

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría en Filosofía y Doctorado en Filosofía

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**EL ANTAGONISMO Y EL CONFLICTO COMO PROMOTOR DE  
LA ESTRUCTURA JURÍDICO-POLÍTICA.**

**¿POR QUÉ Y PARA QUÉ OBEDECER?**

Tesis de titulación para obtener el grado de Maestro en Filosofía

Presenta:

Victor Carlos Hurtado Estrada

Tutor:

Doctor Enrique Serrano Gómez

UAM-Iztapalapa

México, D.F. Junio de 2013



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 esta 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 Abner, Michel y mis Evas  
el sustento de ayer, hoy y siempre...**

**Dedicatoria especial**  
**a mis padres y mi hermana,**  
**porque siempre creyeron en mí.**

## **Agradecimientos**

No puedo dejar de señalar el apoyo que se nos brindó para realizar la presente investigación. Mi profundo agradecimiento a todos los compañeros del Programa de Maestría en Filosofía por el entusiasmo que me brindaron implícita y explícitamente; ya que no puedo negar que una parte significativa de mi desarrollo académico, profesional y personal tuvo lugar junto a todos ustedes. De igual manera, agradezco a todos los profesores, tanto de la Facultad de Filosofía y Letras como del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, que de alguna u otra manera colaboraron en el proceso y la realización de esta investigación, ya sea en nuestra formación académica, como en la formación de una actitud crítica-reflexiva; pues con su entusiasmo, ejemplo y nivel de profesionalismo (al que nos tienen acostumbrados clase con clase) han logrado que este autor fije metas y objetivos en un futuro no muy lejano, a pesar de que éste se vislumbre como incierto.

Al inicio de esta investigación pertencí al Seminario de titulación dirigido por la Dra. Faviola Rivera; gracias todos mis colegas que participaron en dicho Seminario por sus aportes y críticas a mis avances. En especial quiero agradecer a la Dra. Faviola Rivero por su tiempo, paciencia y dedicación a este trabajo.

En este mismo tenor, agradezco al Instituto de Investigaciones Filosóficas por haberme incluido dentro de sus aulas, cursos, además de hacer uso de sus cubículos, su biblioteca, y demás servicios al pertenecer como Estudiante Asociado; debo destacar que fue gracias a que participé como Estudiante Asociado que este trabajo tuvo un avance significativo. También, en dicho Instituto, tuve la fortuna de participar distintos seminarios que ayudaron significativamente a nuestra investigación; por ejemplo el Seminario de Filosofía del Derecho dirigido por Larry Laudan, Amalia Amaya y Juan Antonio Cruz. Cabe hacer mención especial del Seminario de Filosofía Política en México, coordinado por las investigadoras Corina Yturbe y Faviola Rivera, y gracias a mi participación en él tuve un apoyo económico (beca) para darle continuidad a este trabajo que ahora estoy presentando; un agradecimiento sincero.

Sin lugar a duda que CONACYT fue un gran impulso para que este trabajo se concretara; la beca proporcionada fue de una enorme ayuda, ya que hizo que este autor se ocupara exclusivamente de la investigación. Gracias por el apoyo y la confianza que depositan en nosotros.

Quiero agradecer al Consejo Universitario, y en especial al Rector —Dr. Narro Robles—, por darme todo el apoyo moral para concluir con la presente; puesto que al participar como Consejero Alumno representante del Posgrado en Humanidades y Artes tuvimos un acercamiento muy fructífero con el universo de la UNAM. En particular, agradezco a mis compañeros Consejeros Alumnos por su compañía y apoyo, pues con ese espíritu universitario de dar todo por la UNAM (*Alma Mater* y muchas veces no sólo nuestra segunda sino nuestra “primera casa”) hacen que el ánimo no decaiga, aún en los momentos difíciles.

Al Colegio de Bachilleres, específicamente plantel 04 Culhuacán, y al Colegio de Ciencia y Humanidades Vallejo por el espacio y tiempo prestado para concluir el presente trabajo; a su vez, agradezco a los directivos, jefes inmediatos, personal administrativo de dichas Instituciones, pero sobre todo a mis alumnos, pues sin sus deseos de debate, de crítica, de reflexión en el aula día con día y su exigencia por obtener una educación de calidad, el esfuerzo de su servidor no valdría la pena; esto también es por y para ellos.

Mi más profundo agradecimiento a mi jurado en general. Cabe destacar que la redacción y la coherencia rigurosa de este trabajo no serían posibles sin el aporte de la Dra. Alejandra Velázquez, gracias por su tiempo y espacio. Mi más sincero agradecimiento al Dr. Gerardo De la Fuente, al Dr. Jorge Armando Reyes y al Dr. Alejandro Alba, pues sin sus aportaciones y señalamientos este trabajo no hubiese tenido la calidad que ahora sustenta, gracias. Por supuesto que el mayor de los agradecimientos es para el Dr. Enrique Serrano Gómez, Director de la presente tesis, por su confianza, apoyo y aliento al conducir y reconducir la temática de este trabajo, y su paciencia ante el desarrollo y conclusión del mismo, puesto que nunca hubiese escrito la última letra sin su apoyo.

Victor Carlos Hurtado Estrada  
México D. F., enero de 2013.

***"Siempre es más valioso tener el respeto que la admiración de las personas."***

***J.J. Rousseau***

***"El derecho es el conjunto de condiciones que permiten a la libertad de cada uno acomodarse a la libertad de todos."***

***Immanuel Kant***

# ÍNDICE

## *Introducción*

<i>Capítulo I</i>	Sobre el antagonismo y el conflicto	.....1
I.1	De los antecedentes	.....1
I.2	De la aproximación a los conceptos	.....4
I.2.1	El conflicto humano	.....4
I.2.2	El conflicto social	.....6
I.2.3	El antagonismo	.....8
I.3	De la pluralidad y la contingencia	.....11
I.4	De la coexistencia y sus consecuencias	.....12
<i>Capítulo II</i>	Sobre Rousseau y el antagonismo	.....16
II.1	De la naturaleza humana	.....18
II.1.1	La naturaleza humana y sus principios	.....18
II.1.2	El primer principio o el amor de sí	.....20
II.1.3	El segundo principio o la piedad	.....23
II.2	De la coexistencia antagónica	.....27
II.2.1	El alma humana y las pasiones	.....27
II.2.2	La desigualdad social	.....32
II.2.3	Las causas del antagonismo	.....33
II.2.4	La desigualdad de propiedades	.....35
II.2.5	La comparación o el amor propio	.....37
II.3	Del establecimiento de la sociedad	.....41

<i>Capítulo III</i>	Sobre Kant y el antagonismo	.....45
III.1	De los principios de la naturaleza	.....46
III.1.1	La condición antagónica	.....50
III.2	Del estado social	.....53
III.2.1	La facultad de apetecer y el arbitrio	.....54
III.2.2	La posesión de objetos	.....57
III.2.3	La coacción y el estado no-jurídico	.....60
<i>Capítulo IV</i>	Sobre la Estructura jurídico-política	.....66
IV.1	De la política y lo político	.....66
IV.2	De la coexistencia con el otro	.....69
IV.2.1	El conflicto político	.....71
IV.3	De la normatividad para la civilidad	.....78
IV.3.1	La obediencia como concepto	.....79
IV.3.2	La validez de las normas	.....81

*Conclusiones*

*Bibliografía*

## INTRODUCCIÓN

La obediencia de las personas a un sistema normativo ha sido considerada como una característica inevitable para el buen funcionamiento de las sociedades a través de la historia; ya que se considera que el apego a las normas jurídicas desprendidas de las instituciones políticas permitirá el orden social.<sup>a</sup> Pero ¿a qué se le llama orden social? Dicho orden puede referirse a la coexistencia pacífica, armónica o controlada de la conducta de los individuos, que para llegar a él se necesita de la construcción de instituciones jurídico-políticas, las cuales proporcionarán leyes positivas que tienen como función el guiar las acciones de las personas conforme a una normatividad determinada por cada sociedad. En la vida social, o sea, en la coexistencia, los seres humanos conllevan un cúmulo de deseos, aspiraciones, metas u objetivos, tanto particulares como colectivos, muy distintos dada la diversidad de identidades dentro de una colectividad y, con frecuencia, estos intereses chocan entre sí mostrando un antagonismo entre los fines a lograr; por ello, uno de los objetivos que persigue la normatividad jurídico-política es, justamente, controlar la conducta antagónica y conflictiva de los individuos mediante la implementación de leyes comunes, esto es, leyes para todos aquellos que forman parte de la sociedad. En este sentido, la labor de las instituciones antes mencionadas no es otra que la de legislar normas que determinen el modo de actuar de las personas; la manera de hacer esto posible es mediante la coacción, es decir, es por medio de la fuerza o violencia que prevalecerá el apego a la normatividad implementada; así, la coacción surge como herramienta de las instituciones políticas para obligar a las personas a determinar su conducta conforme a las leyes jurídicas (esto es a lo que llamamos poder político). De esta manera, las personas tendrán que obedecer a dicha normatividad dado que su conducta es forzada por el mecanismo anteriormente descrito, pero la pregunta es ¿la coacción es suficiente para guiar la conducta de los individuos?

En las sociedades actuales, en las que se desarrolla un modo de gobierno democrático-liberal, por una parte, la coacción no puede ejercerse de otra forma más

---

<sup>a</sup> La problemática abordada en esta investigación es parte de un trabajo personal que tiene una base previa, de igual manera los autores que abordamos forman parte de un trabajo previo. De ninguna manera estos autores son los únicos que trabajan directa o indirectamente esta problemática; no descartamos la posibilidad de que en un trabajo posterior aborden otros autores.



que de manera legítima, es decir, la estructura jurídico-política debe legitimar la apropiación del monopolio de su fuerza y su violencia (Webber), y mostrar su buen ejercicio a favor de los intereses de los ciudadanos, ya que de otra manera, la coacción se mostrará arbitraria y, ante esto, el poder político podría ser vulnerable. Por otra parte, como ya al inicio lo mencionamos, la obediencia a las normas e instituciones es indispensable para que toda la estructura jurídico-política funcione adecuadamente — cuyo objetivo es el orden social—, pero ¿cuáles son las condiciones que deben darse para que la obediencia sea considerada por los ciudadanos?, ¿cómo se legitima la coacción de la estructura jurídico-política?, ¿cuáles son los beneficios de vivir en una condición civil, que implica obedecer a la normatividad, o actuar conforme a leyes coactivas?, ¿cuál es el fin de la obediencia a las normas jurídico-políticas?

Este trabajo pretende aproximarse a una reflexión sobre las anteriores cuestiones, mediante el análisis *del antagonismo y del conflicto*. A nuestro parecer, —dado que el conflicto es parte de nuestra identidad como seres humanos—, el punto de partida tanto para examinar la conducta de los individuos en esta sociabilidad como para determinar la obediencia a una estructura jurídica-política que permita el orden social.

A nuestro parecer, éste es un tema de gran relevancia para una necesaria reflexión, acerca de cuáles son las condiciones básicas para el ejercicio legítimo del poder político y para obedecer la normatividad que de él se desprende, y cómo es posible tomar el antagonismo en la coexistencia humana desde una perspectiva que posibilite el buen funcionamiento de las instituciones jurídico-políticas.

La problemática a resolver de una u otra manera está contenida en su totalidad en el título de esta investigación, es decir, ¿cuál es la relevancia del conflicto para la construcción y el buen funcionamiento de una estructura jurídico-política?, o dicho de otra manera, ¿hasta qué punto el antagonismo social sirve para impulsar y establecer la normatividad jurídico-política en la que nos encontramos inmersos? Ahora bien, la pregunta que está contenida en el título de esta investigación, ya ampliada, es *¿por qué y para qué obedecer a las leyes jurídicas y a las instituciones políticas?* A nuestro parecer, esta cuestión es contestada a partir de nuestra aproximación al análisis del antagonismo social y del conflicto. Es así que iniciaremos resolviendo otras cuestiones para poder responder a nuestras inquietudes generales, como por ejemplo: cuál es el origen del conflicto, cómo es que se desarrolla, cuáles son las consecuencias de esta

situación. En un momento posterior, tendríamos que preguntarnos sobre la solución posible al antagonismo social, esto es, la respuesta jurídico-política a la situación antagónica-conflictiva en la coexistencia humana.

Desde la aparición del Estado moderno, la controversia por la conducta antagónica, los conflictos de los individuos en la sociabilidad, y la obediencia a la estructura normativa que surge para regular o limitar, ha sido considerada por múltiples autores; pero entre muchas de las perspectivas y vetas en las que puede considerarse este tema, los planteamientos de Rousseau y de Kant sobresalen por su determinante análisis antro-po-filosófico-político, tanto por su función como por el fin que persiguen.<sup>b</sup>

En la perspectiva de Rousseau, existe una desigualdad dentro de las sociedades, esto es, una distinción en los individuos que se muestra en sus propiedades y en el poder, así, dada esta desigualdad surge el antagonismo en coexistencia. En su análisis antropológico, Rousseau apunta que el móvil de la acción de los seres humanos no es otro que el de buscar su bienestar propio; ahora bien, dentro de una sociabilidad, por un lado, los individuos se comparan en relación con el bienestar personal que consiguen ante los demás (por ejemplo, poder y propiedades), por otro lado, es la misma búsqueda de bienestar la que hace que los hombres se vuelvan competidores y rivales, esto es, individuos antagónicos que luchan mutuamente. Este modo de coexistencia desigual y antagónica se perpetua, según Rousseau, con el Contrato Social. En su análisis político, Rousseau propone una reforma de la estructura social, un cambio que permita a las instituciones (creadas por el mismo pueblo) proporcionar un bienestar común a los individuos, se trata de que la estructura jurídica-política vigile el bienestar de todos; de esta manera, la obediencia a dicha estructura normativa va a depender de que proporcione un bienestar común. El objetivo de la política y del derecho en Rousseau es el de aportar igualdad y justicia a los miembros de las sociedades; y la manera en la que se puede proporcionar esto es con el establecimiento de instituciones que respeten la igualdad entre los ciudadanos. Sin embargo, la única vía para que surja el bienestar común entre las personas es que la estructura normativa se establezca a partir de la *voluntad general*, y no de la voluntad de un solo individuo (o algunos) que controle a su voluntad o capricho el sistema normativo, pues sólo de esta forma se concebirá a la estructura jurídica-política como legítima.

---

<sup>b</sup> No obstante existen otros autores que han tenido en cuenta dicho asunto, por ejemplo Spinoza, Maquiavelo, Locke, Marx, Freud entre otros.

El planteamiento anterior va estrechamente ligado, según nuestro parecer, con la perspectiva kantiana del antagonismo y la obediencia civil. Kant analiza la naturaleza humana, y de ella se desprende la necesidad de obtener todo aquello que permita el desarrollo de las facultades, esto es, la necesidad del autodesarrollo humano (bienestar particular y colectivo); dado que dicho desarrollo se encuentra en la sociabilidad, en los seres humanos resulta inevitable el antagonismo, es decir, justamente en la sociabilidad los seres humanos se enfrentan mutuamente por conseguir los medios para su propio desarrollo; para Kant, no existe otra forma que la coacción para conseguir los medios para el desarrollo, es así que los seres humanos se vuelven seres coactivos en un estado no-jurídico (estado de naturaleza a la manera de Hobbes); de allí surge la idea de un *contrato originario*, por el que se forma una estructura jurídico-política que tiene la autorización de la coacción (legal y legítima) para el control de los antagonismo en la sociabilidad (estado jurídico). La estructura jurídico-política tiene para Kant dos propósitos prácticos: el control de los conflictos externos en la interacción y búsqueda de fines entre los miembros de la comunidad y, a su vez, establecer la posibilidad del goce de la libertad de cada uno de ellos conforme a la obligación a una ley en sentido universal. De esta manera, no se debe esperar a que la estructura normativa proporcione el bienestar de la comunidad, sino que ella va a ser el *medio* por el que cada uno de los miembros de la misma obtenga su bienestar particular, es decir, el bienestar colectivo es alcanzado por el bienestar de cada una de las personas actuando conforme a las determinaciones del sistema normativo. Por esta misma razón es que, para Kant, la estructura normativa y el poder político es inescrutable e irresistible para el pueblo, que evidentemente se encuentra sometido a él. Para el autor de las *Críticas*, el pueblo no debe poner en duda el origen de dicho poder, ni mucho menos la obediencia que se le debe a éste y a sus mandatos, antes bien sólo tiene el papel de *obedecer*. Esta postura no es gratuita, pues para Kant es la consideración de un *contrato originario* el que da legitimidad al poder que detenta la estructura normativa; pero, además, obedecer a las normas jurídico-políticas resulta un deber moral, ya que las personas deben considerar que el establecimiento de un poder que regule las acciones de los individuos es la mejor vía para obtener el bienestar común, y en tanto que es una consideración consciente y racional, la voluntad moral dictará actuar conforme a leyes jurídico-políticas.

Los planteamientos de pensadores como Rousseau y Kant, dada su relevancia teórica sobre el tema del antagonismo y el conflicto, la obediencia civil y la legitimidad

del poder político, serán determinantes para mostrar el objetivo de esta tesis: por qué y para qué obedecer a las leyes jurídicas y a las instituciones políticas.

Es así que en este trabajo utilizamos a estos dos pensadores modernos: J.J Rousseau y I. Kant, sin embargo, en esta investigación retomamos los planteamientos teóricos al respecto de Carl Schmitt, pues nos parece un autor clave para entender los orígenes del conflicto así como su desarrollo e importancia en la actualidad; Schmitt representa el hilo conductor de este trabajo, es como la “piedra de toque”, puesto que su propuesta para definir lo político, determinando y caracterizando el conflicto, hace de sus planteamientos la guía transversal de esta investigación.

Con sus propuestas, estos pensadores nos proporcionarán los elementos suficientes para analizar el antagonismo y la solución posible a esta situación real en la coexistencia social, pues en sus escritos realizan un análisis atropo-filosófico-político sobre la conducta social antagónica y la construcción del Estado moderno y actual, dado esto último como la solución política a dicha realidad. Si bien cada uno por su parte analiza la conducta social, además de la normatividad jurídica y política que regula las acciones en la colectividad, y llegan a conclusiones distintas (ya que son distintos los problemas que atienden), a nuestro parecer, en relación con nuestra temática convergen en múltiples aspectos, los cuales mostraremos en el desarrollo de este trabajo. Es así que bajo la perspectiva de Rousseau, Kant y Schmitt, trataremos de averiguar hasta qué punto el antagonismo y el conflicto sirven para promover la construcción de una estructura jurídica-política y la obediencia a la misma; esto es, desde el análisis de las obras de estos pensadores (de aquellas pertinentes para nuestro interés) buscaremos aproximarnos al antagonismo, al conflicto, al orden social, y por tanto a la obediencia ciudadana a la estructura mencionada. Estos antecedentes marcan la pauta para iniciar una investigación sobre el antagonismo, la función y el fin de la obediencia civil y la legitimidad del poder político en las sociedades actuales, sus características, las circunstancias en las que se desarrollan, el modo de procesamiento y, por supuesto, su tendencia a fundamentar y proponer un orden social en el que las sociedades actuales puedan obtener un bienestar común, justicia, igualdad, etc. Proceder de esta manera, es poder aproximarnos a la reflexión sobre nuestras sociedades actuales que aún siguen cuestionándose acerca de los conflictos sociales, la legitimidad del poder político, el ejercicio coactivo de las instituciones gubernamentales y la obediencia a la normatividad jurídica y a las instituciones políticas.

Específicamente, nuestra hipótesis consiste en demostrar que el antagonismo y el conflicto sirven o es posible utilizarlos como herramienta para mantener vigente y obedecer la estructura jurídico-política en la que nos encontramos inmersos. Consideramos que las posturas de Rousseau, Kant y Schmitt convergen para sustentar esta idea. Esto es, desde la perspectiva de estos pensadores, especificando sus matices, la coexistencia antagónica de los seres humanos es una característica que define la sociabilidad, pero también es este tipo de coexistencia la que impulsa la creación y el desarrollo de una estructura jurídico-política, y por tanto la obediencia a la normatividad. Es así que obedecemos 1) porque la estructura normativa conlleva en sí mismo una coacción (legal y legítima) en su ejercicio pero, al mismo tiempo, 2) porque se considera que *obedecer implica obtener*; por poner un ejemplo, de dicha estructura obtenemos seguridad tanto en nuestra persona como en nuestras propiedades y, por tanto, la obediencia se presenta como útil y necesaria para la preservación de nuestro bienestar en la vida cotidiana; pero no solamente, *obedecer implica deber*, esto es, en tanto que podemos considerar racionalmente que es una obligación vivir conforme a leyes (en sentido moral) pues es la mejor vía para coexistencia de personas y de sus acciones. Además, la estructura jurídico-política tendrá como fin propiciar un orden social, que puede ser traducido como la obtención de derechos, dentro de los cuales la igualdad y la libertad política juegan un papel notable, y esto, por añadidura, propiciará un bienestar público en la convivencia cotidiana.

Para ello, dividimos la presente investigación en 4 capítulos. En el primero nos avocamos a presentar los antecedentes de este tema-problema, aclarar conceptos tales como antagonismo y conflicto, además de manifestar la postura de Schmitt en relación con el origen del conflicto y sus posibles consecuencias. En el capítulo segundo, presentamos el análisis que obtuvimos sobre Rousseau en relación con el antagonismo, de la misma manera, en el tercer capítulo mostramos la relación de Kant con el antagonismo; consideramos que ambos capítulos son de suma importancia en el presente trabajo porque ejemplifican que el antagonismo y el conflicto subyacen en la base teórica de sus propuestas políticas. En el cuarto y último capítulo, lo dedicamos a la reflexión de los tres anteriores y tratamos de indagar acerca de las implicaciones del acto de la obediencia hacia la normatividad. En las conclusiones de este trabajo presentamos la reflexión de algunas vetas que quedaron abiertas a raíz de esta

investigación, y tratamos de formular algunos juicios valorativos acerca de lo expresado en dicho trabajo.

El objetivo general es mostrar, desde ambas perspectivas, que el antagonismo social y el conflicto pueden ser considerados de manera positiva para la creación y continua reforma tanto de una normatividad jurídica como de instituciones políticas. Además mostraremos que todo poder político ejercido en las sociedades modernas debe ser legítimo y permanente —ya que únicamente de esta manera se puede justificar la coacción de la estructura jurídico-política y la obediencia al sistema normativo. Es así que, pretendemos afirmar que la obediencia a las leyes jurídicas y a las instituciones políticas está estrechamente ligada con el antagonismo y el conflicto en la coexistencia humana. Más allá de que nos conduzcamos conforme a las leyes por la necesidad de protección de nuestra vida y nuestras propiedades, o por prudencia a la coacción de las instituciones, o por la utilidad de mantener ciertos derechos como individuos, el buen funcionamiento de la estructura normativa va a depender de la consideración plena de las personas, esto es, que el actuar conforme a normas es la mejor vía para obtener un orden social (control del antagonismo, no su desaparición), del que se desprenderá el bien público: la seguridad social, la obtención de derechos políticos, o bien, la igualdad y la libertad de todos para buscar lo que cada uno considere como bienestar.

# CAPÍTULO I

## Sobre el antagonismo y el conflicto

### I.1 De los antecedentes

Podemos encontrar dos visiones contrapuestas si recuperamos el análisis teórico que Serrano<sup>1</sup> ha hecho en relación con la práctica política, el antagonismo, el conflicto en la coexistencia humana y sus consecuencias. La primera de ellas es la visión teológica del mundo, que se encuentra relacionada con la “cosa pública”, y la segunda es aquella que representa justamente la desteologización de la vida pública.

En la primera, se considera al Derecho como un orden objetivo que es reflejo de un supuesto orden natural, divino, histórico, etc., (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel, serían una muestra de esta postura), de aquí se deduce una noción de justicia con validez universal, la cual da sustento a un orden civil; en este orden se admite que los conflictos, derivados de los antagonismos, son una especie de transgresión a ese orden emanado, por tanto son anómalos o irracionales, por lo que los antagónicos o adversarios infringen el orden natural o divino cuando manifiestan su actitud (en pensamiento, palabra o acción); esta perspectiva trae como consecuencia que se identifique al antagónico, adversario o enemigo, esto es como un infractor del orden natural o sagrado. En la segunda visión, se asume de hecho que el orden social es un artificio humano, y en este sentido no

---

<sup>1</sup> Enrique Serrano Gómez es Doctor en Filosofía por la Universität Konstanz de Alemania. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Sus publicaciones más recientes son: *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: La dimensión normativa de un orden secularizado* (Anthropos, 1994), *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político* (Interlínea, 1996), *Filosofía del conflicto político* (UAM-I/ Miguel Ángel Porrúa, 2001), *La insociable sociabilidad (Kant)*; Barcelona Anthropos, 2004, *Política Congelada. Una introducción a la filosofía del derecho*; México. Fontamara (De próxima aparición). Es editor y prologuista del libro de Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución* (FCE, 1996). Líneas de investigación: Filosofía política, Filosofía práctica (Derecho, moral, política y la teoría del derecho en Kant) y Justicia y política.

Cf. Enrique Serrano, *Filosofía del Conflicto Político*, UAM-I—Miguel Ángel Porrúa, México, 2001, prólogo.

hay una noción de justicia universal; el antagonismo y el conflicto no es un pecado, tampoco un delito (no hay infracción a la norma), ni es consecuencia de la irracionalidad, antes bien es consecuencia de la falta de un principio normativo común a los seres humanos capaz de integrar sus diferencias en relación con su pensamiento y sus acciones en la sociabilidad, lo cual forma parte de la condición humana.

La diferencia es notoria en ambas visiones, pues mientras en una “el orden es el origen” y el antagonismo o conflicto es posterior y trae como consecuencia el caos; en la otra “el caos o conflicto es el origen” y el orden (o la paz) en la sociabilidad se establece gracias al surgimiento de la normatividad. Es así que, en la segunda visión, para obtener el orden civil es necesario conseguir e instaurar una noción de justicia, en donde dicha noción solamente podrá derivarse de la imposición de un grupo hacia el resto del colectivo, y la consecuencia de este acto será recurrir a la práctica política como la manera de mantener la estabilidad del orden social suprimiendo la disidencia al interior y encauzando los conflictos al exterior de la unidad social, tal y como lo debe hacer todo gobernante según *El Príncipe* de Maquiavelo.

Ya en la Época Moderna se intentó superar estos presupuestos acudiendo a una nueva propuesta teórica: el contrato social. En ésta se intenta desechar tanto la idea de que la justicia y el orden social provienen de un orden objetivo, como aquella otra de que arbitrariamente los individuos establecen la normatividad;<sup>2</sup> antes bien el orden social dependerá del consenso de los miembros de la unidad social; sin embargo, como bien sabemos, el contractualismo no supera la polémica suscitada por las dos visiones anteriores, puesto que ahora el dilema se convierte en tratar de decidir si el consenso entre los seres humanos se establece porque comparten principios normativos comunes o bien si el único

---

<sup>2</sup> Podríamos decir que bajo la teoría ética kantiana sí encontramos una justicia universal: el imperativo categórico. Sin embargo en su Doctrina del Derecho, lo que nos dice es que la justicia no proviene de un orden previamente establecido, sino que los hombres lo crean a partir de encontrar su propio desarrollo en comunidad. El imperativo categórico es la ley moral que involucra a una justicia universal sólo en la medida en que partes de la individualidad y no de la sociabilidad.

consenso al que pueden llegar los seres humanos es el de designar a un Soberano que imponga una noción convencional de justicia para todos.

Cabe mencionar que lo que se trata de sostener a lo largo de este trabajo, acudiendo al principio de justicia que se encuentra implícito en el contractualismo, es considerar la *dimensión intersubjetiva*, en la medida en que el antagonismo y el conflicto son la base para edificar o construir una teoría política y, a su vez, que dicha teoría no solamente ayude al gobierno a administrar los asuntos públicos, sino que permita controlar la coexistencia antagónica de los individuos. Para ello, debemos dejar a un lado las principales críticas que se le han hecho a la teoría del contrato social, por ejemplo que dicho acto no corresponde a un hecho histórico (Hume), o que este evento no vincula a todos los miembros de la comunidad (Hegel); sino que, al igual que lo apunta Serrano,<sup>3</sup> el *pactum unionis* y el *pactum subjectionis*, que forman el contrato social, debe ser considerado a la manera kantiana, es decir:

[...] como un recurso teórico para expresar la idea de que no existe un principio de justicia trascendente y que, por tanto, la única justificación racional de las normas que constituyen el orden civil, se encuentra en el consenso de sus miembros.<sup>4</sup>

De este modo, manteniendo la idea de que el orden civil se sustenta en el reconocimiento recíproco de individuos como *personas*, y que este ese reconocimiento es el resultado de la dinámica de una forma de vida en común, entonces podemos decir que el antagonismo y el conflicto es el medio que determina la estructura jurídico-política que hace posible la convivencia humana. Esto es, asumimos que el orden social es derivado de la normatividad, pero, a su vez, ésta no es el resultado de un consenso de individuos aislados (esto es que se reúnen para discutir las normas que guiaran su conducta) ni tampoco de principios comunes *a priori*, sino que es el resultado del antagonismo y los conflictos que subyacen en la coexistencia humana.

---

<sup>3</sup> Cf. Enrique Serrano, *Filosofía del Conflicto Político*, UAM-I—Miguel Ángel Porrúa, México, 2001, prólogo.

<sup>4</sup> *Ibíd.* prólogo.

Según Carl Schmitt,<sup>5</sup> que es retomado por Enrique Serrano, el conflicto tiene su origen en la pluralidad y la contingencia, pues es inherente a la humanidad, y su control surge a partir de un reconocimiento entre iguales; el cual se manifiesta en la medida en que los involucrados se asumen como miembros de una comunidad política, y en donde ésta se sustenta gracias a una estructura jurídico-política. En este trabajo, asumimos la tesis de Carl Schmitt, específicamente el hecho de que el conflicto forma parte de nuestra condición humana, y lo demostramos a partir de dos casos particulares; son dos modelos referentes a la teoría política clásica de la época moderna: el caso de Rousseau y el caso de Kant, dados como muestra de que es gracias al antagonismo y el conflicto que surge en cada uno su propuesta teórica política.

## I.2 De la aproximación a los conceptos

### I.2.1 El conflicto humano

Según su definición, un **conflicto humano** es una situación en la que dos o más individuos con intereses contrapuestos entran en confrontación, oposición o emprenden acciones mutuamente *antagónicas*, con el objetivo de neutralizar, dañar o eliminar a la parte rival, (incluso cuando tal confrontación sea verbal) para lograr así la consecución de los objetivos que motivaron dicha confrontación. En este sentido, podemos, en un primer momento, definir el conflicto como una consecuencia activa de intereses truncados por la intervención

---

<sup>5</sup> Carl Schmitt fue un juspublicista y filósofo jurídico alemán fascista. Adscrito a la escuela del llamado Realismo político, lo mismo que a la teoría del orden jurídico. Escribió centrado en el conflicto social como objeto de estudio de la ciencia política, y más concretamente la guerra. Su obra atraviesa los avatares políticos de su país y de Europa a lo largo del siglo XX. Fue Profesor en la Universidad de Berlín desde 1934, su doctrina jurídica acerca del Estado se ha señalado como uno de los elementos ideológicos sobre los que se fundó el nacionalsocialismo, al que se adhirió en 1933. Según su teoría, el poder real se descubre en la situación de excepción, según quién conserve la capacidad de decisión, y no de acuerdo con la atribución constitucional de poderes. También criticó el individualismo subyacente a la democracia, al considerar que el pueblo era propiamente masa, que adquiriría una identidad por adhesión a un líder carismático, y por enfrentamiento al «enemigo», categoría fundamental en la constitución de un pueblo y que se establecía por decisión arbitraria del líder. Entre las obras en que desarrolló su doctrina, destacan *La dictadura* (1921), *Teología política* (2 vol. 1922, 1970), *Estado, movimiento, pueblo* (1933) y *El concepto de lo político* (1932).

de otros intereses, y que su objetivo reside en eliminar al antagonico para proseguir los fines de los intereses propios.

Por su condición —a menudo extrema o por lo menos confrontacional en relación a objetivos considerados de importancia o incluso de urgencia (valores, estatus, poder, recursos escasos, etc.)— el conflicto genera “problemas” tanto a los directamente involucrados como a otras personas; esto es, el conflicto y sus consecuencias crean situaciones incómodas en la coexistencia cotidiana. Por ello, decimos que el conflicto es un “proceso interactivo” que se da en un contexto social determinado. Es una construcción social, una creación humana diferenciada de la violencia,<sup>6</sup> ya que puede haber conflictos sin violencia aunque no hay violencia sin conflicto, por lo que no toda disputa o divergencia implica conflicto.

Aunque los conflictos se pueden clasificar según el nivel en el que se desarrollan: micro (interpersonales e inter-grupales) o macro (entre grupos definidos dentro de un estado o entre estados, donde las consecuencias de los enfrentamientos afectan a un gran número de población); es posible extraer generalidades comunes a ambos tipos de conflictos. *El conflicto es un proceso en el que hay oposición de intereses, necesidades y/o valores no satisfechos.* Por esta razón decimos que si bien en una disputa existe una contienda, rivalidad o competencia, y en la divergencia nos encontramos con discordancia o discrepancia entre individuos, la rivalidad en ambas se centra en determinadas y específicas oposiciones, además de que los contendientes quieren sobresalir en relación con sus rivales. En el conflicto es distinto, pues el grado de intensidad de la contienda es superior, incluso los antagonicos son rivales en distintos aspectos, y la rivalidad los lleva a considerar la eliminación total del adversario y/o sus intereses, esto es, en dicha rivalidad los antagonicos desearían no solamente estar por encima del adversario, sino que preferirían que no

---

<sup>66</sup> El que ejerce violencia es el violento; y su definición según La Real Academia Española dice: 1) aquel que está fuera de su estado natural, situación o modo (sentido aristotélico); 2) alguien que obra con ímpetu o fuerza; 3) aquel que hace las cosas bruscamente o con intensidad extraordinaria; 4) aquel de genio arrebatado y que se deja llevar fácilmente de la ira y; 5) acción que se ejecuta contra el modo regular o fuera de razón y justicia.

coexistiese; pues existe un problema cuando la satisfacción de las necesidades de una de las partes impide la satisfacción de la otra.

En este trabajo consideramos que el conflicto humano no es ni positivo ni negativo sino que tendrá aspectos positivos o negativos según se aborde y se resuelva y dependiendo del proceso que se utilice para llegar a una solución. Lo que no debemos olvidar es que **el conflicto forma parte de nuestra identidad como seres humanos**, o como diría Vicent Martínez “[...] la vida sin conflictos supondría una sociedad de robots, cuyos miembros habrían eliminado la diversidad y singularidad que nos distingue como humanos [...]”.<sup>7</sup>

De lo que se trata es de reafirmar aquella perspectiva que permita enfocar el conflicto desde una visión positiva, con voluntad de cambio para conseguir cuotas más altas de justicia, igualdad, legalidad, legitimidad, etc., éste el punto de partida adecuado desde donde parte nuestro trabajo.

### I.2.2 El conflicto social

Se han planteado muchas teorías acerca del origen del conflicto. Últimamente se ha vuelto a decir que el hombre es un animal social, y, por lo tanto, responde a las tendencias tanto de competición como cooperación que se observa en animales sociales. Otras visiones aducen que si bien podría haber tales causas inherentes o innatas, no es menos cierto que a menudo tal conflicto o violencia se expresa ya sea en formas socialmente permitidas o aceptadas o tiene como meta objetivos que son socialmente valiables. Como mínimo, podemos decir que *el conflicto se expresa en un acto ejercido en relación a otros*. Así, el conflicto no se puede entender o estudiar sino en un contexto social.

---

<sup>7</sup> “El reconocimiento como transformación de conflictos”, en [www.inter-mediacion.com/martinezguzman.htm](http://www.inter-mediacion.com/martinezguzman.htm)

Vicent Martínez Guzmán dirige la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz en la Universitat Jaume I, dentro del Centro Internacional Bancaja para la Paz y el Desarrollo, en Castellón, España.

Una definición generalmente aceptada de conflicto en el sentido sociológico es la ofrecida por Lewis A. Coser para quien es “una lucha por los valores y por el estatus, el poder y los recursos escasos, en el curso de la cual los oponentes desean neutralizar, dañar o eliminar a sus rivales. Un **conflicto social** será cuando trasciende lo individual y proceda de la propia estructura de la sociedad”.<sup>8</sup> O bien, para Stephen Robbins el conflicto social es “un proceso que se inicia cuando una parte percibe que otra la ha afectado de manera negativa o que está a punto de afectar de manera negativa, alguno de sus intereses”<sup>9</sup>, desde luego esto sólo se genera socialmente.

El conflicto social se refiere al amplio espectro que en la interacción e interrelación humana va desde situaciones y cuestiones aparentemente simples y sin problemas de consecuencias dolorosas para las partes, hasta situaciones complejas, peligrosas y violentas. Desde este punto de vista se dice que *la convivencia social es considerada una mina abundante de conflictos, donde la fuente más abundante de molestia son los demás.*

La propuesta de analizar el antagonismo y el conflicto que tratamos de afirmar aquí busca explicar cómo la sociedad necesita tanto leyes y estabilidad como desacuerdo, a fin de lograr la integración social, y es aquí en donde sobresalen los dos caminos: por consenso o por coacción; en donde planteamos que la sola coacción resulta insuficiente para dar origen a una obediencia civil. En cualquier caso, el conflicto es el factor del progreso (Rousseau-Kant), que se basa en la formación de grupos de cambio y acción social, a fin de obtener la integración, mediante pactos o acuerdos con el resto de los actores o sectores

---

<sup>8</sup> “Las funciones del conflicto social”, en <http://davidcastillop.blogspot.mx/2007/10/las-funciones-del-conflicto-social.html>

<sup>9</sup> Stephen P., ROBBINS, *Comportamiento Organizacional, Conceptos, Controversias y Aplicaciones*, Cap. XIII, Edit. Prentice Hall, Sexta Edición, 1994, p. 461.

sociales, de nuevas relaciones o estructuras, que propician los grupos de presión o interés de los artífices del cambio.

### I.2.3 El antagonismo

El antagonismo surge como mostraremos más adelante por la sociabilidad, esto es, el dato básico que debemos tener en cuenta para el origen y desarrollo de esta situación es la coexistencia entre seres humanos. En dicha coexistencia los seres humanos se colocan como antagónicos, es decir, el antagonismo emerge dada la heterogeneidad, o como diremos más adelante emana de la pluralidad entre los coexistentes.

Primeramente debemos aclarar que la coexistencia antagónica no es un conflicto, pues el conflicto surge cuando los antagónicos “dan un paso más”, esto es, cuando se confronta al antagónico. En los antagonismos podemos hacer dos cosas, darle la espalda al opuesto o confrontarlo; es así **que llamamos conflicto a la actividad propia de confrontar al antagónico**. Ahora bien, cuando adjetivamos al conflicto como “conflicto social”, propiamente los estamos caracterizando como un hecho empírico que se da en la sociabilidad, dejando a un lado los llamados conflictos personales que tendrían que ver con problemas, trastornos o complejos de la *psique*, y que el protagonista es sólo un individuo, o el individuo y el medio que lo rodea.<sup>10</sup> Esto es, cuando hablamos de conflicto social nos referiremos al encuentro contextual entre dos o más individuos, y en esta coexistencia de individuos diferentes, antagónicos, surge una disputa o confrontación por sobreponerse ante ese Otro (o esos Otros) por causas de índole diversas.

En un primer momento, surge el antagonismo cuando en la cotidianidad aparece el “Otro” o los “Otros”, pues este acto existencial cuestiona la identidad de los involucrados

---

<sup>10</sup> Dado que los seres humanos somos seres sociables, los conflictos personales siempre tendrán una referencia a la sociedad; sin embargo, dichos conflictos no surgen de la confrontación con el “otro”, antes bien forman parte de alguna patología mental (trastorno, complejo, etc.) que bien pudo originarse en la convivencia social o en el desarrollo natural del individuo.

—los “Otros” son y representan en sí mismos la negación óptica—; por tanto, los “Otros” también representan la negación de los valores, principios, creencias, ideas, etc.,<sup>11</sup> de los demás individuos, y entonces aparece el adversario o el enemigo (el antagónico). En un segundo momento, la sola intención de enfrentarse (ponerse frente) con el Otro hace posible la intención de “homogeneizar”; el conflicto surge cuando existe de *facto* este intento, pues con esta actitud se advierte una intolerancia por el “Otro” y todo lo que él representa, que por supuesto no se detendrá en la sola intolerancia cuando se involucran acciones.

En la coexistencia, los individuos o grupos realizan diversos tipos de acciones, éstas, por su propia naturaleza, se vuelven como códigos que delimitan o no el acto humano. Esto es, el código de cada actividad remite a una distinción entre las acciones. Carl Schmitt nos dice que “la distinción básica, es decir, el código, o los criterios que determinan el acto mismo, es justamente lo que hace posible distinguir y darle sentido a cada actividad humana, por ejemplo, del económico es costo-beneficio, del jurídico es lícito-ilícito, del moral es bueno-malo, del estético es bello-feo, del político es amigo-enemigo, etc.”<sup>12</sup> El concepto de enemigo implica el de lucha, competencia, es decir, el acto mismo de enfrentamiento; de la misma manera que el concepto de antagonismo se identifica como lo contrario, lo desigual, el “Otro” o el enemigo con la posibilidad efectiva de agresión y violencia.

En este sentido, el enemigo obtiene el carácter de indispensable para mantener la propia identidad o la cohesión del grupo, es decir, la distinción entre antagónicos se sostiene gracias a la identificación del contrario, es decir, precisamente del antagónico.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Una de las pugnas que se resaltan cuando hablamos de conflicto es el antagonismo entre los valores, creencias y, por tanto, de cultura. Este choque entre ideas puede tener repercusiones incluso más violentas que los conflictos físicos.

<sup>12</sup> Cf. Con la idea heraclitiana de los opuestos, o bien de la dialéctica hegeliana sobre la tesis y antítesis.

<sup>13</sup> Cf. Sigmund Freud, *Obras completas de Sigmund Freud*. Volumen XXI, “El malestar en la cultura”. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores.

Por supuesto que para que este proceso se identifique debe coexistir la pluralidad en la sociabilidad. A esto volveremos más adelante. Por el momento parece relevante aclarar que esta situación de antagonismo, de conflicto, no puede únicamente entenderse como una lucha o disputa entre buenos y malos (código moral), antes bien **ésta es un confrontación entre distintas concepciones o perspectivas de la realidad**; dicho lo anterior, el conflicto se convierte en una disputa entre distintas concepciones de bien, en donde cada cual afirma tener la verdadera. Esta condición puede verse o definirse para algunos como una “visión trágica” de la vida, en tanto real e inmutable; sin embargo, dicha condición será aceptada únicamente por la política a diferencia de la religión; puesto que en la visión religiosa la solución a esta realidad puede ocurrir en dos direcciones, 1) a aceptar al otro como nuestro hermano, es decir, tratar de homogenizar a las distintas identidades a partir de considerar nuestro origen en común: que somos creaturas o hijos del mismo Padre. O bien, 2) esperar que en la “otra vida” las diferencias se borren dada la paz y tranquilidad que existe en el “más allá”<sup>14</sup> y, mientras, resignarse a sufrir esta vida dado que es la “cruz que todos debemos cargar” por nuestra condición pecadora.

Rousseau, por poner un ejemplo, afirma que la opinión de los Otros es causa fundamental para el surgimiento del conflicto; pues la *doxa* siempre está ligada a una particularidad,<sup>15</sup> y en el surgimiento de la confrontación lo que se desea es imponer la particularidad a la universalidad, esto es, el deseo de homogeneización. En esta condición, el antagónico (el adversario, el enemigo) o debe cambiar y ser subsumido a la universalidad, o deberá estar fuera de ella, y por tanto estará fuera de la ley, de la legalidad y de la razón. Schmitt lo dice de la siguiente manera:

---

<sup>14</sup> No debemos olvidar que para la mayoría de las religiones monoteístas la aspiración por una vida y un mundo mejor fuera del terrenal se obtendrá después de la muerte, pero ciertamente para la visión judeo-cristiana no se trata de un “pase automático” asegurado, sino que en esta vida terrenal se deben cumplir con ciertas acciones y actitudes para garantizar este estado, como lo es el Sabbat o seguir al pie de la letra los diez mandamientos.

<sup>15</sup> Contrariamente a la *episteme* que surge para la pluralidad y, por tanto, es impersonal.

Aducir el nombre de la “humanidad”, apelar a la humanidad, confiscar ese término, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, sólo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombres, declararlo *hors-la-loi* y *hors l’humanité*, y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad [...] La humanidad no es un concepto político, y no le corresponde tampoco unidad o comunidad política ni posee *status* político.<sup>16</sup>

De este modo, decimos que el conflicto en la coexistencia implica el deseo del hombre por querer que los Otros sean como él mismo, es decir, que el Otro sea caracterizado por la similitud de sus deseos, intereses, objetivos, etc., en relación con los deseos, intereses u objetivos de uno mismo. Aspecto que obviamente se presenta como una contradicción en sí misma, puesto que si el Otro (el enemigo) tiene los deseos, intereses y objetivos idénticos o similares a los de uno mismo, dejaría de ser “Otro”, o bien no sería nuestro enemigo sino nuestro amigo.

### I.3 De la pluralidad y la contingencia

Carl Schmitt, estudioso de estos temas, en su texto *El concepto de lo político* afirma que “todo conflicto tiene sus raíces en dos determinaciones insuperables dada la sociabilidad del ser humano, a saber: la *pluralidad* y la *contingencia*”. Ambas determinaciones correlacionadas o entrelazadas se presentan como el rasgo insuperable e inalienable del mundo humano.

La sociabilidad es contingente, no es única y la misma, pues trasciende tiempo y espacio; de la misma manera que los contextos varían, así las costumbres y tradiciones cambian: no hay nada estático (el todo fluye heraclítico). Así, esto provoca que aparezca como dato empírico la pluralidad, dado como dato dinámico y verificable en la sociedad que habitamos. La diversidad de intereses, de gustos, de ideas, de percepciones hace que la sociedad se presente como contingente y plural. En este mundo, la pluralidad es una

---

<sup>16</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, 2009, p. 84.

realidad constatada desde la historia misma y en nuestra vida cotidiana; una pluralidad y contingencia que se traduce desde el color de piel hasta los objetivos o metas, pasando por los deseos e intereses diversos de los seres humanos. Estamos entonces frente a un *pluriverso* (concepto de Schmitt) o *multiverso*,<sup>17</sup> contrastado empíricamente, realidad que nos sirve de premisa para analizar el desarrollo y consecuencias del antagonismo y el conflicto en la coexistencia. De este modo, los conflictos podemos encontrarlos en cualquier ámbito en donde exista una sociedad, es decir, puesto que existe una sociedad es que existe el antagonismo, dada la pluralidad y la contingencia en las sociedades humanas. Los seres humanos y las sociedades son plurales porque son contingentes, y existe la contingencia porque hay pluralidad. El concepto de humanidad tiene esta condición como base. En este sentido nos encontramos con una sociabilidad diversa, diferente, en donde el ordenamiento social se traduce en una agrupación de una multiplicidad de principios y valores en el que están en antagonismo constante los implicados en dicha agrupación.

Todo lo anterior es posible rastrearlo en “los opuestos” de Heráclito, en “la guerra de todos contra todos” de Hobbes, en “el origen de la desigualdad entre los hombres” de Rousseau, en “el estado no-jurídico” de Kant, en “la lucha por el reconocimiento” de Hegel, en “la lucha de clases” de Marx, o en “la definición del concepto de lo político” de Carl Schmitt, entre otros.<sup>18</sup> El hecho es que dicha situación se presenta como una realidad dada en la sociabilidad.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Conceptos acuñados en contraposición al de *universo*. En otras perspectivas predominantemente religiosas se propone exactamente lo contrario a esta tesis, es decir, que más allá de suscribir la heterogeneidad de la naturaleza humana, se asuma que en las diferencias como raza, color, intereses, creencias, etc., hay una homogeneidad, dada a través de la especie o la naturaleza. Éstas miran el mundo como un organismo único, consciente y con voluntad, es decir, “todos somos Uno”.

<sup>18</sup> Recordemos que en este trabajo mostramos únicamente nuestros objetivos desde tres teóricos: Rousseau, Kant y Schmitt. Cabe señalar de nueva cuenta que escogimos a estos autores bajo el criterio de que tenemos un trabajo previo de ellos. Sin embargo, no descartamos a los otros teóricos mencionados para una investigación posterior.

<sup>19</sup> Es oportuno destacar desde estos momentos que cuando hablamos en esta investigación de sociabilidad no estamos hablando de civilidad, pues nos parecen dos conceptos distintos. Con el concepto de sociabilidad únicamente nos estamos refiriendo a la coexistencia entre personas, sea de la calidad que sea. En cambio

Concluimos pues que el antagonismo y el conflicto social no pueden desaparecer de nuestra cotidianidad, en otras palabras, no se pueden (ni se podrán) neutralizar del mundo humano, debido a que esta condición resulta esencial para situar la condición humana. Teniendo entonces en cuenta que ésta es la realidad de la que partimos, entonces la siguiente pregunta es ¿qué hacer ante esta situación social?

#### I.4 De la coexistencia y sus consecuencias

A lo largo de la historia del hombre los conflictos han sido parte importante de su vida. En todas las épocas y en todas las regiones podemos verificar que los antagonismos y conflictos han fluido de la misma manera en que el hombre ha desarrollado sus sociedades, incluso el conflicto ha permanecido dentro e internamente en aquellas congregaciones beligerantes o pacifistas, esto es, no importa el tipo de cultura que haya desarrollado cierta sociedad, pues el conflicto ha estado presente. En cuanto a las características de los hombres, ya sea por su capacidad física o por su capacidad intelectual, por ambas o por ninguna, éstas no han sido determinantes para la aparición o no del antagonismo y el conflicto, puesto que éste surge dentro de cualquier tipo de sociedad y cualquier tipo. Desde Caín y Abel (Génesis 1, 4) hasta la invasión a Irak, el conflicto acompaña al ser humano y sus sociedades.

Ante esta realidad antagónico-conflictiva tenemos dos caminos o dos vías y, por tanto, dos consecuencias: a) la disolución de los “otros”, que implicaría en grados extremos la aniquilación de la sociedad y humanidad entera; o bien la homogenización<sup>20</sup> que es la estandarización de los individuos y; b) el desarrollo de la sociedad (Kant diría “progreso”)

---

cuando hablamos de civilidad específicamente nos estamos refiriendo a la concordia en la coexistencia entre individuos, la cual, para que sea posible debe implicar leyes positivas y la obediencia a las mismas.

<sup>20</sup> Ya en los apartados posteriores nos daremos cuenta que todo intento por homogenizar trae consigo mayor incremento en el antagonismo y, por ende, mayor violencia. También basta con hacer un poco de memoria y recordar todos aquellos intentos que se han hecho por igualar creencias, ideas o acciones, ya que estos intentos han tenido consecuencias graves que incluso han dejado huella en la historia del hombre.

por medio de la política, que implicaría diálogo, discusión, competencia, consenso para procesar el conflicto, y asumirlo como un acicate para mantener y desarrollar la estructura jurídico-política, y por tanto el orden social, dado como consecuencia del orden político.

Para nosotros, asumiendo la postura de E. Serrano y de los teóricos expuestos en este trabajo, el camino que debemos seguir es “b”. O sea el control del antagonismo y los conflictos, o sea, colocar límites o reglas a los conflictos, de tal manera que pueda ser procesado en términos políticos y exista un desarrollo de la sociedad. ¿De qué modo? Lo veremos en el último apartado.

Sin embargo, cabe mencionar que existe también una multiplicidad de antagonismos y conflictos que no son cuestión de la política controlarlos o ponerles límites, por el hecho simplemente de ser de carácter privado;<sup>21</sup> a pesar de lo anterior, nosotros decimos que todo conflicto puede alcanzar el estatus de “conflicto político” dependiendo de la intensidad del mismo. Conflictos como los laborales, los familiares, los de pareja, o todos aquellos con los que nos encontramos en nuestra vida diaria podrían no ser considerados como políticos, no por el hecho de que no tengan relación con las normas, leyes u obediencia, sino porque las diferencias, circunstancias, motivos y todo aquello que haya suscitado la confrontación puede no tener importancia grave que nos haga pensar que el “Otro” es mi enemigo; sin embargo, cuando en el conflicto laboral, familiar, etc., estamos considerando que el “Otro” es mi opuesto en todos los sentidos y que la coexistencia es imposible con ese antagónico, entonces el conflicto se ha elevado de intensidad, entonces es cuando la política debe aparecer y hacer su trabajo. Según Schmitt, los conflictos son políticos cuando tienen un grado de intensidad elevado. En otras palabras, si bien los conflictos sociales los encontramos, como ya mencionamos, en un grado inimaginable de ámbitos y momentos, cuando hablamos de conflictos políticos no nos referimos al contenido del conflicto, es

---

<sup>21</sup> La característica privada del conflicto no es precisamente aquello que lo hace ser apolítico, antes bien la característica que hace que un conflicto no sea político es su bajo grado de intensidad. De cualquier manera, más adelante veremos cómo la característica de “lo público” será indispensable para considerar un conflicto político.

decir, a los motivos por los que se originó, sino a un elevado grado de intensidad del conflicto.<sup>22</sup>

La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios puramente religiosos, puramente económicos o puramente culturales, y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política, con frecuencia harto inconsecuentes e irracionales desde la óptica de aquel punto de partida puramente religioso, puramente económico o fundado en cualquier otra pureza. En cualquier caso es política siempre toda agrupación que se orienta por referencia al caso decisivo.<sup>23</sup>

De este modo, queda dicho que los conflictos políticos suelen tener su peculiaridad en relación con el elevado grado de intensidad; de hecho es justamente la condición elevada de intensidad la que va determinar si el antagonico se convierte en enemigo o no, pues cuando el grado de intensidad no es elevado, el “Otro” y su identidad puede ser tolerable y convertirse simplemente en coexistencia incomoda.

Para concluir este apartado y mantener la premisa de que en el origen del conflicto y en su desarrollo se encuentra la sociabilidad, es decir, la coexistencia con los otros, además de la pluralidad y la contingencia, nos enfrentaremos a dos teóricos que muestran esta realidad antagonica-conflictiva del ser humano: Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. No antes de señalar que elegimos a estos autores debido a que afirmamos que sus propuestas filosófico-políticas parten de la premisa que estamos sosteniendo: la condición antagonica del ser humano.

---

<sup>22</sup> C. Schmitt (2009) p. 68.

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

## CAPÍTULO II

### Sobre Rousseau y el antagonismo

Rousseau, en su segundo *Discurso*<sup>24</sup> como ya se sabe, haciendo un análisis de la naturaleza humana concibe dos clases de desigualdades: la desigualdad natural o física y la desigualdad moral o política. Antes de mostrarnos esto, nos comenta que la igualdad en la naturaleza humana reside en sus cualidades: entendimiento, libertad, sensibilidad y las pasiones; sin embargo, dado que la constitución entre los hombres es distinta y va cambiando según su desarrollo, es justamente aquí en donde podemos encontrar el origen de las diferencias que distinguen a los hombres. Esta primera desigualdad (la desigualdad que proviene de la misma naturaleza, que se presenta como parte del propio desarrollo humano) se refiere a la salud, la fuerza, y las cualidades del espíritu o el alma. En relación a la segunda clase, nos dice que proviene de una “convención” entre individuos, esto es, la desigualdad moral o política surge a partir del consentimiento de los hombres y es establecida “institucionalmente”: esta desigualdad refiere a los privilegios que gozan unos en perjuicio de otros. Por nuestra parte, llamaremos *desigualdad social* a este último tipo de desigualdad. Ésta produce una *comparación social* entre individuos dados los privilegios que gozan unos y los privilegios que padecen otros; ahora bien, dichos privilegios se pueden agrupar en dos

---

<sup>24</sup> El *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, es una obra que supone una continuidad del *Discurso sobre las artes y las ciencias*. La idea que se promueve en general es que la sociedad y el progreso de las ciencias corrompen al ser humano. Este texto fue escrito en [1754](#) compitiendo por el premio que otorgaba la [Academia de Dijon](#) indagando en la pregunta: “¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres, y si es respaldada por la ley natural?”. Aunque su trabajo no fue reconocido con el premio por parte del comité del certamen (como fue por el *Discurso sobre las artes y las ciencias*) publicó, de todos modos, el texto en [1755](#). La obra está dedicada al Estado de [Ginebra](#), lugar de nacimiento de Rousseau. En la dedicatoria, se dirige a Ginebra no como una buena, si no como una perfecta república. Las características que destaca son sus leyes e instituciones, el espíritu de comunidad entre sus habitantes, y sus buenas relaciones con sus estados vecinos.

tipos: la propiedad y el poder político; por esta razón es que los seres humanos se distinguen y se comparan a partir de la posesión de propiedad y de poder.

En la vida social, esto es, en la coexistencia entre individuos, surge entonces la comparación entre los que tienen y los que no; a su vez, esta comparación –que se presenta como pública, en el sentido de que se suscribe en la coexistencia– hace, según Rousseau, que el alma humana sea *alterada* de su pasividad (de su estado natural), esto es, que pasiones in-operantes en una condición natural (tales como la envidia, la codicia, el egoísmo, la soberbia, la vanidad, el orgullo, entre otras) surgen de manera inevitable en la vida social. Como consecuencia, como lo veremos más adelante, la aparición de la *competencia* y la *rivalidad* en la convivencia, es decir, el *antagonismo* y el *conflicto* en la coexistencia humana.

Cabe destacar que para comprender todo este proceso es necesario conocer la “naturaleza humana” (Rousseau [1968], pp. 136-137)<sup>25</sup>; pues por ejemplo, Rousseau nos pregunta “¿cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocerlos a ellos mismos?” (Rousseau [2008], p. 219).<sup>26</sup> De esta manera, si comprendemos junto con Rousseau la naturaleza humana, la forma en que se establece la desigualdad, la comparación, la alteración del alma a partir de las pasiones y los motivos por los que el hombre se vuelve competidor y rival con sus semejantes, entonces podremos

---

<sup>25</sup> Para la elaboración de este trabajo, hicimos uso de tres textos distintos sobre el segundo *Discurso*, por tanto tres traductores diferentes, además de la fuente original: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, versión de Jean Starobinski –edición póstuma de 1782 en la que Rousseau incorporó ciertas adiciones; a nuestro parecer, las citas en español se han tomado de la mejor traducción. Para mostrar el texto que utilizamos en las referencias entre líneas anotaremos el autor, el año de publicación y la página, ejemplo: (Rousseau [2008], p. 90); de esta manera, el lector podrá identificar el texto citado comparando el año de publicación con la bibliografía presentada al final. En relación con las referencias a las citas al pie de página procederemos de la misma manera después de la primera referencia, sólo que no utilizaremos paréntesis, por ejemplo: J. J. Rousseau [1968], p. 45.

<sup>26</sup> Para Rousseau es justamente el análisis del hombre en su estado originario lo que nos proporcionará, en contraposición, la manera en que realmente es en su estado actual.

conocer el origen, el desarrollo y el establecimiento del antagonismo y el conflicto en la coexistencia humana.

En este sentido, partimos de la idea de que es *la desigualdad moral o política entre los hombres la que motiva o hace posible el antagonismo y conflicto social*. Es decir, dada dicha desigualdad de privilegios en los hombres, por consecuencia, existe una comparación entre ellos; esto, a su vez, motiva el surgimiento de ciertas pasiones que hacen que se altere su alma y se conviertan en competidores y rivales en la coexistencia. En otras palabras, trataremos de mostrar que, para este pensador, el antagonismo entre los hombres se infiere a partir de la comparación de privilegios, dado que hay una desigualdad de propiedades y de poder, o en palabras de Rousseau, dado que existe la desigualdad moral o política.

Así que para analizar el antagonismo entre los hombres, primeramente debemos hacer un análisis sobre lo que concibe Rousseau como naturaleza humana (o de los principios por los que se rige su conducta), en un segundo momento, mostrar el desarrollo de la coexistencia antagónica a partir de la desigualdad y la comparación, y en un tercer momento, apoyándonos en los planteamientos rousseauianos, analizar la manera en que los hombres, al establecer la sociedad civil, institucionalizan el conflicto en la convivencia. Proceder de esta manera, es decir, del análisis de la naturaleza humana, del desarrollo del antagonismo y de la constitución original de las sociedades, es hacer una reconstrucción teórica que nos permita no solamente conocer el origen, el desarrollo y el establecimiento del conflicto en la coexistencia humana, sino tener las bases firmes que fundamenten el cuerpo político-normativo en las sociedades.

## II.1 De la naturaleza humana

### II.1.1 La naturaleza humana y sus principios

Los planteamientos de Rousseau se adhieren a la corriente de filosofía política y del derecho llamada contractualismo, sin embargo, lo hacen de una manera muy peculiar. Para los contractualistas clásicos es necesario suponer un estado de naturaleza y un pacto entre los hombres, que deriva en la construcción de la sociedad civil a partir de este convenio, ejemplo de ellos son Hobbes, Locke, entre otros; no obstante, Rousseau toma distancia de ellos en relación a la caracterización y desarrollo de cada uno de estos elementos de la teoría contractual: el contrato social no va a ser utilizado para salir de un estado natural ni para la construcción de la sociedad, antes bien, se va a convertir en un elemento indispensable para la reforma de la civilidad. Hacer una comparación entre la interpretación contractualista entre dichos pensadores y Rousseau no es el objetivo de este trabajo, sino sólo mostrar que el pensador francés utiliza la teoría contractual para analizar, criticar y proponer el adecuado funcionamiento de las sociedades, es decir, que retoma la idea de un estado de naturaleza, el establecimiento de la sociedad civil y el contrato social como recurso teórico para conocer las bases reales en donde descansan las sociedades actuales. Evidentemente, si queremos partir de un análisis de la naturaleza humana, tendremos que referirnos al análisis rousseauiano del supuesto “estado natural” y del hombre que habita en él.

Así pues, en Rousseau es necesario suponer un estado de naturaleza y un hombre natural (hombre salvaje), suposición que servirá únicamente como recurso teórico. Y es que para el autor de los *Discursos* hablar de un hombre natural en un estado de naturaleza es usar un instrumento para analizar su opuesto, es decir, al hombre civil en el estado social. Para este pensador (y también para otros autores) el estado de naturaleza no existe, nunca existió y nunca existirá –es únicamente un recurso teórico, un supuesto–, pero lo considera necesario para juzgar las cosas presentes; lo mismo sucede con el hombre natural, pues reconoce que este hombre existe por mera suposición.

En el espíritu de la mayoría de los nuestros no ha entrado siquiera la duda de que no haya existido el estado de naturaleza, cuando por la lectura de los Libros Sagrados es evidente

que el primer hombre, por haber recibido inmediatamente de Dios las luces y los preceptos, no se hallaba en ese estado, y que concediendo a los escritos de Moisés la fe que les debe todo filósofo cristiano, hay que negar que se hayan encontrado los hombres alguna vez, incluso antes del diluvio, en estado puro de naturaleza, a menos que hayan vuelto a caer en él por algún acontecimiento extraordinario. Paradoja muy embarazosa de defender, y, desde luego, imposible de probar.<sup>27</sup>

Aclarado el punto anterior, y siguiendo con el análisis de la naturaleza humana, mostremos lo que entiende Rousseau por la misma. Primeramente, diremos que para Rousseau la naturaleza humana puede ser analizada desde dos aspectos: el aspecto físico y aspecto el metafísico y moral.

*Desde el punto de vista físico*, Rousseau muestra que los seres humanos son definidos a partir de sus cualidades, las cuales son: el entendimiento (o la razón), la libertad, la sensibilidad (de la que surge la piedad o conmiseración) y las pasiones. Ahora bien, del análisis realizado, muestra que existen dos principios en los que descansa la naturaleza humana, son dos principios que anteceden a cualquier otra facultad (incluso a la razón): el amor de sí y la piedad.

...el uno interesa profundamente a nuestro bienestar y nuestra propia conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a la muerte o al sufrimiento de todo ser sensible y principalmente de nuestros semejantes.<sup>28</sup>

## II.1.2 El primer principio o el amor de sí

---

<sup>27</sup> J. J. Rousseau, "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", en *Del contrato social*, Alianza editorial, Madrid, 2008, p. 233.

<sup>28</sup> J. J. Rousseau, "Del Discurso sobre el origen de la desigualdad", en *El Contrato Social*, Editora Nacional, México, 1968, p. 54.

Desde el punto de vista metafísico y moral, Rousseau nos dice que el hombre –en tanto agente libre que es consciente de su propia libertad (cualidad que lo distingue del animal)– tiene la facultad de “querer o escoger,” pero además de desear y de tener,<sup>29</sup> específicamente desear o tener **todo aquello que el hombre considere relevante para procurarse su bienestar personal y su propia conservación**, a esto se le llama *amor de sí*. Según Rousseau, el interés por el bienestar y la conservación se convierte entonces, por experiencia, en el principal móvil de las acciones humanas. En el estado natural surge el amor de sí, esto conllevó indudablemente a dos situaciones: la cooperación esporádica y no duradera, y la desconfianza hacia los otros.

En el primer caso uníanse con ellos formando una especie de rebaño o de asociación libre que no obligaba a nadie a ningún compromiso y que no duraba más tiempo que el tiempo que la necesidad pasajera había impuesto. En el segundo, cada cual trataba de adquirir sus ventajas, ya por la fuerza, si se creía con el poder suficiente, ya por la destreza y sutileza si se sentía débil.<sup>30</sup>

En la primera parte de esta cita, nos muestra que la conducta humana en la sociabilidad se guía a partir de la búsqueda del bienestar personal, en la medida que los hombres se juntan para alcanzar sus fines (pero con sus respectivos intereses particulares), esto es prácticamente una unión por “conveniencia”. En la segunda, se muestra una actitud de desconfianza hacia los otros, pues su conducta se guiará tratando de obtener alguna ventaja sobre ellos, debido a que se sabe de antemano que todos buscan el bienestar propio. Es justamente en este punto, en donde cabría detenerse a analizar a qué se refiere Rousseau exactamente con este principio, es decir, ¿el principio de procurarnos nuestro bienestar y la conservación es conducirse bajo el principio de amor propio? Parece que, en Rousseau, no es lo mismo conducirse a partir del amor propio que hacerlo por medio del amor de sí

---

<sup>29</sup> En Rousseau el ser humano conlleva dos tipos de funciones: las funciones animales, que permiten la sensación y la percepción, y las funciones del alma, en las que surge el querer o no querer, el desear y el tener. Cf. J. J. Rousseau [1968], p. 71.

<sup>30</sup> J. J. Rousseau [1968], pp. 100-101.

mismo. Antes de tratar de responder a la anterior cuestión veamos cuál es el proceso de desarrollo de este principio según el ginebrino.

El ser humano tiene la facultad de perfeccionarse, cualidad que precisamente lo distingue de los demás seres vivos. Para el autor del *Emilio*, el animal es el mismo toda su vida, así como toda su especie ha sido la misma a través del tiempo; en cambio, el ser humano no comparte esta perpetuidad. Rousseau concibe a los animales como una máquina al igual que al hombre, dado que la naturaleza provee de sentidos a ambos para estimularse y protegerse; sin embargo, nos comenta que es la misma naturaleza la que hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que en el hombre ocurre gracias a su cualidad de ser un agente libre: “La una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad; lo cual hace que la bestia no pueda apartarse de la regla que le está prescrita, ni siquiera cuando le sería ventajoso hacerlo, y que el hombre se aparte de ella con frecuencia para perjuicio suyo.”<sup>31</sup>

Aquí podemos observar que es justamente por la cualidad de la libertad en el hombre que nos procuramos el bienestar y la propia conservación.<sup>32</sup> La libertad es entonces la que nos hace distintos a los animales, más que la capacidad de entendimiento: “La naturaleza da una orden a todo animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de asentir, o de resistir;<sup>33</sup> y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma [...]”<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> J. J. Rousseau [2008], p. 245.

<sup>32</sup> Es también por la libertad, cualidad en el hombre, que además de llevarlo a procurarse el bienestar propio y a su perfeccionamiento, también lo llevará a degenerarse o a su malestar. Pero a esto regresaremos más adelante.

<sup>33</sup> Esto se equipara a la supuesta intención de la Naturaleza en Kant, mostrada en sus textos sobre filosofía de la historia, en la que nos muestra que la conducta humana puede ser vista *como si* fuera el propósito de la Naturaleza, mismo que es imperceptible para el ser humano particular.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 246.

Ahora nos preguntamos, ¿el actuar libremente para procurarnos estímulos y protección es, a su vez, actuar bajo el principio del bienestar y la conservación? En este planteamiento, para Rousseau el actuar libremente representa buscar los “medios adecuados” para procurarnos el bienestar y la conservación, ya que los seres humanos actuamos según nuestra capacidad de elegir, y no estamos determinados como las bestias. De este modo, los animales no tienen la capacidad para elegir estos medios, en cambio el hombre, como agente libre, elige todo aquello que lo lleve a su conservación y al bienestar propio.

Dicho lo anterior, actuar de esta manera ¿es actuar por amor propio o amor de sí mismo? Para Rousseau una cosa es *el amor propio* y otra distinta es *el amor de sí mismo*. Ambas son pasiones que se pueden diferenciar por su naturaleza y por sus efectos, como apunta él en sus notas (Rousseau [2008], p. 361). Como pudimos observar más arriba, en todos los animales existe un sentimiento natural para velar por su propia conservación dirigido por el instinto, en cambio, en el hombre, esta disposición es comandada por la libertad, o dicho en palabras de Rousseau, por la “conciencia de esa libertad”, es decir, por su razón (dada como instrumento o cálculo racional); actuar de esta manera, es decir, procurarnos el bienestar y la conservación de manera natural, es actuar por “amor de sí mismo”. En cambio, el “amor propio” es un sentimiento, o una pasión, que surge en la vida social o estado de raciocinio; éste es relativo y ficticio, en tanto que depende de lo que cada individuo considere como adecuado para sí mismo con el objeto de sobresalir ante los demás; se trata de que al compararnos con los demás nos mostremos y nos reconozcamos como superiores en algún sentido. Las consecuencias de dicha pasión, en general, van a ser tres en las relaciones sociales: 1) que el hombre se interese más de sí que de cualquier otro, 2) que inspire a los hombres a hacerse perjuicio mutuo y 3) que busquen el honor a toda costa.

Es la razón la que engendra el amor propio, y es la reflexión la que lo fortifica; es ella la que repliega al hombre sobre sí mismo; es ella la que lo separa de cuanto le molesta y aflige; es la filosofía la que lo aísla; por ella es por lo que dice en secreto, ante la visión de un

hombre que sufre: parece si quieres, yo estoy a salvo. Sólo los peligros de la sociedad entera turban el sueño tranquilo del filósofo y lo arrancan de su lecho. Se puede degollar impunemente a un semejante bajo su ventana; no tiene más que taparse los oídos y argumentar un poco para impedir a la naturaleza, que se revuelve en él, identificarle con ese a quien se asesina.<sup>35</sup>

Es así que el principio que identifica Rousseau en la naturaleza humana, esto es, aquel que busca el bienestar personal y la conservación, no es otra cosa que el sentimiento de amor de sí mismo. Pues para Rousseau, el amor propio no existe en el estado de naturaleza:

Porque mirándose cada hombre en particular a sí mismo como el único espectador que le observa, como único ser en el universo que toma interés por él, como único juez de su propio mérito, no es posible que un sentimiento que toma su fuente en comparaciones que no está él en situación de hacer, pueda germinar en su alma [...]<sup>36</sup>

Aclarado este punto, debemos decir que el amor de sí mismo y el amor propio van a ser modificados por la piedad, esto es, la piedad hace que se modere el sentimiento natural y la pasión social, por ello dirá Rousseau que gracias a la involucración de piedad en nuestro actuar se producirá la humanidad y la virtud. Pero analicemos este segundo principio.

### II.1.3 El segundo principio o la piedad

En relación con la **commiseración o la piedad**, Rousseau la define como aquella disposición que surge antes del deseo de conservación (amor de sí mismo), del amor propio

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 361.

y de la reflexión, es la repugnancia innata que experimenta el hombre ante el sufrimiento de cualquier ser sensible, y principalmente de sus semejantes (Rousseau [1968], p. 85):

Hablo de la piedad, disposición propia a seres tan débiles y sujetos a tantos males como lo somos nosotros, virtud tanto más universal y útil al hombre, cuanto que precede a toda reflexión, y tan natural, que aún las mismas bestias dan a veces muestras sensibles de ella. Haciendo caso omiso de la ternura de las madres para sus hijos y de los peligros que corren para librarlos del mal, obsérvese diariamente la repugnancia que sienten los caballos al pisar o atropellar un cuerpo vivo. Ningún animal pasa cerca de otro animal muerto, de su especie, sin experimentar cierta inquietud: hay algunos que le dan una especie de sepultura, y los tristes mugidos del ganado al entrar a un matadero, anuncian la impresión que le causa el horrible espectáculo que presencia.<sup>37</sup>

Para Rousseau, la piedad aplicada a los débiles, a los culpables, o a la especie humana en general se le llama generosidad, clemencia o humanidad, respectivamente; del mismo modo afirma que la benevolencia y la amistad misma son, bien entendidas, producciones de una piedad constante fijada sobre un objeto particular, ya que desear que nadie sufra no es otra cosa que desear la dicha de los demás. (Rousseau [1968], p. 87) La conmiseración es un sentimiento natural que nos coloca en el lugar del que sufre; pero no es igual en todos los seres, puesto que será “más enérgica cuanto más íntimamente el animal espectador se identifique con el animal que sufre” (Rousseau [1968], p. 87). En la vida social, es decir, en el estado de raciocinio existe menos este sentimiento —y es más estrecho en un estado natural—, esto es debido a que 1) hay menos identificación con el otro, y esto resulta ser cierto en la medida en que concebimos a este estado como un estado de desigualdad;<sup>38</sup> pero además porque 2) “la razón engendra amor propio y la reflexión la fortifica”, ya que la razón hace que el hombre se vuelva egoísta y calculador acerca de los medios que necesita

---

<sup>37</sup> J. J. Rousseau [1968], pp. 85-86.

<sup>38</sup> La costumbre va a ser considerada por Rousseau como aquella que destruye el sentimiento de piedad; esto es, la costumbre nos ha hecho, dice, ver irrelevantes las desgracias de los infortunados, pero además a considerar como “normal” la desigualdad entre los semejantes. Cf. Rousseau [2008], p. 264.

para alcanzar su propio bienestar antes que el de otro, o, dicho en otras palabras, lo individualiza y lo reconcentra en sí mismo. Contrariamente, dice Rousseau, la piedad modera el exceso permanente de amor propio y contribuye a la conservación mutua de toda la especie; entendida de esta manera, sin la piedad “los hombres seríamos como monstruos” (Rousseau [2008], p. 265).<sup>39</sup>

En el estado de naturaleza que describe Rousseau, *la conmiseración permite la obediencia a la ley natural; por ello, no es necesaria la obligación a dicha ley, puesto que la piedad es espontánea y natural*. Además, la conmiseración hace elegir a los hombres entre conducirse a partir de la máxima de “Haz tu bien con el menor mal posible para otro”, en vez de la máxima de justicia razonada de “Haz con otro lo quieras que haga contigo” (Mateo, 7, 12; y Lucas, 6, 31).<sup>40</sup> E incluso, dirá el ginebrino, *la piedad sustituye a las leyes civiles en un estado natural*, y el motivo de esto es porque, en dicho estado, la exaltación de las pasiones no representa en cierta manera peligro alguno para la coexistencia entre personas (contra el planteamiento de Hobbes); pues nos dice que hay poca actividad pasional, no hay sociabilidad, no hay noción sobre “lo mío ni lo tuyo”, y mucho menos una idea de justicia.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Habría que llevar a cabo un análisis de la influencia de esta idea de conmiseración en el concepto de *voluntad general*; en el sentido de que en la identificación con el otro, con el igual, con el semejante, será la base para que surja dicha conmiseración, pero, a su vez, tanto la igualdad, la semejanza y la identificación con el otro son los fundamentos de conformación y acción del concepto rousseauiano de “voluntad general”. Sabemos que la voluntad general se forma a partir de un acto de asociación, en la que cada uno pone en común su persona y su poder, surgiendo de esta manera un cuerpo colectivo, pero ¿cuál es la relación entre la repugnancia al sufrimiento del otro y el fin común de defensa y protección de las personas y sus bienes a partir de la conformación de dicha voluntad general?

<sup>40</sup> “Así que, todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos; porque esto es la ley y los profetas” (Mateo 7, 12). “Y como queréis que hagan los hombres con vosotros, así también haced vosotros con ellos” (Lucas 6, 31).

<sup>41</sup> Sin embargo, en tanto que las pasiones se tornan en acciones violentas al grado de que se presentan como peligrosas ya en una relación social, entonces las leyes civiles se vuelven como un necesidad para contenerlas, esto es, dado que en la coexistencia surge una agitación pasional (egoísmo, envidia, celos, soberbia, orgullo, etc.), existe la posibilidad permanente de desorden y crímenes, y por consecuencia la necesidad de una estructura normativa. Aquí, la conmiseración no es suficiente para la exaltación de las pasiones en la sociabilidad, pues “la piedad calla cuando surge la vida social”.

Cabe mencionar, según apunta Mauro Armiño en sus notas,<sup>42</sup> que el tema de la piedad ha sido un tema de enfrentamiento entre los críticos, ya que Rousseau difiere de esta concepción del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, de otra que nos presenta en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. En este último texto, Rousseau parece tener una visión mucho más intelectualista de la piedad, además de considerar plenamente la idea hobbesiana de la “guerra de todos contra todos” en el estado de naturaleza; pues aquí vemos que los hombres:

[...] no estaban unidos por ninguna idea de fraternidad común, y sin más arbitrio que la fuerza se creían enemigos unos de otros. Eran su debilidad y su ignorancia las que les daban esta opinión. No conocían nada, temían todo, atacaban para defenderse. Un hombre abandonado solo sobre la faz de la Tierra a merced del género humano debe ser un animal feroz. Estaba presto a hacer a los demás todo el mal que temía de ellos. El temor y la debilidad son las fuentes de la crueldad.<sup>43</sup> Las afecciones sociales no se desarrollan en nosotros más que con nuestras luces. La piedad, aunque natural en el corazón del hombre, permanecería eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego. ¿Cómo nos dejamos conmover por la piedad? Transportándonos fuera de nosotros mismos, identificándonos con el ser que sufre; no es en nosotros, es en él en quien sufrimos. ¡Piénsese cuánto supone de conocimientos humanos esta traslación! ¿Cómo imaginaría males de los que no tengo idea alguna? ¿Cómo sufriría viendo sufrir a otro si no sé siquiera que sufre, si ignoro lo que hay de común entre él y yo? Quien no ha reflexionado nunca no puede ser ni clemente ni justo, ni piadoso: no puede ser siquiera malvado ni vengativo. Quien nada imagina, nada siente más que a sí mismo: está solo en medio del género humano.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Mauro Armiño es el traductor de la versión castellana de *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, editada por Alianza Editorial en 1980. Armiño sigue la versión de Jean Starobinski –el cual, a su vez, sigue la primera edición de 1755–, incorporando las adiciones que el propio Rousseau preparó para la edición de 1782, que es póstuma.

<sup>43</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>44</sup> J. J. Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap. IX, citado en J. J. Rousseau [2008], cita del traductor, pp. 263-264.

Anteriormente, para Rousseau la piedad se engendraba estrechamente en la naturaleza humana, y nuestros conocimientos hacían que nos desprendiéramos de ese sentimiento, puesto que la reflexión nos hacía considerar el amor propio antes que la sensibilidad por los otros. Sin embargo, en la cita que acabamos de presentar, podemos percatarnos de que, para Rousseau, el uso de la reflexión posibilita dicho sentimiento; esto es, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, este autor francés parece desaparecer al hombre salvaje con características de fortaleza y valentía, por un ser débil y temeroso, y, dada estas condiciones, se vuelve un ser agresivo; pero esto no es lo relevante, sino que nos muestra a un ser humano que es capaz de sentir la conmiseración a partir del uso de su racionalidad, puesto que sin los conocimientos proporcionados por esta última, no habrá identificación de los malestares del otro y, por lo tanto, no existiría el sentimiento de piedad.

Para concluir este apartado, diremos que el deseo de bienestar y conservación (primer principio), y la identificación con el sufrimiento del semejante (segundo principio), surgen naturalmente de nuestra experiencia diaria, es decir, a partir de la práctica con nuestro entorno cotidiano. **Tanto la búsqueda del bienestar personal y la propia conservación como la conmiseración, van a ser determinantes para que los hombres actúen antagónicamente en su coexistencia.** Por una parte la conmiseración tratará de evitar el daño al semejante, pero, por otra, la procuración de bienestar y conservación conducirá, por un lado a la agrupación colectiva, y, por otro lado, si es necesario, a realizar un perjuicio mutuo entre los hombres, al convertirse en competidores y rivales por dicha procuración.

## II.2 De la coexistencia antagónica

Como ya habíamos apuntado, las desavenencias o disputas entre los hombres surgen por la alteración del alma —a partir de la agitación de las pasiones—, ésta ocurre por la comparación entre semejantes y, a su vez, dicha comparación es producto de la desigualdad moral o política. Esto es, que la desigualdad, desde la propia comparación entre los

hombres en relación con las propiedades y el poder, hace que las pasiones sean perturbadas, y que el alma humana cambie de un cierto estado de reposo a una situación antagónica. Aquí tenemos dos ámbitos con los que podemos aproximarnos al análisis de la coexistencia antagónica: uno interno, a partir de la agitación de las pasiones y la alteración en el alma, y otro externo, en relación con la desigualdad social y la comparación entre individuos respecto de sus propiedades y el poder.

Este apartado atenderá primero a las siguientes preguntas: ¿a qué se refiere Rousseau con la alteración en el alma?, y ¿a qué se debe internamente la agitación de las pasiones? Después, trataremos de averiguar cuál es la importancia de la propiedad y el poder para el surgimiento de los conflictos, y cómo la comparación entre individuos fomenta la producción del conflicto.

### II.2.1 El alma humana y las pasiones

¿A qué se le llama alma humana? Explícitamente, Rousseau define el alma a partir de sus características y su funcionamiento, que no van a ser otra cosa que las capacidades, las cualidades y hasta los propios límites del género humano. Para el autor del *Contrato Social*, y como ya lo habíamos apuntado anteriormente, los seres humanos conllevan las siguientes facultades en el alma: el entendimiento, la libertad, la sensibilidad y las pasiones. La unión de estas facultades, podríamos decir, es la definición no solamente del alma humana sino de la propia naturaleza del ser humano. Sin embargo, en realidad nos dice que son las tres primeras facultades las que permiten la participación del hombre en la ley natural,<sup>45</sup> y las

---

<sup>45</sup> Para Rousseau, por una parte, también es gracias a los dos principios existentes en la naturaleza humana, el bienestar propio y la conmiseración, lo que posibilita a los hombres su participación a la ley natural, pues de ellos, dice, se derivan las reglas del derecho natural. Por otra parte, Rousseau menciona que los animales no reconocen dicha ley, pues están desprovistos de entendimiento y libertad. Sin embargo, afirma que también es justo que los animales participen del derecho natural, en la medida que conllevan en su naturaleza la sensibilidad, de igual manera que el hombre, ya que esto hace posible la conmiseración, esto es, la capacidad

pasiones sólo lo alejan de ella. Pero, con el objeto de no caer en ambigüedades, nos parece adecuado aclarar tres puntos antes de continuar con nuestro tema.

- 1) Rousseau es un crítico de la ley natural. Pues nos dice que las definiciones que se han aportado respecto a su significado a través de la historia son completamente contradictorias. Por lo anterior, nadie ha podido entenderla ni obedecerla, a menos de ser un gran pensador o un profundo metafísico. Rousseau critica a la ley de la naturaleza porque su existencia es ambigua y arbitraria:

Conociendo tan poco la naturaleza y concordando tan poco en el sentido de la palabra *ley*, será muy difícil convenir en una buena definición de la ley natural. De este modo, todas las que se encuentran en los libros, además del defecto de no ser uniformes, tienen también el defecto de estar sacadas de conocimientos múltiples que los hombres no tienen naturalmente y de ventajas que no se pueden imaginar más que una vez que han salido del estado de naturaleza. Se comienza por buscar las reglas que, en orden a la utilidad común, sería provechoso que los hombres conviniesen entre sí; luego, se da el nombre de ley natural a la colección de tales reglas sin más prueba que el bien que parece que resultaría de su práctica universal. He aquí seguramente un modo muy cómodo de componer definiciones y explicar la naturaleza de las cosas por conveniencias casi arbitrarias.<sup>46</sup>

- 2) Cuando Rousseau relaciona las cualidades del alma con la ley natural, se apoya en esta última únicamente para referirse al estado natural de los hombres. Esto es, cuando el ginebrino discurre sobre la participación del hombre en la ley natural, lo

---

de no agredir al otro, es decir, el derecho de los animales a no ser maltratados inútilmente por los hombres. Cf. J. J. Rousseau, [1968], pp. 54-55.

<sup>46</sup> J. J. Rousseau [2005], p. 113.

Aquí podemos observar un ataque directo al planteamiento de Hobbes al respecto de la ley natural. Para el autor de *De Cive*, las leyes de la naturaleza, aún siendo bastantes y de difícil comprensión para los hombres, pueden asimilarse por todos, ya que basta con tener por facultad a la razón para obedecer los impulsos de la naturaleza. En cambio, Rousseau apunta que autores como Hobbes elaboraron reglas extraídas de la naturaleza que sólo pueden ser comprensibles para ellos mismos.

que en realidad está haciendo es mostrar que las pasiones son el medio por el cual nos alejamos de nuestro estado natural: solitario, pasivo, irreflexivo y feliz. De este modo, la ley natural funge simplemente como la ubicación de los hombres en un estado no social.

- 3) Nos dice Rousseau que las pasiones nos alejan de la ley natural; pero nosotros suponemos que se refiere, al menos aquí, a ciertas pasiones —y no a todas— que surgen como producto de la sociabilidad. Por ejemplo, cuando define al hombre salvaje, hombre natural y aislado, lo caracteriza con las pasiones de alegría, de bondad y de compasión, las cuales hacen que los hombres vivan en un estado de quietud o apacibilidad, en cambio, cuando el hombre se “desnaturaliza” y se vuelve social, surgen otro tipo de pasiones, como lo son el orgullo, el egoísmo, la crueldad, la soberbia, la vanidad, entre otras, las cuales son a las que hace referencia cuando apunta el distanciamiento del alma a la ley natural, o bien, del estado natural del alma.

De esta manera, para Rousseau, el alma humana se encuentra incommovible y apacible en su estado natural; pero continuamente, nos dice, es perturbada por los impulsos pasionales surgidos de la sociabilidad y esto hace que se separe de su naturaleza. La separación o el alejamiento del alma de su naturalidad va a ser posible por la alteración del alma gracias al impulso pasional en la sociabilidad; pero, a su vez, todo el progreso de la especie humana hace que el alma se aleje de su estado primitivo —en tanto que adquiere más conocimientos en el estado social—, y por lo tanto, precisamente es ésta la causa de que el alma se “transforme”.

Es un hecho que para el autor de *Emilio* el alma humana cambia en la sociabilidad, pero ¿el alma se altera o se transforma? La respuesta a esta interrogante es que ocurren ambas cosas, es decir, el alma humana se altera en tanto que las pasiones en sociedad adquieren “un ardor impetuoso” (Rousseau [2008], p.270), pero también se transforma en

tanto que pasa de un estado natural a un estado social, esto no es otra cosa que cambiar de apariencia; la causa de esto último es que a) adquiere conocimientos y errores, dado que es en la sociedad en donde el hombre adquiere su perfeccionamiento o su deterioro, también que b) sufre cambios en la constitución de los cuerpos, ya que los seres humanos se vuelven en este estado frágiles y delicados, y por último c) surge un choque entre las pasiones, pues los miembros de esa sociabilidad buscarán cada uno el bienestar particular (Rousseau [2008], p. 220). No olvidemos que para Rousseau, hay una degradación progresiva de la humanidad: es menos fuerte, menos ágil, etc., su causa la sociabilidad... “Así es como el hombre mismo: al volverse sociable y esclavo, se vuelve débil, temeroso, rastrero, y su manera de vivir muelle<sup>47</sup> y afeminada acaba por enervar a un tiempo su fuerza y su valor” (Rousseau [2008], p. 243). En cambio, viviendo naturalmente: de una manera sencilla, uniforme y solitaria, no habrá degradación... “Si ella [la naturaleza] nos destinó a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado” (Rousseau [2008], p. 241)

Ahora bien, atendiendo a la agitación de las pasiones, Rousseau apunta que una de las causas que permite dicha agitación es —en la sociabilidad— el propio entendimiento. Para el ginebrino, existe una estrecha relación entre el entendimiento y las pasiones, ya que nos dice que es gracias a la actividad pasional que la razón busca perfeccionarse, aunque esto va a ser sólo en apariencia, puesto que para Rousseau lo que va a encontrar el hombre con el entendimiento es su deterioro:

El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre en él, que ese estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia,

---

<sup>47</sup> Delicado, suave, blando. Rousseau quiere dar a entender al hombre que se inclina únicamente a los placeres sensuales.

otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad, hacia la decrepitud de la especie.<sup>48</sup>

[...] y en lugar de un ser que actúa siempre por principios ciertos e invariables, en lugar de esa celeste y majestuosa sencillez con que su autor le había marcado, ya sólo se encuentra el disforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento en delirio.<sup>49</sup>

Para Rousseau las pasiones surgen a partir de las necesidades, pero, sus progresos (de las pasiones) provienen de los conocimientos adquiridos en la vida social.<sup>50</sup> Esto quiere decir que existe una estrecha relación entre las pasiones y el entendimiento, ya que para Rousseau no se puede desear ni tener ninguna cosa sin que antes tengamos la idea de dicha cosa, sin embargo, el impulso pasional surge en primera instancia de la naturaleza. Dice Rousseau...

[...] ansiamos conocer porque deseamos gozar, siendo imposible concebir que aquel que no tenga ni deseos, ni temores, se de la pena de razonar. Las pasiones son el fruto de nuestras necesidades y sus progresos el de nuestros conocimientos, porque no se puede desear ni tener las cosas sino por las ideas que de ellas pueda tenerse, o bien, por simple impulsión de la naturaleza[...]<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> J. J. Rousseau [2008], p. 286.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>50</sup> Nosotros añadiríamos que en el estado actual se crean más necesidades que incluso el estado social que describe Rousseau. En la actualidad, los mercadólogos argumentan, en todo momento, que los productos que nos desean vender a toda costa son creados para satisfacer ciertas "necesidades ocultas" en nuestro ser, es decir, que los productos que nos ofrecen fueron creados gracias a que estos "semi-científicos" han descubierto que los seres humanos tenemos muchas necesidades ocultas que hay que cubrir. ¡Son necesidades artificiales! En verdad, este tipo de argumento no es más que una falacia con la que nos quieren persuadir para "hacernos felices" con sus productos, mientras ellos se llenan los bolsillos con el reembolso que se nos otorga por nuestro trabajo diario.

<sup>51</sup> J. J. Rousseau [1968], p. 71.

En Rousseau, el hombre imagina, desea, necesita, se previene, etc., sin embargo, no hubieran existido todas esas cualidades sin las ideas que motivan al pensarlas, y esto sólo es posible en un hombre social. El hombre natural, por un lado, no contiene necesidades, ya que éstas se solventan “sólo con el alcance de su mano”, y al no tener un alto grado de conocimientos no puede desear adquirir otras cosas, este hombre no se previene ni tiene curiosidad; por otro lado, su alma no está agitada, ya que vive en la inmediatez, y por tanto no tiene una idea del porvenir, de este modo sus proyectos se extienden “sólo hasta el final de la jornada”. (Rousseau [2008], p. 249). En el estado natural, los hombres tenían poco activadas las pasiones, pues al no tener entre sí ninguna especie de trato, pasiones como la vanidad, la consideración, la estima o el desprecio no eran conocidas. Pero, dentro de una vida social, además de lo anterior, la búsqueda de reputación, de honores y de preferencias, excita y hace que se multipliquen las pasiones, y por consecuencia hace a los hombres competidores, rivales y enemigos, dibujando así una coexistencia antagónica y conflictiva en la convivencia.

Hasta aquí analizamos la producción del antagonismo desde la agitación de las pasiones y la alteración en el alma, ahora analicemos el desarrollo del antagonismo-conflictivo desde las causas externas.

## II.2.2 La desigualdad social

La introducción del segundo *Discurso* nos muestra el respeto, el poder y la capacidad para mandar como aquellos privilegios de los que gozan unos en perjuicio de otros (Rousseau [2008], p. 232), pero en la primera parte de dicho texto específicamente nos señala cuatro clases de la desigualdad moral o política: la riqueza, la nobleza o el rango, el poder y el mérito personal (Rousseau [2008], p. 310), de las que sitúa al mérito personal como el origen de todas las demás, y a la riqueza como la última, en la medida en que se reducen todas las demás a ella, pues para Rousseau la riqueza, siendo la más útil para el bienestar y la más fácil de comunicar, sirve para “comprar” todas las demás. Ahora bien, cuando el escritor de *Emilio* nos habla del progreso de la

desigualdad, de una manera práctica, es decir, de un establecimiento permanente e inmediato de ella, nos muestra tres elementos que la perpetúan: 1) el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad, 2) la institución del magistrado y 3) el cambio del poder legítimo en poder arbitrario. Y la consecuencia de estos elementos fue el establecimiento desigual de los miembros de las sociedades: 1) los ricos y los pobres, 2) los poderosos y los débiles y 3) los amos y los esclavos. (Rousseau [2008], p. 307) De este modo, las distinciones entre la sociedad conllevaron a distinciones civiles y a distinciones políticas: por un lado el pueblo y, por el otro, el gobierno. Para el pensador de Ginebra, la desigualdad moral y política quedó autorizada por el derecho positivo, y no por el derecho natural; fue el cambio entonces de la ley natural a la ley jurídica; a esto último volveremos en el penúltimo apartado.

### II.2.3 Las causas del antagonismo

Rousseau específicamente nos dice que en el estado natural el único motivo de enfrentamiento sería el alimento;<sup>52</sup> pero en el estado social depende del contexto. Para este pensador, el conflicto entre individuos en el estado social podría suceder por A) el comercio, pues de él devienen la vanidad, la consideración (vanagloria o adulación), la estimación y el desprecio; B) por ignorancia sobre la propiedad de cada cual, o sea, por no tener claridad de “lo mío ni de lo tuyo”, como tampoco de la justicia; y, por supuesto, causa de conflicto es C) ser objeto de la violencia de otros, pues de allí surge la idea de castigo y de venganza. Sin embargo, Rousseau menciona que la principal causa de agitación de pasiones que provoca el desarrollo de las más destructivas disputas es D) “la que hace un sexo necesario al otro” (Rousseau [2005], p.153); bien podríamos afirmar que esta se trata de la “disputa por el amor”. Para el francés, es el sentimiento del amor el que provoca disputas a partir de los celos y la venganza, y esta pasión, vista instintivamente como el deseo de conservación del género humano, derriba cualquier obstáculo que se le presente, pero, a su vez, es peligrosa, en tanto que en su fervor parece propia para destruir al género humano. Esto es, el sentimiento de amor incita a la conservación de la especie, pero cuando

---

<sup>52</sup> Cabe mencionar que Rousseau no descarta la posibilidad de que en el estado natural también hay confrontación, pero nunca al grado en el que se desarrolla en el estado social.

surgen obstáculos para obtener el amor del otro (o sea, otros interesados en el objeto de amor), la necesidad del sexo opuesto o de la pareja hace posible el enfrentamiento, que no mira consecuencia alguna, y se puede, en este caso, hasta llegar a preferir la aniquilación misma de dichos obstáculos o incluso del objeto de amor, lo cual representa la posibilidad de la destrucción del género humano, en vez de conservarlo.<sup>53</sup>

Las causas por las que se origina el conflicto entre los hombres en la sociabilidad son las anteriormente expuestas desde los planteamientos de Rousseau; sin embargo, cabría preguntarnos cómo se desarrolla y cómo podemos controlarlo. Desde la perspectiva de un pensador moderno clásico que analizó la conducta conflictiva de los hombres y la consecuencia de la misma se podría decir: “Cuanto más violentas son las pasiones más necesarias se hacen las leyes para contenerlas”, esto quiere decir que la conducta conflictiva surge a partir de la violencia de las pasiones, y que se necesita una normatividad para controlarlas; ésta bien podría ser una frase de Hobbes para comprender y remediar el antagonismo en la coexistencia humana. Para Thomas Hobbes, en el estado natural, las acciones humanas no están bajo leyes regulativas y cada cual es juez y vengador de las ofensas recibidas,<sup>54</sup> pero, al transitar a la sociedad civil, es preciso que el castigo del Soberano sea más severo a medida que la trasgresión de las leyes es más frecuente, es decir, el freno a las pasiones ocurrirá por medio de la consecuencia que devenga de la trasgresión, que en este caso es el castigo o la fuerza. Así para Hobbes el origen del conflicto son las pasiones, y la solución es la civilización del hombre por medio de las leyes. Para Rousseau, esto es un error surgido de la mala apreciación de la naturaleza humana; ya que para él es la misma sociedad (y sus leyes) la que de alguna manera hace posible el antagonismo. Rousseau, teniendo en cuenta los planteamientos de Hobbes, nos dice que no es verdad que

---

<sup>53</sup> Cf. J. J. Rousseau [1968], pp. 89-90; o con J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Tecnos, Madrid, 2005, p.153.

<sup>54</sup> Cf. T. Hobbes, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, Prefacio del autor al lector, p. 45.

el hombre sea cruel por naturaleza<sup>55</sup> ni que necesite de la fuerza para civilizarlo, la causa de que esto no sea así es que el sentimiento de piedad, en el estado de naturaleza, frena la agresión al contrario. Rousseau, como es sabido, tiene una idea muy particular de lo que es dicho estado de naturaleza, en contraposición con lo descrito por Hobbes. Debemos tener en cuenta que Rousseau señala que es justamente en el estado natural en donde el hombre se posesiona o se apropia de todo aquello que le permita su subsistencia, pero no al grado, a la manera hobbesiana, de aniquilar al otro.<sup>56</sup> En Hobbes, el hombre antes de entrar en una sociedad civil es beligerante y, por este motivo, procura la “obediencia” de los demás para alcanzar sus propios fines, pues es precisamente en ella en la que reside el origen de la desigualdad: desigualdad entre los que mandan y los que obedecen; esto es, para Hobbes la igualdad entre los hombres proviene de la naturaleza, y reside en su capacidad natural para

---

<sup>55</sup> Por un lado, en sus ataques contra Hobbes, el ginebrino muestra a un hombre salvaje que no usa su razón, y la consecuencia de ello es que esto le impide abusar de sus facultades; por el contrario, en Hobbes el hombre utiliza sus facultades naturales (entre ellas la razón) para la agresión y el daño al semejante. De este modo, para Rousseau la razón humana al desarrollarse en la vida social permite el deterioro en la especie, incluso va a decir que la sociabilidad (estado de raciocinio) hace malvado al hombre. (Cf. Rousseau [2008], p. 275)

Por otro lado, la mayor parte de las ocasiones que Rousseau hace alusión al estado de naturaleza tiene presente a Hobbes, por ejemplo en esta idea de bondad y maldad en el estado natural. Lo que dice Rousseau es que Hobbes afirma que como el hombre natural no tiene idea alguna de lo que es la bondad entonces es malo por naturaleza, y que es vicioso y egoísta porque no conoce la virtud (Rousseau [1968], p. 84). Sin embargo, a nuestro parecer esto no es lo que concluye Hobbes de su análisis del hombre natural. Para Hobbes es en este estado en donde no se conoce “lo mío ni lo tuyo, lo bueno ni lo malo, etc.”, y tampoco se puede catalogar al hombre como malo, y mucho menos malo por naturaleza. Según Hobbes, las disposiciones naturales de los hombres son la desconfianza, el miedo y la agresión, y decir que a partir de lo último los hombres son malos por naturaleza es un error; lo que sucede, según Hobbes, es que los seres humanos somos seres sensibles, por esta condición es que deseamos placer y evitamos todo aquello que nos provoque un malestar; así, para Hobbes las inclinaciones que nacen de nuestro ser no pueden ser catalogadas como malvadas, sin embargo, las acciones que proceden de ellas (para su propia conservación y bienestar) pueden algunas veces catalogarse así cuando son ofensivas o van contra el deber, pero, en realidad, no pueden ser juzgadas como malas o buenas sino como necesarias o indispensables. Cf. Thomas Hobbes, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, prefacio, pp. 43 - 45.

<sup>56</sup> Cf. T. Hobbes, *Leviatán. La Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*, Versión, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 114.

agredir, su intrepidez y astucia constante para alcanzar el bien personal,<sup>57</sup> pero cuando Hobbes habla de desigualdad, ésta se va a referir exclusivamente entre aquellos que mandan y aquellos que obedecen. Para Rousseau este tipo de interpretaciones siguen siendo reflejo de lo que en realidad existe en el estado civil, ya que es allí en donde los hombres se vuelven amos y esclavos, intrépidos y tímidos, agresivos y miedosos, soberbios y serviles, etc. (Cf. Rousseau [1968], p. 67) Así es que los planteamientos de Hobbes, si bien van a ser ampliamente considerados por Rousseau en su investigación, son desacreditados, al insistir que Hobbes no está realizando un análisis de la naturaleza humana ni de un estado natural, sino que está sobreponiendo las imágenes de un sociedad civil en un estado originario.

#### II.2.4 La desigualdad de propiedades

Rousseau cita a Locke y converge, primero, en que la propiedad derivada del trabajo es un derecho natural, y, segundo, en afirmar que “no hay injuria alguna donde no hay *propiedad*” (Rousseau [1968], p. 106). Por nuestra parte, vamos a sostener que es justamente la idea de propiedad la que da origen a la desigualdad (en tanto que unos tienen y otros no), ella es la causa de que en los hombres surja y se desarrolle la rivalidad y la competencia, y por tanto, de que broten los enfrentamientos o las disputas:

[..]. desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del auxilio del otro, desde que se dio cuenta de que era útil a uno tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho, el trabajo se hizo necesario y las extensas selvas transformáronse en risueñas campiñas que fue preciso regar con el sudor de los hombres, y en las cuales vióse pronto la esclavitud y la miseria germinar y crecer al mismo tiempo que germinaban y crecían las mieses.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> T. Hobbes, *Leviatán*, I, 13; *De Cive*, I, 4 y 12.

<sup>58</sup> J. J. Rousseau [1968], p. 107.

Mieses (def.): Sembradíos. Cereal de cuya semilla se hace le pan.

Para nuestro autor, de la propiedad privada surgieron las primeras reglas de justicia, así como del cultivo surgió la repartición (pues para dar a cada uno lo suyo o lo que le corresponde primero era preciso que cada cual tuviese algo —idea de justicia—). Es así que del cultivo deviene la repartición, de la repartición la posesión y, de esta, surge el derecho de propiedad (derecho a conservación y uso) y, como consecuencia, las reglas normativas, en tanto que surgen de una convención o una institución humana.

Este origen es tanto más natural cuanto que es imposible concebir la idea de propiedad surgiendo de otra parte que de la mano de obra; porque no se ve cómo, para apropiarse [de] cosas que no ha hecho, puede poner en ellas algo más que su trabajo. Sólo el trabajo es el que, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha laborado, se lo da consecuentemente sobre el suelo, al menos hasta la recolección, y así de año en año, lo cual, al hacer continua una posesión, se transforma fácilmente en propiedad.<sup>59</sup>

El derecho de propiedad surge por medio de la obra de mano, es decir, del trabajo, y se establece por la continua posesión. En este estado parecería que hay un equilibrio, es decir, en tanto que el trabajo proporciona posesiones, éstas, por su constancia, proveen propiedad a los hombres, y así es suficiente que todos trabajen por igual para tener las mismas propiedades. Pero la desigualdad surgió, apunta Rousseau, cuando unos trabajaban más que otros, cuando el hábil sacaba mayor partido, cuando el ingenioso encontraba los medios para abreviar el trabajo, cuando unos necesitaban mayor productos y trabajaban lo mismo, cuando unos ganaba mucho mientras que otros tenían apenas para su subsistencia. La desigualdad fue entonces una realidad, las diferencias entre los hombres se hicieron más sensibles, y la fortuna se agrupó para algunos y los otros se quedaron sin ella. De esta manera, fue fácil entrar en conflicto atentando contra las propiedades del otro, pues dichas propiedades proporcionaban el bienestar personal. Para Rousseau **es justamente la idea de propiedad privada la que ocasiona el conflicto en la convivencia**, pero también es ella, conjuntamente con el antagonismo, la que funda la sociedad civil (sociedad con gobierno y

---

<sup>59</sup> J. J. Rousseau [2008], p. 289.

normatividad); fue cuando un hombre exclamó “*Esto me pertenece*”, y otro creyó ingenuamente en esto, que surgió la necesidad de una normatividad en el estado social:

¡Qué de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y de horrores no hubiese ahorrado el género humano el que, arrancando las estacas o llenando la zanja, hubiese gritado a sus semejantes: “Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie!”<sup>60</sup>

## II.2.5 La comparación o el amor propio

Ahora bien, el conflicto no surge nada más por la defensa y protección de la propiedad privada, sino por la ambición de tener cada vez más poder (idea hobbesiana de querer “poder tras poder”). Lo que nuestro pensador francés llama como “ambición devoradora”, no es otra cosa que el deseo de incrementar la fortuna que se tiene, ya sea de poder o bienes materiales. El resultado: por un lado, tratar de colocarse por encima de los demás, por otro, la oposición de intereses, esto es, el deseo de obtener mayor beneficio personal a costa del otro. Luego, la competencia y la rivalidad, y culminando en el perjuicio mutuo entre los hombres. Pero ¿de dónde nace esta ambición devoradora?, ¿qué es lo que permite desear más cosas que lo indispensable?, ¿por qué la pretensión de colocarse por encima de los demás? La respuesta a estas cuestiones no es otra que el amor propio, es decir, el deseo de honor y prestigio ante los demás, en otras palabras, es la inclinación de “ser mejor que el otro al compararse” en la vida social; cosa que no sucede en un estado natural.

Para Rousseau, el hombre salvaje vivía solitario: en un estado natural donde no había sociabilidad, y únicamente convivía con animales. Sin embargo, desde ese entonces y por sobrevivencia, tenía que “medirse” con ellos, esto es, comienza a compararse con ellos en relación de sus cualidades: fuerza, habilidad, destreza, etc.; esta conducta obedece a los medios de sobrevivencia en un estado de naturaleza, pues sólo de esta manera el hombre

---

<sup>60</sup> J. J. Rousseau [1968], p. 97.

deja el temor fuera de su propia persona, por tanto la comparación con las demás criaturas es momentánea. (Rousseau [2008], pp. 238-239) De este modo, dice el autor de *Confesiones*, ningún animal hace naturalmente la guerra al hombre —salvo en el caso de defensa propia o de hambre extrema— ni da contra él testimonio de esas violentas antipatías que parecen anunciar “que una especie ha sido destinada por naturaleza a servir de pítanza a otra” (Rousseau [2008], p. 239). Es así que, los seres humanos se distinguieron de los animales cuando se relacionaron; pero comenzó a surgir un sentimiento de orgullo, dada la superioridad mostrada ante ellos, y esto luego se volvió más intenso con relación a sus semejantes.

Los hombres, errantes hasta aquí por las selvas, tras haber tomado un asiento más fijo, se acercan lentamente, se reúnen en diversos grupos, y forma finalmente en cada comarca una nación particular, unida en costumbres y caracteres no por reglamentos ni leyes, sino por el mismo género de vida y de alimentos, y por la influencia común del clima.<sup>61</sup>

Rousseau se refiere al origen de un estado social, donde podemos apreciar una permanente comparación entre los hombres, comparación que va a desencadenar la apatía, así como la rivalidad y la competencia. ¿Por qué medio los hombres se comportan de esta manera cuando se relacionan? La respuesta es: por la pasión del amor propio. Cuando se volvieron sociables, los hombres se distinguieron entre sí, y al no poder prescindir de dicha sociabilidad:

Se acostumbran a considerar diferentes objetos y a hacer comparaciones; adquieren insensiblemente ideas de mérito y de belleza que producen sentimientos de preferencia. A fuerza de verse, no pueden ya prescindir de seguir viéndose. Un sentimiento tierno y dulce se insinúa en el alma, y a la menor oposición se vuelve furor impetuoso: los celos se despiertan con el amor; la discordia triunfa y la más dulce de las pasiones recibe sacrificios de sangre humana.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> J. J. Rousseau [2008], pp. 282-283.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 283.

Cuando hubo sociabilidad, florece y se inserta el orgullo, que es el afán de distinguirse o de ser preferido. Es cuando en la vida de los hombres instantáneamente crece la estima “en público”, y cada hombre gusta de la mirada o buena opinión de los otros. Para Rousseau, son de las mismas preferencias de donde nació la vanidad y el desprecio, la vergüenza y la envidia.

Tan pronto como los hombres hubieron comenzado a apreciarse mutuamente, y tan pronto como la idea de la consideración se formó en su espíritu, todos pretendieron tener derecho a ella, y ya no fue posible que impunemente le faltara a nadie.<sup>63</sup>

Además de pretender el aprecio de los otros, de la misma manera repudiaban el desprecio en sus personas. En este sentido, surgió la desigualdad de crédito o de autoridad entre los hombres, esto es, fue cuando unos tuvieron crédito y otros no, cuando comenzaron algunos a tener cierta autoridad sobre otros, ya que entre particulares esto se vuelve inevitable en la medida en que, ya reunidos, comienzan a compararse entre sí, y a tener en cuenta diferencias jerárquicas, como la riqueza, el poder, la nobleza o rango y el mérito personal; estos instrumentos van a ser pues la medida de comparación entre los hombres para su honor y prestigio social. De esta comparación evidentemente surgió la competencia y rivalidad, tratándose cada hombre de colocar por encima de los demás:

[...] cuánto ejercita y compara los talentos y las fuerzas ese deseo universal de reputación, de honores y de preferencias que nos devora a todos, cuánto excita y multiplica las pasiones, y cuántos reveses, éxitos y catástrofes de toda especie humana causa haciendo a todos los hombres competidores, rivales, o mejor enemigos, al atraer a la misma lid a tantos pretendientes [...] es a ese afán por hacer hablar de uno, a ese furor por distinguirse que nos tiene casi fuera de nosotros mismos, al que debemos lo que hay de mejor y de peor entre los hombres, nuestras virtudes y nuestros vicios, nuestras ciencias y nuestros errores, nuestros conquistadores y nuestros filósofos, es decir, una multitud de cosas malas frente a un pequeño número de buenas [...] si se ve a un puñado de poderosos y de ricos en el pináculo de las grandezas y de la fortuna, mientras la multitud se arrastra en la oscuridad y la miseria,

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 284.

es porque los primeros sólo estiman las cosas de que gozan en la medida en que los otros están privados de ellas, y que, sin cambiar de estado, dejarían de ser felices si el pueblo dejara de ser miserable.<sup>64</sup>

Para Rousseau, en este sentido, es evidente que la felicidad y el contento se relacionan con la desdicha y la miseria de los otros; estos estados de ánimo van entonces a depender del testimonio de otro, mucho más que de lo que particularmente nos pudiéramos dar a nosotros mismos. En la comparación siempre se busca el colocarse por encima de los otros, por lo tanto esta actitud es plenamente social, y su fuente es el amor propio de cada uno de los individuos en esa sociedad.

En resumen. El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia, y su primer cuidado la conservación, y luego el bienestar; para dicha conservación y bienestar fueron necesarios, por un lado, algunos productos de la naturaleza, pero por otro lado, para asegurar su bienestar, es decir, para hacerlo permanente, el hombre empezó a relacionarse —así se establecieron y se diferenciaron las primeras familias—; esto trajo consigo la propiedad, y con ello se dio cuenta que debía competir para obtenerla y asegurarla, de allí surgió la rivalidad, el conflicto o la disputa con sus semejantes. Así, dada la propiedad como un hecho, hubo algunos que desearon aún más que otros, con el objetivo de obtener honor y prestigio ante los demás, de este modo, la propiedad fue considerada como consecuencia entre las comparaciones, ya que con ella se muestra la diferencia entre los seres humanos, esto es: la desigualdad entre los que la poseen y los que no.

De lo expuesto se deduce que, siendo la desigualdad casi nula en el estado natural, su fuerza y su crecimiento provienen del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del espíritu humano, convirtiéndose al fin en estable y legítima por medio del establecimiento de la propiedad y de las leyes.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>65</sup> J. J. Rousseau [1968], p. 137.

### II.3 Del establecimiento de la sociedad

Cuando las cualidades se desarrollaron, cuando hubo propiedad, dice Rousseau, unos pudieron acrecentarlas a expensas de otros, así, éstos últimos se vieron obligados a recibir o a arrebatar su subsistencia de manos de los ricos; de esto no pudo surgir otra cosa que la dominación y la servidumbre, la violencia y la rapiña; ya que rota la igualdad surge el desorden: las usurpaciones de los ricos, los latrocinios de los pobres, las pasiones desenfrenadas, el débil sentimiento de piedad; y la justicia fue entonces precaria. Así dirá Rousseau que no hay servidumbre ni dominación sin sociabilidad (Rousseau [2008], p. 274). La servidumbre para él va a provenir de la dependencia mutua y es que hay dependencia por las necesidades recíprocas. El hombre se volvió avaro, ambicioso y malvado (Rousseau [1968], p.113). El conflicto surgió de manera perpetua al considerar el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante. La sociedad entró en una situación tal que había que armarse y luchar los unos contra los otros; esto era insostenible.

La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra: el género humano, envilecido y desolado, sin poder volver ya sobre sus pasos ni renunciar a las desaventuradas adquisiciones que había hecho, y trabajando exclusivamente para vergüenza suya por el abuso de las facultades que le honran, se puso él mismo en vísperas de sus ruina.<sup>66</sup>

Cabe mencionar que en esta cita podemos claramente apreciar la similitud al estado de guerra de Hobbes;<sup>67</sup> sin embargo, Rousseau no es Hobbes. En primer lugar, el estado de naturaleza hobbesiano es definitivamente un estado de guerra, que emana de la búsqueda de la conservación y el bienestar personal, el cual da origen al contrato entre los miembros de la sociedad; de manera distinta, y separándose de este planteamiento, recordemos que para Rousseau el estado de naturaleza es un estado donde viven los individuos aislados, es decir,

---

<sup>66</sup> J. J. Rousseau [2008], p. 292.

<sup>67</sup> Cf., T. Hobbes [2001], *Leviatán*, p. 115.

no es un estado social, por tanto, no hay disputa alguna en una vida solitaria. En segundo lugar, el estado de guerra de Rousseau está situado en un estado en donde los individuos ya agrupados comienzan a desarrollar habilidades que van más allá de las pertinentes para vivir aisladamente. En tercer lugar, en dicho estado los individuos, al vivir sedentariamente y agruparse, trabajan para obtener lo necesario para su convivencia social, y esto permite la apropiación de bienes. En cuarto lugar, en este estado, los individuos se reparten las pertenencias pero no de manera igualitaria, sino que, dependiendo de la situación, algunos obtienen más bienes que otros. En quinto lugar, la comparación entre las propiedades, dada una coexistencia social, hace que se agiten las pasiones —envidia, egoísmo, orgullo, soberbia, rencor, etc.— y esto fomenta la aparición de la competencia y la rivalidad (antagonismo) y, por tanto, de la disputa, la contienda, el conflicto y la guerra. A lo que queremos llegar con lo anterior es que Rousseau sitúa la guerra fuera del estado de naturaleza, pues cuando ella se origina el hombre ya está “desnaturalizado”. El estado de guerra rousseauiano es un estado muy particular, pues el estado de naturaleza ya ha desaparecido. Sin embargo, lo que en realidad debemos tener en cuenta es que el estado de guerra de Rousseau surge a causa de la comparación entre propiedades y poder, o en otras palabras, de la continua irritación de coexistir en un estado de desigualdad social.

Pero volviendo a nuestra temática, decimos que ante esta situación deplorable de enfrentamiento —de inseguridad en las pertenencias—, la solución, dice el autor de los *Discursos*, fue que los ricos (los grandes propietarios) reflexionaron sobre su situación y pensaron que era mucho mejor emplear a aquellas fuerzas que los atacaban, de hacer de sus adversarios sus defensores, de inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que les fuesen favorables. De este modo, los ricos mostraron la precariedad de la situación y propusieron lo siguiente a su conveniencia:

Unámonos, les dijo, para garantizar contra la opresión a los débiles, contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los cuales todos estemos obligados a conformarnos, sin excepción de persona, y que reparen de alguna manera los caprichos de la fortuna, sometiendo igualmente

el poderoso y el débil a mutuos deberes. En una palabra, en vez de emplear nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámoslas en un poder supremo que nos gobierne mediante sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en una eterna concordia.<sup>68</sup>

Para Rousseau este fue el argumento que hizo que todos “corriéramos al encuentro de nuestras cadenas, pensando que asegurábamos nuestra libertad”. Este fue para Rousseau el origen de la sociedad civil y de sus leyes: **el contrato social**, contrato en donde, según nuestro autor, sólo se obliga a una de las partes: los desposeídos; siendo esto por tanto una ofensa para la propia naturaleza humana en tanto género. Aquí fue entonces en donde la naturaleza fue sometida a la ley; y el fuerte sirvió al débil (Rousseau [2008], p. 294). Al pueblo, dice Rousseau, se le engaño: compró una tranquilidad fantasiosa en vez de una real, ya que se le dieron nuevos obstáculos a los pobres además de más y nuevas fuerzas a los ricos. Para el pensador de Ginebra es claro que se destruyó la libertad natural y se impuso la ley de la propiedad y de la desigualdad: fue entonces cuando el derecho civil se incorporó como regla común a los ciudadanos, con el pretexto de la defensa contra la opresión y la protección de bienes, libertades y vidas; pero ¿defensa de qué o protección a qué?, si los pobres, esto es, los no propietarios o propietarios menores, eran cada vez más obstaculizados en sus vidas, libertades y bienes por los ricos; para Rousseau este fue el motivo por el que algunos hombres se quedaron sin derecho a defenderse de aquellos usurpadores.

Como conclusión apuntaremos lo siguiente. En su descripción del estado natural, Rousseau afirma que ante los obstáculos de la naturaleza el ser humano tuvo necesariamente que aprender tres cosas básicas: a) a combatir en caso de necesidad con los demás seres vivos, b) a disputar su subsistencia con sus mismos semejantes y, c) a resarcirse de lo que le era preciso ceder al más fuerte. Pues bien, al relacionarse y obtener conocimientos, los seres humanos primeramente se distinguieron de las otras especies, después se percataron de que entre ellos había diferencias, había desigualdad –los hombres no son todos iguales, al menos no en tanto su

---

<sup>68</sup> J. J. Rousseau [1968], p.115.

condición en la vida social, ya que unos tienen poder y propiedades y otros carecen de ellas-. La desigualdad entre particulares, en la vida social, conduce a mostrar comparaciones entre ellos, y a tener en cuenta las diferencias que tienen unos y otros; por ejemplo, la riqueza, la nobleza, el rango, el poder y el mérito personal. Así, el deseo de reputación, honores y preferencias va a permitir tres situaciones distintas según apunta el autor de *Emilio*: 1) el ejercitar y comparar talentos y fuerzas, 2) el excitar y multiplicar las pasiones, y 3) a hacer a los hombres rivales.<sup>69</sup>

Ante esta constante búsqueda del ser humano por el bienestar propio, la casi nula conmiseración por el otro en el establecimiento de la sociedad –dada esta última como un hecho irremediable– y la irritación por la desigualdad entre congéneres, entonces el hombre, para Rousseau, debió pensar en una reforma social, esto es, una reforma en la sociedad producto de una “Voluntad general”, que defendiera la igualdad entre los hombres, pues sólo de esta manera es que se podría coexistir si bien no pacíficamente sí en un ambiente de concordia.

---

<sup>69</sup> J. J. Rousseau [2005], pp. 196-197.

## CAPÍTULO III

### Sobre Kant y el antagonismo

En este apartado, se busca mostrar la relación que tiene el pensador de Königsberg con el concepto de antagonismo y, por ende, del conflicto. Este interés proviene de considerar que su particular postura sobre estos conceptos es relevante para responder a nuestro interés central: ¿por qué y para qué obedecer las leyes jurídicas en las que nos encontramos inmersos? Esto es, atender el concepto de antagonismo es tener en cuenta que la normatividad jurídica se sustenta a partir de las relaciones conflictivas en la coexistencia humana; es así que examinaremos la relación entre el antagonismo, el conflicto y la acción humana desde la filosofía de Kant.

Este capítulo se divide en dos partes: la primera tiene que ver con una visión del surgimiento y desarrollo del antagonismo desde la misma naturaleza humana y sus principios, y, la segunda, relacionamos dicho concepto (conjuntamente también el conflicto) con la coexistencia social. Para iniciar dicho análisis, en la primera parte, atenderemos a ciertos principios que, según Kant, subyacen en la Naturaleza en general, ya que dentro de éstos resulta verificable el surgimiento de la coexistencia antagónica en los seres humanos. En la segunda parte, analizaremos el concepto de antagonismo en relación con la coexistencia social; para ello, primeramente haremos referencia al funcionamiento interno que hace posible las acciones humanas, como lo es la facultad de desear y el arbitrio humano; después abordaremos el tema de la posesión de objetos externos, en tanto que este acto será motivo para el enfrentamiento entre los hombres; posteriormente, analizaremos justamente el choque entre arbitrios que se desarrolla en el ámbito social, ya que con esta situación los sujetos mutuamente obstaculizan sus libertades, es decir, se coaccionan mutuamente; además, aludiremos a la situación conflictiva en el estado no-jurídico, pues es en él en donde se desarrolla el confrontamiento entre individuos. Desde nuestra perspectiva y desde los planteamientos kantianos sobre estas consideraciones,

obtendremos una base para pasar a un estado contrario, es decir, a un estado plenamente jurídico.

### III.1 De los principios de la naturaleza

Kant, en su reconocido texto sobre filosofía de la historia llamado *Idea de un historia universal en sentido cosmopolita*, nos dice que las acciones humanas están determinadas por las leyes generales de la Naturaleza, de la misma manera que los fenómenos naturales. Para este pensador, la Naturaleza se desarrolla de manera continua, esto es, que existe un curso regular de la misma, la cual no puede ser apreciada empíricamente sino solamente se puede comprobar “en grande o en bloque” a partir de la historia narrativa de los fenómenos.<sup>70</sup> Se trata de una visión teleológica de la Naturaleza que nos presenta una intención de la misma que a nuestros ojos se muestra como oculta. (AK. VIII 17) De la misma manera y como ya apuntábamos, las acciones humanas, según Kant, responden naturalmente al influjo de la Naturaleza, insistiendo que esto no es de ninguna manera perceptible por los hombres desde su particularidad. Pero ¿cómo es esto posible? Kant, más allá de plantearnos una visión mítica o mística de la Naturaleza, trata de que nos percatemos de ciertos principios con los que se infiere el modo de comportamiento de dicha realidad, es decir, un comportamiento que no es casual o caótico, sino a partir de intenciones naturales.

---

<sup>70</sup> I. Kant, “Idea de un historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1999, pp. 39-40.

De aquí en adelante, cuando citemos una obra de Kant anotaremos la bibliografía completa al pie de página; si es el caso de que fuese una obra ya citada con anterioridad, abreviaremos mostrando la primera palabra del nombre de la obra, la referencia de las obras según la Academia (si es el caso), y la(s) página(s) (ejemplo, *Idea*, AK. VIII 17, pp. 39-40). Además, en las citas entre líneas utilizaremos esta abreviación sólo en el caso de que la obra ya haya sido citada al pie de página.

Existen pues ciertos principios, “hilos conductores”, con los que racionalmente podemos percatarnos de esta intención de la Naturaleza, una intención que afecta a las acciones de los hombres –en tanto que los seres humanos pertenecen a la Naturaleza. El primer principio dice:

- *Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada.*<sup>71</sup>

Para Kant, toda creación en la Naturaleza tiende a desarrollarse, y en esta medida, el hombre, en tanto pertenece ella, también desarrolla sus propias capacidades y facultades, y esto se confirma, dice Kant, en todos los animales por medio de la observación y de manera analítica. El segundo principio anuncia:

- *En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones que apuntan al uso de la razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos.*<sup>72</sup>

Aquí nuestro autor nos muestra que el desarrollo individual de las criaturas sólo puede ser considerada en el desarrollo integral de toda la especie; cuando Kant hace la anotación de que los hombres son criaturas racionales, lo hace considerando que son los seres humanos los únicos seres sobre la tierra que son capaces de ampliar las reglas e intenciones del uso de sus fuerzas por encima del instinto natural. El tercer principio dice que:

---

<sup>71</sup> *Idea*, p. 42.

<sup>72</sup> *Idea*, p. 42.

- *La Naturaleza 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.*<sup>73</sup>

Kant muestra que la misma Naturaleza ha provisto al hombre de la facultad racional, y por medio de ella puede sobrepasar el ordenamiento mecánico de su propia natural existencia, es decir, la posibilidad de liberarse de su instinto natural, dándose por medio de la razón los medios adecuados para alcanzar lo que considere como su felicidad.

A partir del análisis de estos principios, podemos notar, en un primer momento, que para Kant los seres humanos se liberan del instinto natural en la medida en que están dotados de razón. Pero en un segundo momento, y lo que en realidad aquí tiene relevancia para nuestros intereses es que podemos advertir una *dialéctica* en el comportamiento de los seres humanos, es decir, un comportamiento que está inmiscuido en una tensión, se trata de un binomio entre *la necesidad y la libertad*. Los seres humanos, al participar de la Naturaleza, conllevan una serie de disposiciones que van orientadas al desarrollo de su ser, y estas se traducen en necesidades naturales (crecer, alimentarse, vestirse, dormir, etc.); sin embargo, dada la facultad de la razón proporcionada por Naturaleza, surge la libertad para el completo y adecuado desarrollo de sus disposiciones, y por tanto, para cubrir dichas necesidades. Es por ello que decimos que existe una tensión representada en el mismo ser humano entre la necesidad y la libertad: necesidad de desarrollar las disposiciones naturales (que podemos condensar en dos conceptos: conservación y bienestar) y, por otro lado, la libertad de elegir la manera más adecuada de cómo hacerlo.

---

<sup>73</sup> *Idea*, p. 44.

En su texto sobre el *Comienzo presunto de la historia humana*,<sup>74</sup> Kant refuerza esta idea de la tensión que existe entre ambos conceptos cuando menciona el desarrollo de los seres humanos desde el comienzo de su historia; en dicho texto intenta mostrar la manera en que la razón influyó en el comportamiento de los seres humanos, y lo hizo alejándolo del mero instinto natural. Kant señala que el instinto (voz de la Naturaleza) hace que obedezcamos, dicha obediencia no se refiere a otra cosa que al mismo desarrollo de las disposiciones, o sea, a las necesidades naturales que son elementales para nuestra conservación y al bienestar como individuos; sin embargo, los seres humanos elegimos de manera libre la manera más adecuada para cumplir este ordenamiento. A continuación, presentaremos cómo la razón poco a poco desplaza al instinto natural en dicho texto kantiano.

**En primer lugar**, la razón hizo que en el hombre se ampliaran los conocimientos, específicamente de los medios de “nutrición” más allá de los límites impuestos por el instinto.<sup>75</sup> La razón provocó en el hombre nuevos deseos más allá de sus impulsos naturales, y fue entonces cuando, según Kant, la razón hizo posible la libertad frente a los impulsos de la naturaleza; no es que a partir del uso de la razón el hombre desechara u omitiera el instinto natural, sino que tuvo capacidad de elección (uso del arbitrio) para saciar de la mejor manera dicho instinto. **En segundo lugar**, la razón influye en la medida en que permite el aumento del instinto sexual, ya que hace que éste se prolongue y aumente por medio de la imaginación, esto no es otra cosa que sustraer el objeto de los sentidos.<sup>76</sup> La manera en que nosotros además relacionamos esto, es cuando en el mismo texto se señala que, dada la naturaleza reproductora del hombre, se necesita indispensablemente de “una” pareja para relacionarnos afectivamente, sin embargo, cada uno de

---

<sup>74</sup> Cf. I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1999, p. 70.

<sup>75</sup> *Comienzo*, p. 71.

<sup>76</sup> *Comienzo*, p. 73.

nosotros tenemos la libertad de elegir cuál ha de ser y como mantenerla.<sup>77</sup> **En tercer lugar**, la razón influye más allá de lo que la naturaleza provee en la expectación del futuro, esto es, en tanto que ella misma hace cuidarnos y preocuparnos por el porvenir.<sup>78</sup> Es muy claro que esta facultad racional, de la que prescinden los animales y que solo el animal humano tiene, nos hace imaginarnos mundos posibles futuros, con todo lo que esto conlleva, esto es, conservación y bienestar más allá del estado presente. Para Kant, **en cuarto lugar**, es la razón aquella facultad que nos hace concebarnos como fin de la misma Naturaleza; esto es posible porque racionalmente nos percatamos de que ella es el medio o el instrumento de fines —en tanto que dispone o permite que los hombres adquieran voluntariamente el logro de sus propósitos—, por el simple hecho de ser coparticipes o formar parte de ella.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> En el mismo texto, Kant nos señala que a partir de la razón no debemos poner en duda la existencia humana, la necesidad de autodesarrollo y la procreación, más allá de lo que el instinto natural nos apunta. Ahora bien, del mismo modo y acorde al interés que aquí nos ocupa, Kant nos presenta a la poligamia como motivo de antagonismo en la coexistencia; pues nos dice que los hombres, al vivir juntos, se disputan el medio por el cual se lleva a cabo la reproducción de congéneres, es más, en su propias palabras dice que esta situación podría desencadenar una “guerra”, y por lo anterior es que se debe tener “una sola pareja”, pues esto es apto para la sociabilidad. Kant lo dice de esta manera: “Si no queremos perdernos en suposiciones, tendremos que poner el principio en aquello que ya no admite derivación alguna de causas naturales anteriores por medio de la razón humana, a saber, la *existencia del hombre*; y ya *mayor*, porque tiene que prescindir de la ayuda materna; *aparejado* para que procree; y una sola pareja, para que no surja enseguida la guerra, como ocurriría de estar los hombres juntos siendo extraños lo unos a los otros, o también para que no achacáramos a la Naturaleza que con su diversidad de origen había faltado a la disposición más adecuada para la sociabilidad”. Cf., *Comienzo*, p. 69. Cf. Capítulo 1 de esta investigación, p. 33.

<sup>78</sup> *Comienzo*, p. 74.

<sup>79</sup> *Comienzo*, p. 75.

Para el autor de las *Críticas*, antes de la razón no se pueden concebir reglas, leyes o mandatos naturales o artificiales, ya que es a partir de esta facultad que podemos dar cuenta de las regularidades y la constancia de los influjos naturales. En relación al comportamiento del hombre, esto opera de la misma forma, es decir, que es justamente la capacidad de raciocinio la que puede dar cuenta de las leyes que operan o posiblemente puedan ejercer un límite en nuestro comportamiento.

Así, podemos los seres humanos ser parte de la intención de la Naturaleza en lo general, pero, a su vez, en lo individual podemos concebirla como medio para el logro de los propios fines; esto es, cuando el ser humano fue concebido como agente racional, entonces fue concebido como un fin en sí mismo y no como mero medio. Esto representa el abandono de la tutela de la Naturaleza y la inmersión al "estado de libertad".

### III.1.1 La condición antagónica

Teniendo en cuenta los anteriores principios, Kant resalta de manera especial la situación antagónica entre los hombres en un principio posterior, o sea, el *cuarto principio*. Este principio dice:

- *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".<sup>80</sup>*

Para Kant, el antagonismo es la *insociable sociabilidad* de los hombres. Esto es, nuestro autor explica la insociable sociabilidad justamente como una tensión entre dos inclinaciones humanas, a saber: la inclinación entre los hombres a formar una sociedad y la inclinación a una resistencia constante para disolverla. Esta tensión, o mejor dicho esta disposición en palabras kantianas, reside en la naturaleza del hombre. En este sentido, surge de manera espontánea la pregunta ¿por qué el hombre tiene esta doble inclinación? Para Kant es únicamente en un estado social, es decir, en un estado de coexistencia (sociabilidad), es donde el hombre puede desarrollar sus disposiciones naturales, sin embargo, en dicho estado surge el rechazo hacia los demás (insociabilidad) en la medida en que el hombre se enfrenta con una resistencia por parte de sus semejantes, esto es, la resistencia aparece cuando se percibe que los otros (los semejantes) son un

---

<sup>80</sup> *Idea*, p. 46.

obstáculo para disponer de todo aquello que les place o esperan, pues los demás –y por ello son sus semejantes– quieren también disponer de lo necesario para el desarrollo de sus disposiciones. Lo que tenemos aquí no es otra cosa que el choque de disposiciones para el desarrollo del fin en común: *la conservación y el bienestar*. Esto se va a traducir en pretensiones egoístas, que van a desencadenar un rechazo o una resistencia a la sociabilidad, y, por tanto, una inclinación a la insociabilidad. Así, decimos que es un hecho que los seres humanos cohabitan en un estado donde permanente existe un choque entre fines, esto es, un estado social en donde al buscar cada uno la realización de sus propios fines se enfrenta con los demás y, por tanto, el desarrollo de las disposiciones individuales es obstaculizada por el desarrollo de los demás. En esa medida, los seres humanos son sociables, y resulta imposible –dado este hecho– volverse al aislamiento (es decir, a un estado no social).

Para Kant el resultado de esto es que los hombres son movidos por 1) el ansia de honores, de bienes, 2) por un afán de poder o de mandar, así tratan de 3) posicionarse en relación con sus semejantes (congéneres); pero ¿por qué tratan de posicionarse o compararse? Ya lo veremos más adelante. Sin embargo, este es un estado en donde surge de manera implícita la vanidad, que es para Kant el sentimiento natural en una sociabilidad. Lo que debemos dejar por sentado es que la coexistencia es insoportable, pero en términos de posicionamiento o de comparación se convertirá en imprescindible.<sup>81</sup>

En resumen, tenemos que el hombre de alguna manera desea el aislamiento, “sólo” en la medida en que los otros son un obstáculo para realizar sus fines (o sea, disponer libremente de lo que se quiere); pero al percatarse de que salir de la sociabilidad es prácticamente imposible, y que tiene que convivir con otros seres semejantes a él –en tanto que desean disponer de todo aquello que consideren para su desarrollo (conservación y bienestar personal)–, entonces lo que surge es una ansia por apropiarse, cada uno, de bienes, de poder o de honores, lo cual se traduce en una

---

<sup>81</sup> *Idea*, pp. 46-47.

comparación y posicionamiento entre congéneres. Para Kant, todo este comportamiento resulta de impulsos naturales, impulsos que se desencadenarán o serán las fuentes de la insociabilidad o de la resistencia a la sociabilidad, es decir, del antagonismo.

Por otra parte, para el autor de *Filosofía de la historia*, esta situación antagónica es justamente el medio para lograr el desarrollo de todas las disposiciones del hombre en general, según lo mencionado en el cuarto principio; ya que, a partir del antagonismo, en el hombre se despiertan sus fuerzas, deja la pereza y se posicionan entre sus congéneres. Para Kant es el antagonismo el medio por el cual los talentos se desarrollan y cambia la manera pensar para contrarrestar la disposición natural de la insociable sociabilidad:

Sin aquellas características, tan poco amables, de la insociabilidad, de las que surge la resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores, en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y versatilidad también perfectas, y los hombres tan buenos como los borregos encomendados a su cuidado, apenas si procurarían a esta existencia suya un valor mayor del que tiene este animal doméstico; no llenaría el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón ¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosa, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas.<sup>82</sup>

En esta cita podemos claramente distinguir dos cosas. La primera que tiene que ver con la descripción de la insociabilidad, que hace que el comportamiento del hombre entre sus congéneres sea de manera naturalmente antagónica al tratar de desarrollar cada cual sus

---

<sup>82</sup> *Idea*, pp. 47- 48.

disposiciones naturales; la segunda, tiene que ver con el sentido positivo de esta situación, pues es gracias a ella (al antagonismo) que surge en el hombre el desarrollo de sus facultades naturales, pero no únicamente, sino el desarrollo de toda la especie humana.

Hasta aquí nos hemos aproximado al análisis del antagonismo desde los principios que subyacen a la Naturaleza. Lo que rescatamos de este análisis es que el antagonismo se produce y se desarrolla de manera natural en la coexistencia humana; esto es, para Kant el desarrollo proviene de una dialéctica o un binomio entre la necesidad y la libertad: la necesidad, que naturalmente surge de lograr nuestra conservación y nuestro bienestar particular, y la libertad, que es dada por la facultad de la razón, la cual nos permite guiar nuestro comportamiento hacia lo que cada uno considere necesario para desarrollar nuestras capacidades. Por un lado, el ser humano, al pertenecer a la naturaleza, sigue sus impulsos, que no son otros que el tratar de conservarse y obtener bienestar; en este sentido es un ser de necesidad, en tanto que necesita de cierto medio para poder sobrevivir y vivir bien. Por otro lado, la razón hace posible la libertad en nuestras acciones, esto hace posible que libremente busquemos lo adecuado para nuestro bienestar. La tensión surge cuando al tratar de solventar nuestras disposiciones naturales, estas últimas chocan con las disposiciones de los otros en la sociabilidad, y entonces resulta que nuestra libertad queda limitada; al considerar esta situación, en los hombres surge una inclinación hacia la insociabilidad. Es pues allí donde surge la insociable sociabilidad: la inclinación por convivir con los otros, pero al mismo tiempo rechazar su compañía. Ahora analizaremos el antagonismo desde sus causas tanto internas como externas a la naturaleza humana, además de sus consecuencias para la vida social.

### III.2 Del estado social

El autor de la *Metafísica de las Costumbres* apunta que los seres humanos coexisten de hecho, es decir, que conviven y se relacionan en un estado meramente de sociabilidad. Dicha coexistencia se refleja en sus acciones externas, y específicamente cuando éstas se relacionan con la posesión de objetos externos. De este modo, para Kant, tanto las acciones como la posesión de objetos se van a convertir en los elementos que, dentro de una coexistencia netamente social, desencadenarán una situación antagónica-conflictiva en las relaciones de convivencia.

Es así que en primera y antropológicamente analizaremos todos aquellos elementos que hacen posible la acción en los hombres, por ejemplo la facultad de desear, de obrar y los móviles que la hacen posible; en un segundo momento, tendremos que mostrar cómo es que se desarrolla la adquisición o la posesión de objetos externos y sus consecuencias; y por último, hablaremos sobre el estado no-jurídico kantiano, el cual es un estado de guerra en el que se desarrolla el antagonismo en la coexistencia humana por la pretensión de poseer objetos exteriores a nuestro arbitrio.

### III.2.1 La facultad de apetecer y el arbitrio

Cabe mencionar que para el autor de la *Filosofía de la Historia* es importante realizar un análisis antropológico, pero no para que en ello se funde una filosofía práctica sino para determinar su propia aplicación:

Esta antropología es indispensable, pero no debe absolutamente preceder a la metafísica de las costumbres ni confundirse con ella, porque entonces se correría el riesgo de establecer leyes morales falsas, o por lo menos muy indulgentes, que presentarían impropriamente como inaccesible lo que no se había podido alcanzar, precisamente porque la ley no había sido considerada ni expuesta en su pureza (porque la pureza constituye también su fuerza); o ya aún porque algún deber o algún bien en sí vendría dado por motivos falsos o impuros, motivos que no dejan subsistir ningún principio moral cierto, capaz de guiar al juicio o de servir de punto de partida al espíritu en la práctica de los

deberes, cuya prescripción no debe imponerse *a priori* más que por la razón pura solamente.<sup>83</sup>

En este análisis antropológico, Kant nos dice que los seres humanos tienen una *facultad de apetecer*, que es la capacidad de desear; de esta manera, el "deseo es la facultad de ser causa de los objetos de nuestras representaciones" (*Principios*, p. 7). Pero el deseo, que puede ser también aversión, se acompaña de placer o disgusto, aunque no siempre el placer o el disgusto (desagrado) se acompaña de deseo o de aversión; y esto puede constatarse empíricamente, por ejemplo cuando se nos presentan objetos que nos producen placer sin haberlos deseado con anterioridad, o bien, cuando nos desagradan algunos objetos sin tener una aversión previa hacia ellos.

Atendiendo algunos conceptos, por una parte, Kant le llama *sentimiento subjetivo* al placer o al disgusto, específicamente cuando la capacidad de experimentar placer o disgusto se relaciona con la idea de una cosa. Por otra parte, a aquel placer que está inseparablemente unido al deseo del objeto, cuya representación afecta al sentimiento, se le nombra *placer práctico*. Dicho placer, para el pensador de Königsberg, a su vez es causa de la *determinación* de la facultad de desear (facultad apetitiva), por lo que se le llama *apetito*, e *inclinación* cuando es habitual. De este modo, la unión de placer práctico y la facultad apetitiva se le llama *interés*; por ello el placer práctico en este caso es un interés de la inclinación, en tanto que tiene una estrecha, determinante y habitual relación con la facultad apetitiva; del mismo modo, se le llama *placer intelectual* cuando el placer viene después de una determinación anterior de la facultad apetitiva; a este interés se le llama *interés de la razón* (Cf. *Principios* p. 9).

Pero ¿cuál es la relación de estos conceptos con las acciones de los hombres y el antagonismo social? Para el autor de las *Críticas* esta es la manera en que desde nuestro interior estamos facultados para la acción, esto es, la facultad de apetecer y su relación con el placer y desagrado va a ser un elemento importante para las acciones de los sujetos, encaminadas al deseo y posesión de objetos externos, y esto último determinante para la coexistencia antagónica. Pero veamos esto.

---

<sup>83</sup> I. Kant, *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, UNAM, México, 1978, pp. 15-16.

Primeramente, para Kant la facultad de desear específicamente humana se refiere a la facultad de hacer u omitir (no hacer) a su albedrío; ahora bien, cuando esta facultad se encuentra vinculada a la conciencia de producir el objeto mediante la acción (capacidad física para actuar), a esto se le llama *arbitrio* (o *voluntad* cuando se considera que el fundamento interno de determinación se encuentra en la razón del sujeto); pero si en el acto no están unidas la facultad de apetecer con la capacidad de producir el objeto, entonces a esto se le llamará simplemente deseo (*wish*). De todo esto se sigue que en la medida en que la razón puede determinar al arbitrio, entonces este último puede estar contenido en la voluntad.<sup>84</sup> Este arbitrio (que se vincula con la razón práctica) es llamado *libre arbitrio*, en contraposición con el arbitrio animal que es determinado por la inclinación (impulsos sensibles, que son móviles para la acción). Kant no quiere decir que el arbitrio humano es inmune a las inclinaciones, pues afirma que dicho arbitrio es *afectado* por impulsos sensibles, pero no determinado; por esto, la libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles, es decir, que no está determinado por la inclinación sino afectado<sup>85</sup>.

Tenemos en Kant dos tipos de libertades: interna y externa. La libertad interna puede diferenciarse entre negativa y positiva, la negativa es afectada por los impulsos sensibles pero no está determinada por ellos, y la positiva tiene autonomía plena de estos impulsos porque se relaciona con la razón pura práctica. En cuanto a la libertad externa se refiere a la libertad de acción con respecto a nuestros actos externos; es así que los actos externos, a diferencia de los internos (en los que se adoptan máximas), provienen de una libertad externa, dada por cuerpo colectivo.

---

<sup>84</sup> La facultad de apetecer va produce tanto al arbitrio como a la voluntad, la diferencia radica en que el arbitrio está estrechamente relacionado con la acción de los sujetos, pero la voluntad utiliza a la razón como guía para la acción, esto es, que existe un vínculo inseparable entre la voluntad y la razón. Para Kant, la voluntad puede determinar el arbitrio, es decir, las acciones de los sujetos pueden estar determinadas a partir de la razón.

<sup>85</sup> I. Kant, *Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994, [213] pp. 16-17. Para Kant cuando el arbitrio procede según máximas –que son las reglas que un agente se prescribe a sí mismo– entonces no puede llamarse libre o no libre, y esto resulta porque no se refiere a acciones sino a la legislación de las máximas para las acciones, es decir, a leyes (interiores-moralidad, o exteriores-jurídico/positivas), y por tanto a una coacción: interna si se refiere a la moralidad y externa si se refiere a la estructura jurídica.

Sin embargo, en tanto que tenemos la capacidad de hacer u omitir según nuestro propio arbitrio, para ejecutar un acto externo se requiere de un móvil; así lo impulsos o móviles para dichos actos puede provenir de la razón pura práctica, o bien de las inclinaciones. Si bien el autor de *Teoría y Práctica* nos dice que el hombre no está determinado por la inclinación, sí nos comenta que el impulso o motivo para la acción en el hombre tiene una estrecha relación con el placer y la aversión que sentimos por los objetos exteriores a nosotros, lo que quiere decir Kant es que el hombre es afectado por los impulsos sensibles que experimenta de los objetos externos.

Como ya apuntamos, el arbitrio en el hombre es libre. Y dicha libertad se refiere a la ausencia de impulsos sensibles que produzcan en nosotros la necesidad de la acción. Sin embargo no debemos confundir entre la libertad del arbitrio y la libertad de la acción, ya que esta última se refiere a la independencia de obstáculos o resistencia para ejecutar acciones externas. Es así que puede ser posible que mi acto provenga de un libre arbitrio, esto es, que no esté determinado por impulsos sensibles, y que, a su vez, encuentre resistencia u obstáculos para su ejecución. Para Kant una acción externa es producto del libre arbitrio; pero el más grande obstáculo que puede encontrar la acción externa de un libre arbitrio es justamente la acción externa de otro arbitrio. Por ello, Kant le va a llamar *coacción* justamente *al obstáculo o a la resistencia a la libertad de las acciones externas* (*Metafísica*, p. 40), pero específicamente en su texto de *Teoría y Práctica* llamará coacción a la *limitación de la libertad por parte del arbitrio del otro*.<sup>86</sup> De este modo, tenemos que las acciones externas –las cuales son ejecutadas por un arbitrio que es afectado por los impulsos sensibles–, regularmente chocan entre sí, esto es, que la libertad de la acción del arbitrio al enfrentarse (colocarse en frente) a la acción libre de otro arbitrio, surge inevitablemente una colisión de libertades, lo cual se traduce en una resistencia o un obstáculo (coacción) a cada una de la libertades particulares; y nos parece que no faltamos al planteamiento kantiano si decimos que la coacción en las acciones de los hombres, es decir, la resistencia u obstáculo a su libertad de acción, provoca múltiples sentimientos de desagrado o disgusto (irritación, molestia, enfado, agobio, etc.), que se pueden resumir en un “malestar” del agente operante; pues, si sucede que el arbitrio elige realizar una acción específica para obtener placer y de manera inmediata encuentra una resistencia a dicha acción, nos parece obvio que la coacción

---

<sup>86</sup> I. Kant, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p.26.

recibida diste mucho de agrandar al agente de la acción. Pero ahora cabe preguntarnos por los motivos comunes de dicha colisión de libertades y acciones, es decir, ¿por qué las acciones de los agentes, o de los arbitrios, se vuelven limitantes entre sí?, ¿cuál o cuáles son los elementos, en tanto contenidos, que propician la coacción de las acciones entre los agentes?

### III.2.2 La posesión de objetos

Lo que primeramente debemos tener en cuenta es que las acciones de los arbitrios se relacionan con objetos externos, o sea, objetos fuera de nosotros y, a su vez, dichos objetos provocan en los hombres las sensaciones de deseo, aversión, placer y desagrado. Para Kant, los objetos externos son objetos que están fuera de nosotros, pero ¿a qué se refiere específicamente cuando dice que un objeto que está *fuera de mí*?

La expresión: un objeto está *fuera de mí*, puede significar: o bien que se trata sencillamente de un objeto *diferente* de mí (del sujeto), o también que se encuentre situado en *otro lugar* (*positus*) espacial o temporalmente.<sup>87</sup>

En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant nos muestra el *postulado de la razón práctica* que dice “es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio (*Metafísica* [246] p. 56), pero ¿para qué o por qué? Los seres humanos, como seres sociables, inevitablemente se relacionan con objetos externos (una cosa, un arbitrio o el estado de otro) y estos, como ya lo apuntamos anteriormente, provocan en el hombre la actuación de la *facultad de apetecer* (que como ya sabemos involucra también a la aversión), es decir, los objetos externos al presentarse frente a los hombres provocan *deseo o aversión*, y por ello *placer o desagrado*. Es así que, siguiendo los planteamientos de Kant, podemos decir que los objetos externos pueden provocar en los sujetos deseo, placer, aversión, desagrado, y su combinación; del mismo modo, podríamos afirmar que los objetos externos permiten que surjan tanto los *apetitos* como las *inclinaciones*—que es cuando se determina la facultad de apetecer a causa del placer práctico—, esto es, el *interés* por los objetos externos. Por esto decimos que los arbitrios tratan de mantener un vínculo (deseo) con aquellos

---

<sup>87</sup> *Metafísica*, p. 56.

objetos que producen bienestar (placer), y alejarse (aversión) de aquellos otros que provocan lo contrario (desagrado). Este es pues el motivo por el que iniciamos este apartado realizando un análisis de la facultad de apetecer y el arbitrio humano, y es que cuando la facultad de apetecer se vincula con la conciencia de producir un objeto mediante la acción (capacidad física para actuar), es decir, cuando surge el arbitrio, las acciones de los hombres se enfocarán justamente a poseer el objeto externo de su interés.

Los objetos exteriores al arbitrio que producen bienestar van a ser deseados y usados, o en palabras de Kant, tratarán de ser *poseídos*. Para nuestro autor, los objetos externos son *objetos de nuestro arbitrio*, en tanto que posibilitan la satisfacción de nuestros deseos (conservación y bienestar) mediante su uso, y en tanto que se encuentran en nuestro poder. El autor de *Metafísica de las Costumbres* nos dice que un *objeto de nuestro arbitrio* es algo cuyo uso puede estar físicamente o jurídicamente en nuestro poder; por una parte, *físicamente* se refiere a la posesión espacio-temporal del objeto externo y a la *capacidad* de su uso de forma discrecional, es la capacidad de usar un objeto que se encuentra en nuestro poder (*potentia*); por otra parte, la posesión del objeto jurídicamente se refiere a que su uso –libertad de uso– sea compatible con la libertad de cualquier otro según una *ley universal*.<sup>88</sup>

Para Kant, la posesión es la *condición subjetiva de la posibilidad de uso de un objeto externo* (*Metafísica*, p. 56). Él nos dice que el tener algo externo significa que dicho objeto está fuertemente ligado con nosotros, a tal grado que se provocaría una lesión subjetiva cuando otra persona hiciera uso del objeto sin nuestro consentimiento; de esta manera, nos muestra que los objetos externos serán considerados como propios (objetos en posesión) cuando alguien más nos lesione con el uso de los mismos. Nuestro autor considera que la posesión de objetos ocurre en

---

<sup>88</sup> Es cuando el arbitrio, en el uso de cosas, coincide con la *libertad exterior* de cada persona (libertad o poder (*potestas*) para usar cualquier objeto), y esta no es una capacidad sino un acto. Así, para el autor de la *Crítica de la Razón Práctica*, el posesionarnos de objetos externos es posesionarnos de actos que coinciden plenamente con la ley universal del derecho.

dos sentidos: la posesión *sensible*, también llamada posesión física, y la posesión *inteligible*, llamada meramente jurídica. La diferencia entre estos conceptos radica, justamente, en que la primera ocurre de manera empírica, es decir, espacial y temporalmente (*possessio phaenomenon*); y en la segunda existe la posibilidad de decir que un objeto es nuestro aún cuando no estemos frente a él, es decir, que podamos decir que poseemos un objeto cuando no estemos presentes; Kant a este último tipo de pertenencia del objeto también le llama posesión sin tenencia (*detentio*) (*Metafísica* [246] p. 56). De esta manera, va a decir que: para que alguien diga que tiene una cosa como suya es que seguramente tendrá posesión del objeto, de manera sensible o física, o bien, inteligible o jurídica, ya que de lo contrario no podría lesionarle el uso que otro hiciera de él sin su consentimiento. De esta manera, cuando se considera el objeto externo como mío Kant nos presenta dos definiciones. La *definición nominal* dice que: lo mío exterior es aquello fuera de mí, cuyo uso discrecional no puede impedírseme sin lesionarme; la *definición real* dice: lo mío exterior es aquello cuyo uso no puede estorbárseme sin lesionarme, aún cuando yo no esté en posesión de ello, es decir, aunque yo no sea tenedor del objeto (*Metafísica* [249] p. 60).

Para nuestro interés, en resumen, decir que un objeto exterior es nuestro significa que si alguien actúa sobre él (esto es, hacer uso del objeto) en contra de nuestra voluntad inevitablemente nos afectaría y lesionaría con dicha acción; es así que decir que un objeto exterior es nuestro significa que tiene que presuponerse una posesión sobre él –posesión inteligible o bien posesión empírica–. Para discernir entre lo que es mío y tuyo, esto es, para distinguir las posesiones de cada uno, Kant hace un análisis de la posesión jurídica, que es la que va a estar acorde con las leyes de la libertad.

### III.2.3 La coacción y el estado no-jurídico

Por un lado, realizamos el análisis de la posesión de objetos exteriores al arbitrio porque consideramos junto con Kant que, justamente, es esta acción la que da lugar a la coacción entre sujetos, y por tanto al antagonismo en la sociabilidad. ¿Cómo es esto posible?

La posesión de objetos implica en los sujetos bienestar (agrado y placer), o dicho en otras palabras, el fin que se persigue con la posesión de objetos externos es, de modo natural en el hombre, la *felicidad*<sup>89</sup>; esto quiere decir que siempre se buscarán aquellos objetos que produzcan tal situación. Ahora bien, según Kant, la *declaración de que un objeto es mío* –de palabra o de hecho– implica que cualquier otro está obligado a abstenerse del objeto de nuestro arbitrio (*Metafísica*, p. 69). La obligación de abstención del uso de objetos es estrictamente una obligación que sólo se puede reconocer si es recíproca, esto es, si ambos se obligan a sí mismos a abstenerse del uso de los objetos exteriores del otro; por esto dice Kant que si no se tiene garantía de respeto o de seguridad de mi objeto entonces no estoy obligado a abstenerme de usar o respetar lo suyo exterior de otro cualquiera.<sup>90</sup> De esta manera, decimos que la mera declaración de que un objeto exterior es nuestro es por sí misma una limitación de la libertad del arbitrio de otro, es decir, una coacción, en tanto que dicha declaración restringe la libertad de uso de objetos que se consideren pertinentes para el bienestar; o visto de otra manera, la declaración de posesión de un objeto es la declaración de uso de nuestra facultad de coaccionar sobre los demás. Expliquemos. En la posesión intelectual de los objetos externos, cuando decimos “*este objeto exterior es mío*” dicha afirmación impone a todos los demás una obligación: abstenerse de usarlo. Esta afirmación lleva implícita la posibilidad de coaccionar a todo aquel que intente transgredir tal juicio afirmativo, o en otras palabras, decir que poseemos algo es tener la autorización de coaccionar a aquel que interfiera con el uso de nuestro objeto sin consentimiento. La coacción, en este sentido, surge de

---

<sup>89</sup> I. Kant, *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 1993, p.26.

En el *Conflicto entre las facultades*, cuando Kant refiere “Del conflicto ilegal de las facultades superiores con la facultad inferior” nos habla de la felicidad. Kant dice que el pueblo, en general, coloca su felicidad en sus fines naturales: 1) en la bienaventuranza después de la muerte, 2) en la convivencia con los hombres, los bienes garantizados por las leyes civiles y 3) en el goce físico de la vida misma (salud y longevidad). De cualquier manera, la felicidad que se muestra aquí, al parecer, se busca en individuos unidos y asentados, es decir, en un pueblo; lo que queremos decir es que se trata de la pretensión de felicidad común para un pueblo en tanto tal. Cf. I. Kant, *Conflicto entre las facultades*, p.37.

<sup>90</sup> La abstención de uso de los objetos sólo va a estar garantizada por una voluntad común que obligue a respetar lo suyo de cada cual, es una reciprocidad de la obligación a partir de una regla universal.

la necesidad que tiene cada uno de enfrentarse a todo aquel que quiera hacer uso del objeto de nuestro arbitrio.

Haciendo un análisis teórico sobre la condición social del ser humano, Kant se adhiere a la postura contractualista, mostrando los tres elementos que la sustentan: el estado natural, el estado civil y el medio por el que se llega a este último, o sea, el pacto social. En dicho análisis nos muestra que los hombres antes de pasar a un estado civil (aquel en donde existe un juez común y por tanto hay leyes universales), encontrándose en un estado de naturaleza, coexisten en una situación de coacción permanente; en este sentido, la coacción se va a convertir en el elemento que determine la posesión de objetos de cada uno de los miembros sociales, esto es, va existir una permanente actividad coactiva que va a restringir la libertad de cada uno de adquirir y usar aquellos objetos externos que se desean. En un estado de naturaleza, donde no existe una voluntad común –es decir, no hay un juez común– y existen sólo voluntades particulares y unilaterales, hay un perjuicio recurrente a la libertad de los arbitrios, es decir, una limitación coactiva al uso de nuestra libertad para poseer objetos externos a nuestro arbitrio. Para Kant, si es posible tener como mío un objeto externo entonces, irremediabilmente, entraré en conflicto con otro que pretenda lo mismo, o sea, tener posesión sobre el objeto; por ello decimos que el conflicto deviene de considerar que a partir de la declaración de propiedad existe una coacción mutua entre individuos: un obstáculo o una restricción de la libertad de uso del objeto externo, por lo tanto, el obstáculo a esta libertad conducirá a una reacción: el tratar de sobrepasar la resistencia impuesta.

Por ejemplo, en una relación social, pudieran existir los siguientes casos en donde dos sujetos (A y B) están interesados en un objeto externo (X):

- 1) A desea X y B desea X
- 2) A desea X y B posee X

- 3) A posee X y B desea X
- 4) A posee X y B posee X

En el caso 1,<sup>91</sup> suponemos que A y B coinciden en el deseo de posesión de X, pues a su parecer les proporciona placer, agrado o bienestar. En este sentido, la libertad de hacer uso de X es igual tanto para A como para B –según el postulado de la razón práctica–, sin embargo, precisamente porque A y B tienen dicha libertad, lo que ocurre es que hay un choque entre esas libertades, o en palabras kantianas, existe una restricción u obstaculización de la libertad de cada uno, por lo que entran en una situación antagónica sin más. En el caso 2, lo que tenemos aquí es una situación posible de usurpación de objetos externos,<sup>92</sup> esto es, cuando X es posesión de A, y B desea X tenemos una coacción en ambos sentidos, pues mientras A tiene que defender la posesión X, B hará lo posible por arrebatarle X; la coacción implica que A debe restringir la libertad B para mantener X, y B obstaculiza la libertad de uso de A sobre X para poder él mismo hacer uso de X. En el caso 3 ocurre lo mismo, pero a la inversa. El caso 4 resulta imposible por lo anteriormente descrito, es decir, no puede A y B tener la posesión X, sin que afecte la libertad de uso de uno u otro, o sea, no puede decir A que X es suyo sin lesionar a B, o viceversa.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Antes de continuar con este análisis, damos por hecho que poseer un objeto no implica dejar de desearlo, antes bien, la posesión de un objeto es justamente el cumplimiento de un deseo previo que con la posesión se mantiene satisfecho.

<sup>92</sup> Aquí vamos a suponer que el hecho de desear un objeto implica la producción de dicho objeto por parte de nuestro arbitrio, es decir, que el deseo conduce a la acción de poseerlo, ya que podría decirse que desear un objeto no implica necesariamente tratar de poseerlo a como dé lugar. Y es que nos parece, apelando a las acciones de los hombres en la vida cotidiana, que la mayor parte de nuestros deseos en relación con objetos externos son justamente de aquellos objetos que están en posesión de otros; por ejemplo, es como ocurre en la etapa de la niñez, si nos cuestionamos acerca de ¿cuáles son aquellos juguetes que más disfrutaban los niños?, la respuesta no es otra que aquellos que eran prestados por otros, o bien si nos preguntamos ¿qué juguetes deseábamos más?, la respuesta sigue siendo la misma, es decir, aquellos que no eran nuestros.

<sup>93</sup> Sólo existe una posibilidad de que el caso 4 sea posible; y la única manera de que tanto A como B no lleguen a tener una relación coactiva es que ambos hagan uso de X por “consentimiento”; de esta manera, tanto A como B usan X a discreción. Sin embargo, normalmente el deseo y obtención de una cosa que produce placer va a ser considerada, en un primer momento, como un acto egoísta frente a los demás, y

*La coacción implica antagonismo, y el antagonismo implica conflicto, disputa, enfrentamiento, lucha, confrontación, etc.*, que en un estado en donde no existen leyes comunes se torna como permanente. Decimos que es un conflicto permanente porque, antes de entrar a la constitución civil, cada uno de los individuos está expuesto a la coacción de los otros, y a ejercer su facultad de coacción sobre los demás, dado que entre ellos mismos se conciben como un estorbo (obstáculo) para los demás en la realización de fines; de este modo, la facultad de coaccionar de cada uno obliga a la mutua abstención de las posesiones. Así, los seres humanos se encuentran en un estado de conflicto permanente de antagonismo por el choque de sus intereses y de sus deseos, dado esto por la búsqueda de aquellas posesiones que proporcionan bienestar para el desarrollo de las facultades. Este tipo de estado en el que aún no existe una voluntad común, donde no existe un estado civil, es un estado de naturaleza: un estado no jurídico: un estado de libertad exterior sin ley (Cf. *Metafísica*, p. 138).

Kant se refiere al estado no-jurídico como el estado de naturaleza (*Metafísica*, p. 136), en tanto que en esta condición, sin ley, cada uno de los miembros actúa coactivamente con los demás para adquirir sus posesiones. Kant afirma también que el estado natural no se opone al *estado social* sino al *estado civil* ya que, para nuestro autor, en el estado natural también existen sociedades, es decir, hay sociabilidad (la conyugal, la doméstica, la familiar, etc.); pero en ella existe una cierta desigualdad, ya que hay una subordinación entre los hombres (*imperans – subditus*). De este modo, debemos reconocer que, en Kant, el estado no jurídico, o sea, el estado de naturaleza no satisface las condiciones humanas, esto es el desarrollo de las disposiciones del hombre, por lo que deberá buscar la solución a esta situación. Y es que como ya habíamos mencionado, dentro de un estado de naturaleza, nadie está obligado a abstenerse a atentar contra la posesión de otro, si éste no le ofrece simétricamente lo mismo (es decir, su abstención a atentar) y, por consiguiente, si en general la inclinación entre los hombres es el *dominar a otros*,

---

posteriormente, ya que se ha obtenido el bien personal, entonces tal vez se considere el compartir el uso de X.

---

las hostilidades entre ellos surgirán de manera inevitable.<sup>94</sup> Es por ello que el camino a seguir entre los hombres es la coacción, coacción para frenar la violencia de los otros y coacción para obtener violentamente los objetos que deseamos. Para Kant, el estado natural es de esta condición: a) un estado de libertad exterior –diferente a la libertad según leyes universales–, b) un estado sin ley –al menos no es una ley común– y, por lo tanto, 3) un estado inseguro y violento que amenaza constantemente la propiedad privada.

A modo de resumen y conclusión diremos lo siguiente. Si las leyes atribuyen a cada uno lo que le pertenece y, también, ellas mismas garantizan esta pertenencia frente a la usurpación de cualquier otro, entonces esto quiere decir que el deseo de posesión o la posesión misma son claramente el objeto de la disputa, en tanto que la posibilidad de posesión implica la posibilidad de usurpación. Usurpar es la apropiación injusta y, generalmente violenta, de un objeto externo, es el uso indebido de un objeto externo que no nos pertenece. Para Kant, como ya hemos visto, el deseo de posesión de un objeto exterior a nuestro arbitrio o bien la usurpación misma, son motivo de antagonismo: con la usurpación resulta la defensa y el ataque; por tal motivo, aquellos que se dan a la tarea de usurpar, por definición, lo hacen de manera violenta, y aquellos otros que tienen posesión plena en sus propiedades tendrán que defenderla del ataque de los primeros, usando también la violencia.

Para Kant, como ya lo habíamos apuntado, los seres humanos persiguen un solo fin: la *felicidad*. Los medios que emplean para dicho fin son justamente los objetos externos, o en otras palabras, la atribución de objetos y la garantía de su posesión serán indispensables para el logro

---

<sup>94</sup> Cabe destacar que el *dominio* puede ser entendido aquí como la adquisición de objetos externos que anteriormente le pertenecían a otro y que ahora son nuestros, como pudieran ser sus cosas (físicas), su arbitrio (en tanto voluntad) y sus relaciones sociales (personas). En este sentido, cuando Kant refiere a que *la inclinación del hombre es dominar a otros* en realidad es la inclinación de poseer los objetos externos del otro y, por ello, la causa de todo conflicto en el estado de naturaleza es la adquisición, uso y defensa de la propiedad privada. Cf. *Metafísica* [306], p. 135.

de la felicidad. Ahora bien, a pesar de que el ser humano despliega su libertad en busca de los medios (objetos externos) para su fin (la felicidad), dicho acto perjudica la libertad de los demás, esto es, si uno despliega su libertad entonces se encontrará con la libertad de otro que pretende de modo natural el mismo fin. En este sentido, para Kant, según el postulado de la razón práctica –“es posible tener como mío cualquier objeto exterior a mi arbitrio”–, podríamos decir que existe una igualdad entre los hombres para hacerse de aquello que permita la felicidad, pero, por tal motivo, también hay una igualdad de coaccionar, o de hacer uso de nuestra facultad de coacción, contra cualquiera que obstaculice la propia libertad, ya que que en la coexistencia social todos los hombres desean la felicidad y el uso de los medios para lograrla. De esta manera, el que usurpa atenta contra la libertad del propietario, pues dicha libertad es obstaculizada precisamente con este acto; y el que se defiende de la usurpación atenta de igual manera contra la libertad del usurpador, o sea, la posibilidad de posesión (atribución y uso) de cualquier objeto externo.<sup>95</sup> Es así que para Kant, en un estado social, el bienestar de uno, va a depender de sobremanera de la voluntad del otro.

---

<sup>95</sup> Kant nos muestra al “trabajo” como el medio por el que también surge la discordia entre los hombres. Para este alemán, el trabajo surge de manera natural, y es que es a partir de esta actividad que podemos adquirir la conservación y el bienestar de manera inmediata y constante. El trabajo no representa otra cosa que, por un lado, la adquisición de bienes y, por otro lado la obtención de posesiones; es así que dado un trabajo determinado surge de manera inmediata la posesión del producto mismo (derecho de propiedad) y, de esto la obtención de un bien. Si consideramos lo anterior, dice Kant, su consecuencia fue la separación de los seres humanos a través de toda la tierra ¿por qué?, por el simple hecho de defender las posesiones de los usurpadores; pero no solamente, sino que también se fueron conformando seres de ataque para la obtención de bienes, esto es, de propiedades que aseguraban la conservación y el bienestar de sus personas. Cf. *Comienzo*, pp. 80-81.

## CAPÍTULO IV

### Sobre la Estructura jurídico-política

Ya que hemos analizado el antagonismo, su surgimiento, su desarrollo conflictivo y sus implicaciones desde la perspectiva rousseauiana y kantiana, toca el momento de considerar los límites, el control, el procesamiento y las demarcaciones que a través del derecho y de las instituciones políticas podemos hacer de ellos.

Para el objetivo de este apartado, como ya dijimos en otra parte, lo que debemos tomar en cuenta primeramente, según Schmitt, es reconocer que la distinción básica de la actividad política es mostrar la distinción entre amigo-enemigo; esto es, el código o los criterios que permiten diferenciar todas las demás acciones o los motivos de “lo político” es distinguir entre identidades opuestas, entre intereses distintos de los hombres, que tienen que ver desde diferentes gustos o ideas, hasta convicciones e ideologías diversas, o bien contextos cultura y educaciones varias, etc. Lo político como actividad, teniendo en cuenta la diversidad de identidades: *pluriverso*, consiste pues en procesar los conflictos derivados de los antagonismos de dichas identidades opuestas, es decir, procesar la hostilidad entre amigos y enemigos. Si bien éste es el objetivo fundamental de lo político, no debemos olvidar que lo político no elimina los conflictos, ni mucho menos cancela el antagonismo en la sociabilidad —tal y como lo presentamos con Rousseau y Kant, los antagonismos forman parte de la coexistencia humana—, antes bien lo político permite distinguir a los adversarios, también trata en todo momento de controlar la confrontación, es decir, posibilita el procesamiento del conflicto.

#### IV.1 De la política y lo político

Para ser más claros y no caer en ambigüedades, debemos aclarar el significado específico de “la política” y “lo político”. La *política* nos remite a un cuadro administrativo estatal o

gubernamental, el cual funciona a través de instituciones burocráticas que determinan el oficio de regulación entre dichas instancias y la población o ciudadanía; este cuadro administrativo es creado justamente para el adecuado mantenimiento del sistema estatal y, en esta medida, también hace posible el establecimiento del orden civil procesando los conflictos políticamente, es decir, institucionalizándolos. La política nos remite directamente a aquella actividad en donde se encuentra en juego la creación y conservación del orden social, a partir del procesamiento de los conflictos surgidos de los antagonismos, utilizando el consenso, la mediación y la conciliación entre los involucrados.

En cambio, lo *político*, en estricto sentido, refiere a la capacidad de determinar fines colectivos derivados de la razón práctica.<sup>96</sup> Para determinar fines colectivos la razón práctica tiene que considerar: 1) la prudencia (en sentido estricto: pudor), que no es otra cosa que tener conciencia de la coexistencia, es decir, ser conscientes de la realidad óptica del “otro”, o, como diría Kant, tener conciencia ontológica de todo aquello que está fuera de mí o que es externo a mí; obviamente, de lo que estamos hablando es de “moral”: conjunto de normas que determinan las acciones de una colectividad, cuyas normas son originadas por la colectividad y para la misma en un contexto determinado. 2) La justicia (que tiene que ver con la equidad), se refiere a establecer los medios y los criterios en que las acciones del colectivo sean juzgadas por el mismo conjunto, dados los fines colectivos, y que representen justamente los fines que convienen a todos los involucrados de manera equitativa. En este sentido, decimos que la esencia de lo político contiene, por un lado, la conciencia de la coexistencia y, por otro lado, la posibilidad de regulación de las acciones para que sean convenientes a los fines colectivos.

---

<sup>96</sup> En tanto razón práctica, la política en este sentido se relaciona con el derecho y la moral, dada la relación directa que existe entre la racionalidad de las normatividad social y la acción real cotidiana: *praxis*.

Carl Schmitt nos dice que “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo” (Schmitt, 2009, p. 56).<sup>97</sup>

La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo.<sup>98</sup>

Es así que, para Schmitt, la especificidad de lo político tiene que ver con la capacidad de diferenciar entre amigos y enemigos, es decir, entre grupos e individuos con identidades diversas justamente que los distinguen. Son precisamente las identidades opuestas las que, como ya apuntamos anteriormente, lo que constituye el antagonismo, y son precisamente los antagonismo conflictivos los que constituirán a los amigos y a los enemigos, estos es, a lo político.

Del rasgo conceptual de lo político deriva el pluralismo en el mundo de los Estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y con ella la existencia simultánea de otras unidades políticas. De ahí que, mientras haya sobre la tierra un Estado, habrá también otros, y no puede haber un “Estado” mundial que abarque toda la tierra y a toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso, no un universo.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Como es sabido, y también el propio Schmitt lo reconoce páginas atrás, cuando se habla coloquialmente de la política o lo político se equipara o se le relaciona con el Estado o el gobierno como esa estructura administrativa. Para Schmitt esto es un error que ha venido forjándose desde tiempo atrás. Ahora podemos ver cómo ha surgido un grupo que se hace llamar “clase política”, que, diferenciándose de la sociedad, pertenece a ese cuadro administrativo burocrático que se encarga únicamente de conseguir ciertos privilegios que dicho cuadro mantiene. Dicho grupo se ha adueñado de los conceptos, de la política y lo político; es por esta misma causa que estos términos están altamente devaluados hoy en día. La población en general cuando escucha los discursos de los “políticos”, o incluso cuando se hace referencia, en cualquier lado, a términos tales como político, política, políticamente, etc., los sinónimos que aparecen en el imaginario colectivo de manera inmediata no son otros que “corrupción”, “despotismo”, “robo”, “autoritarismo”, “negligencia”, etc., justamente porque el actuar de los “políticos” han hecho que estos últimos conceptos cobren realidad fáctica. Sin embargo, justamente lo que tratamos de mostrar con nuestros planteamientos es que lo político no es uso exclusivo de este aparato gubernamental, sino de uso social para la civilidad, y que dista mucho de los sinónimos que hasta ahora se le relaciona.

<sup>98</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2009, p. 59.

<sup>99</sup> *Ibid.* pp. 82-83.

Para Schmitt “lo político” refiere únicamente a los Estados, a “política externa”, es decir, la esencia de lo político radica en esa relación entre los Estados. Sin embargo, a diferencia de Schmitt, consideramos que el lugar en donde se lleva a cabo la acción política y la esencia de los antagonismos y conflictos es en la “política interna”, en la convivencia cotidiana, en las relaciones intersubjetivas dentro de la sociedad. En este punto, nos distanciamos de Schmitt, pues consideramos que sin cohesión interna no es posible hablar de unidad política (Estado), y mucho menos que esta se relacione con otras unidades (Estados) al exterior. Por supuesto que la política externa es indispensable para la relación entre los Estados pero no habría Estado alguno, como unidad política, sin que exista cierta estabilidad civil dentro de él, y esto sólo le compete a la política interna.

#### IV.2 De la coexistencia con el otro

No debemos olvidar que la sociabilidad es posible por la normatividad jurídica, dada aquella como el conjunto de fines encontrados en un contexto determinado, pues la normatividad conlleva la civilidad. Dicho de otra manera, la normatividad jurídica se sustenta por las instituciones políticas, esto es, la administración estatal que, a su vez, proporciona civilidad, que no es otra cosa que el orden social. El orden social o la conformación de lo social conlleva como rasgo distintivo o específico “lo político”. Dado que en el orden social, según vimos anteriormente, coexisten un cúmulo de principios y valores debido a la pluralidad y la contingencia, la preservación del orden social es posible gracias a la elección de principios y valores por parte de un subgrupo de la unidad total; dicho acto no solo define la identidad del grupo en general sino también de aquellos que no convergen o disienten de dicha elección, es decir, es este acto el que va a distinguir entre los amigos y enemigos. En otras palabras, el orden social se sustenta políticamente debido a que en la unidad social coexisten amigos y enemigos, en donde un grupo de ellos determina los criterios para mantener el orden social actual, teniendo en cuenta que existen otros criterios, otros principios, otros valores y otras visiones, de este modo no pueden considerarse los únicos criterios de civilidad.

La enemistad o el enemigo surgen justamente de las diferencias, es decir, el que no se parece a mí, el que comparte o no mis ideales, creencias, sentimientos, deseos, intereses, etc., ese es mi opuesto, es mi enemigo. Como ya habíamos mencionado, afirmar la identidad propia es afirmar, a su vez, la distinción con los “Otros”; así, afirmando la identidad propia se afirma la identidad de Otros, esto es la distinción entre amigo y enemigo. Es por ello que aseveramos que la sociabilidad es la existencia simultánea (coexistencia) entre amigos y enemigos. Parafraseando a Schmitt diremos que “mientras exista en el mundo una identidad consolidada distinta a otras (en determinado contexto) habrá amigos y enemigos (heterogeneidad)”, pues es la pluralidad y la contingencia las que marcan la condición humana antagónica-conflictiva. Dice Schmitt:

Por su esencia la unidad política no puede ser universal en el sentido de una unidad que comprendiese el conjunto de la humanidad y de la tierra. Y si la totalidad de los diversos pueblos, religiones, clases sociales y grupos humanos en general llegara a unirse y acordase hasta el extremo de que hiciese imposible e impensable para todo tiempo una guerra civil; si, en consecuencia, desapareciese hasta la eventualidad de la distinción entre amigo y enemigo, en tal caso lo que habría sería una acepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un ocio, etc., químicamente libres de política, pero no habría ya ni política ni Estado. Yo no sé si semejante Estado de la humanidad y del mundo se produciría alguna vez, ni cuándo. De momento no lo hay.<sup>100</sup>

En pocas palabras, cuando Schmitt dice que “lo político es nuestro destino” (Schmitt [2009] p. 105), se refiere a la aceptación de esta situación conflictiva en la condición humana, debido a la pluralidad y contingencia, pero además, dicha frase representa la forma en que se controla y limita al antagonismo y el conflicto en la sociabilidad. Ya lo había apuntado Kant cuando afirma la insuperable “insociable sociabilidad”, y de donde emana la dimensión política. Es justamente en esta condición de la coexistencia humana en donde por tanto surge inevitablemente el ordenamiento jurídico y político.

---

<sup>100</sup> C. Schmitt (2009) p. 83.

## IV.2.1 El conflicto político

El concepto de enemigo implica el de lucha, competencia, es decir, el acto de enfrentarse con el Otro; de la misma manera que el concepto de antagonismo tiene que ver con el concepto de contrario, desigual, enemigo y, por tanto: efectiva posibilidad de agresión y violencia.

Lo que señala Schmitt, y a nuestro parecer, lo fundamental de su planteamiento es que la acción colectiva no es posible sin que en el “orden concreto” los implicados no se reconozcan como personas, o dicho de otro modo, la validez de las normas reside en reconocer que el “Otro” tiene, al igual que yo, *derecho a tener derechos*. Esto es, cuando se asume la realidad antagónica-conflictiva debe también asumirse que el enemigo, el contrario, el opuesto no es malo, sino únicamente es el “Otro”, más allá de que el “Otro” represente la negación óptica de mi ser.

El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija como competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo.<sup>101</sup>

[...] se puede aplicar también en sentido inverso: lo que es moralmente malo, estéticamente feo o económicamente perjudicial no tiene por qué ser también necesariamente hostil; ni tampoco lo que es moralmente bueno, estéticamente hermoso, y económicamente rentable se convierte en sí mismo en amistoso en el sentido específico, esto es, político, del término.<sup>102</sup>

El enemigo nunca es el malo<sup>103</sup> sino el distinto, el diferente, con el que difiere en una o muchas cosas, considerarlo como “el malo” reduciría al antagonismo no solamente en un

---

<sup>101</sup> C. Schmitt (2009) p.57.

<sup>102</sup> *Loc. Cit.*

<sup>103</sup> Cf. C. Schmitt (2009) pp. 87-89.

En las páginas citadas, Schmitt realiza un breve análisis de la distinción entre el bien y el mal. Aquí, cabe destacar que a lo largo de la historia “la maldad” ha tenido diferentes connotaciones, por ejemplo, la maldad

conflicto extremo, sino a la posibilidad del exterminio del Otro, pues su identidad atentaría en todo momento contra la mía.

Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida.<sup>104</sup>

¿Qué hacer cuando tenemos al enemigo en-frente? Por un lado, decimos que si bien la connotación de enemigo que hace Schmitt es considerarlo moralmente “no malo”, también es cierto que en el momento en que el otro, el extraño, aquel que comparte o no intereses, gustos y placeres, apetitos, axiomas o dogmas es considerado como un rival —por el simple hecho de ser otro, por existir— juzga la identidad propia; al convertirse “el Otro” en opuesto, justamente por ser otro, se pasa del antagonismo al conflicto, pues se ven obstaculizados los intereses propios y se pone en duda la identidad de cada individuo. Con

---

puede entenderse como corrupción, debilidad, cobardía, estupidez o también como salvajismo, instinto, vitalidad, irracionalidad, etc.; de la misma manera, “la bondad” se suele equiparar con racionalidad, perfectibilidad, ductilidad, educación, pacífica simpatía, etc., dependiendo del contexto en el que se le busque.

Específicamente en política ha habido una estrecha relación entre estos conceptos y la antropología; el caso concreto lo podemos encontrar en los filósofos políticos del siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorff), que llamaban maldad al modo de actuar de los habitantes del Estado de naturaleza, aquel en el que hay peligro y amenaza constante, puesto que la acción del hombre es motivada por los instintos (hambre, rapacidad, miedo, celos) al igual que los animales. Otro ejemplo claro de esta relación es Maquiavelo. Algunos han querido mostrar la afirmación de este autor sobre la maldad en los hombres como una premisa fundamental en sus planteamiento político; sin embargo, Schmitt, citando a Dilthey, afirma lo contrario, esto es, que Maquiavelo lo que intenta mostrarnos es que el hombre posee una irresistible inclinación a pasar del deseo al mal, si no hay algo que le estorbe: animalidad, instinto y afecto constituyen el núcleo de la naturaleza humana, y más aún el amor y el temor. Es así que lo que parece mostrarnos Maquiavelo es que de la inclinación del deseo, dado como rasgo fundamental de la naturaleza humana, es justamente de donde se extrae la ley fundamental de toda vida política, y no de la maldad naturalmente humana.

Hobbes, por su parte, tampoco afirma de manera determinante que el hombre es malo por naturaleza, antes bien, el autor del Leviatán, nos dice que la búsqueda del bienestar propio sobre el bienestar del Otro o el bien común es, de manera instintiva, el motivo que origina la “guerra de todos contra todos”.

<sup>104</sup> C. Schmitt (2009) p. 57.

el otro posiblemente se puede negociar y llegar a algunos acuerdos, pero nunca va a dejar de ser “el extraño que se cruzó por el camino”.<sup>105</sup>

Por otro lado, si el enemigo es el otro, el extraño, el distinto, y eso crea cierta hostilidad, también es cierto que esta situación se puede aceptar abiertamente o rechazar. Es decir, las cualidades, intereses, o deseos del otro pueden ser distintas a las mías en cierto ámbito, y provocar hostilidad en mí, pero pueden también no incomodarme y, por tanto, ser indiferentes para mí. En este sentido, la relación de convivencia se tornará indiferente u hostil según seas el caso, dependiendo del ámbito de intersección entre los opuestos, o de los intereses que están en juego.

Ya habíamos dicho en otro lado que una de las circunstancias para que en el conflicto tome una connotación política es justamente el grado de intensidad alto, y una de las causas de elevación de este grado es cuando uno de los protagonistas identifica su particularidad con la universalidad, esto es, cuando las creencias, valores, intereses, etc., de un antagonico (o de los dos) son promovidos a toda la humanidad. La consecuencia de este acto es la exclusión del “Otro”, declarándolo como enemigo de la ley y de la humanidad entera; ante esta circunstancia no quedará otra opción que exterminarlo; en este sentido, el antagonismo y el conflicto representan en este panorama como, por su intensidad, una lucha entre la vida y la muerte, justamente como una guerra.<sup>106</sup> Lo político se mantiene por

---

<sup>105</sup> El psicoanálisis freudiano nos puede dar un buen ejemplo de esto: el imperio de los niños. Los infantes, a diferencia de los adultos, trasgreden continuamente la normatividad moral dado que su individualidad es la única que realmente importa. Los niños consideran como enemigo a su padre, madre, hermanos, primos y a todos aquellos se interpongan en sus intereses o se reúsen a cumplir con sus deseos. Aquí el enemigo es claro: es el otro que no contribuye a sus intenciones y placeres, sea quien sea. Incluso su primer enemigo es él mismo al no poder, por su corta edad, cumplir todos sus caprichos. Para ellos (los niños) siempre será más fácil arremeter contra otros que con su propia persona; los demás lo miman, los demás le cumplen su deseos sin saber ciertamente por qué, pero lo que sí sabe es que basta con hacer “pucheros”, gritar, llorar, etc., para conseguir lo que quiere, para “imponer su voluntad”, es como esperar la fragilidad del otro para consolidar su imperio. ¿Qué sería del mundo si los niños pudieran imponer su voluntad? Los resultados, imaginarlos al extremo, pondrían en peligro incluso la existencia humana entera.

<sup>106</sup> La Guerra tiene como fin, como actividad técnica, la destrucción del enemigo. No negociar, no consenso, no diálogo, sino aniquilamiento del contrario. En la guerra no hay mediación alguna, no hay diálogo, no hay consenso, no hay conciliación, pues el tiempo determinado a ello ya ha pasado. Hay lucha por el

la imposibilidad de eliminar todos conflictos, en otras palabras, por la posibilidad de la guerra; por eso se dice que el fracaso de la política es el surgimiento de la guerra, pues la guerra implica violencia, y si se justifica la violencia entonces se justificaría la eliminación de los “Otros”.

Para Hegel aquello que incrementa la intensidad del conflicto, hasta convertirlo en una lucha de vida o muerte, es la identificación que hace uno, o los dos contrincantes, de su particularidad con la validez universal. En cambio, el conflicto sólo adquiere un carácter político, en sentido estricto, cuando se reconoce que los principios de justicia tienen que ser compartidos por amigos y enemigos.<sup>107</sup>

Así, el grado de intensidad del conflicto hace que se considere como político o no, es decir que el grado alto de intensidad de un conflicto lo vuelve un “conflicto político”.

Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos o morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de hombres. Sus motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica, etc., y tener como consecuencia en cada momento y época uniones y separaciones diferentes. La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios “puramente” religiosos, “puramente” económicos o “puramente” culturales, y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política, con frecuencia hartamente inconsecuentes e “irracional” desde la óptica de aquel punto de partida “puramente” religioso, “puramente” económico o fundado en cualquier otra “pureza”.<sup>108</sup>

Schmitt dice además que “el sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación”: esto es

---

reconocimiento pleno y absoluto del adversario; es una lucha a muerte (Hegel), es cuando se reconoce una sola causa particular en la universalidad.

<sup>107</sup> E. Serrano, *La actualidad de Carl Schmitt*, manuscrito sin publicar.

<sup>108</sup> C. Schmitt (2009) p. 68.

lo político. La asociación surge precisamente cuando el colectivo reúne o consensa gustos, afecciones, es decir, fines colectivos, y la disociación separa al colectivo. Del mismo modo, la unión y la separación entre individuos, la característica específica de su coexistencia, depende de que entre ellos exista o no la cohesión entre gustos, afecciones y fines particulares.

Cuando el conflicto entre particulares se torna de alta intensidad, involucra el *espacio público*, y si estamos en el terreno del espacio público estamos en el terreno de lo político.

Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*.<sup>109</sup>

Schmitt señala pues que otra de las características que describen al conflicto político, además del grado alto de intensidad, es justamente cuando se hace referencia a un número de hombres que expresan su alteridad y llevan a cabo una acción contra otro número de hombres.<sup>110</sup> En este sentido, cualquier conflicto que tenga como base un alto grado de intensidad y que involucre al espacio público, será considerado como político; de este modo conflictos intrafamiliares, laborales, religiosos, inter-amigos, maritales, etc., podrán ser catalogados como políticos si cumplen los requisitos anteriormente mostrados.

Si el antagonico, o el enemigo,<sup>111</sup> es público entonces es político. ¿Qué quiere decir esto? Precisamente, el enemigo público es aquel que tiene identidad distinta, es aquel que tiene intereses diferentes; sin embargo, también es aquel con en que puedo establecer un conflicto controlado. Con el enemigo público se puede apelar a una mediación normativa,

---

<sup>109</sup> *Ibid*, pp. 58-59.

<sup>110</sup> Sin embargo, recordemos que para este autor la única política es la externa y no la interna, cosa que en este trabajo no compartimos

<sup>111</sup> Su diferencia podría ahora definirse entre aquel que combate o actúa en contra de “otro” (enemigo) y aquel que simplemente no comparte aptitudes, gustos, creencias, etc., (antagónico).

apelar a un árbitro, con el que se puede controlar la intensidad del conflicto; ya que con este árbitro se podrá contener los conflictos bajos reglas, bajo límites y, por tanto, la violencia será frenada.

Claramente esto no es una concesión natural, o el resultado de un caudillaje, ni mucho menos una imposición de algún poder fáctico, antes bien, esto es resultado de una lucha colectiva de la sociedad, es producto de la dinámica social. Nos parece de suma importancia esta consideración, puesto que se afirma que el fundamento de la normatividad social no es otra cosa que el reconocimiento mutuo entre individuos.

Desde la perspectiva genética, el reconocimiento del enemigo como persona es un resultado contingente de una larga historia de luchas sociales y, como tal, el contenido que encierra se encuentra en una continua variación cuantitativa y cualitativa. Pero, al mismo tiempo, desde la perspectiva de la validez racional, ese reconocimiento es el fundamento de la normatividad social. Sólo a un individuo al que se le ha reconocido como persona se le puede plantear que tiene el deber de cumplir con una norma, pues se asume que sus acciones le pueden ser imputadas.<sup>112</sup>

Para Schmitt el enemigo público es el enemigo justo (*iustus hostis*). Esto es de gran relevancia gracias a la política: el reconocimiento de los contrincantes como personas, individuos o grupos, pues gracias a esto, al enemigo se le pueden reconocer derechos; de lo contrario, si al enemigo se le considera como “enemigo absoluto”, sin valor y sin derecho alguno, no habrá posibilidad alguna de mediar con él, y, en este sentido, no podrá intervenir ningún tercero (arbitro) que pueda conciliar a ambas partes, y esto dará como resultado el rechazo absoluto a cualquier tipo de negociación, incluso se considerará que la mejor solución al enfrentamiento será aniquilar al otro. En este último escenario, si se considera al antagonico como “enemigo absoluto”, la aniquilación y exterminio será la vía de solución de conflictos, lo cual de hecho pondría en peligro constante a la humanidad entera, puesto que sabemos que el conflicto forma parte de la condición humana. Schmitt, hablando de las

---

<sup>112</sup> E. Serrano p. 24, *La actualidad de Carl Schmitt*, manuscrito sin publicar.

teorías políticas y los dogmas teológicos en relación con la caracterización de “los Otros”, afirma:

Mientras la teología no se diluya en una mera moral normativa o en pedagogía, y mientras la dogmática no se quede en pura disciplina, el dogma teológico fundamental del carácter pecaminoso del mundo y del hombre obliga, igual que la distinción entre amigo y enemigo, a clasificar a los hombres, a “tomar distancia”, y hace imposible el optimismo indiscriminado de un concepto del hombre igual para todos. Claro está que en un mundo bueno habitado por hombres buenos gobernarían la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en él los curas y teólogos harían tan poca falta como los políticos y estadistas.<sup>113</sup>

Evidentemente, Schmitt nos acaba de poner un ejemplo de cómo la identidad de los hombres nos hacen “tomar distancia” unos de otros; hasta aquí podría parecernos imposible deshacernos de nuestros prejuicios y formular consensos a partir del diálogo con los otros, sin embargo, si le damos cierto reconocimiento al otro, el extraño, el enemigo, éste sólo hecho será positivo, pues la justicia no podrá ser considerada como propiedad de un bando o del monopolio de un contrincante, sino que puede existir una normatividad compartida, y al ser reconocida una normatividad entonces se podrá hablar de un procesamiento del conflicto. Si hay procesamiento del conflicto, entonces se puede decir que hubo dos condiciones: 1) el reconocimiento del otro (del antagónico) como personas y, 2) el reconocimiento de normas comunes, las cuales permiten que exista un marco en el que se desenvuelve el conflicto y pueda darse la mediación con base del diálogo y consenso. En este ambiente, el conflicto y el antagonismo es incorporado a la normatividad, es decir, a una Estructura jurídico-política.

Insistimos, el procesamiento del conflicto no elimina los antagonismo, tampoco la hostilidad, pero sí permite que los antagónicos se enfrenten en un sistema delimitado por reglas, en donde hay un reconocimiento recíproco. El reconocimiento de los involucrados hace posible dejar de considerar al otro como “el malo”, “el hereje”, “el falso”, “el inadecuado”, etc.; antes bien, “el otro” simplemente es “el distinto”; a su vez, dicho

---

<sup>113</sup>C. Schmitt (2009) p. 93.

reconocimiento hará involucrarnos dentro de un marco legal en donde el conflicto sea procesado, delimitando la violencia generada por el antagonismo y abriendo paso a la negociación. Al respecto Schmitt comenta:

Teóricos de la política como Maquiavelo, frecuentemente también Fichte, lo único que hacen con su pesimismo es presuponer la realidad o posibilidad real de la distinción entre amigo y enemigo. En este sentido hay que entender en Hobbes, pensador político grande y sistemático donde los haya, en primer lugar, la concepción “pesimista” del hombre; en segundo lugar, su correcta comprensión de que lo que desencadena las más terribles hostilidades es justamente el que cada una de las partes está convencida de poseer la verdad, la bondad y la justicia; y finalmente, en tercer lugar, que el *bellum* de todos contra todos no es un engendro de una fantasía obcecada y cruel, ni tampoco una mera filosofía de una sociedad burguesa que se está construyendo sobre la base de la libre “competencia” (Tönnies), sino que se trata de presupuestos elementales de un sistema de ideas específicamente político.<sup>114</sup>

Es así que el conflicto queda incorporado al ámbito político, es decir, institucionalizado, esto es, procesado bajo una Estructura jurídico-política. En este tenor, cuando la Estructura opera, y los individuos que se encuentran inmersos en el sistema normativo común, en el fondo tenemos un reconocimiento entre pares (conciencia de la pluralidad), reconocimiento entre iguales en tanto comparten el vínculo social con dicha Estructura (mediación normativa), por tanto, los antagónicos deben obediencia a la misma si es que se desea o se visualiza un orden civil.

### IV.3 De la normatividad para la civilidad

La única manera de controlar nuestra convivencia conflictiva, nuestra realidad antagónica, es mediante una Estructura jurídico-política (Estructura). Una estructura jurídica (ordenamiento jurídico) que se mantenga mediante las instituciones políticas (legítimas), que se encargue de regular las discrepancias, las disputas y los intereses que colisionan de

---

<sup>114</sup> C. Schmitt (2009) pp. 93-94.

los antagónicos; cuyo único fin es el orden social normativo. Dicho orden no significa la desaparición de los conflictos o de los antagonismos, antes bien alude a la concordia y reconocimiento entre los diferentes. Lo político tendrá como base el construir y conservar el orden social normativo, es decir, el orden civil de la sociedad.

La Estructura conlleva en sí misma, en su especificidad, las reglas, las leyes positivas de convivencia, por lo que la Estructura representa la normatividad, es decir, aquella de la cual surgen las normas para la convivencia. De este modo, podemos decir que de las normas emana el orden social; considerando a este último como aquella situación en donde los antagonismos y los conflictos en la convivencia son procesados. El orden social es el orden civil, o dicho de otro modo, el orden civil es justamente la seguridad que emana de las leyes y las instituciones en la convivencia social; siendo así precisamente el orden civil de la sociedad el fin supremo de la Estructura. Es así que la Estructura, dimensionada desde el derecho y la legitimidad, da origen al orden civil. En otras palabras, el surgimiento de las normas y dicha Estructura, según se trata de sostener en este trabajo, es por el antagonismo y el conflicto en la convivencia, pues es el conflicto en la coexistencia el factor que le da validez a la normatividad.

Sobre el valor o la validez de las normas nos tenemos que remitir indudablemente a conceptos tales como lo son la aceptación, la pretensión, la adecuación, la conveniencia, la obligación, la obediencia. Específicamente, lo que queremos resaltar en este apartado es este último concepto: la obediencia. Pues cuando nos estamos preguntando por la validez o no de las normas nos estamos preguntando en el fondo sobre la obediencia hacia ellas.

#### IV.3.1 La obediencia como concepto

La obediencia no es otra cosa que la acción de obedecer; la Real Academia Española define esta acción como el acto de cumplir la voluntad de otro (o sea, del que manda). El término **obediencia** (del Lat. *ob audire*, que quiere decir *el que escucha*), al igual que la acción de

obedecer, indica el proceso que conduce *de la escucha atenta a la acción*. Obedecer implicar hacer o no hacer; en este sentido obedecer puede referirse a ciertos requerimientos (por ejemplo, ¡Pague impuestos!), pero también a ciertas prohibiciones (¡No estacionarse!), de cualquier modo es un acto que se realiza por medio de consecuentes acciones apropiadas u omisiones. Obedecer implica, en diverso grado, la subordinación de la voluntad a una autoridad,<sup>115</sup> el acatamiento de una instrucción, el cumplimiento de una demanda o la abstención de algo que prohíbe.

Ahora bien, la obediencia podemos distinguirla de tres maneras: A) se obedece por conveniencia, esto es, para obtener algún fin específico, B) se obedece porque existe una figura de autoridad, y en tanto que se le reconoce como autoridad entonces la obediencia será imprescindible y, C) se obedece por costumbre, esto es, que existe una larga tradición que va de generación en generación en donde la obediencia es visualizada como algo rutinario, siempre y cuando dicha costumbre se sustente en la legitimidad dada por los obedientes. En A lo que se distingue es que el fin a obtener puede ser impulsado por la razón, la coherencia, el interés, el gusto, el temor, la angustia, etc., este tipo de obediencia surge a partir de la obtención de un beneficio, o bien con el fin de dejar de padecer una afectación, de cualquier manera se obedece por obtener un beneficio recíproco al acto de obedecer.<sup>116</sup> El ejemplo ideal, para lo expuesto en B, es la obediencia religiosa, en donde no obedecer se convierte en estar en contra de la autoridad, además de considerarse como

---

<sup>115</sup> La figura de la autoridad que merece obediencia puede ser, ante todo, una persona o una comunidad, pero también una idea convincente, una doctrina o una ideología y, en grado sumo, la propia conciencia y además, para los creyentes, Dios.

<sup>116</sup> A este tipo de obediencia también la podemos llamar por coacción. La coacción es la violencia o imposición de condiciones empleadas para obligar a un sujeto a realizar u omitir una determinada conducta. La coacción tradicionalmente ha sido considerada como útil por el Estado, ya que se usa como herramienta principal de cara a establecer su poder normativo, aunque es en este trabajo en donde sostenemos que no lo es del todo. Así, el único capaz de utilizar la violencia legítima es el poder público, el cual hará uso de la coacción para imponer un determinado cumplimiento legal, pero sobre todo, la utilizará para fundamentar la prevención general basada en la amenaza del uso de la fuerza, o coerción.

pecado —téngase en cuenta la desobediencia de Adán y Eva (en Génesis 3, 1-24). Otro ejemplo es el grupo de amigos en donde el acto de no obedecer lo que dice el líder se convierte en una exclusión automática. En C de lo que se habla no es otra cosa que de la tradición, pero como tal no debemos tomarla como algo único y sin variación, pues la eficacia de la obediencia dependerá de la actualidad y consentimiento de los involucrado; piénsese en las costumbres de las comunidades tanto altamente como bajamente desarrolladas, o bien en aquellas que su cultura hace incuestionable sus “usos y costumbres”.

De lo que se tratará en este apartado es justamente de considerar que la obediencia a las normas, esto es, para que sean válidas por los miembros de la comunidad, es necesario que sean legítimas, y para ello deberán ser reconocidas por la comunidad, y para que esto sea posible es necesario que en su legislación se cuente con la participación equitativa de los interesados. Veamos.

#### IV.3.2 La validez de las normas

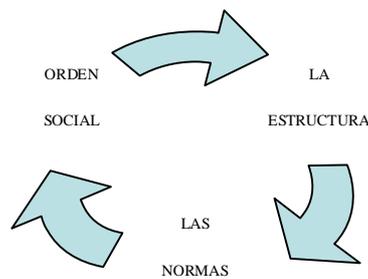
Sobre el valor de las normas se ha escrito en demasía (por ejemplo autores de la Filosofía del Derecho), y nuestro objetivo no es citar las propuestas de distintos autores, sino seguir el planteamiento de los pensadores elegidos para mostrar nuestro objetivo general.<sup>117</sup> En este caso nuevamente recurriremos a Carl Schmitt, pues su propuesta nos parece adecuada para nuestros objetivos, en la medida en que en todo momento tiene presente la convivencia conflictiva y, la política como resultado de la primera.

Este autor, nos dice que algunos teóricos creen que las normas por sí solas sustentan el orden social, es decir, que con la legislación y promulgación es suficiente para echar a andar la normatividad en la sociedad; esto, nos dice, es completamente falso. Para Schmitt se requiere de la actividad jurídica ejercida desde los tribunales, y de la creación de

---

<sup>117</sup> Sin embargo, no renunciamos por completo a referirnos a algunos otros autores, por ejemplo Kelsen.

instituciones que vigilen y mantengan el orden social para que pueda sustentarse el mundo normativo. Nuestro autor lo que nos está diciendo es que más allá de que tengamos presente que la normatividad regula la convivencia social, lo cual parece trivial, es sumamente necesario que se tenga en cuenta la posición inversa, es decir, que el orden social garantice el buen funcionamiento de la estructura jurídico-política. De este modo, decimos que la existencia y mantenimiento de la Estructura se retroalimenta del orden social, y que el orden social es pertinente por y para dicha Estructura.



Schmitt afirma que “el orden (concreto) de la sociedad” es producto de una acción política colectiva, de esta manera, la validez de las normas reside en aquello que es válido en dicho orden; y para que esas normas obtengan su validez es necesario que ese colectivo haga valer dicha normatividad. Es así que la validez de la Estructura reside en la acción intersubjetiva, mediada por el lenguaje. ¿Cómo se desarrolla esta acción intersubjetiva?, ¿cuál es la manera en que se actúa?, ¿qué premisas o implicaciones tiene?

Schmitt, nos dice que la validez de la normas se remite a su eficacia. Si se describe al derecho como un artificio humano, en donde Rousseau y Kant se encuentran inmersos, entonces no podemos negar que dicho artificio y su validez emana de la voluntad. Así estamos diciendo que las leyes, todas ellas surgen y se mantienen por su eficacia, pero también por la voluntad de regulación, por la colectividad, y por tanto por su poder constituyente.

La Constitución no es, pues, cosa absoluta, por cuanto que no surge de sí misma. Tampoco vale por virtud de su justicia normativa o por virtud de su cerrada sistemática. No se da a sí misma, sino que es dada por una unidad política concreta [...] La Constitución vale por virtud de la voluntad política existencial de aquél que la da [...] Es necesario hablar de la Constitución como una unidad, y conservar entre tanto un sentido absoluto de Constitución. Al mismo tiempo, es preciso no desconocer la relatividad de las distintas leyes constitucionales. La distinción entre Constitución y ley constitucional no está contenida en una ley o en una norma. En el fondo de todo sistema de normas reside una decisión política del titular del poder constituyente, es decir, del pueblo en la democracia y del monarca en la monarquía auténtica.<sup>118</sup>

Aquí podemos apreciar una alusión clara a los planteamientos kelsenianos,<sup>119</sup> introduciendo y afirmando que la norma fundamental o la Constitución surge a partir de una decisión de poder constituyente, es decir, a partir de una voluntad expresada con capacidad para validar la normatividad vigente. Sin embargo, decir que la obediencia a las leyes es por una decisión de alguien, esto es, de un poder constituyente, entonces afirmaríamos que las leyes normativas son validas por su amenaza de coacción (¡debes obedecer!), quedando de fuera

---

<sup>118</sup> C. Schmitt (2009) pp.46-47

<sup>119</sup> Para **Kelsen**, por ejemplo, el ordenamiento jurídico es un sistema jerárquico de normas, en la que la validez de una norma se sustenta o fundamenta en una norma superior; esto es, nos dice que la norma superior establece el procedimiento para crear la norma inferior y así sucesivamente en una cadena que termina en una *norma fundamental* (la Constitución), que obviamente al sustentar todas las normas inferiores crea la unidad del sistema. La norma fundamental, para Kelsen, es el primer acto legislativo al no existir una norma superior ante ésta. Además, para Kelsen el derecho es una instancia que regula de manera eficaz el comportamiento social, y para que exista el derecho es necesaria esta norma fundamental. Por nuestra parte, decimos que si bien la eficacia del derecho para regular el comportamiento social es un hecho real, y la validez de la norma fundamental no proviene de un orden natural o algo trascendente, entonces no solamente la eficacia es lo que proporciona el grado de validez, sino la dinámica de las relaciones sociales, esto es el antagonismo entre grupos, o enemigos como diría él mismo. De este modo, decimos que obedecemos porque el derecho regula nuestros antagonismos y es una dinámica que surge del conflicto mismo. Kelsen nos diría que se obedece a la normatividad porque siempre hay un riesgo latente, o sea, una amenaza de coacción permanente (recordemos a Kant). Si bien es cierto que la amenaza de coacción es un rasgo distintivo de toda normatividad, también presupone una obligación para los amenazados. Para Kelsen el derecho es la autoridad, es el instrumento de la autoridad, por tanto, es justamente la autoridad aquella que otorga la legitimidad a la amenaza de coacción (Webber). Esto corresponde a una inquietud que seguramente se reflejará en una investigación posterior.

la autoridad del derecho, que, como ya apuntábamos, da cuenta de la obediencia a la normatividad.

Obedecer garantiza la propiedad. Para hablar de la validez de las normas, aquellas de las que emana el orden social, tenemos que hablar de las dinámicas de las relaciones de poder que establecen un conjunto de individuos en un contexto determinado. Schmitt habla de *Nomos*, y nos dice que *Nomos* es distinto *Lex* (ley): *Nomos es la medida que divide y distribuye el suelo del mundo en una ordenación determinada y, en virtud de ello, representa la forma de la ordenación política, social y religiosa*. *Nomos* significa ahora norma, sin embargo en primer lugar nos remite al acto básico de tomar un territorio por parte de un pueblo y dividirlo entre sus miembros, dicho acto da, por ende, un primer orden, del cual se derivarán las leyes en un momento posterior.

La historia de todo pueblo que se ha hecho sedentario, de toda comunidad y de todo imperio se inicia pues, en cualquier forma, con el acto constitutivo de una toma de tierra. Ello también es válido en cuanto al comienzo de cualquier época histórica. La ocupación de la tierra precede no sólo lógicamente, sino también históricamente a la ordenación que luego le seguirá. Contiene así el orden inicial del espacio, el origen de toda ordenación concreta posterior y de derecho ulterior.<sup>120</sup>

Aquí podemos observar que la obediencia a la normatividad es justificada por la división y buena voluntad de los implicados. Lo realmente interesante es que la legalidad, legitimidad y la elaboración de la normatividad son posteriores a la apropiación. Rousseau y Kant, afirmaban que cuando alguien aclama ¡esto es mío!, es cuando inicia la desigualdad y el conflicto, pero, por otro lado, al mismo tiempo surge la reglamentación y la protección por el otro. Es así que el interés propio de la obediencia tiene, en términos específicos, una estrecha relación con los antagonismos sociales y el conflicto político. Recordemos que el conflicto político implica una legalidad compartida por los antagonistas; de este modo, la normatividad y su validez no puede ser adjudicada por algún bando específico y, por tanto, no puede haber mandato e imposición de alguna de las partes.

---

<sup>120</sup> C. Schmitt, *La tiranía de los valores*, Plutarco Press, 1996, (publicación original 1979) p.23.

Las normas jurídicas, las leyes civiles y en general toda la Estructura jurídico-política adquieren su validez, o sea, su autoridad en el preciso momento en que existe el pleno *reconocimiento de los adversarios como personas*; así, decimos que el reconocimiento recíproco se encuentra en la base del mundo normativo, es decir, del reconocimiento entre adversarios como personas que coexisten en un contexto determinado, que viven civilmente gracias a un conjunto de normas, que las entienden por igual, y que por ello pueden procesar sus diferencias o discrepancias en términos políticos.

En primera instancia nos encontramos con el conflicto (el caos), luego su procesamiento (el orden por la concordia, más no la eliminación del antagonismo), o sea, el orden, y sólo entonces conjuntamente surge la ley, el discurso, el argumento y la racionalidad. Así que el funcionamiento de la normatividad es posible gracias al reconocimiento de los participantes; es la normatividad la procesadora de conflictos, y por eso adquiere su legitimidad: la Estructura jurídico-política es un producto reconocido y validado por la colectividad, y esto quiere decir que la toda Estructura debe contener en sí misma la inclusión como principio inalienable.

No olvidemos que todo orden civil requiere para su desarrollo y conservación de un Poder legítimo,<sup>121</sup> que al parecer es la única vía para generar orden social. Pero dicha legitimidad únicamente puede surgir, si es que pretende ser legítima, de un contrato social —justamente como los teóricos que expusimos en este trabajo: Hobbes, Rousseau, Kant—, es decir, de un consenso, de una aceptación y el reconocimiento de una Estructura jurídico-política. Por ello, cuando se dice que “donde hay aceptación voluntaria no hay injusticia”, estamos refiriéndonos a una ley y normatividad justa; así que si se desea garantizar la justicia no hay otra manera que la promulgación de leyes. La autoridad para ser legítima se

---

<sup>121</sup> El poder legítimo puede también darse como una imposición: el poder es la imposición de la voluntad sobre la voluntad del otro dentro de una relación social (Webber). Por un lado, Kant afirma que la violencia surge justamente cuando con nuestros deseos convertimos al otro o lo consideramos como un mero objeto cotidianamente para alcanzar los fines propios. Por otro lado, la dominación (que es la institucionalización del poder) y por tanto los mandatos, “deben ser obedecidos”, pues en toda relación de poder e existe una coacción en ambas direcciones.

necesita de la reciprocidad: mantener derechos y exigir obligaciones, o sea, dar derechos y recibir obediencia ante la ley por parte de los gobernados, es referirse a una autoridad reconocida, legal y legítima.

La Estructura jurídico-política debe ser obedecida justamente para garantizar derechos a los involucrados, pues a partir de ello se pueden mantener y controlar los conflictos dentro del ordenamiento jurídico:

[...] la aportación de un Estado normal consiste sobre todo en producir *dentro* del Estado y su territorio una pacificación completa, esto es, en procurar “paz, seguridad y orden” y crear así la situación *normal* que constituye el presupuesto necesario para que las normas jurídicas puedan tener vigencia en general, ya que toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede tener vigencia en una situación totalmente anómala por referencia a ella.<sup>122</sup>

Si no hay obediencia a las normas establecidas, el conflicto no sería político y se correría el riesgo de adquirir características similares a la de una guerra (eliminación del enemigo). La no vigencia de la normatividad implica que mientras los adversarios antagónicos no se reconozcan como personas con derechos, entonces la justicia, la ley, la razón, la verdad, etc., será el monopolio del juzgador; la consecuencia no es otra que la eliminación del diálogo, del consenso, la incomunicación entre antagónicos y, a su vez, la violencia constante.

Si bien la pluralidad y contingencia, como lo apunta Schmitt, puede parecernos como un dato o premisa insuperable para establecer un consenso entre partes, o sea, un pacto que contenga la validez para representar las leyes jurídicas y las instituciones políticas —por ejemplo, que carezca de validez para concebir un modo de vida buena, ya que dicha concepción será impuesta por el adversario dominante—, también es cierto que no se puede abandonar la pretensión de universalidad de la justicia, puesto que concebir una única visión de justicia nos llevaría a no saber distinguir cuál es la justicia dentro de una multiplicidad de visiones. Sin embargo, debemos de hecho comenzar de alguna manera. En

---

<sup>122</sup> C. Schmitt (2009) p.75.

un primer momento podríamos decir que *la normatividad justa será aquella que es reconocida por las personas*; en este sentido, en tanto que la norma es reconocida por las personas es justa. Aquí podemos, por principio, asumir que dada la pluralidad y contingencia, lo único que puede llevarnos a establecer una Estructura jurídico-política que garantice el orden social es el reconocimiento de dicha Estructura por las personas; sin embargo, antes de reconocer la normatividad se debe de reconocer a los otros como personas que coexisten dentro de un mismo entorno social, y esto implica el reconocer la diferencia.

Para finalizar, decimos que autores como Hobbes, Kant o Rousseau nos dicen que aún teniendo gobernantes, leyes e instituciones injustas, debemos obedecer esta normatividad, pues la desobediencia civil resultaría perjudicial en mayor grado. Lo cierto es que una normatividad establecida presupone igualdad (de todos ante una ley), pero sobre todo presupone que puede ser objeto de *reforma*. Sin normatividad existente o vigente no puede existir la posibilidad de cambio, pues no se puede cambiar algo que no existe. La normatividad, las normas, es “nomos”, esto es, es artificio humano y, como tal, es contingente y mutable, pues la pluralidad y contingencia de la condición humana así lo dispone. La normatividad puede cambiar.<sup>123</sup> De tal modo, si nos encontramos con una Estructura jurídico-política injusta, partidaria, oligarca y parcial en sus funciones, entonces tenemos objeto para el cambio, hay objeto de reforma; de lo contrario, vivir sin normatividad, vivir en “Estado de naturaleza”, en donde exista la paz social y el orden civil serían una utopía históricamente incumplida. Por esto decimos que si la humanidad no tuviese la característica de ser plural y contingente no habría necesidad de leyes, ni de gobierno. La política es un artificio, al igual que el orden civil y la normatividad; de tal modo que para que este mecanismo artificial funcione correctamente es necesario adecuarlo, corregirlo, mejorarlo, esto es, reformarlo.

---

<sup>123</sup> La condición indispensable para que se lleven a cabo las reformas, es decir, para que existan cambios en la normatividad, es que el proceso legislativo tenga la condición de igualdad en general de cualquiera para pertenecer a dicho acto; de lo contrario, será una norma surgida de la parcialidad y corre el riesgo de no ser reconocida.

## CONCLUSIONES

Como punto medular de este trabajo nos pudimos dar cuenta de que, si deseamos encontrar la esencia de lo político debemos hacer referencia al antagonismo y el conflicto en la coexistencia humana. Claro ejemplo de ello es Carl Schmitt, pues para llegar a una definición de lo político se requiere el descubrimiento y la fijación de una distinción específica a la cual sea posible referir las acciones y los motivos políticos; esa es la distinción entre “amigo y enemigo”, la cual determina la esencia de lo político, y desde este criterio se puede determinar lo político y lo apolítico en relación a la coexistencia conflictiva en las sociedades humanas. Así, la esencia de las relaciones políticas es el antagonismo concreto originado a partir de la posibilidad efectiva de lucha. Lo político es, entonces, una conducta determinada por la posibilidad real de lucha; es también la comprensión de esa posibilidad concreta y la correcta distinción entre amigos y enemigos. El medio político es, por ende, un medio de combates concretos.

El significado de la distinción de amigo–enemigo es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, que puede subsistir teórica y prácticamente sin que, al mismo tiempo, deban ser empleadas otras distinciones morales, estéticas, económicas, etc., pues no hay necesidad, como ya habíamos mencionado, de que el enemigo político sea moralmente malo o estéticamente feo, “el enemigo es simplemente el otro que está en contra de mi posición”. Por una parte, el enemigo político es un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo en público, es por esto que aunque el enemigo sea político no necesariamente tiene que ser un enemigo en la esfera de las relaciones individuales. Por otra parte, afirmamos que el antagonismo político es el más intenso y extremo de todos, y cualquier otra contraposición concreta es tanto más política cuanto más se aproxima al punto extremo del agrupamiento basado en el concepto amigo–enemigo.



¿Cuáles son las consecuencias de esto? En todo agrupamiento amigo-enemigo siempre está latente la posibilidad de la guerra. La guerra es un presupuesto siempre presente como posibilidad real, que determina de modo particular el pensamiento y la acción del hombre, provocando así un comportamiento político. Por último, todo enfrentamiento puede extraer su fuerza de los más diversos sectores de la vida humana, de contraposiciones religiosas, económicas, morales, etc., pero es verdaderamente político si es lo bastante fuerte como para reagrupar a los hombres entre amigos y enemigos. El grado de intensidad, insistimos, es el que imprime el carácter político.

Además, cada Estado tiene una realidad plural dentro de sí mismo, y más aún, en cada unidad política existen diferencias de todo tipo en relación con los miembros que forman parte de su composición. Podrán algunos afirmar que, de hecho, las diferencias entre los individuos conllevan en sí mismas la imposibilidad de llegar a acuerdo alguno; sin embargo, la misma historia nos ha mostrado que todo intento por homogeneizar grupos o individuos, bajo pretexto de estandarizar objetivos, fines o metas políticas que hagan posible el bienestar común, ha provocado la intensificación de la enemistad y, por tanto, que los conflictos difícilmente se puedan mantener o procesar en el ámbito de lo político, pues la homogenización siempre ha traído como consecuencia, en los Estados, la guerra civil o la represión.

La idea justamente de progreso que desarrolla Kant, antes Sócrates y posteriormente Hegel, en donde radica la visión pluralista de las sociedades, supone justamente que cuando se hable de la universalidad de la condición humana se debe incluir las diferencias de hecho, y no pretender estandarizar u homogeneizar a los individuos. Estos pensadores tomarán en cuenta el *logos* como punto de partida para aceptar la identidad del otro, y considerar que la propia puede ser cuestionable. De este modo, tal vez al “Otro” no se le pueda convencer de cambiar su forma de ser, de actuar o de pensar, pero al aceptar únicamente que ese “Otro” es diferente, que es distinto, se pueden reafirmar las convicciones de cada uno y, tal vez, incorporar la duda en el ejercicio de sus actos; la manera, según la política, de llevar a cabo esto: el diálogo. Lo contrario, a esto, nos lleva de nueva cuenta al conflicto, a la “sin arzón”, es ser intolerante manteniendo una unidad o identidad inmutable y hermética. El diálogo abierto (público) permitirá la inclusión, mientras que la indisposición a dialogar violentará, pues la exclusión es, por sí sola un acto violento.

El diálogo entre iguales y la obediencia al ordenamiento jurídico y las instituciones políticas debe asumir la realidad del *pluriverso*, del conflicto, y a partir de esto nos tenemos que dar cuenta que la única alternativa ante dicha realidad es la integración del antagonismo y el conflicto en la política. Dice Schmitt:

[...] la convicción de que la esencia de las relaciones políticas se caracteriza por la presencia de un antagonismo concreto sigue vigente en la forma usual de emplear el lenguaje en este terreno, incluso en aquellos casos en los que falta toda conciencia de hablar “en serio”.<sup>124</sup>

Posteriormente reafirma diciendo que “el político está mejor entrenado para la lucha que el soldado, porque se la pasa la vida luchando, mientras que el soldado sólo lo hace excepcionalmente” (Schmitt 2009, p.65.). De esta manera, Schmitt nos advierte la importancia de la política, y nosotros resaltamos, por el mismo camino, el mundo normativo.

Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza (guerra), un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política.<sup>125</sup>

Siendo esto así, la identidad de la sociedad deberá situarse dentro de una Estructura jurídico-política, la cual procurará ofrecer mediante la normatividad un orden civil: concordia y seguridad controlando los antagonismos y conflictos, ofreciendo protección al mismo tiempo que se obedece a la misma.

A partir de los planteamientos anteriores pudimos darnos cuenta de que la coacción no es un mecanismo suficiente para guiar la conducta antagónica de los individuos, ya que si bien la estructura jurídico-política requiere de la obediencia para el buen funcionamiento y que la coacción es un medio para obedecer, esto es, que la coacción surge como herramienta de las instituciones políticas para obligar a las personas a determinar su conducta conforme a las leyes jurídicas (esto es a lo que llamamos poder político), o sea, para obedecer la normatividad que de dicho poder se desprende, también es cierto que no se obedece por el miedo que implica el castigo normativo, pues si fuera de esa manera la legislación de los Estados estaría enfocada en

---

<sup>124</sup> C. Schmitt (2009) p.60.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.65.

promulgar los peores castigos a los trasgresores de la legalidad, y ni la “pena de muerte” ha sido históricamente un remedio para el cumplimiento de las normas. Antes bien, es el *reconocimiento de que convivir dentro de un mundo normativo*, en donde la coexistencia con los otros es regulada por normas, es la manera viable para el desarrollo de condiciones para llevar un vida estable, tranquila, cómoda, feliz, etc., (o como se le quiera llamar) según lo cada uno considere que eso representa, de la misma forma que cualquiera que integre la unidad política.

Ahora bien cuando hablamos de las condiciones que deben darse para que la obediencia sea considerada por los ciudadanos, estamos refiriéndonos justamente a que la estructura jurídico-política deberá proporcionar ciertos derechos a los individuos, con los que podrá obtener los medios necesarios para tener una vida estable, tranquila, cómoda, feliz. Y afirmamos en este trabajo que uno de los derechos que debe tener en cuenta para lo anterior es la seguridad en su integridad física y psicológica, que es trastocada en todo momento por los Otros, o bien, por la pluralidad y la contingencia de la sociedad. No estamos afirmando que la coacción no es necesaria, consideramos que es indispensable, pues Estado sin mecanismo coactivo es un estado vulnerable si lo observamos de manera global. La coacción se legitima siempre en la estructura jurídico-política, en el sentido de que persuade a obedecer y los ciudadanos obedecen obteniendo derechos, pero, sobre todo, que la participación en la legislación es abierta. Consideramos que solamente la coacción implica y establece una relación de obediencia de manera únicamente frágil; ejemplo de ello, lo podemos encontrar en Hobbes cuando habla de lo frágil que puede ser establecer como norma la *ley del más fuerte*: aquel que es más fuerte, y establece su dominio a partir de su fortaleza, requiere estar continuamente asechando coactivamente a los débiles, de lo contrario los sumisos se sustraerán del yugo; por tal razón la ley del más fuerte no funciona, pues es imposible mantener vigilancia (en razón de tiempo y de lugar) a todos los débiles. Es por lo anterior que afirmamos que además de la coacción para la obediencia de las normas, es necesario el reconocimiento entre los individuos y el reconocimiento de la norma, y la participación libre de todos los interesados en el acto legislativo.

Nos parece que en este trabajo pudimos dar cuenta de los beneficios de vivir en condición civil, esto es, obedecer a la normatividad y, por ende, actuar conforme a leyes. Por ejemplo, para Schmitt el máximo beneficio es limitar el antagonismo y el conflicto dentro del marco constitucional; ya que estos se presentan como condición

característica de nuestras sociedades. Por su parte, para Rousseau el orden civil es resultado de la voluntad general, esto es, el orden se obtiene de la participación de los involucrados en la conformación de un Estado democrático, en el que las desigualdades entre los hombres se reducirán significativamente participando todos en la conformación del mundo normativo. En Kant, el orden civil permite a todos los buscar y adquirir un desarrollo pleno como personas a pesar del tipo de coexistencia que tenemos (insociable sociabilidad); el desarrollo de individuos dentro de la sociedad será resultado de la obediencia a la normatividad.

El fin de la obediencia a las normas jurídico-políticas contribuye al establecimiento del orden civil, pero también este orden no sería posible sin el aporte de cada uno de los ciudadanos. Partiendo de que consideramos al antagonismo y al conflicto en la coexistencia humana desde una perspectiva que posibilite el buen funcionamiento de las instituciones jurídico-políticas, dicho funcionamiento no es otra cosa que la obediencia a la ley y su correcta aplicación; sostenemos que el antagonismo social y el conflicto sirven para impulsar, establecer y mantener la normatividad jurídico-política en la que nos encontramos inmersos.

De allí que obedecemos 1) porque la estructura normativa conlleva en sí mismo una coacción (legal y legítima) en su ejercicio pero, al mismo tiempo, 2) porque se considera que *obedecer implica obtener*; por poner un ejemplo, de dicha estructura obtenemos seguridad tanto en nuestra persona como en nuestras propiedades y, por tanto, la obediencia se presenta como útil y necesaria para la preservación de nuestro bienestar en la vida cotidiana; pero no solamente, 3) *obedecer implica deber*, esto es, en tanto que podemos considerar racionalmente que es una obligación vivir conforme a leyes (en sentido moral) pues es la mejor vía para coexistencia de personas y de sus acciones. Y justo esto fue lo que tratamos de mostrar en el presente trabajo, desde la perspectiva de Schmitt, Rousseau y Kant.

Existen muchas vetas que fueron abiertas en esta investigación; por ejemplo, y la más importante, el trabajar el tema del antagonismo y el conflicto desde otros autores que hubiesen enriquecido el presente trabajo. Sin embargo, consideramos que el examen realizado a los autores aquí presentados aportó significativamente a entender el tema-

problema, además de que ayudará a comprender a otros autores que han trabajado en lo mismo más allá de los clásicos..

También en la presente investigación no desarrollamos la propuesta política de los autores aquí presentados, pues en su momento consideramos que únicamente nos centraríamos en el objeto implícito o explícito, o hilo transversal, de cada uno de los planteamientos filosófico-políticos, a saber: el antagonismo y el conflicto en la coexistencia humana; además de que intentamos ir más allá de la mera exposición de los planteamientos teóricos ya conocidos de Schmitt, Rousseau y Kant.

Derivado de estas dos consideraciones, la bibliografía pudiera parecer insuficiente. Pero debemos hacer la aclaración de que al concluir con este trabajo nos encontramos con una muy variada bibliografía y textos sobre nuestro tema-problema que lamentablemente no pudimos recopilar en esta investigación; la razón de esto no fue la mala planeación de este trabajo ni mucho menos la falta de rigor al tema o insuficiente visión sobre la problemática y los autores, sino el tiempo para anexarlo y el espacio que se requiere para esta investigación.

De cualquier manera, consideramos que con este trabajo hemos profundizado más en este tema-problema, el cual ya hemos desde hace tiempo iniciado con su investigación; creemos que estamos logrando solidez en el mismo, y seguramente continuaremos en una investigación posterior con nuestras mismas inquietudes, en la cual estamos seguros de que tendremos más tiempo y espacio para concretar más y matizar lo hasta ahora investigado, además de complementar la presente.

## BIBLIOGRAFÍA

### Básica

HOBBS Thomas, *Behemoth*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992.

-----, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad. y pról. por Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

-----, *Leviatán. La Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*, Versión, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

-----, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Trad. y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

-----, *Tratado sobre el ciudadano*, Edición de Joaquín Rodríguez Feo, Editorial Trotta, Valladolid, 1999.

KANT Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.

-----, *Crítica de la razón práctica*, traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro, UAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.

-----, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

-----, *Crítica de la razón pura*, Editorial Porrúa, México, 2000.

-----, *Filosofía de la historia*, Pról. y trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, 1999.

-----, *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*, traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, Caronte-Filosofía, Argentina, 2004.

-----, *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1994.

-----, *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid, 1967.

-----, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

-----, *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, selección, prólogo y notas: Arnaldo Córdova, UNAM, México, 1978

-----, *¿Qué es la Ilustración? Y Otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

-----, *Reflexiones sobre filosofía moral*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.

-----, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.

LOCKE John, *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1988.

-----, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Segunda Edición, colecc. "Sepan cuantos...", Editorial Porrúa, México, 1998.

-----, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, trad. del inglés por Armando Lázaro Ros, introd. por Luis Rodríguez Aranda, Aguilar, Madrid, 1969.

ROBBINS, Stephen P., *Comportamiento Organizacional, Conceptos, Controversias y Aplicaciones*, Edit. Prentice Hall, Sexta Edición, 1994.

ROUSSEAU J. J., *Del Contrato Social*, pról., trad. y notas de Mauro Armiño, Alianza Editorial, quinta reimpresión, Madrid, 2008.

-----, "Del Discurso sobre el origen de la desigualdad", en *El Contrato Social*, prólogo de Cristóbal. Rodríguez, traducción de Everardo Velarde, Editora Nacional, México, 1968, 333 págs.

-----, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos, Tecnos, quinta edición, Madrid, 2005.

-----, *El Contrato Social*, traductor Consuelo Berges, prólogo de Antonio Rodríguez Huescar, Aguilar, quinta edición, Buenos Aires, 1962.

-----, *El Contrato social. O principios del derecho político*, cuarta edición, Editorial Porrúa, México, 1975.

-----, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, versión al español de Coloma Lleal, Editorial Grijalbo, México, 1972.

SCHMITT Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2009.

-----, *La tiranía de los valores*, Plutarco Press, 1996, (publicación original 1979).

## Complementaria

BOBBIO Norberto, *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, trad. Juan Carlos Bayón, Editorial Debate, Madrid, 1991.

-----, *Thomas Hobbes*, trad. Manuel Escrivá de Romaní, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

BORON Atilio A. (Comp.), *La Filosofía Política. De Hobbes a Marx*, Clacso, Buenos Aires, 2003.

BRANDT R., *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, UAM-I, México, 2001.

CAILLOIS Roger, *La cuesta de la guerra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

CLAUSEWITZ K Von, *De la guerra*, Labor, Colombia, 1994.

COLOMER José Luis, *La teoría de la justicia de Emmanuel Kant*, Cátedra, Madrid, 1995.

ENGELS Federico, *Origen de la familia. La propiedad privada y el Estado*, Editores Unidos, México, 2002.

FREUD Sigmund, *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XXI - El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores.

FREUND Julien, *Sociología del conflicto*, Ediciones Ejercito, Madrid, 1995.

GÓMEZ-MULLER Alfredo, *Ética, coexistencia y sentido*, prefacio de Jean Ladrière, Centro Editorial Javeriano (CEJA), Bogotá, 2003.

GRANJA CASTRO D. M., *Kant en Español. Elenco Bibliográfico*, UNAM-UAM, México, 1997.

GUISÁN Esperanza (Coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.

GUZMÁN Valdivia Isaac, *Reflexiones en Torno al Orden Social*, Editorial Jus, México, 1983.

HERRERA Madrigal José, *Jusnaturalismo e Ideario político en John Locke*, U.A.M. – Departamento de Filosofía, México, 1990.

HONNETH Axel, *La lucha por el reconocimiento*, trad. Manuel Ballester, Grijalbo, Barcelona, 1997.

MACNEIL Elton B., *La naturaleza del Conflicto Humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

MADANES Leiser, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, EUDEBA, Buenos Aires, 2001.

MAQUIAVELO Nicolás, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987.

-----, *El Príncipe*, versión de Antonio Gómez Robledo, decimotercera edición, Editorial Porrúa, México, 1994.

NEGT O. *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Mínima Trotta, Madrid, 2004.

RANCIÈRE Jacques, *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

ROJAS S., *Sobre el problema de la historia en la filosofía crítica kantiana*, Colección Teoría, LOM Ediciones S.A. Santiago, Chile, 2003.

SANTIAGO Teresa, *Justificar la guerra*, UAM-I-Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.

SANTIAGO T. y TRUEBA ATIENZA C. (Coord.), *De acciones, deseos y razón práctica*, UAM-I, México, 2006.

SCHMITT Carl, *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

SERRANO Gómez Enrique, *Filosofía del Conflicto Político. Necesidad y Contingencia del Orden Social*, Biblioteca Signos, U. A. M. · Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.

SPINOZA Baruch,, *Tratado político*, traducción, introducción, índice analítico y notas por Atilano Domínguez. [1986]. Madrid: Alianza, 2004.

----- *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, índice analítico y notas por Atilano Domínguez. [1986]. Madrid: Alianza, 2003.

STRAUSS Leo, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

WEBER Max, *Economía y Sociedad*, edición por Johannes Winckelmann, F.C.E., México, 1999.

## Internet

<http://www.inter-mediacion.com/martinezguzman.htm>

<http://sociedad-estado.com.ar/wp-content/uploads/2010/01/Nuevos-aportes-a-la-teor%C3%ADa-del-conflicto-social.pdf>

<http://davidcastillop.blogspot.mx/2007/10/las-funciones-del-conflicto-social.html>

