convierten en esclavos de impulsos suscitado por beneficios ocasionales.²⁶⁷

Nosotros, en tanto seres racionales sólo somos libres en la medida que actuamos voluntariamente bien. «El concepto de la causalidad, como necesidad natural, a distinción de la misma, como *libertad*, concierne sólo a la existencia de las cosas en cuanto es *determinable en el tiempo* y, por consiguiente, como fenómenos en oposición con su causalidad como cosas en sí mismas.»²⁶⁸ Mientras la causalidad como categoría representa la «condición para la posibilidad»²⁶⁹ de las cosas en su valor material²⁷⁰, es decir, en tanto fenómenos; la libertad, en cambio, hace referencia a las cosas en sí mismas, en tanto noumenos.²⁷¹ Por esto afirmamos que la libertad subordina en sí el concepto de voluntad, pues para Kant esta última también está presente e incluso puede llegar a estar determinada en el mundo fenoménico.²⁷²

Pues como la razón no es bastante apta para dirigir seguramente a la voluntad, en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades —que en parte la razón misma multiplica—, a cuyo fin nos hubiera conducido mucho mejor un instinto natural ingénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la *voluntad*, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como *medio*, sino *buena en sí misma*, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad.²⁷³

267 Fernando Montero Moliner, «Libertad y experiencia (La fundamentación de la libertad moral en la *Crítica de la razón pura*.)» en *Kant después de Kant...*, Op. cit., p. 25

268 CRPr., Ed. El Ateneo, p. 92

269 Nótese como se habla de la condición *para* la posibilidad; no *de* la posibilidad. *Condiciones de posibilidad* son las intuiciones tiempo y espacio; *condiciones para la posibilidad* son las categorías de las que se vale el entendimiento para cualificar los fenómenos. Vid. CRP., Ed. Losada, Tl. p. 229

270 *Ibidem*.

271 CRPr., Ed. El Ateneo., p. 92

272 Respecto a esta idea de pensar la libertad moral como condición del ejercicio de la voluntad, se nos puede objetar que Kant también considera en su concepto de libertad, las inclinaciones, apetitos, etc., «El hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, *necesita de un señor*, porque no cabe duda que abusa de su libertad con respecto a sus iguales y aunque, como criatura racional, desea en seguida una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le conduce seductoramente allí donde tiene que renunciar a el mismo.» Vid. ., p. FH., 50

273 *Fundamentación...*, Ed. El Ateneo, p. 483

Reproduzco una cita tan larga para ilustrar de manera más fiel lo que nuestro autor entiende por voluntad. Aquí se muestra claramente el uso de dos conceptos: 1) voluntad como tal, como el querer guiado de distintas maneras y 2) voluntad buena; voluntad cuyo fundamento de determinación es la ley moral que, bajo la forma del imperativo categórico, se construye con los conceptos puros de la razón práctica. Pero ¿acaso Kant no cae en contradicción al verse obligado a diferenciar estas dos manifestaciones de la voluntad? Examinémoslo más de cerca.

Si Kant reconoce que nos distinguimos de los animales en cuanto somos sujetos de razón aunque parte de nuestra naturaleza sea efectivamente instintiva, animal, etc., significa, entonces, que, o bien nuestros actos se realizan por instinto o bien conforme a la razón. A diferencia del resto de los animales nosotros tenemos facultad de desear, de elegir entre una cosa y otra. Al elegir, nuestra razón se ejercita. Si no fuese por la razón nuestra conducta sería meramente instintiva, carecería de toda conciencia y en ningún momento cabría la posibilidad de querer. Sin embargo, ante las reflexiones de nuestro autor, pareciera que si nos dejamos conducir por nuestro instinto sin que medie el imperativo categórico, también actuamos voluntariamente. La diferencia entre actuar *voluntariamente* y actuar *voluntariamente bien* radica en la intervención o no del imperativo categórico proveniente de nuestra conciencia moral. A mi modo de ver el error consiste en adjudicar voluntad ahí donde la inclinación egoísta, ambiciosa etc. (marcada por la antropología inmanente a nuestra naturaleza), conduce nuestros actos. El argumento utilizado por Kant, en el sentido de que «la razón no es bastante apta para dirigir seguramente la voluntad», no es lo suficientemente convincente, pues él mismo ha demostrado que la razón está apta para formular el imperativo categórico.

Para resumir podemos decir que si nuestra conducta es determinada por las inclinaciones inherentes a nuestra antropología —ambición de honores,

ansia de dominio y avidez de bienes— no es la voluntad lo que se manifiesta, sino el propio movimiento de la naturaleza. Si un hombre, por poner un ejemplo, viola a una muchacha, muchas son las condiciones que lo pudieron conducir a ello —su mundo de la vida violento, una posible demencia en sus capacidades intelectuales, etc.—; pero si lo hace transgrediendo la moral —es decir el conjunto de valores socialmente entendidos por su comunidad— del mundo al que pertenece, refleja carencia de conciencia moral, y su acto no es en realidad voluntario. Pero más aún, ¿en qué se basa Kant para argumentar —siguiendo el mismo ejemplo— que, el acto de violar es voluntario? La respuesta está en la antropológica. Si, efectivamente, aceptamos un ser humano cuya naturaleza es de por sí patológica, coincidiríamos con Kant en la lucha interna, solipsista entre el bien y el mal. Pero ya intentamos demostrar en el análisis de la antropológica la carencia de argumentos suficientes para aceptar dicha premisa.

Otro elemento presumiblemente utilizado por Kant para defender la distinción entre ambas voluntades es su idea negativa de libertad. Hasta ahora hemos argumentado a partir de una libertad positiva, es decir, la libertad que cada individuo se da a sí mismo conforme a la razón práctica para actuar moralmente «bien». No obstante, se nos puede objetar, Kant tiene una idea de libertad negativo, consistente en la ausencia de impedimentos. La libertad salvaje provoca desigualdad y condiciones de iniquidad entre los individuos, pero para este tipo de libertad «animal» podemos aplicar el mismo argumento utilizado para cuestionar el concepto «a secas» de la voluntad. ¿Cómo puede haber libertad ahí donde los hombres carecen de conciencia moral y en poco se distinguen de los animales? ¿Acaso los animales experimentan la libertad? El mismo Kant nos da la pauta para establecer una libertad moral propia de la humanidad, es decir, una libertad trascendental.

[La libertad trascendental] ha de ser pensada como independencia de todo lo empírico, y por tanto de la naturaleza en general, considérese como objeto del sentido interior meramente en el tiempo, o también del sentido exterior en el espacio y en el tiempo a la vez. Sin esa libertad (...) que sólo es práctica *a priori*, no hay ley moral posible y no hay imputación posible según la ley.²⁷⁴

En una obra posterior, *Teoría y práctica* (1793) el filósofo de Königsberg afirma: «la naturaleza y la inclinación no pueden dar leyes a la libertad».²⁷⁵

Podemos concluir entonces tres elementos: 1) el hombre actúa voluntariamente a secas, no voluntariamente bien. Pues el ejercicio de la voluntad trae consigo, el ejercicio de la razón. Y si los hombres en algún momento actúan sólo conforme a sus instintos, sin que medie razón alguna, no se les puede imputar el calificativo de racionales. Por otro lado, el calificativo de bondad, involucra un criterio de valor y en consecuencia no es a nuestro juicio universalizable. Pero esta discusión la retomaremos más adelante cuando examinemos el carácter universal del imperativo categórico. 2) Si aceptamos que en realidad no existe distinción entre la voluntad y la voluntad buena, podemos, no obstante rescatar el significado que Kant le da a esta última en términos de la fuerza moral contenida para enfrentar los vicios generados socialmente donde el otro se convierte en un medio de mis finalidades particulares. 3) De la discusión anotada más arriba se desprende, indirectamente, otra no menos importante. La antinomia a la que se ve orillada la razón práctica bajo la contraposición libertad-necesidad. Antes de pasar a estudiar el imperativo categórico, detengámonos primero en el significado de esta antinomia.

La antinomia libertad-necesidad se produce cuando el autor de «¿Qué es la ilustración?» sostiene una filosofía de la historia, —tal y como expusimos más arriba— contradictoria a la idea misma de libertad que le adjudica al individuo en

274 *CRP*, Ed. El Ateneo, p. 94

275 *TP*, p. 24

el uso de la razón pura práctica. En este terreno —el de la libertad— Kant sostiene la necesidad de los individuos de reprimir sus inclinaciones y guiarse por el imperativo categórico con el fin de realizarse como hombres. No obstante, en su filosofía de la historia, se deja a un lado la realización del hombre en tanto hombre, a la propia inercia de la historia, como si ésta estuviese dotada de una finalidad propia. Independientemente de la voluntad humana, y guiado solamente por su naturaleza —sus inclinaciones, apetencias sentimientos, etc.— el *telos* de la historia corre bajo el signo de la victoria. No importa la naturaleza patológica del ser racional, pues su destino hacia la libertad ya está marcado por el propio curso de la historia. «La sociedad capitalista aparecía ya a los ojos de Kant como una ley natural comprensible en términos de adecuación a fines, en cuya imposición los hombres trabajan sin proponérselo al esforzarse en convertir en realidad sus metas particulares».²⁷⁶ Ante tal *idea* de la historia, la pretendida libertad trascendental adolece de una condición ontológica tal que se asoma al abismo de una contradicción irresoluble. La libertad del imperativo categórico queda a la expectativa de fuerzas divinas, avasalladoras. La antinomia se desliza por la razón kantiana en el momento en que los impulsos trascendentales de la libertad quedan atrapados entre las celdas ontológicas de la historia.

Kant necesita la autonomía motora de la historia, primero, para justificar su momento histórico europeo «ilustrado» como la culminación de la libertad y la realización del espíritu humano; segundo, para fundamentar los argumentos negativos de su antropológica, ya trabajados en este estudio²⁷⁷. Respecto al primer aspecto, al carácter ilustrado de su filosofía, Kant se pregunta «¿es que

²⁷⁶ Agnes Heller, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, 1984, Ed., Península, p. 32

²⁷⁷ Me refiero a argumentos tales como la necesidad de los vicios para el progreso del bien. Este tipo de argumentos rezan así: «¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sine ells, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas». Vid., *F.H.*, p. 48

vivimos en una época ilustrada?» a lo que responde: «no, pero sí en una época de ilustración [...] Percibimos inequívocas señales de que van disminuyendo poco a poco los obstáculos a la ilustración general o superación, por los hombres, de su merecida tutela». ²⁷⁸ Al igual que el resto de los autores que han trabajado una filosofía de la historia, el filósofo de Königsberg encerrado entre los *a priori* tiempo y espacio, asume al ethos de su tiempo como el punto evolutivo más cercano a la realización del hombre como ser moral genérico.

Kant comprendió su *revolución moral* al generar la puerta de un nuevo tribunal: la ley moral. Y a diferencia de los tribunales de antaño, este nuevo tribunal será vigilado por imperativos categóricos en lugar de gendarmes.

5.4.1 El carácter ético del imperativo categórico.

La naturaleza pecaminosa de nuestro ser halla su salvación en la ley moral postulada por la razón práctica, manifestada en forma de imperativo. Éste, su misma denominación lo indica, nos obliga a actuar moralmente bien. Si, por el contrario, nuestra naturaleza fuese angelical, la ley moral carecería de sentido y por supuesto, no guardaría la forma de imperativo.

A diferencia del imperativo hipotético, cuya función radica en condicionar nuestros actos a una finalidad particular, ²⁷⁹ el imperativo categórico no ve más allá de la intención, moralmente determinada, del acto. Si, por poner un ejemplo, en una catástrofe natural, supongamos un terremoto, me decido a ayudar a mis conciudadanos, con la intención de conseguir un premio por mi valor, la sujeta «solidaridad» se convierte en un fin particular de mi acción. En este caso el imperativo es de carácter hipotético. En cambio, si no espero nada de la

²⁷⁸ F.H., p., 34, 35

²⁷⁹ CRPr., Ed. El Ateneo, p. 24

ayuda emprendida y lo único que me guía es la intención de hacer el bien a los demás para evitarles la muerte y el dolor, mi acto adquiere la forma del imperativo *categórico*. Mientras en el imperativo hipotético el fundamento de determinación de la facultad de desear es material, subjetiva, etc. en el imperativo *categórico* el fundamento de determinación de la voluntad es la ley moral. Ésta descansa en la pura forma de una legislación universal carente de todo contenido.

La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es o no el fundamento de determinación de esta última. Si fuese el fundamento de determinación de la misma, estaría la regla de la voluntad sometida a una condición empírica (la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor) y, por consiguiente, no sería una ley práctica. Ahora bien; si de una ley se separa toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación), no queda de esa ley nada más que la mera forma de una legislación universal.²⁸⁰

El imperativo *categórico* funda así, toda una *revolución ética*. Ya esbozamos algunos elementos para sustentar esta idea (quien evita o en su caso dicta la sentencia del pecado son los propios individuos a través de la *auto coerción*). Pero además, el imperativo *categórico* viene a sintetizar la construcción de un nuevo *ethos*: el *ethos burgués*. Pues para hacer del imperativo *categórico* el eje de una propuesta ética se requiere, antes que nada, erigir al individuo como «centro descentrado», tal y como dice Caffarena. Es un rasgo característico de la modernidad dotar a la razón de fuerza divinizadora, si bien encarnada en el individuo, jamás ejercida en su totalidad.

el hombre del criticismo es inevitable «centro» inicial, «centro» del mundo «fenoménico» que al conocer construye. «Centro descentrado», nunca capaz de desentenderse simplemente el posible Centro Absoluto, en continuo trascendimiento hacia ese más allá de sí, al que no puede propiamente llegar.²⁸¹

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 31

²⁸¹ José Gómez Caffarena, *Op. cit.*, p. 29

La razón como «Centro Absoluto» se aventura en 1492 a romper el mundo finito del mar Mediterráneo abriendo importantes posibilidades a lo infinito. La razón individual, emprendedora del ethos burgués desborda los límites hegemónicos de la religión cristiana y se aventura a caminar las sendas deslumbrantes del iluminismo. Kant *terrenaliza* al Dios metafísico generador del mundo, y lo trastoca en *idea regulativa de la razón práctica*. «En Kant, Dios será sólo instrumento ético de remuneración, el que da lo merecido por el hombre que cumple con el deber. En el *ethos del hombre moderno* "Dios ha muerto" y Zaratustra constata sólo el hecho».²⁸² La dimensión infinita de la razón kantiana se refleja en lo que Kant denominó *postulados de la razón práctica*. Estos postulados (la inmortalidad del alma, Dios y la libertad) ya expuestos en el primer capítulo, revisten con su formalidad al imperativo categórico. Dicha formalidad estriba en la característica de universalidad y necesidad. El imperativo categórico es necesario en tanto lo requerimos para obrar bien; y es universal puesto que es válido a un tiempo para toda conciencia moral. Kant expresa el imperativo categórico bajo el enunciado de una ley fundamental de la razón pura práctica: «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal». Analicemos a continuación los alcances y los límites éticos del imperativo categórico.

¿Es realmente posible pensar en una ética de carácter universal, sin correr el riesgo de disponer valores particulares? O dicho en otras palabras, ¿se puede enunciar un imperativo meramente formal sin utilizar contenido alguno? ¿Como es posible deducir los principios objetivos últimos del imperativo sin mezclar ningún tipo de valor subjetivo? A mi parecer la tarea que se propuso el filósofo de Königsberg fue sumamente pretenciosa. ¿Por qué?

²⁸² E. Dussel, *Para una des-estructura...*, p. 13

El primer elemento que en el marco del sistema kantiano nos hace dudar sobre la factibilidad de un imperativo universal, ya lo trabajamos en el estudio de su antropología. Hicimos ver cómo la antropología que Kant atribuye al hombre tiene un referente histórico concreto, que si bien no es equivocado en términos de contenidos, no logra el carácter universal pretendido. Eric Fromm, por ejemplo, nos ilustra sobre la posibilidad de pensar una naturaleza humana no fija, al estilo kantiano, sino modificable: «Las inclinaciones humanas más bellas, así como las más repugnantes, no forman parte de una naturaleza humana fija y biológicamente dada, sino que resultan del proceso social que crea al hombre».²⁸³

La moral kantiana se erige desde una naturaleza, si se me permite, «burguesa», donde predomina el egoísmo, la ambición, la competencia, etc. No es una moral «universal» que pueda responder a la totalidad de situaciones de tiempo y espacio infinitos. Estamos frente a una moralidad moderna, limitada, histórica, y por lo tanto, determinada culturalmente. Sigamos la observación de Agnes Heller.

Vamos a hacer abstracción por un momento de las categorías del sistema kantiano para dejar constancia de que su filosofía moral puramente formal, que «disuelve» al individuo en la idea de especie humana, es la única ética democrática consecuente posible en un mundo que [...] efectivamente está regido por los intereses, en un mundo en el que el desarrollo de la especie deprava realmente al individuo, en el que hay unas posibilidades tan dispares para el desarrollo de las capacidades de cada cual...²⁸⁴

Antes de pasar al aspecto democrático que Heller señala queremos insistir en los límites históricos de la ética kantiana. Si el imperativo categórico señalado más arriba fuese estrictamente formal, tendría entonces que darnos una pauta para juzgar la validez de nuestra intención en términos universales. Justo aquí se nos

²⁸³ Citado por Esperanza Guisán en *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, 1986, Ed. Antropos, p. 40

²⁸⁴ Agnes Heller, *Op. cit.*, p. 36

presentan varios inconvenientes. En primer lugar, como ya afirmamos se trata de una ética de la intención:

*la máxima que [...] nunca puede encerrar en sí la forma legisladora universal, no sólo no funda de ese modo obligación alguna, sino que es incluso contraria al principio de una razón pura práctica y, por tanto, también a la intención moral, aún cuando la acción que surja de ella fuera conforme a la ley.*²⁸⁵

Hasta este momento, en su primera ética según la clasifica Heller, a Kant no le interesa la acción sino la intención moral precedente. Así, utilizando un ejemplo frecuentado por nuestro autor, si doy una limosna a una persona que a mí parece la necesita, no importa si con mi acto provoqué en la persona una humillación. Lo único relevante es la intención dictada en forma de imperativo por mi conciencia moral para ayudar a dicha persona. ¿Cuáles son las desventajas de esta propuesta ética?

A primera vista, el primer inconveniente se manifiesta en la imposibilidad de averiguar, a partir de consecuencias, si la acción fue o no moralmente buena. En el ejemplo que citamos más arriba, no importa lo que ocasionó el acto —en este caso la humillación— sino la intención que tuve: ¡vaya solipsismo! Sólo el sujeto actuante es capaz de juzgar su propio acto. Pero además, como bien señala Agnes Heller, la carencia de pruebas externas nos conduce a la irresponsabilidad del acto.

*La más decepcionante de esta ética radicalmente moral, es que faltan completamente en ella tanto la responsabilidad por el acto realizado como el problema de la responsabilidad en general. El acto mismo forma parte del orden natural de la causalidad y la moralidad por lo tanto no puede dictarle ninguna ley, por lo que tampoco puede hacerse responsable por él. El imperativo categórico no se refiere por lo tanto a la acción, sino a la máxima de la acción.*²⁸⁶

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 7 (Subrayado mío)

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 43

El acto mismo, en tanto consecuencia, involucra una finalidad como proyección. Pero preocuparse por la finalidad de un acto es preocuparse por contenidos. No obstante, guiar la acción conforme a alguna finalidad trae consigo el desvanecimiento de la ley moral. Por esta razón, Kant se ve obligado a no mirar la acción sino sólo la intención de lo realizado. Así, con el imperativo categórico habría estrategias políticas de fatales consecuencias que bien podrían quedar justificadas. Me viene a la mente, por ejemplo, el terrorismo. No importa, siguiendo este ejemplo, la muerte de niños y demás personas inocentes en un atentado cuya intención pareciera moralmente buena —poner en crisis un régimen despótico donde se niega la libertad de los ciudadanos—. Pero sobran experiencias desagradables, de estrategias políticas donde los seres humanos a quienes se pretende «liberar» se convierten en el medio de «una sana intención».

Pareciera que el filósofo pasó por alto la dificultad de formular un deber objetivo, que además de orientar la acción logre aplicarse. Los mismos mandamientos bíblicos —no matarás, no mentirás, etc.— se tambalean al primer momento que se enfrentan a valores subjetivos generados en la conciencia moral individual. Un obrero que ha sido despedido —como tantos que hay hoy en día en diversas partes del mundo— por una compañía en proceso de «modernización», sin y que sin conseguir empleo decide robar para comprar las medicinas de un hijo gravemente enfermo, ¿está o no justificado? Todo depende bajo de los ojos bajo los cuales se juzgue.

Como la elección de valor misma no es independiente del conjunto de nuestra personalidad humana, tampoco es independiente del conjunto de nuestras inclinaciones. Por eso juegan nuestras inclinaciones también un papel en la configuración de nuestro concepto del deber, aunque no sea de primer orden o exclusivo.²⁸⁷

287 *Ibid.*, p. 64

Esta objeción valorativa al imperativo categórico trae consigo una segunda objeción de mayor envergadura para el sistema de nuestro autor: la confrontación razón-pasión como momentos antagónicos del ser. En su libro *Razón y pasión en ética...* (1986) Esperanza Guisán se propone la tesis fundamental de presentar de la mano el binomio razón y pasión, con miras a la formulación de una ética contemporánea.

la tesis principal de este trabajo consiste en apostar por la necesidad de que la filosofía moral contemporánea reconozca la unión inseparable razón-pasión, como momentos distintos, aunque continuos, no escindidos sino interconexos, entre las capacidades reflexivas del hombre y sus capacidades de sentir, padecer, compadecer y sentir con otros.²⁸⁸

Esperanza Guisán se propone hacer coincidir el hedonismo de Stuart Mill con el formalismo kantiano; la felicidad enunciada por aquél al lado de justicia proveniente del imperativo categórico. Para la filósofa española, reducir el hedonismo a placeres superficiales y solipsistas, donde se pasa por alto el beneficio de las mayorías o donde se censura la felicidad de las minorías, implica conformarse con apreciaciones vulgares. De la misma forma pone en consideración —aunque sin desarrollarlo— el que la filosofía kantiana pueda reducirse a la "buena voluntad" sin tomar en consideración la responsabilidad del agente y las consecuencias del acto.²⁸⁹ Con miras a resolver esta aparente confrontación estéril, Guisán intenta demostrar que justicia y felicidad constituyen un binomio indisoluble. «Frente a concepciones más o menos contemporáneas y más o menos tradicionales, para las que "justicia", "deber" y "felicidad", no son sino como las dos caras de una misma moneda, los dos modos de perseguir un mismo y único fin: la felicidad general.»²⁹⁰

²⁸⁸ *Op. cit.*, p. 13

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 64

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 13

La solución no es tan polémica como plantea Guisán si se le analiza incluso desde la propia ética kantiana. Entre las objeciones que apuntamos al formalismo del imperativo categórico se encuentra la imposibilidad de concebir un deber racional meramente objetivo, pues todo *deber ser* es erigido desde una escala valorativa. En el caso de Kant tenemos que la mentira²⁹¹ le significa una gran aberración humana, pero mucho depende, tal y como Agnes Heller demostró, de la situación de quien se ve obligado a elegir entre una u otra máxima.²⁹² Si aceptamos, entonces, la posibilidad de elegir entre uno u otro deber para dictamos nuestra máxima —que nos conducirá por el camino del bien— tendremos también que aceptar la mediación valorativa necesaria para elegir deberes. Ya no se trata por tanto del mero enunciado de la máxima, sino de la responsabilidad de conocimiento de la situación dentro de la cual la dictaminaremos. «De esta manera, [...] el conocimiento adquiere una función ética. [...] Si aplico mi máxima a la realidad, debo saber reconocer y comprender las condiciones en las que la aplico.»²⁹³ Ahora bien, en el momento que en un caso límite, me vea obligado a elegir entre una u otra máxima, ¿cuáles son los factores que intervienen en mi decisión? A mi modo de ver la respuesta está en el sentimiento de gozo o felicidad. En la *Metafísica de las costumbres*, obra en la que Heller descubre una «segunda y definitiva ética kantiana» el filósofo de Königsberg apunta: «El orden (la disciplina) que el hombre se impone a sí mismo sólo puede ser meritorio

291 *Ibid.*, p. 68

292 *Ibid.*, p. 323

293 *Así pues, la mentira, definida simplemente como declaración intencionalmente falsa dirigida a otro hombre, no necesita el complemento de que tenga que perjudicar a otro, como lo exigen los juristas para su definición (...). Pues siempre perjudica a otro, que, aunque no sea otro hombre, si es la humanidad en general, en cuanto que hace inutilizable la fuente de su derecho.» Vid. *Tp.*, p. 63. Una de las contradicciones más evidentes que se manifiestan en la postura de Kant respecto a la mentira, es el trastocamiento que sufre su ética de la intención. Pues, mientras, nuestro autor se preocupa por la intención de la acción (expresada en la máxima de la voluntad), más que por la consecuencia, al tratar el tema de la mentira pareciera lo contrario; «el que *miente*, por bondadosa que pueda ser su intención en ello, ha de responder y pagar incluso ante un tribunal civil por las consecuencias de esto, por imprevistas que puedan ser.» *Ibid.*, p. 64. Aunque Kant se sitúe en el terreno jurídico para juzgar los efectos de la acción, bien nos podemos preguntar, ¿qué sucede, entonces, con el procedimiento ético de la acción? :

y ejemplar por el sentimiento de alegría que le acompaña».²⁹⁴ En otro momento de la misma obra Kant señala: «La benevolencia consiste en complacerse en la felicidad (en el bienestar) de los demás; pero la beneficencia es la máxima de proponerse esto mismo como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción».²⁹⁵ ¿Por qué si nuestro autor acepta que la felicidad de los otros bien puede constituir el fin de nuestra máxima, no puede suceder lo mismo con la propia felicidad? ¿Si acaso promover la felicidad de los otros me cobija a mi mismo de felicidad, merezco la etiqueta de amoral o, peor aún de inmoral? ¿Qué diferencia observamos entre el último pasaje citado de Kant y este otro de la hedonista española, Esperanza Guisán? «Evitar el dolor y expandir el gozo me siguen pareciendo, después de tantas acusaciones [...], los dos únicos principios que vale la pena mantener en la filosofía moral académica y en la vida práctica.»²⁹⁶

Agnes Heller nos explica que «el objeto de la *Metafísica de las costumbres* no es la configuración de la máxima sino la acción misma», esto continua más adelante, «difiere de manera neta de la ética kantiana anterior»²⁹⁷. Efectivamente, hay pasajes explícitos en la *Crítica de la razón práctica* donde Kant asesta duros golpes a la felicidad: «Lo contrario precisamente del principio de la moralidad es que el principio de la propia felicidad sea tomado como fundamento de determinación de la voluntad...»²⁹⁸ Sin embargo, antes de *La Metafísica de las Costumbres*, en la misma parte «dialéctica» de la misma *Crítica de la razón pura*, Kant ya le había otorgado con la «idea del bien supremo», un lugar a la felicidad.

294 A. Heller, *Op. cit.*, p. 88

295 *MFC.*, p. 322

296 Esperanza Guisán, *Op. Cit.*, p. 319

297 Heller, *Op. cit.*, p. 89

298 *Ibid.*, p. 39'

5.4.2 El supremo bien: de la virtud a la felicidad

El supremo bien es definido por Kant como «la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica». ²⁹⁹ El supremo bien integra la unidad de los elementos volitivos, constitutivos de ley moral. No obstante que ésta es el «único fundamento de determinación de la voluntad pura» ³⁰⁰ necesita, un objeto —no circunstancial— que la motive. No hablamos de objeto en tanto contenido seductor de inclinaciones placenteras; sino de un objeto capaz de disuadir toda desconfianza sobre la formalidad de la ley moral. Tales condiciones sólo las habremos de encontrar en el supremo bien. Al abarcar la totalidad incondicionada, el supremo bien incluye de por sí a la ley moral. «El supremo bien, no sólo es objeto [de la ley moral], sino que también su concepto y la representación de la existencia del mismo». ³⁰¹

Kant destaca dos significados del bien supremo: a) como lo más elevado (virtud o ley moral) «lo que no está sometido a ninguna cosa»; o b) como lo más acabado (felicidad) «aquél todo que no es una parte de un todo mayor de la misma clase» ³⁰². Son dos significados que lejos de contradecirse se complementan. Por ejemplo, el que una persona de una limosna con la intención de hacer *el bien* conforme a la ley moral, no impide que al mismo tiempo se pudiera sentir *feliz*. No obstante, recordemos que en la parte analítica de su *Crítica de la razón práctica*, Kant nos alertó sobre la imposibilidad de que la felicidad, en tanto sentimiento heterónimo y subjetivo de quien dirige su voluntad conforme a sus inclinaciones, fuera el fundamento de determinación de la voluntad buena. Pero de ser así, ¿como es posible, entonces, la inclusión de la felicidad en el bien supremo?

²⁹⁹ *CRPr.*, Ed. Porrúa, p. 166, 167

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 167

³⁰¹ *Ibid.*, p. 168

³⁰² *Vid.*, *Ibid.*, p. 170

Si la felicidad es la realización de la voluntad que obra conforme a sus inclinaciones, se corre el peligro que al incluirla como modalidad del bien supremo, éste renuncie a su carácter de universalidad, según las premisas conceptuales de nuestro autor, reduciéndose al absurdo. La felicidad se logra, según Kant, al obrar conforme al Bien Común, pero ¿quien nos define los criterios para interpretar dicho Bien?

Ante esta objeción Kant responde, —a mi manera de ver de forma poco convincente— con el argumento de que el enlace mediante el cual se unifican en el bien supremo virtud y felicidad, es *sintético* (no *analítico* puesto que son dos términos muy diferentes)³⁰³. Así, la virtud continuará siendo el fundamento de determinación de la voluntad buena, mientras la felicidad se mantendrá en el oscurantismo de la subordinación.

¿De dónde surge la necesidad de reconocer en la *felicidad* la satisfacción de la voluntad de una persona, que, según el propio Kant, alcanza su libertad en el cumplimiento de la ley moral? En otras palabras, si yo tengo la conciencia de haber actuado conforme al imperativo categórico, el regocijo que me cobija por mi buena acción no tiene por qué orillarme a la infelicidad; y si no me encuentro infeliz, significa, entonces, que me encuentro contento con mi estado de ánimo. El propio Kant parece cavilar respecto a las implicaciones de la felicidad en el desenvolvimiento de la ley moral: Pero ¿es que no hay palabra alguna que señale, no un goce como la palabra felicidad, pero sí una satisfacción en la existencia propia, un análogo de la felicidad que tiene necesariamente que acompañar la conciencia de la virtud? Sí, y esa palabra es el contento de sí mismo...³⁰⁴

³⁰³ Kant refuta tanto a epicúreos como a estoicos, el que se hayan detenido en una discusión sin sentido sobre la preeminencia de la virtud como el supremo bien, de donde la felicidad sólo es la conciencia (estoicos) o la felicidad como condición última frente a la virtud (epicúreos). Pues se trata de dos términos muy diferentes, no de identidades. *Ibid.*, p. 169

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 172

El arraigado solipsismo de sus reflexiones, le impiden a Kant aceptar abiertamente la inclusión de la felicidad en la ley moral. La supuesta universalidad de esta última, desconoce cualquier otro elemento cuyo fin sea la libertad del individuo.

En otro pasaje, Kant deja de hablar del «enlace entre la virtud y la felicidad» y lo sustituye por el término «esperanza en la felicidad».³⁰⁵

Aparentemente la moralidad kantiana encierra una contradicción: Kant nos plantea la necesidad de sentirnos contentos (o felices, es cuestión del puro término mas no del estado de ánimo) por el ejercicio de la virtud, cuando antes había rechazado rotundamente la felicidad. Incluso Kant le sigue otorgando a la virtud (ejercicio de la ley moral) el único fundamento de determinación de la facultad de desear. Sin embargo, no se trata de una discusión bizantina entre la prioridad secuencia de la conciencia moral del estar contentos y la virtud formal. Al fin y al cabo son dos elementos en constante relación, involucrados reciprocamente.

En efecto, se trata de una contradicción tan sólo aparente, pues el concepto de la propia felicidad está ya de por sí *implícito* en la formulación del imperativo categórico. Revisémoslo con más detenimiento.

5.4.3 El imperativo ético: deber y felicidad.

En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant enuncia por vez primera el imperativo categórico que, a nuestro juicio, lleva incluido el concepto de la propia felicidad: «Obra de tal modo que uses a la huma-

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 174

nidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio». ³⁰⁶ Esta cuarta fórmula del imperativo categórico, nos dice Agnes Heller, «es plenamente material: la consideración de lo que es simple medio o también fin en sí mismo en la acción intencional del hombre constituye un criterio claramente de contenido». ³⁰⁷ A diferencia de los otros imperativos, aquí el sujeto se plantea una finalidad.

El cuarto imperativo no deja de sorprendernos. La finalidad particular que aquí se atribuye al fundamento de determinación de la facultad de desear pone en entredicho las características formales del resto de los enunciados éticos. En el resto de los imperativos, tarde o temprano la máxima a elegir se enfrenta a un *deber ser valorativo*. Con el cuarto imperativo categórico la ética kantiana se flexibiliza. Ya no se tiene deparado en ventilar una *idea de humanidad* ³⁰⁸, impregnada obviamente de contenidos. A través de este último imperativo Kant valora al hombre en tanto hombre. Más allá de imponérselo como un deber abstracto, lo considera un fin en sí mismo. La vigencia ética de este imperativo categórico (el cuarto según la enumeración de Heller) es tal que hoy en día y en todos los tiempos hace tambalearse a cualquier individuo, sociedad o régimen que se desempeñe injustamente. ¿Qué mejor fórmula para demandar —sin menoscabo de nuestra razón, nuestra moral y nuestra felicidad— la relación social de dominación entrañada en la propiedad privada y más aún en todo el capital como sistema?

³⁰⁶ *Fundamentación...*, Ed. El Ateneo, p. 511

³⁰⁷ Las otras tres formulaciones son enumeradas por la misma autora: 1) «Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda servir siempre también como el principio de leyes de carácter general»; 2) «Actúa sólo conforme a aquellas máximas de las que puedes desear que se conviertan en ley general»; 3) «Actúa como si la máxima de tu acción hubiese de convertirse por tu voluntad en una ley natural general». Vid. *Op. cit.*, p. 56

³⁰⁸ «Kant descubrió una exigencia moral realmente vinculante para todo aquel que considere un valor la idea de humanidad (o, con Marx, la humanidad para sí, la humanidad no alienada)... La idea de humanidad (...) es de hecho la idea práctica reguladora más alta que el hombre es capaz en general, de llegar a formular.» *Ibid.*, p. 74, 75.

Pero no cantemos victorias adelantadas. Veamos también los riesgos y detengámonos más en los alcances de este imperativo.

Como bien apuntó Heller, en la *Metafísica de las costumbres* Kant reconoce abiertamente la posibilidad de hacer confluír en un acto moral *deberes* y *finés*. Cuestión que antes negaba.

La pregunta obligada respecto a las aseveraciones kantianas se derivan de los criterios de objetividad para elegir los deberes correctos que sirvan a una voluntad buena y donde no se contradiga el bien supremo. Para dicha objetividad no basta con saber que el hombre no debe ser utilizado como medio. Se requiere, además, llegar a acuerdos mínimos sobre el marco valorativo de lo que significa el hombre mismo. Si, por poner un ejemplo, se le juzgara a un empresario capitalista por contratar obreros en un sistema donde estos últimos acuden al mercado a vender lo único que tienen, es decir, su fuerza de trabajo, ¿desde qué valores se le puede juzgar? Recurriendo al imperativo categórico kantiano, bien le podríamos demostrar que utiliza al obrero como medio y no como un fin en sí mismo entre otras razones por: 1) Preocuparse por el obrero no en tanto hombre sino como un medio más de su producción; 2) por aprovecharse de su condición de desempleado y contratarle a un salario bajo con el que no alcanza a solventar las necesidades de su familia. No obstante, supongamos que el empresario tiene por su parte, una idea de humanidad donde el trabajo asalariado es lo más «natural del mundo», donde se considera que en lugar de utilizar al obrero como un medio se le valora éticamente ya que: 1) El obrero acude por su «voluntad» al mercado de trabajo; 2) El como empresario se compadece de su situación y le da la oportunidad de trabajar para que por lo menos cuente con un ingreso para mejorar la situación de su familia. Ambos, tanto el empresario, como quien lo juzga —bien puede ser el obrero mismo— desprenden sus argumentaciones de una escala valorativa de cierta forma axiomática. Ambas partes asumen en sus declaraciones una postura «ética»

respecto al otro. ¿Cómo resolvemos cuál de las dos partes está «objetivamente» en lo correcto siendo posturas prácticamente antagónicas? Antes de avanzar intentemos responder con el propio Kant.

Para evitar extraviarse en el pantano de los contenidos, nuestro autor pone su atención no «en los fines que el hombre se propone atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza» sino en los fines que debe proponerse según una ley práctica de la razón. Estos fines que a la vez son deberes son, según nuestro autor, la propia perfección y la felicidad ajena. No obstante, ninguno de los dos «fines-deberes» nos alumbra la caverna del ejemplo anterior. La propia perfección del capitalista no tiene por qué ir en demérito al contratar al obrero. La propia perfección es, tal y como su denominación anuncia, un acto completamente solipsista; «es la facultad suprema pero también el cultivo de la voluntad (...) de cumplir todos los deberes en general [...] 1) progresar cada vez más desde la animalidad [...] hacia la humanidad [...]; 2) Progresar en el cultivo de su voluntad hasta llegar a la más pura intención virtuosa [...]».³⁰⁹ Como se puede observar, la definición de perfección es tan abstracta que no niega la solución buscada. Lo mismo va a suceder con la «felicidad ajena».

Las adversidades, el dolor y la pobreza son grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes; es decir, promover la propia felicidad y no dirigirse sólo a la ajena. Pero en tal caso el fin no es la propia felicidad, sino que lo es la moralidad del sujeto y apartar los obstáculos hacia tal fin es sólo el medio permitido; puesto que nadie tiene derecho a exigirme que sacrifique aquellos de mis fines que no son inmorales. Buscar para sí mismo bienestar no es directamente un deber, pero bien puede serlo indirectamente, es decir, defenderse de la pobreza como de una gran tentación para los vicios. Ahora bien, en tal caso lo que constituye mi fin y a la vez mi deber no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad.³¹⁰

309 *Ibid.*, p. 238

310 *Ibid.*, p. 240

Lo largo de la cita vale la pena por varios motivos. Primero por la sorprendente confluencia que observa Kant entre la *propia felicidad* y la *felicidad ajena*. Aquí se intenta demostrar que al ver uno por el bienestar de los demás (lo cual es un fin-deber moral) indirectamente se persigue también el propio interés. «Buscar para sí mismo bienestar no es directamente un deber, pero bien puede serlo indirectamente».³¹¹ Pero ¿qué sucede con una persona cuya conciencia moral le haga ver que al beneficiar a los demás se beneficia también a sí misma? ¿No será su beneficio particular indirecto lo que realmente le mueva a obrar de una u otra forma? Pues si lo último que le interesa al sujeto de la acción es su bienestar particular, no hay motivo para siquiera plantearse. El estado de ánimo «contento» acompañará a la conciencia moral por el sólo hecho de buscar el bienestar de los demás. Es necesario ahuyentar al fantasma solipsista para dar nuevos impulsos a la ética kantiana. 2) La búsqueda de la felicidad ajena además de no resolver el permanente conflicto valorativo capitalista-obrero, vislumbra en el ejemplo expuesto por Kant, una serie de contenidos donde pareciera entrar en jaque el carácter formal de su filosofía moral. El fin de combatir la pobreza no es —como Kant lo muestra en su ejemplo— buscar el bienestar de los desventurados, sino evitar el vicio potencialmente provocado por el estado indigente en el sujeto. Incluso, se nos puede objetar, al tratarse de un ejemplo utilizado por Kant tan sólo para ilustrar la búsqueda de la felicidad ajena, no necesariamente está demostrando una posición ética respecto a algún problema concreto, (en este caso la pobreza). No obstante, Kant asume —quíéralo o no— una posición hoy en día común en algunos neokantianos teóricos del liberalismo «justo»: «Rawls [...] no tiene escrúpulos en aceptar que si las desigualdades actúan como incentivos que conllevan esfuerzos productivos no existe motivos

311 *Ibid.*, p. ?

para desecharlas. Mas ¿a qué esfuerzos productivos se refiere Rawls? "Productivo" es un término cargado de emotividad.³¹²

Regresando, al conflicto valorativo del cual partimos respecto a las distintas ideas de humanidad ¿es posible, retomando a Kant —pero a la vez superándolo— una proyección más o menos objetiva y poco conflictiva de una idea de humanidad?. Al trabajar algunos postulados éticos de Habermas, concernientes a su teoría comunicativa, Esperanza Guisán —quien a su vez plantea las observaciones de McCarthy— nos da la pauta para continuar indagando soluciones.

Un interés que resulta ser puramente individual sería inadecuado como base de una legislación universal, mas no por tratarse de un interés sino por no ser generalizable, de tal suerte que la autonomía de la moral no se definiría ya en términos de oposición a los intereses en sí mismos, sino en términos de la racionalización de los propios intereses. [...] De acuerdo a esta interpretación, para Habermas versus Kant, de lo que se trata no es de suprimir los intereses o los deseos humanos, sino de que la racionalidad ha de contribuir de algún modo a que el individuo pueda formar su voluntad y su querer discursiva y comunicativamente.³¹³

Efectivamente, no basta con excluir cualquier aliciente de contenido en el imperativo categórico y enunciar una fórmula estrictamente formal. Como bien plantea Habermas, no se trata de negar los intereses de los individuos —por de más immanentes a su naturaleza—, sino de tomarlos en cuenta y discutirlos racionalmente con miras a proponer democráticamente postulados éticos con los cuales se pueda desarrollar el potencial humano de una comunidad. Habermas propone el mecanismo de la acción comunicativa; propuesta que en principio trasciende el

³¹² Esperanza Guisán, *Op. cit.*, p. 314. En la misma página Guisán cita el siguiente pasaje de Rawls: "If there are inequalities in the basic structure that work to make everyone better off in comparison with the benchmark of initial equality, why not permit them?" (*A Theory of Justice*, Oxford, University Press, 1980.

³¹³ *Ibid.*, p. 324

solipsismo kantiano de la ley moral. Kant mismo al incluir el concepto de finalidad en el cuarto imperativo, le adjudica mayor posibilidad práctica a sus preocupaciones éticas:

EL concepto de un fin que es la vez deber, que pertenece específicamente a la ética, es el único que fundamenta una ley para las máximas de las acciones, en cuanto al fin subjetivo (...) se subordina al objetivo. [...] En el caso de que haya un fin que sea a la vez un deber, la máxima de las acciones —como medio con respecto a fines— ha de conceder únicamente la condición de la cualificación para una posible legislación universal; mientras que el fin que es a la vez deber, puede convertir en ley tener tal máxima...³¹⁴

En este pasaje extraído de *La Metafísica de las costumbres* no solamente el fin cobra un estatuto ético, sino además, se propone como único fundamento legislador de las máximas. Al hacerlo Kant abre su hermético solipsismo a un panorama colectivo-comunitario.

Mientras poner hincapié en la máxima de la acción —escogida por el individuo conforme a su intención—, equivale a cerrar el sistema ético en el individuo mismo; presentar el fin como fundamento ético, legislador, significa considerar al individuo en cuanto social. Ya no al Robinson Crusoe que critica Marx, sino al individuo que al convivir desborda su propia persona. El tránsito ético realizado por Kant entre la intención y el fin, con-lleva implicaciones sociales y políticas.³¹⁵ Por ejemplo, la Revolución francesa a la que más de una vez se refirió. «Pues un fenómeno así no se olvida ya nunca en la historia de los hombres porque ha descubierto una disposición y una capacidad para lo mejor

³¹⁴ MFC., p. 242

³¹⁵ Kant asume explícitamente las implicaciones políticas de su obra: «El Estado, pues, requerirá tícidamente -en secreto- a los filósofos, lo cual significa que les dejará expresarse libre y públicamente sobre las máximas generales de la guerra y de la paz.» Vid. *Paz perpetua*. p. 235

en la naturaleza humana.»³¹⁶ La razón de ser del fin radica en la proyección social de las acciones. De no ser así, de no necesitar los individuos unos de otros, viviríamos (o permaneceríamos muertos) en el reino de las intenciones o reino de los cielos.

¿Cuál es el fin que debemos perseguir?

El fin a perseguir es para Kant, el hombre. Que el hombre se encuentre a sí mismo es la más alta tarea ética. Ésta ha sido —y lo seguirá siendo— la tarea de toda la filosofía. Kant no la agotó pero tampoco la dejó intacta. Hoy en día el imperativo categórico pone en cuestionamiento cualquier acto de corrupción, de dominación, de explotación. El imperativo categórico bien puede representar un gran obstáculo ético a la reproducción del capital. En otras palabras el imperativo categórico está en posibilidades de revolucionar el rumbo que los poderosos han impuesto sobre la razón ética.

Traduciendo ahora el imperativo categórico kantiano al lenguaje de la vida cotidiana, al objeto de iluminar el sentido de su función en ésta, la formulación resultante sería: [...] *Haz siempre lo que desde tu punto de vista es «bueno» en general y para todos, pro-
cediendo sin contemplaciones para con tus objetivos y deseos concretos, y esto debes ha-
cerlo aunque actuar así te cause dolor, aunque sea difícil y penoso; sólo entonces podrías
llamarte hombre libre, auténtica persona, ser racional.*³¹⁷

Esta traducción del imperativo categórico a la vida cotidiana trabajada por Heller, necesita, empero, algunos matices. Con la frase a propósito subrayada - «Haz siempre lo que desde tu punto de vista es "bueno"» nos enfrentamos de nueva cuenta al problema del relativismo. No estoy por la negación de la individualidad rescatada por Kant y Heller; me refiero a los riesgos que ello puede

³¹⁶ Citado por Agnes Heller, *Op. cit.*, p. 82

³¹⁷ *Ibid.*, p. 70 (Primer subrayado nuestro)

traer consigo si retomamos las premisas antropológicas de nuestro autor. Si el hombre contemporáneo, cotidiano, da muestras de egoísmo, corrupción, deseo de poder, etc. (sentimientos cuyo origen no me interesa volver a discutir aquí) ¿cómo lograr que en el desarrollo de la libre individualidad no retornemos al hobbesiano estado de naturaleza?. La respuesta del filósofo germano se encontrará en la jurídica, ahí donde el conflicto de intereses se corregirá mediante el fenómeno de la *coerción*. Pero antes de revisar sus consideraciones trataremos de dar alguna respuesta sin salirnos del ámbito de la ética.

Detrás de las bambalinas de la ética kantiana se halla lo que a mi juicio es el bastión más conflictivo de la modernidad: la contradicción individuo-comunidad. Ética, política y jurídica tendrán en este dilema la principal materia de sus reflexiones. Es el tema que centró las preocupaciones de la escuela contractualista —incluyendo, obviamente a Kant—, y que fue retomado por otros grandes sistemas filosóficos como el de Hegel, Marx, Weber, la escuela de Francfort, y para hablar de sus repercusiones contemporáneas, la filosofía comunicativa o ética del discurso donde se inscriben Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Sería más que pretencioso intentar agotar en este espacio las distintas respuestas al conflicto ético individuo-comunidad, pues es un tema que requiere una investigación propia. A continuación, tan sólo esbozaremos lo que a nuestro juicio significa una salida filosófica viable al conflicto ético expresado en el choque de intereses intersubjetivos o, para decirlo en términos de Kant, en la contraposición existente entre la intención meramente subjetiva que conduce la máxima de la acción y el fin perseguido. Nos referimos a la ética del discurso enunciada por Habermas y Apel.

Karl-Otto Apel defiende la posibilidad de una fundamentación última de la ética. Para ello intentará una «transformación postmetafísica de la ética

kantiana». ³¹⁸ A mi juicio de Apel Kant no logra, por quedarse en el «solipsismo metódico» de la intención del sujeto, una fundamentación trascendental última de la ética. ³¹⁹ El problema estriba en tratar de fundamentar toda la ética con la ley moral que como ya mencionamos descansa en última instancia en un deber que el individuo se fija a sí mismo. Ya indicábamos más arriba, con Habermas, que el deber que se finca meramente en la subjetividad, trae tarde o temprano conflictos de intereses. Ahora la tarea es abrir el terreno de la subjetividad a la intersubjetividad tal y como Kant había adelantado al recurrir a la idea del fin perseguido con la acción. Pero este tránsito ético de la subjetividad a la intersubjetividad requiere a su vez remplazar el *a priori* ineludible del «yo pienso», por el *a priori* del «yo argumento». ³²⁰ Mientras el "yo pienso" bien puede ser un acto meramente subjetivo, el "yo argumento" nos ubica de entrada en una comunidad comunicativa de la responsabilidad.

El punto central de la transformación es el siguiente: el lugar de la adecuación a la ley [...] —que, de acuerdo con Kant, ha de ser buscada por el individuo— es tomado por la idea regulativa de la susceptibilidad de consenso de todas las normas válidas para todos los afectados por ella que ha de ser aceptada por todos los individuos como obligatoria, aunque en el discurso real haya de realizarse sólo en la medida de lo posible. ³²¹

Con la ética del discurso, la posibilidad del argumento de acuerdo a «normas ideales y universalmente válidas», se convierte en el *a priori* que es a su vez fundamento de toda la ética. El deber ser kantiano abandona su carácter solipsista para integrarse a una comunidad comunicativa —o argumentativa—

³¹⁸ Vid. Karl-Otto Apel, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant», en Apel, Damsel y Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. op. cit.*,

³¹⁹ *Ibid.*, p. 15

³²⁰ *Ibid.*, p. 17

³²¹ *Ibid.*, p. 21

donde reviste una forma consensual. La responsabilidad de los actores que se guían conforme al deber ser es colectiva.

Ahora bien, ¿los consensos obtenidos en una comunidad comunicativa aspiran a ser universales? Apel responde afirmativamente. Para ello distingue dos dimensiones de la comunidad argumentativa: A) el nivel ideal que contrafácticamente opera como fundamento del reino de los fines, o sea, como idea regulativa que tiende a consolidar una ética mínima universal; B) el nivel real donde «habrá que contar [...] las suposiciones relativas a una moralidad [...] concreta, condicionada socio-cultural e históricamente»³²², es decir, donde las normas argumentativas no se pueden abstraer de los valores comunitarios históricamente determinados. La posibilidad de interdependencia de ambos niveles se explica no por los resultados ni por las intenciones del acto, sino por el procedimiento que lo funda. La ética de la responsabilidad histórica tal y como le denomina Apel, pone su atención en el discurso como procedimiento para establecer normas. «Las normas situacionales se convierten de esta manera en resultados revisables de un procedimiento de fundamentación falible. Lo único que conserva su validez incondicional es siempre el principio de procedimiento [...] que contiene precisamente las condiciones de sentido de una posible revisión de normas.»³²³

Con la ética del discurso, Apel abre una puerta distinta al horizonte ético de la filosofía kantiana. No solamente toma en consideración la realidad histórico-concreta del individuo, sino que además logra una mínima universalidad en el procedimiento gracias a dos condiciones de posibilidad: la disposición honesta —con pretensiones de validez— al diálogo y la ausencia de poder. Sin abandonar el carácter formal de la ética kantiana, Apel le imprime un giro

³²² *Ibid.*, p. 20

³²³ *Ibid.*, p. 23

postmetafísico para hacer del procedimiento que fija las normas del diálogo, la fundamentación última de la ética. La responsabilidad histórica de esta fundamentación tiene su sustento práctico en la posibilidad *real* de mediar y regular los conflictos que cotidianamente acechan a la humanidad.

En la misma dirección Jürgen Habermas apunta que en la ética del discurso, «el lugar del imperativo categórico lo ocupa el procedimiento de la argumentación moral».³²⁴ Lo cual no significa el aniquilamiento de la fórmula kantiana representada en el imperativo categórico, sino su superación. La disponibilidad al diálogo en una comunidad comunicativa parte de la premisa de actuar individualmente conforme a los principios de la validez universal³²⁵; no obstante, el procedimiento de argumentación moral supera en sus efectos, es decir, en su responsabilidad la decisión individual —y kantianamente solipsista— de asunción del diálogo. «Sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.»³²⁶

Siguiendo la revisión de la crítica de Hegel al filósofo de Königsberg, Habermas logra conciliar las pretensiones de validez inmersas en la eticidad particular de cada pueblo, nación o comunidad con la posibilidad de una proyección universal donde se dé cabida a una salida conjunta a los problemas que amenazan a toda la humanidad, como por ejemplo los conflictos de orden ecológico. «En el discurso no se rompe el lazo social de pertenencia comunitaria aun cuando el convenio que de todos se exige apunte por encima de los límites de cada comunidad concreta.»³²⁷

324 Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, 1991, Ed. Paidós, p. 101

325 «Sin la irrestricta libertad individual que representa la capacidad de tomar postura frente a las pretensiones de validez susceptibles de crítica, un asentimiento fácticamente obtenido no puede tener verdaderamente carácter general». *Ibid.*, p. 113

326 *Ibidem*.

327 *Ibid.*, p. 112

Así pues, gracias a que la ética del discurso ha podido conciliar ambos sistemas filosóficos —el de Kant y Hegel— encontrando una salida dialógica a la ética kantiana, estamos facultados para transitar desde un bagaje más amplio del significado de la ética, a las proyecciones de aplicabilidad pública: la jurídica y la política. El propio Habermas nos da la pauta: «La máxima de que el fin justifica los medios es incompatible con la letra y espíritu del universalismo moral, y más que nunca cuando se trata de la realización política de principios jurídicos y constitucionales universalistas.»³²⁸

El fin que debemos perseguir parte del imperativo categórico, como condición para la disponibilidad al diálogo pero al mismo tiempo va más allá. El fin no está dado *en sí*. Se construye desde y a través del diálogo y la argumentación, desde la incondicionabilidad del devenir que si bien retoman los linderos apostados por la historia, nunca terminan de cerrarse.

El fin requiere de la intención pero sólo se realiza momentáneamente en la responsabilidad de las consecuencias del acto, que habrá de provocar nuevas condiciones y por qué no, nuevos fines.

Al no anquilosarse en la idea que el individuo tiene de sí mismo, el deber ser del fin cobra una vitalidad nueva, distinta. Nos abre la posibilidad de compartir dialógicamente los axiomas propios, individuales, para hallar salidas comunitarias a los conflictos colectivos. Más adelante analizaremos cómo ese constructivismo immanente al fin reformulado desde mundos de la vida determinados y proyectado a cierta mínima universalidad en acuerdos planetarios, sólo es factible en la política.

328 *Ibid.*, p. 123

5.5 LA JURÍDICA: EL DUDOSO FORMALISMO.

La pregunta obligada al comenzar una reflexión sobre la jurídica kantiana en el ambiente del contractualismo involucra, en primera instancia, la razón de ser misma del derecho: ¿Por qué la necesidad del derecho, ahí donde se sostiene una propuesta ética en que la coacción interna proveniente del ejercicio de nuestra voluntad, garantiza el respeto de los intereses del otro, sin menoscabo de la integridad del individuo que respeta? ¿Si el derecho se distingue de la ética, en el ejercicio legítimo de la coacción externa, en qué se fundamenta entonces su existencia encarnada en los aparatos jurídicos del Estado, en una comunidad de seres racionales y —por tanto morales—, que tienen la capacidad de actuar voluntariamente bien, esto es éticamente?

Iniciaremos dando respuesta a estas preguntas, a mi juicio claves, que nos trazarán el camino de la propuesta jurídica de nuestro autor. Posteriormente pondremos a prueba su rigurosidad formal expresada en los ámbitos público y privado.

Kant define al derecho como el «conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad»³²⁹. Recordemos que la libertad es un principio regulativo de la razón práctica³³⁰ que, en tanto determinadora de la ley moral (fundamento de

329 *MFC*, p. 39

330 *CRPr.*, p. 51

330 La prueba de que la libertad es un principio regulativo de nuestra razón descansa en la conciencia de la independencia que como sujetos podemos llegar a tener respecto al mundo sensible, el mundo de los objetos. «Es nuestra propia razón —dice Kant— la que se conoce por medio de la suprema e incondicionada ley práctica, es el ser, que es conocimiento de esta ley (nuestro propia persona), el que se conoce como perteneciente al mundo puro del entendimiento y, por cierto, hasta con determinación del modo con que él, como tal, puede ser activo. Vid. *CRPr.* Ed. El Ateneo, p. 101

determinación de la facultad de desear o voluntad), posibilita el ejercicio de la voluntad en los seres racionales.

Los seres humanos somos sujetos de derecho por nuestra posibilidad de actuar al margen del mundo sensible-fenoménico, guiados por leyes dadas a nosotros mismos desde la razón³³¹. Estas leyes formuladas desde la razón son de carácter interno o externo. Las leyes internas son dictadas por la razón ética, es decir, por el fuero interno de cada sujeto. Estas leyes ya tratadas detenidamente en el capítulo anterior, no requieren para su aplicación de otra coacción que la conciencia del obrar bien. En cambio, las leyes de la razón jurídica (que serán tratadas más detenidamente en este capítulo) a pesar de que responden también a los dictados del imperativo categórico, se diferencian de las primeras en cuanto son vigiladas por instituciones externas cuya autoridad presupone la anuencia de los ciudadanos conforme a un contrato social establecido voluntariamente. La aplicación de dichas leyes es a su vez garantizada por aparatos coercitivos desprendidos del poder soberano, pero que gozan de la legalidad impresa por la jurídica y la legitimidad legada por el respeto voluntario de los ciudadanos.

Kant llama legalidad a la coincidencia entre las leyes éticas —todas las leyes provenientes de la razón práctica— y las leyes jurídicas.³³² Estas últimas responden a la relación externa entre las personas, a las repercusiones interpersonales de una acción subjetiva. Ahora bien, si la función social de las leyes jurídicas descansa en remediar nuestras actitudes egoístas que se desprenden de la naturaleza instintiva inmanente a nuestro ser, la formulación de esta jurídica será formal.

El concepto de derecho, [...] afecta [...] sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí [...]. En esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en lo absoluto a la materia del arbitrio,

332 *M.F.C.*, p. 17

es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere [...] sino que sólo se pregunta por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes...³³³

Efectivamente, erigir un régimen de derecho donde no se respeten por igual las repercusiones interpersonales de las relaciones externas entre todos los contratantes, no está lejos de la instauración totalitaria de un poder fáctico que impone los intereses de unos cuantos en perjuicio del resto de las personas.

Los avances de Kant en materia jurídica son sumamente importantes. En primer lugar reconoce un cordón umbilical entre las leyes específicas del derecho y la ética. El hombre jurídico kantiano es aquel que comparte la antropología del hombre ético expuesta más arriba. El hombre jurídico es la extensión del hombre ético pero en una manifestación externa, institucional. El derecho presupone por lo tanto la necesidad de premisas morales que permitan la convivencia interindividual en un mundo por demás hostil. Estas premisas son los imperativos categóricos que, como ya revisamos, poseen una orientación meramente formal.

Independientemente de si lo logra o no, la aportación fundamental de nuestro autor a la jurídica estriba precisamente en el reconocimiento de una necesidad imperante para el mundo moderno: *la formalidad*. No hay salida ética para las injusticias del mundo burgués sin la formalidad. «Una acción es conforme a derecho (Recht) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal»³³⁴.

Entre paréntesis cabe aclarar la distinción establecida por Kant entre *deseo* y *arbitrio*. Mientras el primero es el ejercicio no consciente de la facultad de desear, el segundo lleva consigo la «conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción». De esta forma la libertad del arbitrio que nos conduce a «coexistir según una ley universal», lleva implicado actuar conforme al imperativo categórico.

³³³ *Ibid.*, pp. 38, 39.

³³⁴ *Ibid.*, p. 39

Así como en la moralidad nuestro autor elaboró una serie de enunciados bajo la forma de imperativos categóricos, lo hará igualmente en la jurídica. Kant sintetiza sus esfuerzos jurídico-formales en el siguiente imperativo: «obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal».³³⁵ Aparentemente, con la aplicación de este imperativo no habría injusticia alguna amparada por la ley. Pero los problemas comienzan cuando traducimos estos enunciados abstractamente limpios, al terreno de la eticidad, a su aplicación histórico-concreta. Pero antes de analizar las repercusiones históricas de la propuesta kantiana, así como su consecuencia formal, dilucidemos la necesidad lógica de construir una jurídica en el marco del sistema filosófico de nuestro autor.

5.5.1 La necesidad lógica de una jurídica en el sistema filosófico de Kant.

Ya hemos mencionado con antelación la preocupación de Kant por demostrar las potencialidades de la razón pura en su uso práctico para dirimir la naturaleza perniciosa del ser humano, con el fin de obtener una convivencia armonioso-comunitaria. También revisamos que dicha convivencia practicada racional y libremente por las personas, sólo es factible de llevarse a cabo en el seno del estado o sociedad civil, bajo la condición de posibilidad pautada por un contrato firmado voluntariamente por los afectados. Pues bien, la convivencia de la que hablamos requiere del ejercicio práctico de ciertos principios éticos provenientes de la razón.

Estos principios en tanto son dictados por la razón y en tanto sólo pueden ser acatados mediante el ejercicio de la voluntad, se manifiestan bajo la

³³⁵ *Ibid.*, p. 40

forma de imperativos categóricos. Son imperativos puesto que obligan a los seres racionales a actuar en un sentido determinado. Para Kant la obligación «es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón».³³⁶ Las obligaciones son a su vez cumplidas mediante deberes. El deber es «la materia de la obligación»³³⁷. Actuar conforme a deber constituye ya el terreno de la ética. La ética es por tanto el ámbito del *deber ser*. No obstante es un término que requiere ser tratado cuidadosamente, pues al parecer adquiere dos significados que si bien no se contraponen, sí expresan momentos distintos de un mismo sistema.

En Kant el derecho tiene su lugar sistemático por lo pronto en la ética, en cuanto ciencia de las leyes morales, que él divide en jurídicas y éticas. Con lo cual se muestra ya que el concepto "ético" tiene un sentido estricto y un sentido amplio. [...] Dado que la ética en sentido amplio trata de encontrar y de deducir la legalidad de la voluntad y de la sociedad en general, la ética es válida tanto para la sociedad jurídica como para la comunidad moral. [...] De esta significación amplia de la ética debe distinguirse una significación estricta. [...] La teoría del derecho y la ética en sentido estricto, que tienen una y otra sus peculiaridades fundamentales, son al mismo tiempo formas particulares de una legalidad universal cuyos principios contiene la ética en sentido amplio.³³⁸

Al ámbito de la ética en sentido amplio corresponden, pues, dos expresiones del deber: el deber moral y el deber jurídico. En el capítulo anterior ya revisamos como nace el deber moral adquiere la forma del imperativo categórico. A continuación analizaremos la génesis y la características del deber jurídico, situando por delante los alcances lógicos de sus postulados.

La primera peculiaridad que salta a la vista se refiere al carácter exterior de las leyes que conforman la doctrina del derecho. Mientras el deber moral no rebasa la soberanía de cada individuo, y se orienta por la ética de la intención; el deber de la persona³³⁹ jurídica trasciende el ámbito de lo individual y es, en consecuencia

336 *M.F.C.*, p. 28

337 *Ibid.*, p. 29

338 Kurt Limer, "El concepto del derecho en Kant", en *Revista del Centro de Estudios filonómicos*, cuaderno 4, México, 1959. Ed. UNAM, pp. 105 y 106-

339 «Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables». Vid. *M.F.C.*, p. 30

guiado por la responsabilidad del acto. De aquí, de esta diferenciación establecida por nuestro autor provienen los primeros inconvenientes de la Jurídica:

El primero de ellos, que de cierta forma ya tratamos en el capítulo anterior, pone en tela de juicio que un imperativo categórico de carácter ético-moral, pueda soslayar la responsabilidad del acto, delegando todo a la esfera autónoma de la intención individual. Si esto es así, entonces la primera diferenciación entre el deber jurídico y el deber moral se vuelve nebulosa.

El segundo inconveniente se presenta en una característica común a los dos deberes: la necesidad de la formalidad. Entiéndase por formalidad la construcción de postulados provenientes de la razón pura, independientes de cualquier fundamentación empírica pero que tienen, sin embargo, aplicación práctica.

Ya desde los *Prolegómenos*, antes de estudiar la razón práctica, nos dice Henry E. Allison, Kant anuncia abiertamente sus pretensiones formales:

El idealismo kantiano es «formal» en el sentido de que es una teoría sobre la naturaleza y el alcance de las condiciones bajo las cuales los objetos pueden ser experimentados o conocidos por la mente humana. Este idealismo ha de contrastarse con los idealismos del tipo de Descartes y Berkeley, los cuales son, más que otra cosa teorías referentes a los contenidos de conciencia (entendidos en sentido empírico). Una vez más este idealismo es «crítico» porque se funda en una reflexión de las condiciones y límites del conocimiento humano, no en los contenidos de conciencia o en la naturaleza de la realidad *an sich*.³⁴⁰

La formalidad que el filósofo alemán pretende desarrollar en el ámbito de la razón práctica, continúa la línea de las mismas preocupaciones: tratar las *condiciones de posibilidad necesarias* para el desempeño ético de la actividad humana. En el pensar de Kant, nosotros sabemos que debemos actuar éticamente no por nuestras experiencias empíricas, sino porque así nos es dictado por la razón pura.

³⁴⁰ Henry E. Allison. *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Barcelona, 1992. Ed. Antropos en coord. con UAM (Iztapalapa), p. 62.

Cuando analizamos los imperativos categóricos de carácter moral, pusimos en tela de juicio, la rigurosa formalidad que se pretendía imprimirles, pero más allá de eso la aceptamos como necesaria en una sociedad donde la reproducción del capital sólo es factible desde la máxima hobbesiana «el hombre es el lobo del hombre». En adelante analizaremos la necesidad misma de la formalidad en el terreno jurídico, más allá de si esta se cumple o no. Pensamos que si Kant intenta desarrollar un riguroso formalismo ético de carácter moral, entonces el formalismo ético-jurídico pierde todo su sentido. ¿Por qué la necesidad de normas rigurosas que regulen las normas externas de las personas, si ya existen otras de carácter interno, lo suficientemente rigurosas como para no respetar la voluntad del otro?

Por último, el tercer inconveniente que nos interesa tratar y que de hecho está sumamente relacionado con el anterior, se refiere a la necesidad lógica de la coerción externa. ¿Se requiere realmente de la coerción, ahí donde se ha intentado comprobar que los hombres mediante la mera intención logran actuar bajo las máximas que dan vida a la buena voluntad? Y más aún, si llegáramos a la conclusión de que los seres racionales requieren una coerción externa e institucionalizado para poder vivir en sociedad, todo el sistema ético-moral corre el peligro de derrumbarse.

5.5.2 La responsabilidad jurídica del acto.

Las dos dimensiones neurálgicas de la ética kantiana, la moralidad y la jurídica, comparten un mismo tronco: el deber. Los ámbitos de acción en las dos esferas están gobernadas por la obligación. Un ser racional que comparte las características antropológicas propuestas por Kant, sólo puede ejercer su libertad al sentirse obligado para actuar correctamente. Si el supuesto antropológico

hubiese sido en lugar de la maldad —tal y como Kant retoma de Hobbes— la bondad, la obligación no cumpliría función alguna. Pero justo aquí, en el carácter de la obligación se bifurcan los caminos entre la moralidad y la jurídica. Mientras el deber moral se cumple conforme a una obligación que el sujeto se da a sí mismo, es decir una obligación interior, en el deber jurídico entra en juego una obligación externa, institucional. De aquí que se defina a la moralidad como una esfera del deber *autónomo*, y a la jurídica como sujeta a un deber *heterónimo*.

«La tesis de Kant que atribuye calidad autónoma a la legislación moral y heterónoma a la legislación jurídica es, desde el punto de vista del filósofo, lógicamente correcta, sistemática y congruente. El hecho de que la coacción sea una nota esencial del derecho —observa Lotar Sules— muestra ya su carácter exclusivamente heterónimo. [...] El derecho sólo tiene valor como sistema de normas hipotéticas que respetamos en vista de fines e intereses externos.»³⁴¹

Pues bien, el carácter heterónimo del derecho, viene a llenar una laguna patente en la ética de la intención. Revisamos cómo para que una acción fuera cabalmente moral requería la atención no sólo de la intención sino también de las consecuencias que produjera. La filosofía kantiana del derecho al poner como basamento de su legislación la corresponsabilidad externa, permite considerar por lo menos aparentemente³⁴² la exteriorización del comportamiento ético que el filósofo de Königsberg no podía soslayar. Y decimos aparentemente, porque si bien las normas que vigilan las relaciones externas de los individuos, inevitablemente tienen que mirar las consecuencias éticas del acto, además el derecho se tendría que fundar forzosamente sobre imperativos categóricos y no hipotéticos como señalara Fuentes Mares.

³⁴¹ José Fuentes Mares, *Kant y la evolución de la conciencia sociopolítica moderna*, México, 1946. Ed. Stylo.

³⁴² Lo considero tempranamente como aparente, a expensas de revisar cuidadosamente si el carácter formal de la jurídica, se cumple o no tal y como estaba pensado por nuestro autor.

Pero no perdamos de vista el hilo conductor de nuestras reflexiones: la responsabilidad ³⁴³.

Si efectivamente, pudiéramos demostrar conforme a los argumentos del propio Kant, que el derecho se funda en imperativos categóricos, entonces encontraríamos una respuesta acabada de la responsabilidad. De lo contrario, si se demostrara que la jurídica sólo puede orientarse de manera condicionada, la laguna ética de la responsabilidad permanecería sin ser cubierta.

En esta materia Kant apunta: «Una acción es conforme a derecho (*Recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley *universal*».³⁴⁴ Y más adelante complementa nuestro autor: «la ley universal del derecho: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley *universal*»³⁴⁵. Hasta este momento pareciera tratarse de una ética que, bajo los mismos postulados de la legislación moral, intenta regir las relaciones externas de los individuos, es decir sus consecuencias, su responsabilidad. Porque, el libre arbitrio de uno, sólo puede coexistir externamente con el libre arbitrio de otro, si se actúa voluntariamente bien, es decir, reprimiendo los apetitos de la ambición, para no dañar los intereses ajenos. De hecho, si el sistema jurídico de Kant se hubiese quedado aquí, en normas de carácter externo y validez universal donde la razón dictara las obligaciones internas y las vigilara mediante un cuerpo voluntario, el carácter ético de la responsabilidad estaría resuelto. Pero al parecer todo esto no son más que apariencias.

³⁴³ José Fuentes Mares apoya el argumento que ve en la responsabilidad una de las diferencias esenciales entre las cosas y las personas: «uno de los rasgos que en mayor grado distinguen las personas de las cosas es el que éstas, por carecer de la libertad de arbitrio, son objetos inimputables [...]. Sólo los seres libres son inimputables; sólo a ellos se puede acudir en demanda de responsabilidad...» *Op. cit.*, p. 96.

³⁴⁴ *MFC.*, p. 39

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 40

En otro pasaje nuestro autor habla por nosotros: «sólo puede llamarse derecho estricto (restringido) al derecho completamente externo. Sin duda, éste se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley; pero, para determinar al arbitrio conforme a ella, ni le es lícito ni puede, si es que debe ser puro, recurrir a esta conciencia como móvil».³⁴⁶

Aquí es donde la jurídica kantiana cobra un giro de 180 grados respecto a la moralidad.

«La distinción —dice Fuentes Mares— queda establecida, pues, sobre la base de los motivos que generan la observancia de un sistema normativo dado. Así, cuando de la noción pura del deber se desprende su obligatoriedad incondicionada, nos encontramos frente a ese orden normativo desprovisto de gendarmes y alguaciles que se concreta en una legislación moral. Mas cuando la noción del deber no basta por sí misma para sustentar la seguridad de la obediencia; cuando elementos externos intervienen recabando una obligatoriedad de la que la noción pura del deber carece, entonces nos encontramos frente a una diversa situación normativa, o sea ante una legislación jurídica.»³⁴⁷

El elemento de la coerción externa o *coacción*, trastoca el imperativo categórico en imperativo hipotético; y la obediencia a la ley externa deja de ser responsabilidad ética tal y como pretendíamos, y se transforma en miedo a la coacción. El derecho no depara ante las buenas o malas intenciones, simplemente juzga sobre la superficie, sobre los efectos externos de la acción. Si la acción se realizó por miedo al castigo o por amor al prójimo, es una disyuntiva soslayada a los ojos de la jurídica.

Para concluir podemos sintetizar lo expuesto en la siguiente pregunta: *¿Puede haber responsabilidad ahí donde mis apetitos —miedo a la coacción— dominan sobre mis máximas? ¿Existe responsabilidad donde el contrato —idea regulativa de la razón práctica— requiere de la coerción para mediar entre las voluntades que sólo pueden pactar en condición de libertad? ¿Y si pactan como*

³⁴⁶ MFC, p. 41

³⁴⁷ J. Fuentes Mares, *Op. cit.*, p. 143

voluntades libres, luego demuestran capacidad de hacer exterior la ley moral interna en la convivencia, entonces para que la coacción externa?

5.5.3 Sobre la fundamentación ética de la coacción.

A diferencia de Fuentes Mares de quien ya anotamos algunas reflexiones, Kurt Lisser no comparte la idea de que el elemento distintivo de la jurídica, la coacción, origine heteronomía de la voluntad. Sus argumentos son dos: 1) «equipara el derecho con la facultad para coaccionar»; y 2) «resuelve el concepto de coacción precisamente en el de autonomía».³⁴⁸ Para este segundo argumento se auxilia del conocido ejemplo del acreedor utilizado por Kant, donde —argumenta Lisser— la verdadera autoridad del acreedor para exigir al deudor el pago del débito radica en la autonomía de la voluntad de este último. «El concepto de autocoacción es más amplio que el de coacción y por consiguiente no pertenece al derecho sino a la ética. Pero puesto que ésta se ocupa de todo lo que significa deber, la autocoacción existe también para los deberes del derecho, con lo cual, en verdad, éstos son despojados de su específico carácter jurídico»³⁴⁹.

Sin contradecir lo expresado con anterioridad, Fuentes Mares matiza en su interpretación: «todos los deberes pertenecen a la moral en virtud de que la moralidad se encuentra expresada como ciencia única del deber, lo cual no quiere decir, como parecería concluirse, que todos los deberes sean necesariamente deberes morales. Porque si bien es cierto que toda norma pertenece al mundo del deber, en cambio sería falso afirmar que toda legislación normativa se encuentra expresada a través de principios morales.»³⁵⁰

³⁴⁸ Kurt Lisser, *Op. Cit.*, pp. 16 y 17.

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ J. Fuentes Mares, *Op. cit.*, p. 140

Lo primero que podemos concluir de las dos largas citas precedentes es la maestría inigualable con la que el filósofo de Königsberg logra incorporar a su sistema jurídico, el elemento de la coacción como puramente racional y por lo tanto legítimo para regir las relaciones humanas de acuerdo a su libertad externa:

La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales. ³⁵¹

La destreza lógica de la justificación de la coacción —o coerción externa— no evita, sin embargo, algunos cuestionamientos también de carácter lógico. El primero que se nos viene a la mente es el por qué tratar de justificar la existencia de la coerción externa cuando —como bien dice Kurt Lissner— ésta se encuentra inscrita en la autocoacción³⁵². Es decir, si se ha demostrado que tanto la obligación moral como la jurídica dependen de igual forma de la autonomía de la voluntad³⁵³, y si también se ha visto que dicha autonomía sólo se logra mediante la construcción de imperativos categóricos —y no hipotéticos— pareciera entonces que la coacción sale sobrando; y más aún, atenta contra algunos de los adelantos éticos presentes en la autocoacción.

Por su parte, el concepto de coacción no niega, sino por el contrario, reafirma todo el trabajo antropológico desarrollado precedentemente por nuestro autor. Pues, efectivamente, ante una naturaleza viciosa, egoísta y ambiciosa como la que Kant le adjudica al hombre se piensa necesario el ejercicio de la coerción

³⁵¹ MFC., p. 40

³⁵² Ver nota 185

³⁵³ Fuentes Mares al igual que Kurt Lissner (aunque con su respectivo matiz) comparte esta misma tesis: «el criterio kantiano en virtud del cual se distingue entre derecho y moralidad mediante la polarización establecida entre las nociones de autonomía y heteronomía es perfectamente congruente, pero su congruencia estriba en que se admita exclusivamente la noción kantiana de autonomía de la voluntad.» p. ?

externa, para una adecuada convivencia expuso a un ser racional que al actuar voluntariamente contrarresta dicha naturaleza. En otras palabras la ley moral expresada en el imperativo categórico que reza: «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»³⁵⁴, se antepone al intento de fundamentación lógica de la coacción necesaria.

La esencia de la ley moral es, justamente la dimensión exterior de los propios actos. Pues a pesar de pertenecer a la razón práctica, nunca pierde el parámetro de la humanidad considerada en términos universales, sino por el contrario, ésta constituye su eje articulador. Y ante el argumento de que la ley moral obedece tan sólo a la intención mientras que la ley jurídica responde a sus consecuencias, no se podrá negar que aquella constituye los cimientos de esta otra edificación. En este sentido Kant mismo establece: «la legislación de que las promesas aceptadas han de cumplirse no reside en la ética³⁵⁵, sino en el *Ius*. La ética enseña sólo que, aun cuando suprimiera el móvil que la legislación jurídica une con aquel deber —es decir, la coacción externa—, la sola idea del deber basta como móvil»³⁵⁶.

354 *Fundamentación...*, Ed. El Ateneo, p. 311

355 Fuentes Marín (*Op. cit. supra*, pp. 101, 102.) quien también cita este pasaje de Kant traduce moral en lugar de ética. Ahora bien si recuperamos la distinción, a mi parecer convincente, que establece Kurt Lasser al respecto la traducción de moral en vez de ética se presta a confusiones. Lasser nos dice: En Kant el derecho tiene su lugar sistemático por lo pronto en la ética, en cuanto ciencia de las leyes morales, que se divide en jurídicas y éticas. Con lo cual se muestra ya que el concepto "ético" tiene un sentido estricto y un sentido amplio» *Op. cit.*, p. 8. A continuación citamos un pasaje de *La Metafísica de las costumbres* traducido por Adela Cortina, que coincide con la interpretación de Lasser: «Estas leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman morales. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman jurídicas; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son éticas, y se dice por tanto que la coincidencia con las primeras es la legalidad, la coincidencia con las segundas, la moralidad de la acción.» *MFC*, p. 17

356 *MFC*, p. 25

Cuando Lisser cuestiona el hecho de que la coacción constituya el elemento meramente distintivo de la jurídica³⁵⁷, y no confie por tanto en el adjetivo heterónomo que se suele aplicar al derecho, finalmente está afirmando que coacción interna y externa son en esencia lo mismo. La coacción no es más que la manifestación externa de la autocoacción. Y si ambas son autocoacción. ¿Entonces para qué la necesidad de los aguaciles?

Kant incluso se adelanta a la formulación weberiana del estado que detenta el monopolio legítimo de la violencia, pero no por ello se salva de una contradicción ya anotada en los postulados rusionianos del contrato social: ¿Por qué la necesidad pactada de la violencia legítima (Weber) o coerción externa (Kant) ahí donde la idea regulativa del contrato social presupone como pactantes —o contratantes— a seres racionales libres que, mediante el ejercicio de una legislación moral, han dejado tras de sí su naturaleza patológica donde inclinaciones y aversiones decidían sus actos?

De esta, a nuestro juicio, contradicción performativa donde seres racionales requieren de la libertad para pactar voluntariamente la futura libertad nos hace dudar sobre la finalidad de la coacción. ¿No será acaso que la coacción más que buscar la libertad como lo pretende Kant, busque la seguridad de dicha libertad; busque la seguridad de una libertad menos abstracta de lo que parecería en el terreno trascendental? Esta sugerencia nos hace compartir la pregunta de

Fuentes Mares:

¿Cuáles son las consecuencias prácticas que el filósofo alemán desprende de sus premisas teóricas? Y la respuesta no puede ser sino una: las consecuencias prácticas serán las mismas que labraron primero la decadencia y luego el total descrédito de la Modernidad; las consecuencias prácticas llevarán aparejada la formulación de un derecho político apto solamente para mantener privilegios de cultura y de dinero mediante la prédica de una libertad formal, establecida a imagen y semejanza de ese otro ente de razón, también

357 «La coacción aún cuando Kant la llama la "nota distintiva" y el "estímulo" de la legislación jurídica, no puede contener fundamentación alguna de una ley moral y por consiguiente de una ley jurídica.» *Op. cit.*, p. 16

abstracto y formal, y que diseñado como "individuo" sirvió para hacer polvo la noción humana de persona. Las consecuencias prácticas, en fin, se tradujeron en formulaciones jurídico-políticas huecas, que tras de neutralizar la obsesión liberal por la justicia la hicieron degenerar finalmente en injusticia.³⁵⁸

La respuesta que demos a dicha pregunta se acercará o no a la de Fuentes Mares dependiendo de las veredas por donde nos conduzca el filósofo de Königsberg en los siguientes apartados.

5.5.4 El dudoso formalismo de la jurídica: entre la libertad universal y la seguridad burguesa.

Los dos elementos que encabezan el título del presente apartado marcan a manera de hipótesis una dualidad inconciliable: libertad universal y seguridad burguesa. El primer elemento, sobra decirlo, responde a las pretensiones teóricas de nuestro autor, el segundo se refiere a los contenidos que inevitablemente lleva consigo una jurídica que, en efecto, no logró conciliar las pretensiones de universalidad propias de una legislación formal.

El requisito sustancial de todo derecho es para Kant la libertad. La libertad de los individuos es el *a priori* sobre el que recae las funciones legisladoras de la jurídica. «El concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí»³⁵⁹. Ya revisamos con anterioridad que justo *la ley moral nos hace ser conscientes de la libertad*. Sin embargo, Kant demostró que dicha libertad sólo se puede llevar a la práctica mediante la obligatoriedad.

En el estado de naturaleza donde los hombres carecen de voluntad y no han accedido a la edad de la razón, se vive una libertad solipsista imposible de

³⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 150 y 151

³⁵⁹ *TP.*, p. 26

ser compartida. El contrato social tendrá por finalidad instituir una libertad distinta, factible de ser ejercida por dos hombres o más al mismo tiempo y sin entrar en contradicción³⁶⁰. Pero esta segunda libertad sólo es factible, según Kant, en un mundo jurídico gobernado por leyes externas elaboradas desde la voz moral de los ciudadanos. «Tomar como máxima el obrar conforme al derecho es una exigencia que me hace la ética.»³⁶¹ La ley universal del derecho necesita, tomar en consideración la libertad, pues si los seres humanos careciéramos de ella, nos veríamos incapacitados de cambiar el curso natural de nuestro ser adviniente —meramente sensible— en el mundo. Pero para que dicha libertad pueda ser colectiva, y no meramente solipsista requiere de obligaciones. Dichas obligaciones variarán según el terreno ético o jurídico de la acción. Mientras en el primero, la obligación es interna, —cada individuo se obliga a sí mismo a obrar de acuerdo a la ley moral—; en el último, la obligación además de interna, es también externa. «El derecho 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.»³⁶²

En este sentido la esfera jurídica del sistema kantiano significa la manifestación explícita del contrato social³⁶³. Pues sólo mediante la idea *a priori* del contrato se hace legítima y legal una autoridad que con el consentimiento de los ciudadanos pueda hacer uso de la coacción sin ser ella misma coaccio-

³⁶⁰ Una Constitución política, dice Kant, «debe dar cobijo a [...] la ley, esto es, la restricción que debe experimentar la libertad de un individuo para no estorbar la libertad del otro.» Vid. *AP.*, p. 85

³⁶¹ *MFC.*, p. 39-40

³⁶² *TP.*, p. 26

³⁶³ Así lo atestigua Kurt Lissner: «Ahora hay que investigar lo que significa el contrato originario en cuanto fuente del derecho.[...] No tiene otro sentido y ante todo no se le concibe como un *factum* histórico. El es la ley universal que únicamente puede surgir de la voluntad unida del pueblo. Tenemos que considerarlo en primer lugar como fuente del derecho. Todo derecho parte de él no histórica, sino sistemáticamente, pues en él se encuentra el origen, no el comienzo del derecho.» *Op. cit.*, p. 119

nada.³⁶⁴ De aquí se derivan los primeros elementos formalistas del derecho kantiano: recordemos que para nuestro autor el contrato social tiene el carácter de a priori, esto es perteneciente a la razón pura práctica. Al ser universal y necesario a todos beneficia. Carece entonces de contenidos. No es material sino formal. Kant requiere de esta formalidad por un lado para evitar caer en los abusos subjetivos de la coacción, por otro para controlar lo más objetivamente posible los impulsos que, desprendidos de nuestra naturaleza animal, pudieran corromper nuestras relaciones externas con los demás. Pero ante estas valiosas aportaciones del pensador germano a la filosofía del derecho vienen a nuestra mente algunas contradicciones anotadas más arriba respecto a la real necesidad del derecho formal ante una ética aparentemente incorruptible.

Hay, no obstante, dos salidas que se nos ocurren: O bien, la ética kantiana es fácticamente corrompible tal y como lo observamos en la cruda realidad cotidiana, lejos del palacio inteligible del filósofo, o el derecho propuesto por nuestro autor carece de la rigurosidad formal que pretendía darle.

Quando, en el capítulo de la ética analizamos la rigurosidad formal del imperativo categórico, coincidimos con Agnes Heller en que se trataba de una ética justamente eficaz para los diversos mundos de la vida enmarcados en el ethos burgués de nuestro tiempo, pero que sin embargo encontraban serias limitaciones en decisiones agudas donde lo trascendental no podía con las decisiones subjetivas encontradas en el terreno pragmático de la acción. Veíamos entonces que una ética puede ser vulnerable o no dependiendo de los ojos del tribunal que juzga. Ojos que, dicho sea de paso, siempre terminan siendo los propios. Ahora bien, allí donde se descubre la imposibilidad de una ética rigurosa en una sociedad como la nuestra, dominada por las afecciones de una sociedad antropológicamente —a nuestro juicio más histórica que antropológicamente— patológica para la vida

³⁶⁴ Vid. *Op. cit.*, pp. 28, 29.

comunitaria, se hace necesario un ámbito público capaz de resolver conflictos ahí donde la ética se mostró incapaz. Para Kant este ámbito es justamente el derecho.³⁶⁵

A nuestro juicio, partiendo de la premisa de la falta de rigurosidad de la ética kantiana, la jurídica que desarrolla nuestro autor, como un elemento que aspira a dirimir los conflictos de las relaciones externas y que incluso se asume como la sustancia del Estado, es de suma importancia. ¿Pero el derecho logra efectivamente dar solución a los conflictos que la ética fue incapaz de resolver? Según nuestro parecer el *ethos burgués* ya patente en la obra de Kant, impedirá nuevamente esta segunda solución.³⁶⁶

Los primeros argumentos que rezan en este sentido se refieren a la propiedad. Esta es importante en tanto: 1) cumple, por un lado, la función metodológica de diferenciar el derecho natural del derecho positivo —o público para ser fieles a la terminología kantiana—; 2) dibuja, por otro lado, los contenidos de un derecho que se pretendía formal; 3) hace del Estado un medio para dar garantía legal y legítima a los propietarios; 4) se define como una relación social y 5) a mi juicio lo más relevante: constituye el *a priori* del ser de la persona.

Kant, fiel a su época, intentó, superando las tesis liberales de su predecesor John Locke, la ardua tarea de incorporar la propiedad a un sistema filosófico de orden trascendental, para convertirla en el basamento de un derecho natural *a priori*, un derecho legal con pretensiones de formalidad y un Estado garante de la seguridad pública de la voluntad general.

³⁶⁵ Nosotros pretendemos anteponer al ámbito del derecho, el de la política entendida como la esfera donde se resuelvan los asuntos públicos sin la necesidad del ejercicio de la dominación.

³⁶⁶ Ross Pool, defiende la tesis de que la «formalidad» kantiana solo se entiende si se parte de una premisa conceptual preexistente: el mundo material de la producción e intercambio de mercancías. «La función de los principios formales no es proporcionar un nuevo contenido a la moral, sino más bien restringir la actuación de aquellos principios de conducta que ya existen. El interés propio es menos anulado que reprimido; y, lo que es más, se le repioma en la medida en que es necesario para preservar las estructuras del mercado, en cuyo interior actúa y florece. El entramado de derechos y deberes definidos por los principios de la razón formal proporciona a la sociedad de mercado el marco de justicia necesario.» *Op. cit.*, p. 42

5.5.5 Derecho natural y derecho civil.

Los tipos de derecho varían, según nuestro autor, de acuerdo a la forma de la propiedad de un objeto, ya sea natural —posesión provisional— o legal-civil —posesión perentoria—:

La división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho *natural* y *social* (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y civil: el primero de los cuales se denomina *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Porque al estado de naturaleza no se *contraponen* el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber *sociedad*, sólo que no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado.³⁶⁷

Lo civil se diferencia de lo social en tanto logra «asegurar lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas». Un estado de naturaleza puede ser social mas no civil. Solamente un estado es civil cuando la propiedad adquiere el estatuto de legal. La propiedad se convierte entonces en la condición de posibilidad del orden legal.

Con esto, Kant nos confirma el móvil principal que ha conducido a los individuos a transitar del estado de naturaleza al estado civil: las garantías a una propiedad expuesta a las apetencias del más fuerte y no al reconocimiento racional del resto de los individuos "a lo que me pertenece". «La voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, por tanto, contingente, no puede servir de ley coactiva para todos, porque esto perjudicaría a la libertad según leyes universales. [...] Sólo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal

³⁶⁷ MFC., p. 54

(común) y poderosa, puede ofrecer a cada uno aquella seguridad. [...] Así pues, sólo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior.»³⁶⁸

Esto no significa que la posesión provisional característica del estado de naturaleza, sea arbitraria. Más aún, Kant no identifica estado de naturaleza y derecho natural. Una posesión provisional, demostrada por el uso u ocupación, es ya un derecho natural "*a priori*", si bien legítimo, carente en cambio de legalidad. Dicha legalidad solamente ha de lograrse ahí donde una fuerza pública reconozca y defienda lo que antaño *me pertenecía* por el derecho —a la vez *a priori*— de primera ocupación. Pero aquí Kant no está lejos de caer en algunas contradicciones entre el carácter apriorístico y el carácter histórico de la propiedad: mientras por un lado sostiene a la posesión provisional como un derecho natural *a priori*³⁶⁹, a la hora de intentar resolver los supuestos conflictos de propiedad entre dos individuos, se ve forzado a recurrir a una argumentación histórica, no *a priori*.

Así pues, la primera toma de posesión tiene para sí un fundamento jurídico (...), que es la posesión común originaria; [...] porque nadie está obligado a probar su posesión, es un principio del derecho natural, que instituye la primera toma de posesión como fundamento jurídico para la adquisición, en el que puede fundarse todo primer poseedor.³⁷⁰

¿Pero si nos preguntamos sobre las *condiciones* que permitieron a un individuo y no a otro la primera posesión, no acaso se viene abajo la argumentación apriorística de nuestro autor? ¿Qué elemento puede estar detrás de la primera posesión si no la fuerza? Un *a priori* proveniente de la razón práctica no puede hacer del ejercicio empírico —histórico— de la fuerza, un sustento de su posibilidad. A diferencia de Locke, Kant no ve en el trabajo la fuente de la pro-

³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 69, 70.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 70

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 64

riedad, **sino en la capacidad para defenderla**³⁷¹. «Para Kant el cultivo y la elaboración en cuanto tal apenas dan algún derecho [...] de la misma manera el cultivo es **apenas necesario** —según Kant— para justificar una posesión. [...] El uso, que Kant reclama como presupuesto de la propiedad, no es el económico sino el uso físico indeterminado.»³⁷²

A esta última aportación de Lisser, agregaríamos que reconocer a la propiedad por el trabajo invertido en ella, no sólo es un criterio económico sino es, al mismo tiempo, un criterio ético. En el producto del trabajo debería radicar el verdadero fundamento apriorístico de la propiedad. En nada se compara la justicia de reconocer como posesión de alguien, el usufructo de un trabajo que encarna sus energías, su tiempo, su creatividad, en síntesis su vida. Toda esta relación dialéctica, armoniosa y, por qué no, amorosa entre el productor y su producto, queda vulnerada por la justificación ¡apriorística! de reconocer no en el trabajo sino en la fuerza, la fuente legítima de la posesión. El Kant liberal, defensor de la propiedad, ha subyugado al Kant ético defensor del imperativo categórico que exige tratar al ser humano como un fin en si mismo y no como un medio de intereses ajenos a su propia soberanía. Pero no pidamos peras al olmo, pues el filósofo de Königsberg estaba lejos de cerciorarse de ello. No será sino hasta casi un siglo después cuando Marx apuntó el problema y puso el dedo en la llaga, pisando el talón de Aquiles de nuestro autor.

5.5.6 La propiedad como fundamento de la persona: los contenidos del derecho formal.

371 «Cuando se trata de la primera adquisición, el trabajo no es más que un signo externo de la toma de posesión, que puede sustituirse por muchos otros que cuestan menos esfuerzo.» MFC, p. 82

372 Kurt Lisser, *Op. cit.*, pp. 44, 45.

Del concepto kantiano de propiedad donde los individuos se convierten en medios de intereses particulares, se deriva otro concepto: el de persona. Dos argumentos lo confirman: 1) para que un individuo transite del estado de naturaleza al estado civil requiere ser propietario. «Entra (...) en una sociedad con otros, en la que a cada uno se le pueda mantener lo suyo (...). Si esta última fórmula se tradujera como: «da a cada uno lo suyo», formaría un despropósito; porque no puede darse a nadie lo que ya tiene. Por consiguiente, si ha de tener un sentido, tendría que decir así: "entra en un estado, en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás".»³⁷³ De esta forma un individuo carente de propiedad como fácticamente sucede, no es considerado dentro del orden legal cuyo fin fundamental es la seguridad de dicha propiedad; *no es por tanto considerado persona*. Pero ¿acaso se puede sostener lógicamente este enunciado? Se podría sostener tan sólo para el orden burgués, pero no para todas las alternativas de sistemas socioeconómicos. Nuevamente Kant utiliza suposiciones fácticas para sustentar su teoría. La otra alternativa que podría dirimir esta contradicción en Kant, sería una concepción rusoniana de la propiedad; pero en tal caso nos topamos con una nueva contradicción también aplicada a Rousseau en su momento: si todos los individuos son propietarios, cuál es el sentido, entonces, de la propiedad.

2) La relación de las personas respecto a las cosas no es más que una relación fincada entre personas, pues según nuestro autor, una idea *a priori* de propiedad sólo se puede gestar entre personas (*noúmeno*), no entre cosas (*fenómeno*): «propia y literalmente hablando, no hay ningún derecho (directo) a una cosa, sino que se denomina así únicamente al que corresponde a alguien frente a una persona, que está en posesión común junto con todos los demás (en el estado civil)»³⁷⁴.

373 *MFC.*, p. 47

374 *Ibid.*, p. 77

Efectivamente, Kant mediante un análisis suficientemente agudo, se adelanta a lo que Marx expresaría en su estudio sobre el fetichismo de la mercancía. El comúnmente citado pasaje del filósofo de Tréveris así lo comprueba:

la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente, debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. [...] Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros.³⁷⁵

Reconocer en la propiedad una relación social, nos conduce a reconocer un mundo de individuos cuya propiedad tiene la capacidad de comprar el producto del trabajo del *otro*. En el seno de este concepto se tejen por tanto relaciones de dominación-subordinación.

El Estado cuya finalidad es disponer de los aparatos coercitivos para garantizar las pertenencias de los propietarios, es un Estado que más allá de sus apariencias ilusorias resguarda el ejercicio de poder que el arbitrio de unos ejerce sobre el arbitrio de los demás: «No puedo llamar mía la prestación de algo por el arbitrio de otro, si sólo puedo decir que ha llegado a estar en mi posesión a la vez que su promesa (...), sino únicamente si me es lícito afirmar que estoy en posesión del arbitrio del otro»³⁷⁶. ¿Dónde quedaron los imperativos categóricos que determinan el ejercicio de la voluntad, y que según Kant expresan la libertad de los individuos, frente a una relación jurídica mediada por la posesión de las cosas? Quedaron enterrados en las relaciones feudales de servidumbre encajadas históricamente en el pensamiento de nuestro autor: «La servidumbre pertenece entonces a lo suyo del dueño de la casa y, ciertamente, en lo que concierne a la

³⁷⁵ Karl Marx, *El capital*, T.I, vol. 1. 18ª ed., México, 1990. Ed. Siglo XXI, pp. 88, 89

³⁷⁶ *MFC.*, p. 59

forma (al estado de la posesión), le pertenece como por un derecho real; porque el dueño de la casa puede recuperarla, si se le escapa, por arbitrio unilateral»³⁷⁷. Aquí se demuestra una relación doméstica donde determinado individuo puede pasar a ser pertenencia de quien le contrató su fuerza de trabajo. Y decimos fuerza de trabajo puesto que el mismo Kant reconoce la diferencia entre la servidumbre y la esclavitud: «Así pues, este contrato del dueño de la casa con la servidumbre no puede ser de tal índole que el uso sea abuso; [...] (que por tanto, nunca puede convertirse en esclavitud); de ahí que el contrato no pueda cerrarse de modo vitalicio, sino a lo sumo por un tiempo determinado, dentro del cual una parte puede romper la vinculación con la otra.»³⁷⁸ Aunque condena tajantemente la esclavitud, nuestro autor asume la servidumbre de forma natural.

En otro orden de ideas, al intentar rastrear la justificación de la propiedad como derecho natural, además de cuestionar su carácter a priori por observar que este se fundamenta en fuentes históricas, es decir, fácticas, nos surgió la duda sobre los criterios que habrían de determinar las magnitudes permisibles de dicha propiedad. Pues si no hay un criterio formal para fijar dichas magnitudes —que ya vimos no es el trabajo—, se pasa por alto un fenómeno generador de múltiples injusticias. Pues bien, para Kant el criterio de la magnitud permisible de propiedad vuelve a estar regido por la fuerza: «El suelo pertenece a mi posesión hasta donde tengo la capacidad mecánica de asegurarlo desde mi residencia contra el ataque de otros (por ejemplo, hasta donde alcanzan los cañones de mi costa), y el mar está cerrado allí.»³⁷⁹ ¿De qué ha servido entonces superar un estado de naturaleza donde la fuerza y no la ley maraca el límite de los deseos?

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 105

³⁷⁸ *Ibid.*, pp. 107, 108.

5.5.7 El Estado contractual y la seguridad burguesa.

La idea del Estado en Kant, forma también parte de su sistema filosófico trascendental. Al igual que el contrato social que le da origen, el Estado es un concepto procedente *a priori* de la razón. «Los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de comunidad en general (*res publica latius dicta*), no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede *a priori* de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva.»³⁸⁰ Esta idea «procedente *a priori* de la razón», tiene su expresión fáctica en el ejercicio legal y legítimo de la fuerza. Es legal en tanto toma cuerpo a partir del marco jurídico otorgado por el derecho público; y es a la vez legítimo puesto que proviene de un pacto firmado voluntariamente por los miembros de la comunidad.

Dicho contrato —o pacto— social se hace realidad en el Estado gracias a la seguridad que este último otorga a las posesiones —hasta entonces provisionales— de los contratantes.

Kant deduce el concepto de Estado al demostrar que es condición indispensable de la posibilidad de la propiedad. Pero en verdad, así, la deducción sólo se ha aplazado. [...] Lo que sea la propiedad se ha decidido ya en el estado de naturaleza mediante la violencia física (*ibid.*), y el derecho positivo sólo puede asegurar esa propiedad anticipada. Kant nunca fue más allá de esta tarea del estado.³⁸¹

Kant, de hecho sintetiza los principios ideológicos y de clase de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* donde la propiedad adquiere el estatuto de derecho natural, que debe ser resguardado y protegido por el Estado. El filósofo de Königsberg no hace más que expresar una de las preocupaciones más apremiantes de su tiempo: la seguridad.

379 *Ibid.*, p. 88

380 *Ibid.*, p. 176

381 *Ibid.*, pp. 137 y 138.

La modernidad además de abrir los candados teológicos del orden feudal mediante la duda cartesiana, logra con las aportaciones de Kant, erigir nuevos candados de orden inteligible en el mundo fáctico de las necesidades burguesas. «Al burgués —nos dice Ernst Jünger— hay que concebirlo como el ser humano que considera que la seguridad es el más alto de los valores y que guía su vida por esta idea. El poder supremo por el cual ve garantizada el burgués esa seguridad es la razón. [...] Lo que en este mundo de la razón burguesa importa es ver lo peligroso como lo absurdo»³⁸². Efectivamente, en *Los principios metafísicos de la doctrina del derecho*, la razón se convierte en razón burguesa; es decir, en la mejor defensa de la propiedad que legitima las desigualdad «privada» de los hombres.

La filosofía del Estado de Kant, procura esta escisión moderna entre el ser ciudadano y el ser individuo. Al igual que la primera *Declaración* de la Revolución francesa, Kant se preocupa por una supuesta igualdad jurídica ante el Estado, mas no por una igualdad económica. La forma de resolverlo bien se puede deducir del pasaje de Jünger anteriormente citado: la igualdad jurídica es una igualdad contractual *a priori*, es decir, *noumenal*. En cambio, la igualdad económica, en tanto fenoménica no le atañe de forma directa a la razón —kantiana—. De aquí que la razón se identifique con una igualdad jurídica en cuyo seno se encuentra bien acogida la propiedad. «Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas o de derechos en general.»³⁸³

382 Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona, 1990, Ed. Tusquets, p. 54

383 *TP.*, p. 29

He aquí una de las contribuciones más acertadas de Kant al liberalismo: la propiedad en tanto que se hace relación social, ya no pertenece al mundo fenoménico y es considerada como un noumeno, como una determinación *a priori* de nuestra libertad.

A nuestro juicio esta contraposición del sistema kantiano entre ética y propiedad, entre ética y jurídica, es decir entre ética y Estado, tiene su razón de ser en el hecho de haber intentado tejer con las agujas de la formalidad, un tejido cuyo hilo se encontraba impregnado de historia.

Por último, otro de los momentos que llenaron de contenidos el derecho público lo encontramos en las extremas funciones fácticas otorgadas por Kant al soberano. «Cada miembro de la comunidad —dice nuestro autor— tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, circunstancia de la que sólo queda excluido el jefe de dicha comunidad (...), siendo éste el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar el mismo sometido a leyes de coacción.»³⁸⁴ El soberano, decía en otro momento Kant «es un producto mental»³⁸⁵ pero que bien se puede encarnar en la presencia física de un *Jefe Supremo*. Ahora bien, ¿de donde provienen estas facultades, a nuestro juicio sobrehumanas, del soberano? ¿Por qué si formalmente provienen de la voluntad unificada de los ciudadanos, se les prohíbe a estos el derecho de rebelión? ¿Por qué a pesar de que dicho soberano sea injusto, nada lo puede derrocar?

El *Contrato social* (dice Albert Camus en alusión explícita a Rousseau, pero también aplicable a Kant) es también un catecismo con el que comparte el tono y el lenguaje dogmático. [...] *El Contrato social* da una larga extensión y una exposición dogmática a la nueva religión cuyo dios es la razón, confundida con la naturaleza, y su representante en la tierra, en lugar del rey, el pueblo considerado en su voluntad general.³⁸⁶

384 *Ibid.*, pp. 28, 29.

385 *MFC*, p. 176

386 Albert Camus, *El hombre rebelde*, Madrid, 1986, Ed. Alianza, p. 135.

Más que provenir de la razón, pareciera la investidura divina de un rey absoluto del medievo. Un rey que puede modificar la constitución a su antojo³⁸⁷, es decir que asume funciones legislativas, aunque también reconozca la existencia de diputados. Ahora bien, en realidad la idea de república, entendida como forma de Estado, caracterizada por ser soberana, tener una constitución y gobernar a la luz de los intereses del pueblo, bien se podría expresar en una monarquía constitucional. Pero el conflicto «teórico» presente en la filosofía política kantiana, se halla en que pese al mal trato del soberano al pueblo, pese al gobierno impopular de aquél, éste jamás hallará posibilidad legítima alguna de rebelión.

Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aún menos de rebelión (rebellio), ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona (...). El menor intento en este sentido es un crimen de alta traición (...) y el traidor de esta clase ha de ser castigado al menos con la muerte (...). La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad.³⁸⁸

Kant no sólo reprueba los actos de sedición y rebelión, sino además ¡los castiga con la pena de muerte! Ya ni siquiera Hobbes, defensor del absolutismo, asumía la bandera de la pena de muerte, pues antes que nada y después de todo, decía el filósofo inglés, está «la conservación de la vida».

Al ponerse Kant en favor de la pena capital ¿no hace del hombre un medio de la conservación del poder del soberano? Al prohibir al pueblo cualquiera acto de rebelión a pesar de permanecer subyugado por el soberano ¿no se está convirtiendo en un medio de los intereses personales de éste? A pesar de que nuestro autor se ampara en el riguroso dogma de la razón práctica, lugar

387 *MFC.*, p. 178

388 *Ibid.*, p. 152

inteligible desde donde adquieren vida la voluntad, la libertad, etc., ¿no va acaso contra dicha razón, el que un soberano viole el contrato originario —proveniente *a priori* de la razón práctica— y se mantenga en el poder, a pesar de las protestas del pueblo? Si la voluntad unida del pueblo decidiera deponer al soberano, ¿por qué no abrir un nuevo pacto social, apegado también a la racionalidad práctica del primero, tal y como Rousseau llegó a concebir?

A lo largo de la filosofía jurídica kantiana, se articulan los elementos más importantes del liberalismo: desde su antropología —que recogerán pensadores como Adam Smith o Hayek— hasta la necesidad de un Estado fuerte —no confundir con *amplio* o *grande*—, que tenga todas las riendas del control político, pasando por un concepto legal-racional de la propiedad³⁸⁹. Por todos estos elementos Kant representa en nuestros días el gran arquitecto de dicha doctrina.

389 «El cuerpo político así definido, cuya ley es mandamiento sagrado, no es sino un producto sustitutivo del cuerpo místico de la cristianidad temporal.» A. Camus, *Op. cit.*, p. 136

6. LA POLÍTICA: UNA IDEA EN SENTIDO TRASCENDENTAL (A MANERA DE CONCLUSIÓN)

*La verdadera política no puede
dar un paso sin haber previamente
hecho pleito homenaje
a la moral.*

Immanuel Kant.

Tal y como comentábamos al inicio de la presente investigación, es sumamente pretencioso —y más para los límites de este trabajo— exponer un concepto acabado de la política. Justo la tarea de la producción filosófica estriba en problematizar cotidianamente los temas que de una u otra forma llenan de sentido la vida humana. Esta tarea es resultado de un peregrinar constante de ideas que si bien llegan a constituirse en paradigmas, no dejan por otro lado de entrar en crisis ante la demanda de respuestas nuevas inmersas en un tiempo histórico cambiante. Aunque en el terreno de la producción filosófica hemos aprendido a respirar con los clásicos, jamás se ha olvidado re-pensar el mundo. «Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver».³⁹⁰ Así la tarea filosófica, como cualquier otra labor del conocimiento racional, tiene en la vida del ser humano la fuente última de su quehacer. Pasar por alto el bienestar humano en tanto premisa *elemental* del conocer, nos llevaría tarde o temprano, a la negación contrafáctica de nuestros propios enunciados.

A propósito de la orientación *práctica* del quehacer filosófico, Hobbes se alarmaba de quienes en su tiempo cuestionaban el poderío absoluto de los reyes:

[En la Antigüedad, los príncipes] no defendían su poder arguyendo, sino castigando a los malos y protegiendo a los buenos. [...] Los ciudadanos, no median la justicia por la opinión de los particulares, sino por las leyes del Estado; la fuerza del poder, y no las discusiones, los mantenía en paz. Es más, veneraban la suma potestad, residiera esta en una sola persona o

³⁹⁰ Thomas S. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, 1986, Ed. FCE, p. 179

en una asamblea, como a una divinidad visible. De modo que no se juntaban, como ahora, con los ambiciosos y los malvados para derribar el gobierno, porque no podían concebir la idea de no desear la conservación de lo que los conservaba a ellos mismos. Aparentemente la sencillez de aquellos tiempos no concebía tan docta estupidez. Y por ello reinaban la paz y la edad de oro, que no terminó sino cuando Saturno, empezó a enseñar que era lícito levantar las armas contra los reyes.³⁹¹

No obstante a pesar de la rigurosidad con la que hoy podemos ver la idea de política desplegada en el sistema de Hobbes, es innegable su confianza al poder absoluto del soberano para la salvación de una Inglaterra que trágicamente se veía caer en la «anarquía» tras los ejércitos de Oliverio Cromwell o tras la formación de *partidos* políticos, considerados facciones perniciosas propulsoras de intereses particulares contrapuestos a la unidad del Estado. El pensar filosófico no está, en este caso, desligado del *quehacer* político; sin embargo, ante los reduccionismos meramente ideológicos, esto no significa subordinar la verdad al poder, pues no debemos confundir bajo ningún costo la lucha por el poder con la búsqueda por la verdad. Mientras la primera está mediada por los intereses inmediatos de la ontología de un sistema de obediencia o castigo; la segunda adquiere un compromiso que si bien tiene un punto de partida histórico concreto, sus miradas pretenden abarcar al no-ser. Tal como dice Enrique Dussel se trata «de comenzar por aquello que se encuentra más allá del mundo de la ontología, el ser, anterior al mundo y su horizonte. Desde la proximidad, más allá de toda proxemia, anterior a la verdad del ser, es que venimos a la "luz del mundo", cuando aparecemos, cuando nuestra madre nos pare. Parir (acto materno) es *aparecer* (acto filial).»³⁹²

¿Que esta sea o no posible? Nada lo puede responder mejor que las preguntas de un filósofo.

³⁹¹ Hobbes. *De cive*, p. 191

³⁹² *Filosofía de la liberación*.. pp. 27, 28.

6.1 LOS LÍMITES DE LA POLÍTICA CONTRACTUAL.

A continuación no haremos más que sintetizar una serie de reflexiones que hemos vertido ya sea de forma explícita o implícita a lo largo de nuestra investigación.

Desde Hobbes hasta Kant encontramos algunas características comunes en la *forma* de representar el problema del poder, de la política y del Estado. A pesar de las inmensas relaciones que dichos elementos guardan entre sí, no está de más diferenciarlos —es decir, ubicar su distinta función práctica y metodológica— para analizar con mayor precisión nuestro tema: la política.

6.1.1 El poder.

Entendemos por **poder** el acto mediante el cual una persona manda sobre otra. Es el acto que permite a una persona ejercer *dominio* sobre la voluntad de otra³⁹³. En este sentido el poder es negativo, es decir, excluyente. Además el poder es vertical, no horizontal, pues quien lo ejerce está por encima de la persona en quien recae la acción. Sin embargo, no podemos sostener la idea de que el poder sea unipersonal, pues aunque efectivamente una persona lo ejerce, al haber un perjudicado o más en su (s) soberanía (s) individual (es), el poder se hace relación. Para que haya poder se necesitan dos voluntades en contradicción. Una persona que hipotéticamente se encontrara sola en su isla, podría ejercer poder sobre la naturaleza, pero dicho poder a diferencia del interhumano no adquiere un significado político ni mucho menos ético.

El poder encuentra eco en cierta idea de la política que reduce la relación interhumana a una lucha por ejercer el dominio, a una lucha por someter para conser-

³⁹³ Nos encontramos en la línea de la definición propuesta por Max Weber: «Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.» *Economía y sociedad*, 9ª reimp. México, 1987, Ed., FCE., p. 43

var la vida (Hobbes); asegurar la propiedad (Locke); lograr la libertad en la República (Rousseau) y vivir conforme a la razón (Kant).

El ejemplo más claro del binomio poder-política lo podemos encontrar en la idea de contrato de Hobbes, donde los hombres renuncian al ejercicio natural del poder donde cada individuo representa su ley y soberanía, para construir un poder común, artificial (pero al fin y al cabo poder) donde todos encuentran en una sola voluntad (ya sea una monarca o una asamblea) la voluntad propia.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defender los contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismo y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, pueden reducir sus voluntades a una voluntad.³⁹⁴

Así, el poder fundado artificialmente por un contrato no renuncia a la esencia que le acompañaba en el estado de naturaleza, es decir a su indivisibilidad. «El poder soberano es indivisible, según la máxima de que un criado puede servir a dos amos»³⁹⁵. No por el hecho de que el poder recaiga en una asamblea —y esto lo podemos encontrar también en Rousseau— se trastoca horizontal. Pues al fin y al cabo quien no se somete a las leyes dictadas (mediante un acto artificial como bien dice Hobbes) por el soberano, quien no entrega su voluntad al espíritu de la ley, será «legítimamente» sacrificado.

No obstante, algo ha cambiado del sacrificio unipersonal realizado en el estado de naturaleza y el sacrificio que ha de ejercer el Estado para conservarse: este último sacrificio es ya un acto político. Para Weber el contrato habría de ser el suceso que marca una tajante diferencia entre poder y dominación. Mientras el primero es definido como mera «imposición de la voluntad»; la segunda presupone la obediencia «voluntaria», es decir, la legitimidad.

³⁹⁴ Hobbes, *Leviatán*, p. 140

³⁹⁵ Thomas Hobbes, *Del ciudadano y Leviatán*. Madrid, 1987, Ed. Tecnos, p. 3

6.1.2 La política.

En el momento que el poder trasciende la dominación hombre-naturaleza y se convierte en una relación persona-persona, toca el ámbito de la razón ética. Esto no significa que el poder sea ético, sino por el contrario, decimos que toca el ámbito de la ética puesto que ésta es la negación total del poder. En la línea de Kant la ética es el ejercicio de la razón donde en el actuar de acuerdo a fines ningún hombre es utilizado como medio; es decir, donde ningún hombre es dominado: «El deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndole únicamente en medio para mis fines (no exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mi fin).»³⁹⁶ ¡Qué fórmula más eficaz contra el poder! No utilizar al otro como medio, significa no pasar por encima de su voluntad, esto es, no dominarlo.

El poder a su vez interviene en el ámbito de la política en dos sentidos. En la política entendida como relación de poder entre gobernantes y gobernados; y en la política entendida como crítica, como negación del orden establecido y en su sentido más radical como negación del poder mismo. En el primer sentido el poder se ejerce; en el segundo se critica e incluso se pretende eliminarlo. Aquí política y ética se aproximan. En cualquiera de estos dos sentidos el poder está presente; y esto se debe a la conjunción de ambos elementos en la acción del ser humano.

Entendemos por política la acción que es *común* a la todas las personas que forman parte de una comunidad. El acto de la comunicación es un acto racional que toca el ámbito ético y político. El hecho mismo de organizarse mediante la división del trabajo en una pequeña comunidad, para sobrevivir y conservar la vida es ya un acto político por más rudimentario que parezca. Por esto pensamos que el modelo

³⁹⁶ Kant, *Metafísica*..., p. 319

contractualista no hace más que fundar *una* política bajo un orden legal-racional moderno, pero no funda *la* política. Y no la funda desde el hecho mismo que el acto de contratar un orden estatal determinado es ya un acto político. La política es antes que nada discurso.³⁹⁷

La política no es resultado, es la acción misma de un acto que se pretende político. Así, cuando afirmamos que la política es la sustancia del Estado, nos referimos a un proceso comunicativo donde se va gestando y transformando la totalidad del mundo de la vida. Por esto la política tiene la posibilidad de plantear alternativas a dicha totalidad. La política mediante la cual se gesta la totalidad y se reproduce es la *política ontológica*; es decir, la política del poder. Es donde unos mandan con ayuda de normas y leyes y otro tipo de instituciones. La política comprendida bajo el velo de la totalidad va perdiendo su capacidad de discurso al momento que otras armas más poderosas someten a los gobernados con mayor prisa y eficacia: nos referimos al aparato coercitivo del Estado. La política totalitaria —así le denominaremos cuando hagamos referencia a la totalidad— no comprende razones distintas porque niega la diferencia. Los gobernados deben seguir al pie de la letra los patrones de conducta y «cultura» política de quien manda. Sólo así pueden encontrar la comodidad del sistema al que ilusoriamente pertenecen. Dicha comodidad se representa en la expectativa de contribuir con el poder, o en el mejor de los casos, de llegar a ejercerlo. Se trata de la idea de comunidad ilusoria, de la que hablaremos más adelante.

La política ontológica o totalitaria es la sustancia del Estado. Así, la esencia comunicativa de la política funda con base a los intereses de quienes detentan el poder (piénsese por ejemplo el estado de naturaleza) el conjunto de instituciones que han de nutrir la investidura coercitiva del Estado. En el caso del modelo contractua-

³⁹⁷ Veamos con Aristóteles la importancia de la palabra en la política: «La razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier otro animal gregario es evidente. Pues la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano; y sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra [...] La palabra [...] sirve para expresar lo conveniente y lo nocivo y, por lo mismo, también lo justo y lo injusto...» Vid., *La política*, Madrid, 1986, Ed. Aguilar, p. 680

lista que hemos venido trabajando, es precisamente el contrato la primera institución política. Recordemos que este es antes que nada un modelo teórico de interpretación del Estado, pero en tanto contribuye como factor de legitimación del Estado moderno, es también discurso político. El contrato así entendido resulta un discurso racional construido *a priori* para ser aplicado en apariencia constructiva *a posteriori*.

En el modelo contractualista poder y política van de la mano; no sólo porque el contrato funda el poder del Estado, sino, también, porque a su vez el contrato responde a los intereses de los poderosos. Haciendo una traspolación histórica, podemos ver en la revolución Inglesa de 1648 o más claramente en la revolución Francesa de 1789, un discurso político de carácter contractual, donde encontramos una clase noble que se resquebraja ante el poder *de facto* de una clase burguesa en ascenso. No obstante, el discurso igualitario de esta última, es construido desde una aspiración vertical de exclusión para aquellos que siempre dan su sangre pero nunca la palabra. Me refiero —situándonos en el contexto histórico de ambos sucesos— al campesinado, al artesanado y en este caso al incipiente proletariado.

¿Qué es primero el poder o la política; es decir, el poder funda la política o viceversa? Ni una ni otra, ambas nacen *históricamente* de la mano y ambas se comprenden *lógicamente* también una al lado de la otra. La política, ya se vea su origen como acto racional discursivo o como irrupción violenta de incompreensión (aunque en ambas la comunicación discursiva está presente ya sea de forma positiva en el primer caso o de forma negativa en el segundo), nace de la diferencia; esto es, nace con distintas posturas ante un mundo de la vida que jamás se ha universalizado en —para decirlo con Hegel— una eticidad común.

El poder está presente desde el nacimiento del discurso. Nace con el discurso. Si bien nuestra exposición no es de carácter antropológico, si en cambio podemos defender con los argumentos de la lógica que aunque en el seno de una comuni-

dad tribal, el poder no naciera con el discurso, de una u otra forma este poder se hará presente ante la presencia de una comunidad distinta con la que se encontrará tarde o temprano.

Pero ante este nacimiento conjunto de la política y el poder, podemos vislumbrar también desde la perspectiva de la diferencia otra idea de política antagónica al poder, una política que nace fuera del poder, en la exterioridad del sistema óptico.

Siguiendo con el modelo contractualista, podemos decir que esta política trascendental o liberadora, se gesta en la diferencia no subsumida en la igualdad jurídico-discursiva. Es la política de quien al no tener voz para pactar con el sistema —puesto que no se les reconoce como otra voz— se mantiene al margen de los privilegios y más aún de las aspiraciones a dichos privilegios. Padecer el poder mas no reproducirlo es la situación de aquellos donde se puede gestar una idea de la política distinta a la ofrecida por los sistemas existentes. Ejemplos históricos no faltan. Está un Jesús de Nazaret que prefirió no tomar el poder y morir desde la exterioridad, profeta que incluso se mantuvo al margen del discurso del poder, luchador político que no pactó, que no estableció contratos, sino que se mantuvo en la exterioridad que le ofreció la diferencia del otro, un político de los de abajo, rebelde al hostigamiento de un imperio que no lo escuchaba. Por esto Poncio Pilatos se lavó las manos. Pero lo mismo podemos encontrar en un Emiliano Zapata que al llegar a la silla presidencial prefirió dejársela a los «licenciados» para continuar con los suyos. A Zapata y a su gente no le servía el poder, antes que nada le servía su tierra y su soberanía. Zapata reconocía las diferencias por eso no se sentó a gobernar un país que no conocía, se quedó con quienes sí conocía, con los suyos. Lo mismo podemos ver en un Ernesto Guevara "el Che" o en un León Trotsky a quienes incomodó el poder burocrático que comenzaba a predominar en regímenes que no rompieron con la totalidad sino que simplemente la cambiaron; ambos después de derrocar al poder

lo dejaron a un lado para seguir luchando. Ambos hicieron del poder un medio, no un fin *per se*.

El acercamiento de la política y la ética bien puede ser recibida por la razón cínica, como ingenuidad. Pero esta posición tiene sustento en el ejercicio mismo del poder, no en la argumentación:

El cínico [...] niega al otro desde el inicio. Es una posición *práctica* que ha decidido (implícita o explícitamente) negar al Otro (y con ello niega toda prioridad de la razón discursiva); es decir, supone la *negación* de todo "encuentro" argumentativo. [...] El Otro, para el "cínico", es en la realidad una mediación de su proyecto (un medio para su interés "sistémico", es decir, político, económico, educativo, militar, etc.), una cosa como *mediación con respecto a los fines que maneja su razón estratégica*. La "razón estratégica", por su parte, es también una mediación (...) del Poder.³⁹⁸

Efectivamente, la política de la razón estratégica es la política medios-fines definida nitidamente por Maquiavelo y Hobbes³⁹⁹. «El poder aquí no es afirmación de la dignidad de la persona en comunidad, como en el caso de la razón discursiva, sino mera Voluntad autorreferente, autopoética; totalización totalitaria de la totalidad.»⁴⁰⁰ El poder mismo es propio de una política que se manifiesta como razón estratégica.⁴⁰¹ Pero así como existe una política que funda y reproduce ontológicamen-

³⁹⁸ Enrique Dussel, «Del escéptico al cínico. (Del oponente de la "ética del discurso" al de la "filosofía de la liberación")», en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara, 1993, Ed. Universidad de Guadalajara, p. 87

³⁹⁹ «En el pensamiento europeo moderno encontramos varias formulaciones de lo que podríamos considerar como "racionalidad estratégica" [...] Si definimos este tipo de racionalidad como una variante de la racionalidad instrumental, es decir, aquella que se estructura sobre la base de la relación medios-fines, y que consiste básicamente en el cálculo de las acciones fundadas en intereses en función de ciertos fines, entonces es posible encontrar, antes de Max Weber y de la teoría de los juegos, la formulación de este tipo de racionalidad aplicada a la política. Entre las muchas exposiciones de este tipo destacan al menos la de Maquiavelo y la de Thomas Hobbes.» Vid. Gerardo Ávalos, «Racionalidad estratégica: entre la ética y la política» (Inédito) México, abril 1994, p. 5

⁴⁰⁰ E. Dussel, «Del escéptico...» *Op. cit.*, p. 90

⁴⁰¹ En este sentido Gerardo Ávalos argumenta: «Me parece que se puede alcanzar mayor claridad en la comprensión de la racionalidad estratégica si se vincula la racionalidad con la política con base en el planteo weberiano. Es posible establecer dos niveles de despliegue de la racionalización en el ámbito político. Un primer nivel estaría constituido por la actividad política en cuanto tal, que Weber define como "la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que la componen". (cita de Gerardo Ávalos: Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, ed. Alianza, 2ª 1969, p. 84). Se teje así un ámbito de

te un Estado; también ha existido y existe una política del antipoder que apela a una razón distinta, a una razón liberadora donde los asuntos administrativos de implicación comunitaria se plantean en un horizonte ético donde nadie se somete y los interesados participan con su voz en las decisiones. Es política del antipoder en tanto su existencia misma atenta contra las relaciones sociales institucionalizadas. Mientras la razón estratégica subsume la política a la obtención del poder, la razón liberadora disuelve el poder en el quehacer político.

El modelo contractualista en los autores que hemos venido analizando ubica la política en el terreno de la razón estratégica. Así por ejemplo, encontramos un Rousseau que a pesar de sus avanzadas ideas republicanas pareciera no advertir el peligro ético de erigir a la voluntad general en la dotadora de razón --y por lo tanto de poder-- pasando por encima e incluso aplastando el derecho de las minorías a expresarse. Simplemente recordemos el pasaje donde el filósofo ginebrino atribuye a la voluntad general la facultad de «obligar a ser libre»⁴⁰² a quien se niegue a obedecer sus mandatos. Cabe aclarar que estamos lejos de reducir la riqueza del pensamiento político rusioniano, comparándolo vulgarmente con autores como Hobbes; pero tal y como en su momento lo analizamos, encontramos que la razón estratégica se encuentra desde los presupuestos mismos (individuales en abstracto, no comunitarios) del contrato.

De la misma forma aunque Locke y Kant discrepen en el punto referente a la resistencia civil, el presupuesto de ambos no deja de ser la razón estratégica según la cual el soberano debe procurar por todos los medios preservar el uso legítimo de su poder. Si no existiera este pre-supuesto, Locke no tendría en mente la posibilidad de la rebelión ni Kant intentaría justificar el autoritarismo del soberano ante posibles revueltas, castigándolas incluso con ¡la pena de muerte!⁴⁰³

confrontación, de lucha, de guerra, cuyo medio específico es la violencia y cuya dinámica está marcada por el enfrentamiento de diversas posiciones valorativas». *Op. cit.*, p. 2

⁴⁰² Rousseau, *El contrato...*, p. 19

⁴⁰³ Vid. Nota 187, capítulo 5.

Además la misma propuesta contractualista nos remite a la institucionalización de la política en el Estado. Aunque el nacimiento racional estratégico del Estado permanezca oculto en esta doctrina tras el velo de un contrato ético originario, la posibilidad de sobrevivencia de dicho Estado no pasa por alto la razón estratégica.

Insistimos en la presencia de la razón estratégica en el contractualismo, para posteriormente poderla diferenciar sin ningún problema de lo que llamaremos razón ética. Gerardo Ávalos destaca tres tipos de relaciones que establecen los sujetos en la racionalidad estratégica que a nuestro juicio tienen un momento de despliegue en el contractualismo: «a) una relación horizontal y simétrica por el poder que se establece de acuerdo a valores; b) una relación vertical y asimétrica entre quienes detentan el poder y aquellos que lo disputan y que se establece de acuerdo a valores pero también y sobre todo de acuerdo a fines; c) una relación vertical entre la administración burocrática de los especialistas y los simples ciudadanos; ésta se establece de acuerdo a fines.»⁴⁰⁴

El punto "a" equivale en el contractualismo al momento mismo del contrato cuando la conservación de la vida (Hobbes), la seguridad de la propiedad (Locke), la República (Rousseau) y el gobierno de la Razón (Kant) adquieren determinados valores para los afectados y en este sentido pactan. Por su parte parece claro, que el punto "b" está presente al constituir al Estado como el fin de quienes detentan y disputan el poder. A pesar de que encontramos en Rousseau un intento de construcción horizontal de su modelo, no deja de haber sometimiento —y donde hay sometimiento hay relación vertical— de los ciudadanos a las disposiciones de la voluntad general. Por último, el punto "c" también se hace efectivo cuando los distintos autores reconocen funciones más especializadas del gobierno realizadas por un aparato burocrático conformado por distintos ministros que se han de encargar de ejecutar las disposiciones del soberano.

⁴⁰⁴ Gerardo Ávalos, *Op. cit.*, p. 3

Es justo por los elementos mencionados que el modelo contractualista no logra la conjunción de la ética y la política. Pues a pesar de que en todo momento intenta revestir con enunciados éticos una intención política, la relación de las premisas de las cuales parte y el desarrollo de las teorías políticas dejan ver que los presupuestos —y por lo tanto todo el sistema— pretendidamente *originales* parten ya de un mundo de la vida determinado por valores y fines de un mundo totalizado cuya dominación se cuele por cada rincón de sus enunciados.

6.1.3 El Estado.

El tema del Estado es sumamente complejo. Detrás de él existe una infinitud de teorías presentes a lo largo de toda la historia de las ideas políticas. Aquí, conscientes de nuestras limitaciones sólo señalaremos de forma muy general algunas de las ideas bajo las cuales lo hemos considerado hasta cierto punto *a priori*. Tal y como mencionamos al principio de nuestra investigación, reflexionar la política no ha de conducir tarde o temprano a la reflexión del Estado. No obstante consideramos a la primera una discusión que, a nuestro juicio, condiciona la elaboración teórica de este último.

Entendemos por Estado el fenómeno de institucionalización de la política.

Aquí institución adquiere el significado de una adopción social común —ya sea por un precepto jurídico, por usos y costumbres o ambas a la vez— en la forma de actuar⁴⁰⁵ ante iguales circunstancias objetivas y circunstancias subjetivas semejantes.

⁴⁰⁵ Aquí el verbo «actuar» nos remite al acto de ejercer una acción social entendida en sentido weberiano: «La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como "condiciones" o "medios" para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales. y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada. Vid. *Economía y sociedad*, 9ª reimpr., México, 1992, Ed. FCE, p.

Esto equivale a decir que la política es la sustancia del Estado. Así, mientras la política es acción discursiva que precede a cualquier otro tipo de acción, el Estado es la institucionalización de los diversos momentos políticos discursivos, que se gesta a partir de la organización, asignación de funciones y roles sociales y políticos. A continuación mencionaremos algunas definiciones de Estado que de una u otra forma concuerdan con estos lineamientos.

1) La definición de Hobbes reza 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 oportuno, para asegurar la paz y la defensa común.»*⁴⁰⁶

Esta definición nos demuestra que no basta con los acuerdos y pactos interindividuales para consolidar un Estado, sino que dichos acuerdos deberán estar revestidos por la autoridad —es decir, el poder legítimo— de todos, encarnada en la persona del soberano. Aquí la sola referencia al soberano, habla ya de una institucionalización de dichas relaciones.

2) Para Locke el Estado es una comunidad independiente de las formas de gobierno. Es la «commonwealth»⁴⁰⁷ donde «el poder de la sociedad o legislatura constituida no puede ir más allá de lo que pide el bien común; sino que, además, ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiendo a todo ciudadano contra aquellas tres deficiencias [1) falta de una ley establecida, fija y conocida; 2) falta de un juez público e imparcial con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres; 3) falta de un poder que respalde y de fuerza a la sentencia cuando ésta es justa⁴⁰⁸] [...] que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil.»⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ *Leviatán*, p. 141

⁴⁰⁷ Locke, *Op. cit.*, p. 138

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 134

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 137

Al igual que en la definición de Hobbes, Locke nos sugiere que las tres deficiencias del estado de naturaleza se superan en el momento que se instituye una autoridad dotada de poder soberano.

3) Rousseau define al Estado como la «persona pública que se constituye mediante la unión de todas las restantes [...] y toma [...] el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder, al compararlo con sus semejantes. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del estado.»⁴¹⁰

Es bastante interesante la distinción establecida por el ginebrino entre *Estado* y *soberano*, por un lado y *pueblo*, *súbditos* y *ciudadanos* por otro, pues nos recuerda la medición que existe entre política y Estado: *el poder*. Rousseau da en el clavo al pensar el poder como institucionalización. El Estado es la política institucionalizada que se ejerce como poder ante los súbditos pero es también la comunidad formada por los ciudadanos que participan activamente en él.

4) En Kant tenemos que el Estado es: «la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado en la idea, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno).»⁴¹¹

El avance de Kant en su teoría del Estado estriba en concebirlo ya no como un procedimiento sino como una *idea*. Una idea que se manifiesta, sin embargo, de forma muy concreta en la aplicación de una normatividad deducida *a priori* de la ra-

⁴¹⁰ Rousseau, *El contrato social*..., p. 16

⁴¹¹ Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 142

zón. La gran ventaja de esta definición es que nos permitirá deducir dos ideas de política distintas. Una idea ontológica, totalitaria donde las normas *a priori* que rigen la vida política del Estado provienen *a priori* de una razón situada en un *ethos* muy concreto: el ethos burgués cuyos valores llenan de contenidos una jurídica aparentemente formal que continúa siendo la institucionalización de la política discursiva en un sector hegemónico de la población; política que se adjudica la representatividad de toda la comunidad. Pero por otro lado, de esta misma definición podemos rescatar la puerta trascendental que abre Kant para, desde otra razón —desde una razón ética—, situar la política como actividad discursiva de la *otraedad* que se enfrenta por su ser-racional-distinto-en-el-mundo al poder del Estado ejercido en instituciones excluyentes. Más tarde volveremos con este tema.

5) La definición del Estado propuesta por Kelsen se sitúa muy cerca de la de Kant: «El Estado es una organización política, porque es un orden que regula, monopolizándolo el uso de la fuerza. Este es, según hemos visto, uno de los caracteres esenciales del derecho. El Estado es una sociedad políticamente organizada, porque es una comunidad constituida por un orden coercitivo y este orden es el derecho.»⁴¹²

A diferencia de Kant, Kelsen ve en el Estado más que una idea, el aparato cuyo monopolio de la violencia legítima, permite la aplicación de las leyes. Pero el riesgo que corre esta postura es reducir el ejercicio del poder a la mera aplicación de la ley con poder de coerción. No obstante se puede comprobar con Weber, Hegel, Marx y otros autores que el poder del Estado va más allá de la mera aplicación de la ley. Pues cuando afirmamos de inicio que la política es la sustancia del Estado, la política institucionalizada rebasa en mucho el orden jurídico, pues al ser actividad discursiva considera todos los rincones de la vida cotidiana. Pero Kelsen parece no aceptarlo: «No hay un concepto sociológico del Estado además del jurídico. [...] El

⁴¹² Hans Kelsen. *Teoría general del Derecho y del Estado*. 4ª reimp., México, 1988, Ed. UNAM, p. 226

concepto sociológico de un patrón real de conducta orientada hacia el orden jurídico, no es un concepto del Estado, sino que presupone tal concepto, como concepto jurídico.»⁴¹³ Y poco más adelante concluye: «El dualismo de Estado y derecho es una duplicación superflua de los objetos de nuestro conocimiento. [...] El dualismo de derecho y Estado es una superstición animista.»⁴¹⁴ Pero independientemente de las críticas que se pudieran realizar en otro espacio a esta definición, no queda fuera de la definición que hemos planteada en un inicio.

6) La definición de Lawrence Krader contrasta con la de Kelsen por el énfasis que pone en las relaciones sociales —no solamente jurídicas— que este último descarta. Para Krader el Estado es «la expresión abstracta de los medios, formales y substanciales, de unificación, regulación, control, de la sociedad humana desunida. Como tal, el Estado es el producto de relaciones y condiciones que son específicas al seno de determinadas sociedades, sin embargo estas no son generales, no se encuentran universalmente en la sociedad humana.»⁴¹⁵ Según esta definición las relaciones de dominación se gestan en el sentimiento de pertenencia a una comunidad⁴¹⁶ abstracta —*ilusoria* para decirlo con Marx— pero fincada en hechos concretos como la aceptación de normas, roles, y funciones que cotidianamente desempeñan los individuos bajo una forma aparentemente voluntaria. Estas definiciones nos permiten pensar el ejercicio del poder más allá, incluso, del monopolio legítimo de la violencia propuesto por Weber. Pues la carga histórica que posee un Estado dota de valores comunes —aunque no por ello menos ontológicos— a los individuos que como tales —independientemente de su condición ciudadana— reproducen un orden.

⁴¹³ *Ibid.*, pp. 224, 225

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 227

⁴¹⁵ Lawrence Krader, «El Estado en la teoría y en la historia» en *Críticas de la Economía Política* No. 16-17 julio-diciembre 1980, México, D.F., p. 3

⁴¹⁶ Y aquí recuperamos la acepción weberiana de comunidad: «Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social [...] se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de construir un todo.» *Op. cit.*, p. 33

7) El mismo Max Weber nos dio las herramientas para criticar los reduccionismos jurídicos o economicistas. El Estado, dice Weber, «es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el "territorio" es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el *monopolio de la violencia física legítima*.»⁴¹⁷ En primer lugar es interesante el empleo del término «comunidad» —que como ya vimos nos remite a sentimientos subjetivos— para definir al Estado. Y es interesante porque en realidad Weber nos está indicando la dimensión subjetiva como un terreno fértil de la dominación, independientemente del monopolio —objetivo y explícitamente institucional— de la violencia legítima. En este mismo sentido cabe destacar la diferencia establecida por el mismo autor entre poder y dominación. «Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.

»Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas.»⁴¹⁸

Esta diferenciación entre poder y dominación contribuye de manera sustancial a la interpretación weberiana del Estado. De esta forma, si no apareciera el término «comunidad», podría pensarse que el monopolio de la violencia legítima es meramente estático e institucional, como si todo dependiera de la eficacia del aparato del Estado. Sin embargo, es justo este término de «comunidad» distinto al de «asociación»⁴¹⁹ el que avizora la necesidad de contemplar la participación de la subjetividad en la aceptación de dicho monopolio. En otras palabras, Weber nos quiere decir que el mero uso de la fuerza no logra la consolidación política de un Estado; se requiere además de la legitimación de dicho monopolio, la cual no se puede entender sin el término «dominación».

⁴¹⁷ Max Weber, *El político y el científico*, 8ª reimp., Madrid, 1986, Ed. Alianza, p. 83.

⁴¹⁸ Weber, *Economía y sociedad*, 2ª ed. 9ª reimp., México, 1987, Ed. FCE, p. 43

⁴¹⁹ Por el que Weber entiende: «una relación social con una regulación limitadora hacia fuera cuando el mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de determinados hombres destinada en especial a ese propósito: un dirigente y, eventualmente un cuadro administrativo que, llegado el caso, tienen también de modo normal el poder representativo.» *Ibid.*, p. 39

Ahora bien, las definiciones de Estado hasta ahora presentadas son congruentes con la definición de Estado como institucionalización de la política siempre y cuando se entienda por institución una organización fija y hasta cierto punto externa al comportamiento activo de los sujetos, además de un proceso de consolidación de determinadas políticas. Es importante tener presente que dicho proceso es gradual y comporta distintas magnitudes en los distintos momentos del Estado. El ejército, por poder un ejemplo, suele ser una institución cuyo grado de consolidación es mucho más objetivo⁴²⁰ que otro tipo de instituciones como la familia, el trabajo asalariado, etc. que requieren de la reproducción activa de los sujetos participantes para mantener la reproducción del orden estatal. No está de más aclarar que, desde esta perspectiva nuestro concepto de Estado rompe con la dicotomía tradicional —expresada claramente en el modelo contractualista— individuo-ciudadano o vida pública y vida privada que se dice, caracteriza al Estado moderno. Pero dejemos aquí la discusión sobre el Estado que amerita un espacio propio y prosigamos en la línea de abrir una discusión sobre la posibilidad de entender una política trascendental alternativa a la *real politik* o substancia del Estado.

⁴²⁰ Medios con los cuales casos todos sociales que se encuentran internamente divididos respecto al modo de su reproducción, son unificados, regulados y gobernados, no es lo mismo que los medios dados de unificación, regulación y gobiernos de estos todos sociales. Dichos medios son concretos y abstractos, ambos tienen forma y substancia, expresión y contenido. El Estado como expresión es únicamente forma; tiene un aspecto teórico en su relación inmediata, pero no tiene un aspecto inmediato en su relación práctica, as tareas prácticas de unificación del todo dividido: regulación, control, gobierno y por consiguiente defensa, recaen en las agencias concretas del Estado que son las instituciones ejecutivas, legislativas, jurídicas, hacendarias, militares y policiales.» Vid. Lawrence Krader, *Op. cit.*, pp. 4-5

6.2 DOS CONCEPTOS DE POLÍTICA EN KANT.

El sistema trascendental de Kant, nos ha permitido abrir una conceptualización distinta de la política a la que hemos venido trabajando en el modelo contractualista. Se trata de una discusión que no es en lo absoluto nueva pues pertenece a una línea de interpretación que por lo menos desde Aristóteles ha intentado conciliar ética y política. Hoy en día encontramos pensadores de la talla de Enrique Dussel, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, por mencionar algunos ejemplos, que continúan incursionando este terreno. En este sentido el ejercicio de reflexión que haremos a continuación no pretende aportar nada nuevo, sino simplemente se conforma con hacerse de elementos teórico- filosóficos para entrar a dicha discusión⁴²¹.

En la obra de Kant *La paz perpetua* hemos descubierto dos conceptos de política distintos, que aunque no hayan sido desarrollados conscientemente por nuestro autor, si en cambio, connotan dos significados diferentes.

1) El primero de ellos se halla en la línea de la política vertical de poder y dominio que hemos venido desarrollando. Es la idea de política retomada de Maquiavelo y Hobbes. Es la política que reza «sed astutos como la serpiente» y que para los fines de un Estado justo se debe completar con la máxima moral de ser «cándidos como la inocente paloma»⁴²². Este binomio entre política y moral sólo se puede plantear en el sistema de Kant, si se ve en la primera la ambición de poder que sólo puede ser sopesada por la moral. Bajo esta lógica la política es una «ciencia incierta»:

La solución del problema técnico o de la habilidad política requiere mucho conocimiento de la naturaleza; el gobernante ha de utilizar el mecanismo de la fuerza en provecho del fin que

⁴²¹ Hoy en día Enrique Dussel y Karl-Otto Apel mantienen un diálogo en el terreno de la ética donde de una u otra forma se ha abordado el tema que nos proponemos reflexionar. Vid. Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet B. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. Op. cit.*

⁴²² Pp. , p. 236 A

se ha propuesto. Y, sin embargo esta ciencia es incierta, insegura, con respecto al resultado apetecido: la paz perpetua, en cualquiera de las tres ramas del derecho público. ¿Cómo mantener durante mucho tiempo un pueblo en la obediencia y en la paz interior fomentando a la vez sus energías creadoras? [...] ¿Rigiéndose por la voluntad del pueblo? La historia ofrece los ejemplos más contradictorios de regímenes políticos, exceptuando, empero, el verdadero régimen republicano, el cual no puede ser pensado sino por un político moral.⁴²³

Aquí Kant nos orienta sobre la necesidad de auxiliarnos de la moral para poder lograr la República, pues si no fuera por la moral, la sola política no podría conseguir gobiernos justos. La política por sí misma es incierta ya que se haya abandonada a las pasiones de quienes la practican; por esto la necesidad de la moral: para reprimir mediante el ejercicio de la razón práctica las ambiciones provenientes de la naturaleza humana perniciosas. Bajo este concepto de política considerado desde la perspectiva del poder, el acercamiento con Hobbes es evidente:⁴²⁴ es la política de los medios y los fines, la política de la pasión, no del imperativo categórico. «Si no hay libertad ni ley moral fundada en la libertad; si todo lo que ocurre y puede ocurrir es simplemente mecanismo natural, entonces la política —arte de utilizar ese mecanismo como medio de gobernar a los hombres— es la única sabiduría práctica, y el concepto de derecho es un pensamiento vano...»⁴²⁵ Pero obviamente Kant no se conformará con este episodio, pues para él el derecho es justo la síntesis de la política y la moral⁴²⁶.

2) Más adelante en la misma obra, Kant nos orienta sobre otro significado de política que podemos desprender del siguiente pasaje:

la solución del problema moral, que podríamos llamar problema de la sabiduría política —por oposición a la habilidad política—, se impone manifiestamente [...] a todo el mundo. Ante ella enmudece todo artificio sofístico. Va directamente a su fin.

⁴²³ *Ibid.*, p. 241 A.

⁴²⁴ El poder es para Hobbes una manifestación de las pasiones: «Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder.» *Leviatán*, p. 59

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 237 B

⁴²⁶ Al respecto nuestro autor comenta: «No puede haber, por tanto, disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina; no puede haber disputa entre la práctica y la teoría.» *Ibid.*, p. 236 A.

Dice así: "Procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia; el fin que os propongáis —la paz perpetua— se os vendrá a las manos." Tiene la moral de característico, sobre todo en lo que concierne a los principios del derecho público —y, por tanto respecto de una política cognoscible *a priori*—, que cuanto menos subordina la conducta a los fines propuestos y al provecho apetecido, físico o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a ser fin y le favorece en general.⁴²⁷

En primer lugar cabe resaltar la diferencia establecida entre *habilidad* política y *sabiduría* política. Mientras la primera se refiere al «artificio sofisticado» utilizado por el ambicioso como un recurso para gobernar, la sabiduría política nos remite a «una política cognoscible *a priori*», compatible con los *principios* del derecho público. Recordemos entre paréntesis que para Kant los principios prácticos «son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas.»⁴²⁸ Por lo tanto nos enfrentamos a una idea de política *a priori* capaz de determinar lo que hay *derecho* entre los hombres. Una política *determinadora* del derecho es una política proveniente de la razón práctica. Es decir, una política que para el sistema de Kant lleva consigo una idea ética del hombre no utilizable como medio de ningún fin. Respecto a este binomio entre política y derecho, Kant con voz esperanzada declara: «Toda la política debe inclinarse ante el derecho; pero, en cambio, puede abrigar la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que brille con inalterable esplendor.»⁴²⁹

¿Si por la cabeza de Kant ha pasado sigilosamente una idea de política *a priori*, por qué razón no se detiene en ella y, por el contrario, sigue depositando en el derecho su mirada práctica? La respuesta más inmediata la encontramos nuevamente en el *ethos* burgués de nuestro autor.

En nuestro capítulo de Kant, cuando trabajamos el terreno de la jurídica, nos cercioramos de la relevancia que cobraba la coacción —o coerción externa— para garantizar en el derecho privado la propiedad y en el derecho público la autoridad

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 241 B:

⁴²⁸ *CRPr.*, Ed. Atenco, p. 23

⁴²⁹ *Pp.*, p. 245 A

del soberano. «Las máximas políticas, en tanto son los principios supremos de la sabiduría del Estado deben provenir del bienestar y la felicidad, que son dables esperar de su cumplimiento, sino del concepto puro de deber jurídico, sean cuales fueren las consecuencias físicas.»⁴³⁰

Desde su contexto era difícil que Kant pensara otra cosa. Pues justo cuando plantea la posibilidad de una sabiduría política, lo hace respecto al horizonte de la «paz perpetua», la cual sólo se puede llevar a cabo una vez que cada Estado libre se puede comunicar con el resto una constitución donde ningún Estado domine sobre los demás.

⁴³⁰ Citado por Habermas 11

6.3 HACIA UNA POLÍTICA TRASCENDENTAL

Una de las dificultades que llegamos a percibir en el sistema ético de Kant, fue justo la contraposición entre la moral y la jurídica —al contemplar esta última la coacción externa por parte del Estado—. Expusimos la ambigüedad de la coacción externa ante una coacción interna tan acabada como la que planteaba Kant en el terreno del imperativo categórico de orden moral. Ante esta contradicción decidimos emprender la búsqueda de un ámbito distinto a la jurídica mediante el cual los individuos pudieran organizar su vida pública y privada sin necesidad de la coacción. Este tendría que ser un ámbito discursivo, deliberativo —y por lo tanto racional— donde se pudieran resolver los intereses, inquietudes y diferencias de los individuos comunitariamente afectados. Este ámbito está, justamente entre las esferas de acción de la moral, la jurídica y la política. De las cuales la primera, al ser una esfera de reflexión interna y por tanto subjetiva —aunque no meramente individual—, no se considera determinante en la deliberación de los asuntos públicos. Tal y como lo trata Kant, la moral parte de la autonomía de la voluntad para tomar una decisión. Esta es a nuestro juicio la premisa fundamental del quehacer político.

En lo que respecta a la esfera jurídica su función nos parece fundamental para toda sociedad donde no predomine la justicia, la libertad, o los valores comunitarios que históricamente se manifiesten en determinado pueblo. Esta es a nuestro juicio una esfera capaz de regular los excesos en el ejercicio del poder o, en su caso, es quien tiene la posibilidad de mantener vigentes las normas de comunicación de una sociedad dada para permitir la deliberación política. La jurídica desempeña a la vez el papel del poder y del antipoder en una política institucionalizada, es decir, en un Estado.

Es, en cambio, la esfera política está en posibilidades de sintetizar las esferas moral y jurídica. Pero retornemos un momento a las dos ideas de política en Kant ahora retratadas por Habermas:

En la filosofía política de Kant existen, pues, dos versiones que deben ser integradas. [...] La oficial, se halla bajo el primado de la filosofía teórica. Se vale de la construcción de un ordenamiento civil mundial producido exclusivamente a partir de la obligación natural. Bajo este supuesto una doctrina jurídica puede consecuentemente derivar las acciones políticas en la forma de acciones morales. En un Estado de derecho [...], una política orientada moralmente no quiere decir ni más ni menos que obrar legalmente por deber bajo leyes positivas [...]

La otra versión, la no oficial, está bajo el primado de la filosofía práctica. Para ella, la política debe, en primer término, conducir a la instauración de un estado de derecho. [...] Ella se vale [...] de la política moralmente orientada. La política no puede ser concebida sólo como una acción bajo leyes existentes positivamente: la positivización de las mismas, en tanto es el fin propio de su acción, necesita tomar en consideración una voluntad colectivamente unificada en el fin universal del público, a saber, su bienestar.⁴³¹

Habermas logra poner el dedo en la llaga: una política que sólo actúa «sobre leyes existentes positivamente» no es crítica; y una política no crítica no hace más que reproducir una totalidad dada donde la moral se realiza externamente en el derecho —el cual a su vez requiere de la política para mantener dicho orden—. ¿Pero qué sucede con el sinnúmero de individuos, familias, comunidades e incluso pueblos enteros que se hallan oprimidos, negados y excluidos por dicha totalidad? La política, como bien señala Habermas también tiene la «tarea de la preparación crítica de una *praxis* que debe asegurarse previamente la posibilidad de una influencia efectiva en el mundo.»⁴³² Con la idea tradicional de política Kant pretende vigilar el cumplimiento de las leyes jurídicas "provenientes de la razón práctica" y legitimadas por un pacto firmado *a priori* por la voluntad común de los individuos. ¿Pero dichas leyes tienen en realidad una proyección universal? Ya hemos argumentado que no. No puede tener carácter de universalidad un sistema jurídico que deja sin derechos o mejor dicho sin privilegios jurídicos a la mayor parte de los individuos que pueblan

⁴³¹ Jürgen Habermas. *Sobre la relación entre política y moral*, Buenos Aires, 1986, Ed. Almagesto, pp. 18, 19.

⁴³² *Ibid.*, p. 18

nuestro mundo. No es universal un derecho que deriva directamente de la razón pura práctica la propiedad; y por último, tampoco es universal un derecho que asume la relación de servidumbre, es decir de dependencia personal⁴¹³, como natural.

En el sistema de Kant, la política que proviene de la aplicación estatal de las leyes jurídicas no hace más que reproducir un orden moral dado: «[El Estado de derecho] permite convertir la política en una cuestión moral y resolver las acciones políticas en el obrar moral (precisamente en acciones legales por deber bajo leyes positivas).»⁴¹⁴ Pero el peligro que corre esta política *a posteriori*, se halla en la imposición de los valores a toda la comunidad por parte de la fuerza jurídico-política hegemónica.

En cambio, pensar en una política *a priori*, universalmente racional (es decir, considerada desde las condiciones propias de cada mundo de la vida que históricamente represente una comunidad) nos lleva a ubicarla en el momento discursivo originario donde se gestan a un tiempo lo moral y lo jurídico. Así, desde una posición originaria, donde existe una *otraedad* no institucionalizada en el ser del Estado, la política discursiva, expresión de crítica y rebeldía respecto a un orden excluyente e injusto, abre la posibilidad a una ética distinta; a una ética de liberación. Ética cuya voz se gesta y proviene de la exterioridad.⁴¹⁵

Esta política transontológica, de liberación es expresada por Dussel como «una relación hermano(a)-hermano(a)», como la «primera condicionante de [...] la crónica, de la pedagógica y del antifetichismo.»⁴¹⁶

La política liberadora es discursiva desde la praxis, no desde las reglas argumentativas que rigen en la totalidad:

⁴¹³ Vid. Para este tema a Carol Gould, *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, México, 1983, Ed. FCE, pp. 28-62

⁴¹⁴ Habermas, *Sobre la relación...*, p. 20

⁴¹⁵ Enrique Dussel define la exterioridad como una «distinta manera de vivir, manipular, comprender, interpretar los instrumentos tecnológicos, las mediaciones. Son en parte las formaciones sociales periféricas» Vid. *Filosofía de la liberación*, p. 86

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 85

Para actuar institucional y racionalmente, el filósofo de la liberación podría ahora, sólo ahora, echar mano de la pragmática universal o trascendental e intentar una fundamentación última contra el escéptico (del sistema), y en función de una crítica indirecta⁴³⁷ de la razón clínica. Y esto no pudo efectuarse antes, porque el enfrentarse a la razón clínica la filosofía de la liberación no comienza con argumentos [...]. La filosofía de la liberación, al contrario de la ética discursiva, debe articularse a la acción, a la praxis, para desafiar al Poder.⁴³⁸

Sólo la acción crítico discursiva, la acción no institucionalizada por los roles y las funciones sociales asignadas en una totalidad cerrada puede tejer una política distinta. Una política fraterna y comunitaria que ha de servir para la *atravedad* como gestación de un mundo nuevo, de un mundo alternativo. En la *alteridad* en cambio, donde el oprimido se halla internando en el sistema la política liberadora se convierte en una idea regulativa de la razón práctica, es decir, en una idea crítica.

⁴³⁷ Dussel utiliza aquí el término «indirecta» por haber demostrado con anterioridad la imposibilidad de argumentar frente al clínico que «nicga al Otro desde el inicio». Vid. *Jpel Ricoeur, Rorty...*, *Op. cit.*, p. 89

⁴³⁸ *Ibid.*, pp. 89, 90.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, E. Henry. *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Barcelona, 1992. Ed. Antropos en coed. con UAM (Iztapalapa).
- Apel, Karl-Otto. «La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant.» en Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México, 1992. Ed. Siglo XXI.
- Ávalos Tenorio, Gerardo, «Marx, una crítica temprana al Leviatán» (Inédito)
- Ávalos Tenorio, Gerardo, «Racionalidad estratégica: entre la ética y la política» (Inédito)
- Aranguren, José Luis. *Ética y política*. Barcelona, 1987. Ed. Orbis.
- Ávalos Tenorio, Gerardo. «Hegel y su concepto de Estado» (Próximo a publicarse).
- Bello, Eduardo: «La lectura kantiana del Contrato social.» en *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid, 1989. Ed. Tecnos.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. 2ª ed. México, 1989. Ed. Siglo XXI.
- Bloch, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid, 1980. Ed. Aguilar.
- Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. 2ª ed. México, 1992. Ed. FCE.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México, 1986, Ed., FCE.
- Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México, 1991, Ed. FCE.
- Camus, Albert. *El hombre rebelde*, Madrid, 1986, Ed. Alianza, p. 135.
- Córdova, Arnaldo. *Sociedad y Estado en el mundo moderno*. 14ª ed. 1986, Ed.

Grijalbo.

Gómez Cafferena, José. *El telmo moral de Kant*. Madrid, 1983. Ed. Ediciones Cristiandad.

Gómez, Caffarena, José. «La coherencia de la filosofía moral kantiana» en *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid, 1989. Ed. Tecnos.

Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. 2ª ed. México, 1968. Ed. FCE.

Cortina, Adela. «El contrato social como ideal del Estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant.» en *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid, 1989. Ed. Tecnos.

Dussel, Enrique, «Del escéptico al cínico. (Del oponente de la "ética del discurso" al de la "filosofía de la liberación")», en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara, 1993, Ed. Universidad de Guadalajara.

Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. 3ª ed., México, 1991, Ed. Universidad de Guadalajara.

Dussel, Enrique. «1492 El encubrimiento del otro. (Hacia el origen del "mito de la Modernidad")» (Inédito)

Dussel, Enrique. *Para una de-structuración de la historia de la ética*. Mendoza, Argentina, 1972. Ed. Ser y Tiempo.

Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. 4ª ed., México, 1989. Ed. Asociación de Filosofía de la Liberación.

Jünger, Ernst. *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona, 1990, Ed. TusQuests.

Fernández Santillán, José F. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México, 1992. Ed. FCE.

Fernández Santillán, José F., *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. México, 1992. Ed. FCE.

Florez M., Cirilo. «Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant», en *Kant*

después de Kant..., Madrid, 1989. Ed. Tecnos

Foucault, Michel. *Historia de la Locura en la época clásica*, v.I 2ª ed. México, 1990. Ed. FCE

Fuentes Mares, José. *Kant y la evolución de la conciencia sociopolítica moderna*. México, 1946. Ed. Stylo

García Morente, Manuel. *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. 3ª ed. Madrid, 1961. Ed. Rodríguez San Pedro.

García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. 13ª ed. México, 1992. Ed. Porrúa.

Gould, Carol. *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social* México, 1983, Ed. FCE.

Guisán, Esperanza. *Razón y Pasión en Ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Madrid, 1990. Ed. Antropos.

Guisán, Esperanza (coord.) *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona, 1988. Ed. Antropos.

Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Buenos Aires, 1990. Ed. Taurus.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid 1989. Ed. Taurus.

Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, 1991. Ed. Paidós.

Habermas, Jürgen. *Sobre la relación entre política y moral*. Buenos Aires, 1986. Ed. Almagesto.

Heller, Agnes. *Crítica de la Ilustración*. Barcelona, 1984. Ed. Península.

Hobbes, Thomas. *Del ciudadano*. Madrid, 1987. Ed. Tecnos. (Antología)

Hobbes, Thomas. *Del ciudadano*, Barcelona, 1987, Ed. Península

Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. 2ª ed. México, 1980. Ed. FCE

- Kant, Immanuel. *Antropología práctica*. Madrid, 1990. Ed. Tecnos.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires, 1951. Ed. El Ateneo.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, 2v. 12ª ed. Buenos Aires, 1993. Ed. Losada
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la Historia*. 4ª reimp. México, 1992. Ed. FCE.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* 7ª ed. México, 1990. Ed. Porrúa.
- Kant, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, 1989. Ed. Tecnos.
- Kant, Immanuel. *La Paz Perpetua*. 7ª ed. México, 1990. Ed. Porrúa.
- Kant, I. *Prolegómenos a toda Metafísica del porvenir*. 5ª ed., México, 1991, Ed. Porrúa
- Kant, Immanuel. *Teoría y práctica*. Madrid, 1986. Ed. Tecnos.
- Krader, Lawrence, «El Estado en la teoría y en la historia» en *Criticas de la Economía Política* No. 16-17 julio-diciembre 1980, México, D.F
- Kelsen, Hans. *Compendio de Teoría General del Estado*. México, 1992. Ed. Colofón.
- Kelsen, Hans. *Teoría general del Derecho y del Estado*. 4ª reimp., México, 1988, Ed. UNAM.
- Kuhn, Thomas, S., *La estructura de las revoluciones científicas*. México, 1986, Ed. FCE.
- Lisser, Kurt. "El concepto del derecho en Kant", en *Revista del Centro de Estudios filosóficos*, cuaderno 4. México, 1959. Ed. UNAM.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*. Madrid, 1990. Ed. Alianza.
- Macpherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo, De Hobbes a Locke*. 2ª ed., Barcelona, 1979, Ed. Fontanella.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. 16ª reimp. México, 1991. Ed.

Joaquín Mortiz.

- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I/Vol. I. 18ª ed. México, 1990, Ed. Siglo XXI
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857- 1858*. 15ª ed., México 1987, Ed. Siglo XXI
- Marx, K. y F. Engels. *La sagrada familia*. 2ª ed., México, 1959, Ed. Grijalbo
- Montero Moliner, Fernando. «Libertad y experiencia (La fundamentación de la libertad moral en la *Crítica de la razón pura*.)» en *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid, 1989. Ed. Tecnos.
- Popper, Karl. *La miseria del historicismo*. 4ª reimp. Madrid, 1992 Ed. Alianza, coed. con Taurus.
- Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México, 1985. Ed. FCE
- Reale Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico II. Del humanismo a Kant*. Barcelona, 1988. Ed. Herder.
- Ross, Poole. *Moralidad y Modernidad. El porvenir de la ética*. Barcelona, 1993, Ed. Herder.
- Rousseau, Jean Jacques. *Discurso sobre la Economía Política*. Madrid, 1985. Ed. Tecnos.
- Rousseau, Jean Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. 2ª ed. Madrid, 1990. Ed. Tecnos.
- Rousseau, Jean Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. 2ª ed. Madrid, 1990. Ed. Tecnos, pp. 3-41.
- Rousseau, Jean Jacques. *El Contrato social o Principios del Derecho político*. Madrid, 1988. Ed. Tecnos.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emilio o De La Educación*. 10ª ed. México, 1989. Ed. Porrúa.
- Rousseau, Jean Jacques. *Las ensoñaciones del paseante solitario*. 2ª ed. Madrid, 1988. Ed. Alianza.

Rubio Carracedo, José. *¿Democracia o Representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Madrid, 1990. Ed. Centro de Estudios Constitucionales.

Sartori, Giovanni. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México, 1987. Ed. FCE.

Solari Gioele, «La concepción liberal del Estado» (Inédito)

Todorov, Tzvetan. *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Barcelona, 1987. Ed. Gedisa

Weber, Max. *Economía y sociedad*, 9ª reimp. México, 1987, Ed., FCE

Weber, Max. *El político y el científico*. 8ª reimp., Madrid, 1986, Ed. Alianza,

Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. 9ª ed., México, Ed. UNAM