



UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
ÁREA DE FILOSOFÍA

Derecho y Ética Discursiva

Una Revisión Conceptual

Autor: **José Luis Adames Karam**

Caracas, 22 de febrero de 2011

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
ÁREA DE FILOSOFÍA

Maestría en Filosofía

Derecho y Ética Discursiva

Una Revisión Conceptual

Autor

José Luis Adames Karam

Tutor

Ezra Heymann

Trabajo de Grado presentado
para optar al grado de

Magíster Scientiarum en
Filosofía y Ciencias Humanas



VEREDICTO

Quienes suscriben, miembros del Jurado designado por el Consejo de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela para examinar el Trabajo de Grado presentado por el ciudadano: **José Luis Adames Karam**, Cédula de Identidad Nro. **V-15.169.453**, bajo el título: “Derecho y ética discursiva. Una revisión conceptual”, a los fines de cumplir con el requisito legal para optar al Grado de *Magister Scientiarum* en Filosofía, mención Filosofía y Ciencias Humanas, dejan constancia de lo siguiente:

1. Leído como fue dicho Trabajo por cada uno de los miembros del Jurado, éste fijó el día veintidós del mes de febrero del año en curso a las 3:00 *post meridiem*, para que el autor lo defendiera en forma pública, lo que éste hizo en la Sala de Reuniones del Instituto de Filosofía, mediante una exposición oral de su contenido, luego de lo cual respondió **SATISFACTORIAMENTE** las preguntas que le fueron formuladas por el Jurado, todo ello conforme a lo dispuesto en los Artículos 45, 50, 51 y 53 del Reglamento de Estudios de Postgrado vigente.

2. Finalizada la defensa pública del Trabajo de Grado, el Jurado decidió **APROBARLO** por considerar que se ajusta a lo dispuesto y exigido en el Reglamento de Estudios de Postgrado. Para dar este veredicto, el Jurado estimó que la obra examinada recoge, hace valer y evalúa importantes contribuciones que replantean la filosofía política de Hobbes y de Kant, contribuyendo por su parte con señalamientos que enriquecen la discusión actual. El punto de partida del estudio desarrollado en el trabajo lo constituye la filosofía del derecho de Habermas, acerca de la cual tiene el mérito de abrir la discusión. El jurado estima que por constituir un aporte fuera de lo común el trabajo merece la mención de excelente.

En fe de lo cual se levanta la presente Acta en Caracas, a los veintidós días del mes de febrero de dos mil once, dejándose también constancia de que, conforme a lo dispuesto en la normativa jurídica vigente, actuó como Coordinador del Jurado, el Tutor del Trabajo de Grado, **Prof. Ezra Heymann**.

PROF. EZRA HEYMANN
(Tutor-Coordinador) C.I: 10.334.198

PROF. Corina Yoris
C.I: 3.230.281

PROF. Argenis Pareles
C.I.: 4.879.611



BS/EH/GS/xs.

“50 Aniversario de la Restitución de la Autonomía Universitaria
60 años- Escuela de Bibliotecología y Archivología
30 años- Escuela de Artes”

Centro Comercial Los Chaguaramos, Piso 5. Oficina 5-9. Teléfonos: 0212662.47.68/5398. Apdo. Postal 47972.
Los Chaguaramos. Caracas 1041-A

Dedicatoria

A
Hasne y Majid
Madre y Padre de mi Casa Materna

Agradecimiento

Es
Un Placer
Hacer Público
Mi Agradecimiento
Al Profesor ***Ezra Heymann***
De Elevada Claridad Intelectual
Y Ejemplarizante Sencillez Personal

RESUMEN

El presente trabajo está inspirado en la tesis de Jürgen Habermas expuesta en *Facticidad y Validez* sobre la relación conceptual entre moral discursiva, derecho procedimentalizado y política, y en las críticas a Thomas Hobbes e Immanuel Kant expuestas, en parte importante, en el mencionado texto. Para Habermas, tanto la moral formalizada como la política y el derecho formalizado se complementan mutuamente en conexión interna sin perder por ello su cualidad en tanto moral, política y derecho. Esta tesis podría estar presente en los autores mencionados, ya clásicos de la filosofía, y las críticas de Habermas a este respecto podrían ser suavizadas. En efecto, contra Hobbes asegura que sólo en la realización del contrato constitutivo del Estado o Contrato Social, se permite la deliberación amplia y, por ello, también moral, pero en el Estado constituido ya no. Además, la deducción es contradictoria, pues, la necesidad del Estado se concluye de presupuestos mecanicistas de la psicología humana sin apelar previamente a la fundamentación moral de inexcusable presencia en el Contrato Social. Todo esto puede ser suavizado al encontrar en Hobbes una razón que no se reduce a lo instrumental y que conecta con conceptos como la Auto-exanimación (término acuñado por Leo Strauss), en una concepción de la dignidad más allá de las valoraciones mercantiles y en una concepción de la ignorancia que obliga a una evaluación imparcial de pasiones, anhelos e intereses. En Kant, asegura Habermas, derecho y política no son más que copias fenoménicas determinadas por la idea regulativa de una moral *nouménica*. Esta crítica también puede ser suavizada indagando las razones que llevan a Kant a considerar las diversas fuentes de legitimación del Estado y el derecho, fuentes más bien independientes, no subordinadas a la moral. Más aún, se puede acercar el pensamiento de Kant a la tesis del mismo Habermas en tanto el primero habla de moral en sentido amplio para incluir en ésta a la moral estricta y al derecho formal (o natural). Con respecto al mismo Habermas, el lector encontrará una exposición de su tesis y críticas clásicas a su propuesta de fundamentación.

Palabras Claves: Moral, Derecho, Política, Auto-examinación, Dignidad, Ignorancia, Perspectiva Pragmática, Perspectiva Moral, Co-originalidad, Principio de Soberanía Popular, Principio Moral, Ética Discursiva.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
-------------------	---

Primer Capítulo

Hobbes: una posible fuente de legitimación del Estado Político.

O más allá de la razón instrumental

.....	19
-------	----

I

El Estado de Naturaleza y algunas ideas de Oakeshott.....	19
---	----

II

La idea de moralidad en la fundamentación de la Sociedad Civil.....	26
---	----

II.A

— Darwall y la Teoría de la Obligación en Hobbes.....	26
---	----

II.B

— Algunas ideas de Peter Strawson. Leo Strauss: el sentido de la moral en Hobbes, y su posible origen.....	37
--	----

II.C

— La dignidad en Hobbes: una interpretación más allá de la instrumentalidad. Y la ignorancia como presupuesto de la moral.....	52
--	----

II.D

— Más sobre moralidad e ignorancia en Hobbes.....	57
---	----

II.E

— Macpherson: un intento de unir instrumentalidad y moralidad en Hobbes.....	62
--	----

II.F

— Oakeshott y el hombre orgulloso de sí de Hobbes.....	72
--	----

Segundo Capítulo

Las fuentes de la legitimación política en Kant

.....76

I

El Estado de Naturaleza.....78

I.A

— El Derecho Privado.....80

I.B

— La Perspectiva Pragmática y la Perspectiva Moral de fundamentación de la política y del derecho.....91

I.B.a. La Perspectiva Pragmática.....92

I.B.b. La Perspectiva mora.....98

II

El Contrato.....115

III

El Estado.....137

Tercer Capítulo

Habermas: una exposición de la fundamentación discursiva del Estado Democrático de Derecho

.....144

I

Estadio Pre-estatal.....146

II

Momento de la Moralidad Formal.....162

III

Estadio Jurídico-estatal.....	180
CONCLUSIÓN.....	193
BIBLIOGRAFÍA.....	207

INTRODUCCIÓN

Planteamiento del problema

De todos es conocida la imponente obra de Jürgen Habermas y los variados temas de su interés filosófico. Pero dentro de esta multiplicidad de intereses una de sus tesis centrales en el mundo de la razón práctica, y que une áreas aparentemente distantes o, al menos, no obviamente conciliables, es la presentada en su libro *Facticidad y Validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (1998). Se trata de la relación de presuposición mutua e inexcusable de las tres grandes dimensiones de la razón práctica: la moral discursiva, el derecho institucionalizado y la discusión política, junto a los procedimientos de tomas de decisión. Estas líneas de acción discursiva institucionalizadas inherentes a las sociedades estatales democráticas actúan como las aristas de un triángulo: cada una conectada a las otras dos, a la vez que soportándolas, sin perder la cualidad propia de cada una.

Esta es una tesis que, si embargo, necesita ser explicitada y puesta en discusión, a la vez que contrastada con escritos anteriores de otros autores en donde sea posible encontrarla. Me propongo tomar como hilo conductor de todo mi trabajo esta tesis habermasiana y rastrear indicios de ella en dos autores clásicos en el mundo de la moral y la filosofía política: Thomas Hobbes e Immanuel Kant; así como usarla de motivación –o, si se prefiere, de trampolín– para indagar, más allá de ella, ideas relacionadas con las fuentes de legitimación del poder jurídico-político, el Estado, no clásicas en los autores mencionados.

Si bien en Hobbes es claro el peso de la política en la elaboración de sus tesis antropológicas, morales e incluso epistemológicas, no es obvia la existencia de una dimensión moral más allá de la moral instrumental o de la prudencial. Me propongo buscar en su fundamentación del Estado –quizás contra corriente y por eso osadamente–, y hasta donde me sea posible, una fuente de tipo práctico-moral, lo que denominaré una moral cívica, cercana al tipo kantiano de la moral, pero sin llegar a ser tal. Desde el punto de vista del investigador –en este caso el mismo Hobbes– creo que es posible certificarlo, mas no quizá desde el punto de vista del actor o ciudadano, esto es, del que debería ser el diseñador de las políticas y las reglas generales de convivencia, y por tanto *no* del Soberano –aunque percibo indicios de que

el hombre llano objeto de investigación de la obra de Hobbes hereda también, en tanto ciudadano, este punto de vista de la moral cívica, quiero decir, se deslizan parcialmente en la obra política de Hobbes los mismos presupuestos que éste como investigador implícitamente supone, pero con mucho menor presencia.

En el caso de Hobbes, no dedico atención a la dimensión jurídica, dedico en cambio el mayor espacio posible a encontrar alguna dimensión práctico-moral de fundamentación del Estado, y dedico un espacio muy pequeño a la dimensión política dispersa en todo mi escrito por cuanto su importancia es generalmente aceptada.

En el caso de Kant, la presencia de la dimensión jurídica es expuesta por éste explícitamente en su *Metafísica de las Costumbres*. De hecho, en este autor encontramos indicios claros de la tesis de Habermas, por lo que es más fácil explicitarla, cosa que, por cierto, ha hecho el propio Habermas en su libro (referido antes). Con todo, la relación no es tan clara y hay una marcada tendencia, según percibe Habermas, a privilegiar el momento de fundamentación moral por sobre las otras dos dimensiones. Pretendo matizar esta interpretación.

Culmino mi exposición con las ideas de Habermas y apunto las críticas principales que se le han hecho.

Es una empresa atrevidamente ambiciosa querer exponer algo nuevo en las ideas de Habermas. No es este mi objetivo. Pero es interesante ver cómo algunas de sus tesis ya estaban en otros autores y cómo, a veces, la crítica que éste les dirige no es del todo ajustada cuando él piensa haberse distanciado, ofreciendo como consecuencia su nueva tesis. Esto ha pasado tanto con Hobbes como con Kant.

La apreciación de Habermas (al menos en sus escritos juveniles, por ejemplo: Habermas, 1990) con respecto a la concepción del primero es la de una concepción mecánico-deductiva del Estado que no hace justicia a una necesaria dimensión moral-discursiva de fundamentación del mismo. Creo que esto no está completamente ajustado, y se puede deducir del escrito que acá presento. Sin embargo, si de 'tendencia' hablamos, Habermas está en lo cierto.

La apreciación de Habermas con respecto a la obra jurídico-moral de Kant es que las ideas de este último privilegian el momento de la moralidad como suprema fuente de fundamentación del Estado, y en la que la dimensión jurídica –y la política a través del

Soberano o del poder legislativo— termina siendo una especie de copia en el mundo *fenoménico* de la moral *nouménica*. No creo que esto se deduzca con toda claridad, y apuntaré algunas cosas al respecto. Ante todo, parece olvidar el complejo entramado de fuentes desde las cuales Kant fundamenta el Estado, y que no parecen tener una relación de subordinación. Pero, nuevamente, si de ‘tendencias’ hablamos, Habermas está en lo cierto.

Objetivos de la Investigación

Objetivo General

Revisar del concepto de *derecho* en su *relación* con la ética discursiva de Habermas. Revisión que me ha permitido como hilo conductor a su vez revisar la vinculación de las dimensiones prácticas de la moral, el derecho, y la política en los autores: Hobbes y Kant —en el caso de Hobbes, fundamentalmente la vinculación entre moral y política.

Especificación del Objetivo General

1. Una exposición, quizás novedosa, de la obligación política en Hobbes en cuanto considera aspectos altamente descuidados en su concepción de la moral.
2. Una exposición de las ideas del derecho y el Estado en Kant con la intención de precisar aspectos que se alejan de interpretaciones como la de Habermas. Sobre todo hacer énfasis en la doble vertiente de fundamentación del Estado —moral y pragmática— tan alejada de nuestra imagen del Kant formalista. Y precisar en qué la fundamentación kantiana supera eventualmente a la hobbesiana.
3. Una exposición lo más clara posible, interpretativa y crítica, de la tesis habermasiana del Estado democrático de derecho.

Metodología Empleada en la Presente Investigación

Esta investigación es de corte documental. Se trata básicamente de profundizar el conocimiento en torno a un problema –la fundamentación del Estado– de índole filosófico con incidencia en la reflexión y prácticas sociales cívicas (políticas, jurídicas y morales). Para ello se requiere del análisis conceptual y crítico de las referencias bibliográficas seleccionadas, en una frase, del análisis de corte cualitativo. Varios recursos intelectuales he usado, y que pueden ser apreciados a lo largo de la disertación: reflexiones con intención hermenéutica, reflexiones con intención de profundización de las ideas y reflexiones críticas.

Estructura de la investigación

Primera Parte. Mi exposición comienza con la idea de obligación –llámese moral o política– en Hobbes. La tesis que sostengo en esta primera parte es que Hobbes no es un autor con una visión reduccionista de la ética, ya sea en el sentido de la ética como cálculo instrumentalista o utilitario –nunca ajeno a la moral–, o como una estrategia de orden prudencial, esto es, como un cálculo centrado en sí mismo y dirigido a la consecución de fines particulares pero que nunca están completamente fijados –como no los son el fin de la felicidad y el de la auto-realización, fines éstos más bien generales y oscuros, y nunca particularizables–. Sostengo que Hobbes también es consciente de otra dimensión de la ética que, en términos habermasianos, es afín a la moral comunicativa. Hobbes no pierde de vista el complejo sentido de la reflexión ética en ninguna de sus dimensiones: instrumental, prudencial y de moralidad. Pero creo que es tan insistente en sus dimensiones instrumental y pragmática que tiende a exponerse al reduccionismo del que trato de separarlo.

Estas son algunas de las ideas tratadas en esta primera parte. Comienzo con la exposición de algunas de las apreciaciones de Stephen Darwall para introducir el problema de la obligación política. Para Darwall, los conceptos de deber recogidos por él en las nociones de ‘deber como obligación’ y ‘deber como ley’ («*the obligation 'ought'*» y «*the law 'ought'*») se reducen ambos, en última instancia, al mismo sentido de deber que en Hobbes no es más

que un deber prudencial que obliga a mantener la palabra empeñada en los contratos y, sobre todo, en el más importante de los contratos: el contrato social que cimenta a toda la sociedad civil. Las ideas desarrolladas por Darwall con motivo de la demostración de esa tesis me permite tomar una idea implícita en su argumentación que creo nos lleva más allá de lo dicho por el propio Darwall: la conciencia de la ignorancia constitutiva de nuestra condición moral. Hobbes es tremendamente consciente de las limitaciones de todo razonar –ante todo tratándose de la práctica humana– como, por ejemplo, el error en los razonamientos, desajustes ocasionados por los tipos de talentos y disposiciones involucradas y con las pasiones que lo motorizan. Ante esta situación me atrevo a pensar que Hobbes toma la actitud, aunque quizá poco visible en su investigación, de apertura por la sensata crítica reflexiva y científica esperada por sus congéneres y por los ciudadanos mejor capacitados. Sé que decir esto es en extremo novedoso o por lo menos osado, pero que hay conciencia de ello lo deduzco de dos situaciones. Primero, de las siguientes palabras que encumbran el prefacio de su *De Cive*:

Lectores: pongo desde aquí en vuestros ojos las cosas que pueden hacer más atenta esta lectura: la dignidad y utilidad del asunto a tratar, el método correcto de tratarlo, una causa y una intención honesta al escribirlo y, finalmente, la moderación de mi parte. (1999, p. 5)

Ciertamente, se me podrá replicar que lo que Hobbes pretende acá es simplemente *mostrar* la verdad que él ha obtenido con el método seguro de la ciencia, y exponer el método seguro de comprenderlas y aceptarlas, no de confrontar y evaluar discursivamente ideas. Ello es posible. Pero las sugerentes palabras del texto «moderación de mi parte» me hacen pensar que hay conciencia de lo complejo y delicado de llegar a conclusiones definitivas en un tema del tipo tan escurridizo como el de la convivencia humana.

La segunda situación que me permite abonar en pro de la anterior conclusión y, en todo caso, la más importante, es el tratamiento que Hobbes hace explícitamente en su *Leviatán* de las cualidades generales del método científico: la formación de sus principios, el enlace de sus argumentos, los errores humanos de apreciación, las pasiones y los talentos que motorizan la investigación y, en definitiva, la debilidad de la razón para llegar a conclusiones definitivas y

certeras, arman todo un cuadro que sugiere de todo científico «moderación de su parte» y, no sé cómo no suponerlo, aceptación de toda crítica sensata y honestamente científica.

Claro es que esta apreciación contradice conocidas disposiciones suyas como aquella de la necesidad de un Soberano absoluto que legisle e imponga las leyes. Y, en efecto, esta es una contradicción que debemos deducir de la obra de Hobbes. Contradicción que era de esperarse, pues, su misma época así lo era, una época de nacimiento florido y fecundo de la ciencia y de las ideas en general, pero de sediciones y conflictos sociales guiados por ideas más bien retrógradas que sugerían a no pocos estudiosos la imposición de fuertes limitaciones a esas doctrinas desestabilizadoras de la paz ciudadana. Y hay que agregar cierto realismo de Hobbes por el cual entendía que en el ser humano las pasiones, las inseguridades creadas por la misma razón y la imposibilidad de reconocer los más íntimos y nobles resortes de sus acciones, le fuerzan a ser cauto y prevenido ante los demás, y este realismo tiene el odioso extremo del desprecio y la desesperanza en el afloro de las mejores cualidades del ser humano, que de cuando en cuando notamos en Hobbes, y que abonan la idea de la necesidad de un Soberano absoluto.

Para seguir dando cuerpo a mi tesis sobre Hobbes reproduzco las ideas centrales que sobre moralidad expone Peter Strawson en su conocido artículo *Libertad y Resentimiento*, con el objetivo de hacer patente que Hobbes no pierde de vista el sentido de la moral entendida como la moral del ciudadano, y tratar de extraer de la misma trama de conceptos de la filosofía hobbesiana lo que podría ser el principal presupuesto de esta red de sentimientos sociales de los que nos habla Strawson. No pretendo con ello acercar imprudentemente a Hobbes la conciencia moral de un Kant y menos de la filosofía moral de nuestra época, pero, quizás intuitivamente y a pesar de su marcada concepción instrumental de la razón, éste está relativamente cercano a todo ello. Esta idea la sugiero con la breve exposición que hago de Strauss en la que resalto su pretensión de hacer de la vanagloria y la muerte violenta el origen de toda conciencia moral en Hobbes. No ahondo del todo esta sugerente idea que tendría que ser revisada en cuanto a la cualidad de recoger fielmente los postulados de Hobbes, pero me sugieren hablar de la idea de auto-examinación o introspección, que tanto resalta Strauss, en el sentido de un presupuesto para la moralidad ciudadana —y la apertura a la crítica científica— presente en Hobbes.

Pero mi sentido de atrevimiento, si se me permite tanta osadía, no termina acá. Hablo incluso –aunque más brevemente– de la ‘dignidad’ en Hobbes. Pero no de ‘dignidad’ en el sentido patentemente hobbesiano de estimación por el poder de una persona, como cuando hablamos de dignatario –sentido que, sin embargo, no está alejado del supuesto por la moralidad cívica– sino en el sentido de lo que expresa el valor en nosotros mismos por encima de todo precio. Concluyo esta primera parte con algunas ideas de Oakeshott sobre la concepción de Hobbes del hombre orgulloso de sí que éste tanto parece estimar. Ello, una vez más, ahonda la tesis que sostengo del sentido complejo del concepto de moral que Hobbes maneja, no reducible a la moral instrumental, ni a la solamente prudencial.

Segunda Parte. En esta parte trato de la filosofía política y del derecho de Kant expuesta en su libro *La Metafísica de las Costumbres*. En él es más clara la presencia y relación de las dimensiones práctico-morales de la política, la moral y el derecho, por lo que basta seguir las líneas de este escrito para darse cuenta cómo las relaciona, aunque debo decir que el aspecto político –entendido como propuestas y debates sobre fines colectivos generales o planes conjuntos de acción concreta en pro de la consecución de fines e intereses diversos– es poco tratado. Mi principal hipótesis es que Kant fundamenta el Estado, o la sociedad civil, desde principalmente dos fuentes, no necesariamente en relación de subordinación entre sí. La primera y obvia es de cuño moral, y la he denominado la *perspectiva moral*, tan puntualizada por Kant en sus diversos tratados sobre filosofía práctica. Sin embargo, esta perspectiva tiene que ser aclarada. No resulta obvio por qué ha de suponerse que las leyes del Estado deban resultar acatables *también* moralmente, y no sólo por conveniencias pragmáticas. Esto hay que aclararlo. La otra perspectiva desde la cual queda presentada y justificada la necesidad de un estado cívico de convivencia con presencia de poder coactivo centralizado y público la he denominado la *perspectiva pragmática*. Esta perspectiva apela a intereses concretos, aunque no necesariamente tan particulares que no puedan optar a ser universalizados. Es, quizá con seguridad, la perspectiva que privilegia Hobbes ante los ojos de quien ha hecho una primera lectura de su obra. Pero en Kant, al igual que en Hobbes, las fuentes de la legitimación jurídico-políticas son diversas y de gran riqueza: esto trataré de hacerlo ver para el caso de Kant.

Una interpretación interesante y clásica de la concepción kantiana del Estado es, como más atrás he señalado, la que nos ofrece Habermas en su libro *Facticidad y Validez*. El Estado civil, en Kant, queda justificado desde presupuestos claramente morales, siendo el conjunto de

leyes políticas realmente existentes y posibilitadoras de una convivencia pacífica algo así como la versión *fenoménica* del mundo *nouménico* de las ideas morales. Esta es una interpretación tentadora y muy ajustada al espíritu de Kant, claramente extraíble de sus escritos. Sin embargo, me permitiré indagar diversas fuentes de legitimación del Estado que relajan esta visión, empujándonos más bien a otra más cercana a la propia tesis habermasiana (1998) de cooriginalidad de la autonomía pública y la autonomía privada o, si se prefiere, del principio liberal de auto-determinación y del principio republicano de auto-realización. Pero, digamos, tanto la autonomía moral como el arbitrio son diversas fuentes en sí independientes de la legitimidad del Estado, sin precisar algún tipo adicional de relación entre ellas.

La exposición que hago de la filosofía kantiana del derecho y la política la divido en tres momentos, siguiendo el espíritu de las concepciones contractualistas de la política: **I**) El Estado de Naturaleza, **II**) El momento del Contrato Social y **III**) El Estado Civil. Estos tres estadios conceptuales están transversalizados por las perspectivas pragmática y moral antes expuesta, aunque con mayor énfasis en el primero: son numerosas las ideas que toco en la subparte **I**, pero es más incisivo el señalamiento de esta doble perspectiva. Especial importancia reviste la interpretación ofrecida por Ezra Heymann en su libro *Decantaciones Kantianas* (1999) sobre la fundamentación de los derechos humanos en Kant, pues, ayuda a aclarar en qué consiste una fundamentación propiamente moral del Estado y el derecho y, sin embargo, hace ver cómo esta perspectiva permanece ligada desde su mismo origen a la perspectiva pragmática (y, también, al principio del derecho) en tanto que el requisito para ser sujeto de derechos es ser un sujeto racional que por ello ha de tener la capacidad de proponerse fines (capacidad de arbitrio). Otro atractivo de las aclaraciones de Heymann es su insistencia en no perder de vista la existencia de las variopintas opciones ofrecidas por Kant a efectos de fundamentar el estado jurídico-moral del hombre en sociedad civil.

Ofrecida extensamente las razones pragmáticas y morales que abogan por la necesidad de salir del estado de naturaleza, según Kant, la subparte **II** centra los requisitos que permiten definir un contrato originario que legitima al Estado. Por ejemplo, los principios de libertad, igualdad e independencia que deben subyacer a todo contrato originario del Estado, y que deben desplegarse y desarrollarse en el derecho positivo. En este contexto, ofrezco una pequeña discusión sobre el renombrado derecho de crítica (o de pluma, como dice Kant), que distanciaría la posición de Kant de las ideas absolutistas de Hobbes. Para algunos intérpretes, como Omar Astorga, este derecho no termina de ofrecerle un claro distanciamiento de Hobbes

por cuanto Kant asegura que, de todas formas, ha de respetarse (en tanto obligación jurídica) las decisiones del Soberano, sean éstas las que sean, lo cual invalidaría, al parecer, el sentido de toda crítica. Esto es cierto tomado literalmente, pero la posibilidad de crítica siempre resulta corrosiva y, en todo caso, beneficiosa al mismo Soberano.

Por último, la subparte **III** expone algunas ideas de la concepción estatal de Kant. En particular, resultan interesantes las razones para la división de los poderes públicos y para un sistema representativo que, sin embargo, crea problemas para la interpretación más clara de Kant al no decirnos nada de cómo se eligen esos representantes.

Tercera Parte. Al igual que la parte anterior, he dividido esta tercera en tres momentos. Pero a diferencia de la anterior, las tres subpartes representan solamente momentos temáticos que, en orden a la inteligibilidad de la exposición, me permiten mantener separadas ideas muy entrelazadas. Éstas son **I**) Estadio Pre-estatal, **II**) Momento de la Moralidad Formal y **III**) Estadio Jurídico-estatal. Contrario a lo que podría parecer, como sí sucede en el segundo capítulo, no lo hago porque la exposición del propio autor se ciña a ese esquema, ni porque yo haya pretendido interpretar que sus ideas se ciñan a él. Con el primer momento sólo pretendo recoger las características del derecho de las sociedades arcaicas o pre-estatales y su evolución hacia el derecho –y, en parte, hacia la moral– de las sociedades estatales. Es un intento de hacer más entendible algunas nociones expuestas por Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa* para explicar la concepción del derecho y la moral en las sociedades arcaicas. Éstas son sociedades tan distantes de las nuestras en lo tocante a la manera de entender y tratar las situaciones humanas que la exposición de Habermas podría parecer extraña a un no-cultivado. Por ello he tratado de hacer algunas analogías con las etapas evolutivas de la moral que nos ha legado la obra de Piaget, desde luego, en lo referente a la moral y a la concepción del mundo en las etapas infantiles del ser humano. Pero, sobre todo, esta subparte persigue dejar entendida y eventualmente respondida una gran inquietud que Habermas nos formula en el libro antes mencionado: «¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?» Ello prepara el terreno para entender y motivar racionalmente la aceptación de la necesaria vinculación de la moral –entendida como canales abiertos o no perturbados de comunicación sin el apremiante peso de la toma de decisiones– y el derecho formalizado, pues, ya se presenta esta misma vinculación desde sus remotos orígenes en un derecho poco formal que ha estado siempre amalgamado con los componentes sacros y morales de la cultura. La formalización clara de esta vinculación sólo se logra con el

nacimiento del Estado y con una noción de moral más avanzada, como aquella que representa la etapa convencional de la conciencia moral.

Con el segundo momento mi pretensión es aislar la discusión de las propuestas morales de Rawls y Habermas. Discutir sus bondades y deficiencias y, sobre todo, su ajuste a una teoría que pretenda a la vez dar cuenta y fundamentar los principios y mecanismos de consenso y acción de las sociedades democráticas modernas. Apunto acá las críticas que Habermas le ha señalado a la propuesta moral de Rawls, críticas que me han parecido pertinentes, y las críticas que le ha señalado Tugendhat a la propuesta moral de Habermas, críticas muy interesantes porque atentan contra la posibilidad misma de fundamentación racional de toda moral y, más aún, la de ser un mecanismo universal de fundamentación de las normas morales, sin lo cual pierden sentido las intenciones de Habermas.

Con el tercero momento repongo de forma resumida la propuesta de Habermas de reconstrucción y fundamentación del derecho y la política en las sociedades democráticas de derecho y señalo algunas críticas que se le han hecho a este respecto. Trato de resumir el intrincado aparataje de toda la exposición de Habermas en lo atinente a la configuración y fundamentación de los principios que conformarán la base de todo Estado democrático de derechos. Es una tarea nada fácil, pero, encumbra las intenciones de todo el trabajo que el lector tiene enfrente: la de presentar de forma siempre interpretativa y otras pocas crítica la tesis de Habermas, y que ha servido de inspiración a todo este trabajo.

Primer Capítulo

Hobbes: una posible fuente de legitimación del Estado Político

O más allá de la razón instrumental

I

El Estado de Naturaleza y algunas ideas de Oakeshott

Quizás la mejor manera de comenzar una exposición de las ideas de Thomas Hobbes sea exponer en primer lugar la situación en que es concebida la vida de los hombres en el imaginado estado de naturaleza. Sin embargo, ninguna exposición al respecto queda exenta de aditivos interpretativos, sobre todo si se pretende demostrar o, al menos, establecer indicios que apunten a la confirmación de una tesis. La tesis que en general acá trataremos de confirmar es que Hobbes no es un escritor guiado por una férrea concepción de la razón circunscrita a los límites de la instrumentalidad; su concepción es más laxa y redimensiona sus ideas morales explícitamente expuestas.

A este respecto nos cae muy bien guiarnos por algunas ideas expuestas por Oakeshott en *Rationalism in Politics and other essays* (1991, pp. 295-350).

Una gran parte, sino la totalidad, de los escritos de Hobbes parecen tener en mientes una sola idea: el establecimiento de la paz entre los hombres y con ello el de una vida social aceptablemente llevadera. Y ya su antropología o su teoría del conocimiento no están exentas de ello, pues, tanto la estructura corporal y pasional como los elementos que permiten la adquisición de conocimiento y la evaluación del mismo, la razón, se perfilan desde un inicio como componentes que tanto requieren como empujan y fundamentan el establecimiento de una sociedad civil.

En *De Cive* (1999), Hobbes nos asegura que existen dos postulados sobre la naturaleza humana cuya certeza es evidente:

... uno el de la natural codicia, por la cual todos quieren apropiarse del uso de las cosas comunes, y otro el de la razón natural por la que todos tratan de evitar la muerte violenta como el mal supremo de la naturaleza.... (Hobbes, 1999, p. 4)

Son los conocidos postulados del “apetito natural” y el de la “razón natural”. Ambos se asientan a la vez que configuran la naturaleza humana toda, y ambos interactúan en una dialéctica natural que terminan configurando el panorama social en el que se inserta la actividad humana.

El cuerpo humano es también un cuerpo animal. En él se registran movimientos involuntarios vitales, como la circulación de la sangre y la respiración. Pero no sólo se registran estos movimientos involuntarios sino otros de carácter voluntario, esto es, movimientos precedidos y motivados por el último apetito o la última aversión en ese entramado dialéctico de expectativas de apetitos y aversiones en el que consiste la deliberación. Pero los movimientos del cuerpo humano son siempre movimientos ante un ambiente natural. Las experiencias vitales que en el contacto con la naturaleza son sentidas amigablemente con respecto a los movimientos vitales e involuntarios del cuerpo «son placenteras y reconocidas como buenas», mientras aquellas sentidas como hostiles «son penosas y reconocidas como malas» (Oakeshott, 1991, p. 300).

Placer y pena son nuestra propia introspectiva conciencia de estar vivo, y preferimos el placer a la pena porque preferimos la vida a la muerte. (Oakeshott, 1991, p. 300)

Pero el cuerpo humano supera en algunos aspectos la estructura animal propia de los animales no humanos. En él se dan la memoria y la imaginación de tal forma que «amplifican el rango de sus apetitos y aversiones» (Oakeshott, 1991, pág. 300). Así, el ser humano no sólo transforma la naturaleza según la imaginación objeto de sus deseos sino que se impone deseos difícilmente alcanzables, incluso imposibles de realizar, como el «... *éxito continuo* en la obtención de aquellas cosas que un hombre de tiempo en tiempo desea» (Hobbes, 1987, pág.

50) a lo que los hombres llaman felicidad. El apetito humano muéstrase así insaciable; sin embargo, esta insatisfacción esencial está motivada también por circunstancias objetivas que trascienden su naturaleza. Los hombres tienen

... ‘un insaciable deseo de poder tras poder que cesa con la muerte’, no porque ellos busquen más intensivos deleites sino porque ellos no pueden asegurar el poder para vivir bien que tienen en el presente sin la adquisición de más poder. (Oakeshott, 1991, p. 301)

Hay que decir, si embargo, que lo que Hobbes entiende por poder es lo suficientemente amplio para impedirnos reducir a una sola lectura la frase ‘deseo de poder tras poder’. Se podría hacer de este concepto todo un tratado, pues, sobre él se erige la mayor parte de la motivación humana a la acción.

El poder *de un hombre* (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser *originario* o *instrumental*. (Hobbes, 1987, p. 69)

Los originarios serían los que entran en la categoría ‘poder natural’:

Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo y la inteligencia, tales como la fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o *nobleza extraordinarias*. (Hobbes, 1987, p. 4; la última *cursiva* es mía)

Los demás poderes son de carácter *instrumental*, y se trata de

... aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte. (Hobbes, 1987, p. 69)

A diferencia de los poderes instrumentales –a los cuales parece hacer referencia principalmente la frase ‘deseo de poder tras poder’ *en el marco* de la cita más atrás hecha–, los poderes naturales u originarios –y que parecen ser también instrumentales, pero no *meramente* tales– son poderes vitales, poderes sin los cuales no podríamos hablar de existencia humana. La eminencia de las facultades del cuerpo y la inteligencia no son *solamente* instrumentales –y lo son ciertamente porque sirven a la obtención de los demás poderes propiamente instrumentales– sino fines propios del vivir. Esto es algo que podemos sustentar haciendo la siguiente conexión. Preferimos el placer a la pena; ello delata nuestra inclinación natural a registrar con agrado aquellas experiencias vitales que posibilitan y potencian el movimiento espontáneo, y también el voluntario, de nuestro cuerpo y nuestra mente. La cumbre de todo este placer es anticipada en un ideal de felicidad que se concibe como la posibilidad de satisfacción de todos nuestros deseos –según la definición antes señalada–, deseo que, para comenzar, ha de contener como meta la posibilidad efectiva de experiencias vitales, esto es, de experiencias que permitan y desarrollen el movimiento involuntario de nuestro cuerpo. Se podría incluso señalar que buscamos el placer porque éste es un indicativo del ejercicio de este poder originario que en definitiva buscamos, aunque quizás sea mejor argüir que el placer y la experiencia vital del movimiento de nuestro cuerpo y mente son aspectos de una misma cosa: la vida humana. Es esto lo que en parte parece estar en la mente de Hobbes, pero quizá no con toda la claridad expositiva.

Pero existen otros poderes que nos aseguran el mantenimiento y la consecución de estos poderes originarios: los poderes instrumentales. El más importante de todos es el mayor de los poderes instrumentales humanos «... el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado» (Hobbes, 1987, p. 69)

El poder, en su sentido amplio, es una motivación para la vida (y, hay que decir, también para la muerte gloriosa) en casi todas sus dimensiones, si no en todas, tanto que en algunas es la vida misma. Es por ello que me atrevo a asegurar que en Hobbes estas motivaciones para vivir (que pasan por la motivación de obtener poder) son, en primer lugar, el deseo de vivir y disfrutar de la salud (o, lo que es lo mismo, el placer con motivo de movimientos vitales corporales y mentales), en segundo lugar, el poder para dominar a otros, en cuarto, el poder y el placer que generan la honra o la estimación de nuestro poder por otros y, en último término, el poder originario no exhibido por muchos y que he puesto en cursiva

dos citas más atrás: la nobleza extraordinaria. Pero el hombre tiende a perder de vista todo esto y, por ello, a concebir erróneamente la búsqueda del poder centrándola solamente en la obtención de poder instrumental.

Esta búsqueda de poder delata, además, un contexto social sólo en el cual cobra sentido y en el cual toma su expresión más idealizada. Los apetitos y las pasiones exhibidas por el ser humano superan las simples pasiones del goce y la aflicción, éste exhibe también pasiones que son propias de un ser que va más allá del inmediato goce o rechazo, pasiones tales como la esperanza o el desespero, la codicia, el arrepentimiento, el celo y la venganza. Y estas pasiones tienen, en general, como elemento común el ser pasiones que se manifiestan en relaciones sociales, en relaciones de competición social, y en éstas la pasión que despunta es el deseo de ser el primero: «la vida humana... es una carrera que no tiene otra meta, ni otra guirnalda que ser el primero» (Hobbes, citado por Oakeshott, 1991, p. 301). Expuesto en otros términos, se trata de la conciencia de superioridad de su propio poder –quizá principalmente en el sentido instrumental– con respecto a nuestros congéneres, y en esto consiste la gloria que enorgullece a los seres humanos: «... ser reconocido y honrado por otros como el preeminente» (Ibídem). En definitiva, la pasión que encabeza la lista de las pasiones de una criatura altamente imaginativa, consciente de su situación precaria sobre la tierra y de naturaleza competitiva, es el orgullo o la conciencia y deseo de su propia superioridad. Pero

... tan fuerte es este deseo que es apto para satisfacerlo con una creencia autocreanda,... si las circunstancias reales se lo niegan. Así, el orgullo puede degenerar en la vana gloria (la mera suposición de gloria por el deleite de sus consecuencias)... (Oakeshott, 1991, p. 301)

Esta pasión y apetito, sin embargo, viene acompañada por otra importante pasión que juntas motorizan el cuadro del drama que el ser humano ha propiciado para su propia vida: el miedo. Pero, nuevamente, no es un simple miedo animal, no como el de los demás animales. En el ser humano el miedo toma connotaciones que superan el simple apuro y desconcierto por la no satisfacción de placeres inmediatos o de peligros actuales. El miedo se enlaza nuevamente con la gloria: «... miedo de quedar fuera de la carrera y ser negada así la felicidad» (Ibídem, p. 302) y esto lo interpreta Oakeshott de esta interesante manera:

... mientras que en los animales el pavor último es miedo en cualquiera de sus formas, el miedo último en el hombre es el pavor a la muerte violenta en manos de otro hombre; pero esto es deshonor, el emblema de todo fracaso humano. (Oakeshott, 1991, p. 302)

Este deshonor se puede interpretar primeramente como una cierta desazón ante la preeminencia manifiesta de ciertos individuos y el desmejoramiento de nuestra reputación ante esos mismos individuos (siendo el límite, por supuesto, la muerte violenta a manos de otros). Con todo, esta interpretación de Oakeshott necesita contrastación con la obra de Hobbes. Sin embargo, creo que Hobbes no pierde de vista lo siguiente: hay un juego de espejos que expresado en una primera lectura, digamos, delata la parte negativa de la auto-apreciación humana: la comparación mezquina. Pero esta comparación es justo la comparación que desborda los límites de la moral cívicamente entendida hasta desembocar en la vanagloria. Si nos remitimos a sus límites genuinos, toda conducta moral supone la comparación y la estimación y, porqué no, la valoración o precio –como el propio Hobbes dice– del poder –en todas sus especies– de los hombres. Nace de este juego de espejos e imitaciones, pero está también para mantener sus límites. Así que, a mi entender, suponer en el honor una valoración del poder de los hombres es sólo ser realista y mostrar la cara instrumental o pragmática de la moral: la de suponer un juego de poderes (en el sentido amplio del vocablo). Pero, esta primera lectura, más tenida a la letra que al espíritu de la filosofía hobbesiana, se complementa con otra lectura que desdibuja los mezquinos límites llanamente instrumentalistas, como intentaré hacer ver.

Resumiendo lo expuesto hasta ahora, el postulado del ‘apetito natural’ lleva a los hombres a sentir las dos pasiones que más generan discordia y enfrentamiento entre ellos: la vanagloria y el miedo a la muerte violenta.

Pero esta última pasión –aunque también la primera– no sería tan dañina sino estuviera secundada por otra facultad humana: la razón. La relación es sencilla:

Todos se ven arrastrados a desear lo que es bueno para ellos y a huir de lo que es malo, sobre todo del mayor de los males naturales que es la muerte; y ello por una necesidad natural no menor que la que lleva la piedra hacia abajo. Por consiguiente, nada tiene de absurdo ni de reprehensible ni de contrario a la recta razón, el que alguien dedique todo su esfuerzo a defender su propio cuerpo y sus miembros de la muerte y del dolor, y a conservarlos. (Hobbes, 1999, p. 18)

Y Hobbes cree que este es un derecho –que él llama natural, por sus especiales connotaciones– pues, es de derecho todo lo que no va contra la justa razón. Más exactamente, este derecho natural es la «... libertad que todo el mundo tiene para usar sus facultades naturales según la recta razón» (Ibídem). Además, cada quien es juez en la evaluación de lo que es bueno para sí, y esto por derecho natural, pues, si otro juzga por nosotros qué sea bueno para nosotros, por la misma razón nosotros podemos juzgar su propia evaluación y decidir igualmente.

Un paso más tenemos que dar para dibujar el cuadro completo de las circunstancias que generan un clima de ‘convivencia’ tan indeseable como lo es el estado de naturaleza. En las circunstancias humanas en las que no hay un poder central que determine las reglas claras de convivencia para todos y no las garantice coactivamente, todos los seres humanos tienen derecho a todo,

Porque todo lo que alguien quisiera le parecería bueno para él por el hecho de quererlo, y podría o bien conducir a su conservación o al menos parecer que conducía. Ahora bien, hemos constituido juez de si conduce o no, al mismo que juzga que tales cosas deben tenerse por necesarias y son... y se tienen por *derechos naturales* las cosas que conducen necesariamente a la protección de la propia vida y de los miembros... (Hobbes, 1999, p. 19)

Este cuadro de circunstancias –las pasiones y apetitos inherentemente insaciables, el miedo a la muerte violenta como acto deshonroso y la razón que estima lo que es bueno para satisfacer nuestro instintivo principio de conservación independientemente de los juicios de otros– generan un estado de convivencia (sería más justo decir de no-convivencia) que ha sido descrito por Hobbes como un estado de guerra continua de todos contra todos (Ibídem, p. 20).

Y la superación de este precario estado es presentado por la recta razón. La razón cumple tanto un papel teórico como uno práctico. Recordemos que Hobbes define el proceso de razonamiento como un «... *cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos» (Hobbes, 1987, p. 33). Con la razón determinamos las causas y los efectos de ciertas situaciones que, por un lado, describen o explican las situaciones y cosas y, por otro, permiten prever los efectos de tal forma que nos abren la posibilidad de anteponernos a las consecuencias y acomodarnos exitosamente a ellas. Y, junto a la razón, el hombre posee la

capacidad de transferir sus pensamientos y deseos en secuencias de palabras (Oakeshott, 1991, p. 303). Así, el hombre logra un registro, marcas o notas de remembranza, de sus deseos y pensamientos que más tarde puede comunicar con el habla. La comunicación así lograda no es una simple transmisión de información sino algo más importante: una mutua transferencia de voliciones y propósitos y una mutua evaluación a través de argumentos de esas voliciones y propósitos. En otras palabras, con el razonamiento y la capacidad de habla el hombre logra llegar a entendimientos mutuos y diseñar así acuerdos, como los de mutua ayuda, y expectativas de comportamientos. Pero en la precaria situación del estado de naturaleza estos acuerdos no pasan de ser efímeros intentos de socialización cuyo poder persuasivo es aún muy bajo, a no ser que se logren acuerdos parciales que por diversas razones, allende la ganancia de la confianza o el simple provecho que se obtendría, son cumplidos.

Acá tenemos, pues, los elementos que generan una situación indeseable –el estado de naturaleza– y los elementos desde los cuales se avizora una solución posible: el establecimiento de la sociedad civil como recomendación y *exigencia* de la razón. Pero aún quedan muchos pasos intermedios que dar para poder sustentar esta conclusión. Quedan muchas cosas que aclarar y que trataré de hacer en las próximas líneas, y para ello comenzaré con la interpretación del concepto de obligación política en Hobbes ofrecida por Stephen Darwall.

II

La idea de moralidad en la fundamentación de la Sociedad Civil

A

Darwall y la Teoría de la Obligación en Hobbes

Trataré de ofrecer la interpretación de Stephen Darwall sobre la ‘obligación’ en Hobbes aparecida en su libro (1995) *The British Moralists and the Internal 'Ought'*, en el capítulo titulado: *Hobbes: ethics as 'consequences from the passion of men'*, y mi propia visión crítica. Darwall trata de reconstruir la concepción de la obligación en Hobbes según se puede desprender de los renombrados libros *De Cive* y *Leviatán*. Ambos parecen ofrecer líneas de argumentación distintas, pero –parece entender Darwall– guardan una similitud ineludible y radical: se rigen por la razón instrumental y una visión pragmática de la vida que no supera la concepción prudencial de la ética.

Hay dos formas de determinar la ‘obligación’ a la cual estará sometido un hombre, ambas presentes en los escritos de Hobbes.

La primera es analítica y se desprende así del concepto de contrato o, quizás más exactamente, pacto (en inglés ‘Covenant’). En efecto, un contrato no es más que la mutua transferencia de derechos. Y se supone que cuando un hombre llega a un acuerdo contractual, éste cede su derecho de hacer o de omitir (y para Hobbes –en el caso del pacto ciudadano– se trata, en principio, de desprenderse del derecho natural de hacer todo aquello que, según nuestro juicio y razón, nos sirva para obtener nuestro principal y no negociable objetivo vital: la auto–preservación. Mantener este derecho natural y fundamental es, sin embargo, mantenerse en el estado de naturaleza del cual lo verdaderamente importante es salir). Es claro, entonces, que al establecer un contrato las partes se comprometen en limitar sus acciones según lo establece aquél, pues, justo éste es el sentido de todo contrato: la obligación, esto es, la condición que adquiere un hombre cuando ha abandonado o cedido un derecho que previamente tenía. Hobbes es suficientemente claro en este sentido del término contrato al decir que «cuando una persona ha abandonado o transferido su derecho... dicese que está OBLIGADO o LIGADO a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho». (1987, p. 108)

La segunda se desprende del concepto de Ley Natural. Según Hobbes, la

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. (Hobbes, 1987, p. 106).

Y hay que diferenciar acá claramente entre *derecho* y *ley*. Mientras tener un derecho es tener la libertad de actuar, o de omitir, la ley es justo la restricción del uso de esta libertad. Por lo que la ley obliga. Pero esta obligación no parece desprenderse directamente del concepto de ley. Pensar, siguiendo *la razón*, qué acciones u omisiones puedan conllevar la destrucción de nuestras vidas, o pensar, siguiendo nuestra muy particular y falible razón, qué pueda preservarla, no parece ser suficiente requerimiento intelectual para que se erija consecuentemente un precepto de carácter obligatorio. Para Darwall, y según lo expresa Hobbes (1987, p. 108) la obligación viene de una fuente externa: el miedo al castigo o a las consecuencias de la ley. Distinto sucede al establecerse un contrato. Si una persona llega a un acuerdo contractual con otra lo que queda entendido de esta manera es que está cediendo su derecho a obstaculizar eventualmente las acciones del otro –o a no coadyuvarlas, según el caso– y, por tanto, que está obligado a hacer u omitir tales actos. No se trata de que la persona no pueda violar el contrato, esto es, su obligación, sino –según interpreto– de que al establecerlo ha empeñado expresamente su voluntad, cosa que no pasa con la Ley de la Naturaleza. Ésta quizá se interprete mejor –a la luz de la interpretación de Darwall– como una regla que recomienda actuar de tal o cual manera, pero a la que le falta aún la adhesión de la voluntad. Esta adhesión se surge externamente a la ley, de las consecuencias previsibles de nuestros actos u omisiones.

Ahora bien, la normatividad que caracteriza a las obligaciones que nacen de las leyes naturales (en términos de Darwall: *the law 'ought'*) es de tipo instrumental y, en última instancia, también la que nace de los contratos (*the obligation 'ought'*). Ésta es la tesis de Darwall. La primera forma de obligación la reconstruye –y extrae de *De Cive*– en términos de una teoría mecánico-natural de la deliberación y la libertad de elección. La segunda la reconstruye y extrae de *Leviatán* en términos de la mera razón instrumental. Ambas teorías de la obligación, sin embargo, están edificadas sobre la estructura de la razón instrumental.

Hobbes (1999, Cap. I, §1, p. 23) entiende por «recta razón, en el estado natural de los hombres, no una facultad infalible... sino el acto de razonar, esto es, el raciocinio propio de cada uno y verdadero en lo que se refiere a las propias acciones, que pueden redundar en beneficio o en daño de los demás hombres...» En estado de naturaleza la recta razón es propia porque no existe un poder central que determine lo justo y lo injusto, lo correcto o lo incorrecto, de forma universal, esto es, las leyes civiles, por lo que la propia razón es la única medida de las cosas, de la razón ajena, y la única forma de discernir lo correcto de lo que no

lo es. Y, así, esta recta razón «no es una facultad infalible a través de la cual intuimos hechos normativos, o fines intrínsecos a nuestra naturaleza metafísica» (Darwall, 1995, p. 58). Pero, entonces, Darwall se pregunta “¿Cómo puede la razón dictaminar alguna acción?”. Además, la razón sólo parece tener una función teórica, no práctica. Es una facultad para calcular, sopesar, pro y contras (para decirlo en lenguaje filosófico: no hay razón práctica propiamente tal sino sólo razón especulativa). Las citas siguientes parecen confirmar esta apreciación: «Las únicas proposiciones que pueden entrar en nuestro razonamiento... son aquellas concernientes a las propiedades de los cuerpos (materiales) naturales» (Darwall, 1995, p. 58). Esto lo deduce Darwall de la metafísica materialista y la filosofía del lenguaje de Hobbes:

Para entrar propiamente en nuestros cálculos, las palabras o ‘nombres’, tienen que referirse a cosas para las cuales podemos propiamente ‘contar’. Hobbes lista cuatro posibilidades. Una palabra puede referirse a un asunto o cuerpo, a algún ‘accidente’ o ‘cualidad’ en un cuerpo, a alguna propiedad en nuestro propio cuerpo por la cual distinguimos los accidentes en cuerpos externos (por ejemplo, la ‘fantasía’ que nos da la idea de color), o a otros nombres. ‘Todos los demás nombres... son sonidos insignificantes’. (Darwall, 1995, p. 58)

Y si todo ello es así, ¿cómo puede tener la razón alguna fuerza práctica, esto es, impelernos a actuar? Queda clara, entonces, la inquietud de Darwall. Pero la respuesta se figura inmediata: la razón dictamina acciones porque el agente tiene ya, de entrada, fines que la misma razón no dictamina, y que les dan a la razón siempre teórica su fuerza práctica. Y existe además un fin ineludible a todo ser humano: la auto-preservación. Para Hobbes (1987, p. 59) «... no tener deseos es estar muerto», y éstos son independientes de la razón, de manera que ésta sólo puede accionarse sobre los medios que conllevan a la satisfacción de los deseos humanos. Es sabido la fuerza motivacional de acción que tiene la auto-preservación o, en contrapartida, la evasión de la muerte, en la filosofía antropológica de Hobbes (1999, p. 18): «todos se ven arrastrados a desear lo que es bueno para ellos y a huir de lo que es malo, sobre todo del mayor de los males naturales que es la muerte; y ello por una necesidad natural no menor que la que lleva la piedra hacia abajo». Y, así, destaca Darwall (1995, p. 59): «El fin de la auto-preservación, ineludible para los seres humanos, da la fuerza práctica a las verdades referentes a los medios».

La teoría de la obligación expresada en *De Cive* tiene, como lo documenta Darwall, su explicación en la concepción hobbesiana de la deliberación y la libertad de elección, como ya habíamos referido.

Hobbes diferencia claramente entre *the law 'ought'* y *the obligation 'ought'*, así lo percibe Darwall:

... [Hobbes] insiste, la obligación derivada del contrato es una cosa diferente del dictado de la razón de que el contrato sea ejecutado. (Obligation 'ought' is distinct from law 'ought'.) Lo último es expresado por una ley de la naturaleza que requiere el mantenimiento del contrato (la segunda ley en *De Cive*) y consiste simplemente en la necesidad de mantener los contratos para promover la auto-preservación. 'Un contrato', sin embargo, 'obliga por él mismo'. 'Los contratos nos obligan', pero 'las leyes nos atan con firmeza, estando obligados'. (Darwall, 1995, p. 62)

(Me permito indicar de pasada que Darwall no parece diferenciar claramente ley natural de ley civil en este pasaje citado).

La explicación de cómo estas dos dimensiones de la obligación quedan referidas a una sola (más exactamente, de cómo la *obligation 'ought'* queda referida a la *law 'ought'*, como sostiene la tesis de Darwall) se efectúa justo entendiendo cómo la deliberación afecta a la libertad natural, pues allí donde la libertad cesa comienza la obligación (Ver Hobbes, 1999, p. 26). La cuestión se zanja inmediatamente al comprender que el concepto de deliberación en Hobbes supone el término de la libertad, suponiendo que el contrato haya requerido una deliberación previa como en general podemos esperar.

Cuando en la mente del hombre surgen alternativamente los apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta acuden sucesivamente a nuestra mente, de tal modo que a veces sentimos un apetito hacia ella, otras una aversión, en ocasiones una esperanza de realizarla, otras veces una desesperación o temor de no alcanzar el fin propuesto, la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos DELIBERACIÓN. (Hobbes, 1987, p. 47)

Este concepto de deliberación que Hobbes nos ofrece en *Leviatán* es el mismo que el ofrecido en *De Cive*, según aprecia Darwall: «... la deliberación no consiste más que en pesar las ventajas y los inconvenientes del hecho de que se trata, como en una balanza, donde lo que pesa más sigue necesariamente su inclinación» (Hobbes, 1999, p. 120). Y «Esta es básicamente la misma teoría ofrecida en forma más familiar en *Leviatán*» (Darwall, 1995, p. 65). Sólo falta un elemento para completar sucintamente la explicación de Darwall: el concepto de voluntad. «... la voluntad es el último acto de la deliberación» (Hobbes, 1999, p. 27). O como dice en *Leviatán* (1992, p. 48): «En la *deliberación*, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente, es lo que llamamos VOLUNTAD, acto (no facultad) de *querer*».

Entonces, la conexión entre la deliberación y la libertad se establece con la mediación del concepto de voluntad. Mientras el agente esté deliberando mantiene su libertad de hacer u omitir, pero al terminar ésta, ya sea porque se decide a actuar consecuentemente o porque percibe imposible la empresa, su libertad termina, y queda, por tanto, obligado. En palabras de Darwall (1995, p. 65), en las que toma citas de *De Cive* (1999, p. 26):

«... el que delibera es, por ello mismo, libre...» (Citado en Darwall, 1995, p. 65).
Y el ‘último acto de deliberación’ es aquel «por el cual se elimina la libertad de no cumplir» (Citado en Darwall, 1995, p. 65)

Llegados a esta altura de la exposición quisiera expresar algunas cortas consideraciones críticas. No es claro para mí que Hobbes haya proveído una ‘alternativa naturalista’ (Darwall, 1995, p. 61) a la definición de la *obligation* ‘ought’. No al menos en el entendido de que pretendía reducir la *obligation* ‘ought’ a una concepción instrumental de la razón. Estoy más cercano a pensar que Hobbes tenía en mente desmitificar la moral (entendida ésta en sentido cívico: aprecio por las reglas comunes de convivencia pacífica, y aprecio por quien a su vez aprecia esas reglas) al hacerla compatible con el mecanismo de la naturaleza. Quizá ya estaba en Hobbes adelantada la concepción espinociana que ve el plano del devenir causal del mundo empírico discurriendo de forma paralela al mundo de las ideas (tesis que de alguna manera está también en Kant). Esto lo trataré de explicar más extensamente después de ofrecer la exposición de la obligación que aparece imbricada, según el parecer de Darwall, en *Leviatán*.

Por otro lado, el mismo Darwall le endosa a Hobbes una obvia debilidad en esta exposición: es claro que la gente viola constante y voluntariamente los contratos, por lo que la *obligation 'ought'* resulta demasiado débil en este contexto para erigirse como mecanismo que impele obligación. Habría que explicitar en dónde reside y cómo resulta posible la fuerza de los dictados de la recta razón y, así, de la *obligation 'ought'*; de lo contrario la obligación se mantendría en una dimensión exclusivamente teórica sin fuerza práctica, que es lo que al parecer pretende superar Hobbes. Aquí tenemos expuesto en el fondo el interesante pero difícil problema de la mediación entre teoría y praxis.

Esto no lo desconoce Hobbes; más aún, quizá sea en definitiva el problema que encara, por lo que –sin pretender encontrar en Hobbes distinciones que se harán claras o surgirán posteriormente– quisiera sustentar a su favor el hecho de que estaba consciente del carácter de propuesta de su teoría respecto al problema de reglamentar satisfactoriamente –esto es, el mantenimiento de la paz– el ambiente siempre conflictivo de trato entre los hombres. No me parece descabellado pensar que Hobbes tiene en mente, primeramente, una validez teórica que, dependiendo de diversos factores, podrá cobrar cuerpo en la praxis social. En el *Prefacio al Lector* de *De Cive* (1999, p. 6) Hobbes nos habla de la Ciencia Civil que ha de ser correctamente enseñada para transformar la visión falsa y superficial que tiene el género humano sobre los asuntos más dignos e importantes a ser reflexionados: los deberes y derechos de los hombres en cuanto hombres y en cuanto ciudadanos (y, también, en cuanto cristianos). Se trata de enseñar la verdadera ciencia de estos asuntos: aquella que procede según principios verdaderos y juicios correctos. Ahora bien, lo que esta ciencia concluye ha de ser verdadero independientemente de que los hombres, o bien no lo entiendan, o bien no sean capaces de adquirir un real compromiso hacia ello. Hay aquí una distinción entre validez y vigencia. Su doctrina es válida, pero no está, en muchas de sus verdades, en vigencia.

Cónsono con esto podríamos especular, aceptando el análisis de Darwall en *De Cive*, que Hobbes es consciente de la validez de todo contrato que ha sido deliberado, y que por tanto obliga, independientemente de que los hombres lo incumplan. Así, la debilidad de una obligación que surge de la deliberación en vistas al contrato es sólo práctica, pero no teórica; y esto me parece debe ser recalcado, cosa que Darwell desconoce, si no queremos –como creo es un error– ver en Hobbes un simple autor mecanicista. Por supuesto, Hobbes no es consecuente con esta visión y se empeña en dar cuerpo a la necesidad de la obligación con elementos externos, como por ejemplo, el Estado civil de coacción. No puede avistar la

influencia práctica, esto es, normativa, que a la postre genera una teoría que ha sido motivada racionalmente.

Así sucede en *Leviatán*, según trata de sustentar Darwall. Veamos cómo Hobbes erige aquí una teoría de la obligación que nuevamente se extiende externamente a la *obligation* 'ought' y trata de encorsetarla. Más claramente se manifiesta acá cómo la *law* 'ought' es, a través de la mediación de la recta razón de carácter instrumental, la camisa de fuerza garante de la obediencia a lo pactado.

La clave para comprender la concepción de la obligación en *Leviatán* está, según Darwall, en un pasaje citado extensamente por él en el que Hobbes discute con los que éste llama *necios* sobre la aparente desvinculación entre lo que es justo –o injusto– y lo que la razón, siguiendo el fin de la auto-preservación, dictamina hacer. Citemos el pasaje exactamente como lo toma Darwall:

Los necios tienen la convicción íntima de que no existe esa cosa que se llama justicia, y, a veces, lo expresan también paladinamente, alegando con toda seriedad que estando encomendados la conservación y el bienestar de todos los hombres a su propio cuidado, no puede existir razón alguna en virtud de la cual un hombre cualquiera deje de hacer aquello que él imagina conduce a tal fin. En consecuencia, hacer o no hacer, observar o no observar los pactos, no implica proceder contra la razón, cuando conduce al beneficio propio. No se niega con ello que existan pactos, que a veces se quebranten y a veces se observen; y que tal quebranto de los mismos se denomine injusticia, y justicia a la observancia de ellos. Solamente se discute si la injusticia... no puede cohonestarse, a veces, con la razón que dicta a cada uno su propio bien... Y si no va contra la razón, no va contra la justicia: de otro modo la justicia no puede ser aprobada como cosa buena. (Hobbes, 1992, p. 118)

Hagamos notar primero que la apreciación del necio no es totalmente carente de sensatez a los ojos de Darwall. Éste asegura que si seguimos la definición de contrato que nos suministra Hobbes, como la mutua transferencia de derechos, ésta no tiene porqué presuponer una deliberación según los designios de la razón (Darwall, 1995, p. 70), de manera que la obligación que se sigue analíticamente de la definición de contrato quedaría obviamente separada –es decir, independiente– de la que nace de la razón y las leyes naturales. Notemos, de pasada, que este último presupuesto no estaba en el análisis expuesto anteriormente sobre la obligación en *De Cive*, pues dependía de que la transferencia de derechos se diera como

resultado de la deliberación, si no, se desmembraría el resultado del análisis. Habría, pues, en *Leviatán* otras sendas y posibilidades seguidas. Quiero apuntar, por mi parte, que no parece obvio este presupuesto que ahora extrae Darwall de *Leviatán*, por cuanto la deliberación es una suma y resta de “apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa” y que se dan en la mente del individuo alternativamente; sería extraño suponer que llegáramos a un acuerdo contractual sin ningún tipo de balance sobre la cosa pactada. Aunque pudiéramos aceptar un corte conceptual y separar con ello en dos momentos independientes el cálculo que sopesa y el acuerdo mismo, no creo que con ello se siga una definitiva separación, a no ser que establezcamos nuestros contratos a ojos cerrados, cosa ciertamente posible pero que desvirtuaría justo la racionalidad (instrumental o no) que es esperada de todo contrato. Si la separación es entonces imposible, la desconexión que hace el necio entre justicia y razón apunta a su inmediata inadecuación, como, siguiendo otras razones, sustenta Hobbes en el pasaje antes citado.

Darwall es entonces arrastrado, siguiendo la senda de su propio discurso, a establecer la siguiente interrogante: «¿En qué pudiera consistir, podríamos preguntar, una *obligation 'ought'*, si ésta es una idea diferente de un dictado de la razón (una *law 'ought'*)?» (1995, p. 70). La respuesta posible toma, como era de esperarse, su viejo sauce: «toda empresa unida es un contrato válido, y por tanto una obligación, si y sólo si, su ejecución es dictada por la ley natural. Una *obligation 'ought'* existirá solamente si una *law 'ought'* existe» (1995, p. 71)

Lo que sigue para justificar esta última aseveración es una interesante discusión sobre cómo la razón puede dictaminar acciones en vistas de la auto-preservación y, sin embargo, no violentar los contratos establecidos; más aún, justo por no violentarlos, esto es, por permanecer dentro de la justicia, es que se logra la auto-preservación. Con lo que el carácter de obligación de los contratos establecidos surge nuevamente de la razón instrumental teniendo en cuenta lo que se pone en juego: el inestimable beneficio de vivir en sociedad pacíficamente vs el retorno al inhumano estado de naturaleza. He acá, entonces, la razón del título del artículo de Darwall: *Hobbes: ethics as 'consequences from the passion of men'*.

Para Darwall, Hobbes no niega que las violaciones de los contratos puedan ocasionalmente beneficiar al agente; lo que está en discusión es si éste viola su contrato adquirido con razón (Ver Darwall, 1995, p. 75). Y esto depende, no de las circunstancias objetivas que rodean el caso, sino de las apreciaciones que el agente hace de las evidencias

por él percibidas, de «sobre qué un agente está en posición de calcular» (1995, p. 75). Para explicar esto, Darwall toma el siguiente expediente:

Si, por algún accidente que el agente podría no esperar, la violación del contrato le reporta algún beneficio, no significa esto que la violación haya sido recomendada por la razón. (Idem, p. 75)

Las circunstancias objetivas se nos pueden escapar de las manos, pero lo que la razón dictamine debe estar basado en las evidencias perceptibles y disponibles, si es que la decisión ha de ser racional. El resto pertenece al juego inescrutable del azar sobre el que no se puede imputar responsabilidad alguna. Si se sopesaron mal las evidencias por un obvio error de cálculo, por no ajustar con debido cuidado premisas y conclusiones o por no revisar la confiabilidad empírica de las premisas, por ejemplo, la responsabilidad del agente comienza a tener protagonismo. Incluso en el caso de que los resultados de las acciones sean favorables al agente, como sugiere la cita, éste es inevitablemente visto como responsable de las posibles consecuencias negativas que su acción pudiera haber generado previsiblemente. Ahora bien, en la mayoría de los casos en los que hay una deliberación racional en vistas a una acción se presenta el problema de la toma de decisiones bajo condiciones de riesgo, esto es, el intento de estimar la probabilidad fáctica de las posibles consecuencias (Darwall, 1995, p. 76), sin embargo, de lo que aquí se trata es de algo mucho más imprevisible: de una toma de decisiones bajo condiciones de incertidumbre, y esto parece entenderlo Darwall como una situación en la que la probabilidad de decidir a favor de una alternativa ya no es racionalmente estimable dado lo que está en juego: la paz, lograda o por lograr. Así, el dilema de, o bien romper un contrato que garantice la convivencia pacífica o que esté acorde con otro contrato que la establezca, y con ello aventajar al resto en la competencia de la auto-preservación, o bien mantenerlo, es un falso dilema, por cuanto no hay garantía racional alguna de lograr la auto-preservación tan deseada en un estado en el que la paz ya no sea la atmósfera de convivencia. Podríamos lograr apetecidas ventajas momentáneas con ello, pero vivir en un estado de guerra es vivir en la zozobra que significa ser siempre el blanco de alguien si éste lo considera necesario para su propia auto-preservación.

Por lo tanto, la fuerza de la obligación viene suministrada por una razón prudencial que recomienda no violar los contratos, si de nuestra auto-preservación bien entendida se trata. En palabras de Darwall:

... cuando un agente establece un contrato, cede su derecho a no hacer lo que ha contratado hacer. Altera su situación decisoria de tal manera que hace verdadero su deber de actuar según el contrato, piense éste (incluso razonablemente) que sea lo mejor o no. Y si cediendo un derecho, por definición, se ha puesto en un estado de obligación, se habrá obligado a sí mismo. Sin embargo, la fuerza normativa de esta obligación no será diferente del dictado de la razón de mantener los contratos. (1995, p. 78)

Este es, en términos generales, el análisis que hace Darwall. Quisiera ahora apuntar algunas ideas –poco a poco y a lo largo de todo lo que viene– que pretenden aminorar –aunque obviamente no eliminar del todo– la visión instrumentalista que se le atribuye a la concepción hobbesiana de la razón y, por tanto, distanciarme hasta cierto punto de la interpretación, ya clásica, defendida acá por Darwall.

Podríamos resumir la cuestión planteada hasta ahora en estos términos: Hobbes supone dadas ciertas exigencias que brotan de nuestra condición natural y que son independientes de cualesquiera mandatos emanados de la razón. Se trata básicamente de la necesidad de auto-preservación. Esta se convierte en fin inexcusable del ser humano, y sólo posteriormente surge el auxilio de la razón que sólo sopesa los medios idóneos. La razón se convierte por ello en razón instrumental, pues, sólo delibera sobre los medios para conseguir tal fin mas no sobre la pertinencia del fin mismo. Surge posteriormente la necesidad de la paz y con ello la de mantener la palabra empeñada en los contratos, primero como una exigencia deducida analíticamente de la definición misma de contrato (*obligation 'ought'*) y luego como exigencia última brotada de la razón (*law 'ought'*) y, por tanto, como mandato inexcusable, si es que realmente se pretende la auto-preservación. He acá, pues, la fuerza práctica de la razón y el carácter obligatorio de los mandatos racionales que denominamos leyes naturales.

Con esto en mente, quisiera señalar lo siguiente. Se deduce de todo lo anterior que la razón se convierte, a lo sumo, en razón prudencial pero de ningún modo en razón práctica, en el sentido que posteriormente le dará Kant. La cuestión es: *si* pretendes la auto-conservación, lo mejor es firmar la paz y mantenerla. O sea, un imperativo hipotético, siguiendo con la jerga

kantiana. No hay acá atisbos de una razón –práctico-moral– concebida a la manera kantiana. En lo que sigue trataré de hacer ver lo relativamente desajustado de un señalamiento como este, que se puede deducir de la interpretación de Darwall, aunque él no señala nada en ese sentido. Y trataré de hacer ver, entonces, que Hobbes le deja ‘la mesa servida’ a Kant para erigir su concepción de la moral.

Para dar un marco general referencial a ésta mi pretensión, recordemos algunas de las ideas que nos ofrece Peter Strawson.

B

Algunas ideas de Peter Strawson

Leo Strauss: el sentido de la moral en Hobbes, y su posible origen

Peter Strawson en su escrito *Libertad y Resentimiento* (1995) nos habla de dos actitudes contradictorias con respecto a la relación que se puede establecer entre determinismo –concepto este que, por cierto, resulta oscuro para él– y conceptos morales como obligación y responsabilidad moral: la de los pesimistas que suponen la inaplicabilidad de estos conceptos de ser cierta la tesis determinista y la de los optimistas que piensan no sólo que estos conceptos no pierden aplicabilidad alguna de mantenerse la tesis del determinismo, sino que justo ella les da su fuerza y sentido. Permítaseme recrear el interesante debate ideado por Strawson entre estos dos personajes: el optimista fundamenta su tesis en la eficacia que logran los conceptos y prácticas morales como culpar, condenar y castigar para la convivencia social deseable. El pesimista le achaca acá justamente que «el castigo *justo* y la condena *moral* implican culpa moral, que la culpa implica responsabilidad moral y la responsabilidad moral implica libertad; y la libertad implica la falsedad del determinismo» (Strawson, 1995, p. 39), a lo que replica el optimista que la libertad ha de ser concebida como la ausencia de impedimentos físicos o psicológicos y, se podría agregar, en la capacidad de procesar los pro y los contras de una acción, y nunca como una cualidad metafísica oscuramente inescrutable y alejada de las explicaciones causales. Pero el pesimista siente que hay algo faltante en las palabras del optimista y que éste no termina de comprenderlo o admitirlo. Pero es justo lo que

no sabe explicar el pesimista. Habla, por ejemplo, de merecimiento de la condena o el castigo y, en última instancia, de la libertad de la voluntad en la ejecución de un acto. Ello no suspende al optimista del debate, quien asegura que la libertad de la voluntad no es un concepto que se aleje del entramado causal:

... la gente decide a menudo hacer cosas, realmente intenta hacer lo que hace, sabe realmente lo que está haciendo cuando lo hace; las razones que piensan que tienen para hacer son sus razones, no sus racionalizaciones. También todo esto se incluye en los hechos tal y como los apreciamos. Si esto es lo que usted quiere decir con libertad –la identificación de la voluntad con el acto– entonces la libertad puede aceptarse una vez más. (Strawson, 1995, p. 40)

Esto parece ser lo último que tiene que decir el optimista, pero con ello no logra disipar el reclamo del pesimista quien todavía puede insistir en que su oponente no logra captar, incluso en su última intervención, lo que está involucrado en las prácticas y conceptos morales, no logra dar con el ‘género correcto’ (Ver p. 40) de los asuntos morales. Y dar con ello es justo lo que pretende Strawson.

Mi interés por traer a colación las ideas citadas de Strawson es ubicar la concepción de Hobbes en este contexto. Parece obvio que hay que sentar a este autor en la silla del optimista. Su naturalismo mecanicista y su concepción práctico-instrumental de la razón parecen ser criterios suficientes para ubicarlo en ese puesto. En efecto, Hobbes define la libertad como «... la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten» (Hobbes, 1987, p. 106). Y este resto de poder a su favor puede bloquearse con impedimentos internos como la locura o la ignorancia. Por otro lado, si examinamos la justificación de las leyes naturales –o leyes morales– vemos rápidamente cómo todas ellas se encaminan hacia la paz y ésta, en última instancia, se fundamenta en la preservación de la vida, por lo que los conceptos morales adquieren significación por su contribución en prácticas socialmente deseables. Y conocida la impronta que tiene la concepción científico-causal en las explicaciones hobbesianas, no podríamos sino calificar a Hobbes de un representante genuino del optimismo. Sin embargo, justo mi intención es debilitar esta apreciación, y con ello la de Darwall, pero no por ello sentar a Hobbes en la silla del pesimista. Me atrevería a reservar una nueva e intermedia silla

en la cual sentar a Hobbes o, en todo caso, apartarlo del dilema optimista-pesimista que he propuesto siguiendo a Strawson y ubicarlo cercano a la silla del que es justo llamar realista: aquel que no descuida ni lo que hay de verdadero en el optimista ni lo que hay de extrañado por el pesimista.

Pero, ¿qué es lo que extraña a fin de cuentas el pesimista? La respuesta parece ser esta: la red de sentimientos morales inexcusables como la indignación, el resentimiento y la gratitud, sólo accesible a aquel que adopta una actitud participativa y no meramente objetivante e instrumental y que sólo puede realmente escenificar quien de manera honesta considera a su semejante como su igual. Es la dimensión moral ineludible al ser humano, pues, de ella depende su encuentro con el otro como persona y no únicamente como objeto, pero también su crecimiento personal y su salud mental.

No pretenderé sustentar que Hobbes haya rescatado con justeza esta dimensión humana, pero me atreveré a mantener que estaba lo suficientemente cercano a ella como para que no concibamos su propuesta como un instrumentalismo de la razón en su acepción más escueta.

Para ello me serviré, en parte, del clásico escrito de Leo Strauss *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), específicamente del capítulo titulado *The Moral Basis*. Allí Strauss nos recuerda los dos principios fundamentales de la naturaleza humana sobre los que Hobbes erige toda su teoría política; se trata del postulado del ‘*natural appetite*’ y el de la ‘*natural reason*’, señalados al comienzo a propósito de Oakeshott. Hobbes los expone en *De Cive*, en sus páginas dedicatorias al “Excelentísimo Señor Guillermo, Conde de Devonshire”. Citémoslo nuevamente:

[Son los]... dos postulados certísimos de la naturaleza humana: uno el de la natural codicia, por la cual todos quieren apropiarse del uso de las cosas comunes [natural appetite], y el otro de la razón natural por la que todos tratan de evitar la muerte violenta como el mal supremo de la naturaleza humana [natural reason]. (Hobbes, 1999, p. 4)

La importancia de los mismos para la teoría hobbesiana del Hombre y del Estado queda reflejada incluso en el hecho de exponerlos al inicio de la obra referida, pues, como sucede en general a las palabras que inician un texto, tratan de sintetizar lo venidero o de darle el marco referencial desde donde entender y desarrollar la obra. Más allá de este hecho puramente

formal, los dos postulados cobran una significación lapidaria, pues, dan la base moral desde la cual se erige el edificio conceptual hobbesiano, base muchas veces obviada o, en el mejor de los casos, no sopesada en su justa dimensión. Resaltar esto es una consecuencia del esfuerzo de Strauss. Para este autor, estos dos postulados operan en una dinámica antitética cuya síntesis es el necesario advenimiento del Estado (y positivización de las leyes naturales) y el fundamento de la obligación política. Sin embargo, dicha antítesis se podría confundir con aquella otra ‘moralmente indiferente’ que se da entre el apetito animal (el moralmente indiferente esfuerzo de la lucha por el poder) y el también moralmente indiferente esfuerzo de la lucha por la auto-preservación (Ver Strauss, 1936, p. 27). Aquí se trata, más bien, de la moral y humanística antítesis entre la vanidad y el justo miedo a la muerte violenta (Ídem, p. 27).

Con respecto al primer postulado (el ‘*natural appetite*’ o codicia natural), Strauss detecta en la exposición de Hobbes una aparente contradicción. En efecto, desde el punto de vista de la explicación mecanicista, el apetito natural –o codicia humana– se puede entender como el resultado de las múltiples impresiones sensoriales generadas por el contacto del cuerpo con el medio ambiente, cuyo movimiento mecánico a través del cuerpo genera los deseos y aversiones. Hobbes asegura, muy a tono con la física mecanicista moderna, que «... cuando un cuerpo se pone en movimiento, se mueve eternamente (a menos que algo se lo impida); y el obstáculo que encuentra no puede detener ese movimiento en un instante, sino con el transcurso del tiempo, y por grados» (Hobbes, 1987, p. 9). Por lo tanto, podríamos extraer la conclusión de que cuando se produce el apetito animal, quizá en forma de un deseo animal producto de las carencias que imposibilitan al cuerpo seguir su curso mecánico habitual, aquél desaparece cuando desaparece la causa que genera tal apetito, esto es, cuando la acción de las impresiones sensoriales engendradas por la influencia del medio ambiente en contacto con el cuerpo animal cesa (siguiendo con el ejemplo, cuando quizá cesan las impresiones del apetito producidas por la carencia de alimentos) y esto quizá progresivamente. Sin embargo, hay de entrada una diferencia importante entre el apetito animal humano y el de los demás animales: la razón. Comenta Strauss que

... el hombre está mucho menos a la merced de las impresiones sensoriales; él puede avizorar el futuro mucho mejor de lo que pueden los animales. Por esta razón, el hombre no es como el hambriento animal, solamente con el hambre del

momento, sino también con hambre futura y, así, él es el más depredador, el más astuto, el más fuerte, y el más peligroso de los animales. (Strauss, 1936, p. 9)

Sin embargo, esta diferencia no es, con todo, la esencial, pues todavía permanece atada a la explicación mecanicista. Para indicar la real diferencia, Strauss se vale de otras frases usadas por Hobbes reiteradas veces a lo largo de su obra. Por ejemplo, este importante señalamiento de Hobbes: «... señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte» (Hobbes, 1987, p. 79) –y quizá hayamos de entender acá ‘poder’ en sentido amplio, tanto instrumental como el poder natural que «es la eminencia de las facultades del cuerpo y la inteligencia», aunque esto podría ir, en general, en contra de las consecuencias de la concepción que en seguida expondremos de Strauss.

Esta cita de Hobbes le permite a Strauss expresar esta importante afirmación: «el apetito humano es, en sí mismo, infinito, y no como resultado del infinito número de impresiones externas» (Strauss, 1936, p. 9). Esto quiere decir que el origen de nuestro natural apetito –o codicia– no está situado en la relación causal cuerpo-entorno y, por tanto, explicable según el método científico, sino que proviene de una fuente más profunda y, quizá, inescrutable, de nuestro propio ser, independiente de cualesquiera fuentes u motivaciones externas. Es una concepción, como la llama Strauss (p. 9), vitalista, más que mecanicista, del apetito humano. La contradicción resultaría entonces evidente: «... Hobbes basa la proposición de que la vida es apetito mecánicamente ilimitado sobre la suposición de que el apetito es solamente una consecuencia automática de la percepción, pero también sobre la incompatible asunción de que el apetito es esencialmente espontáneo» (p. 9).

Lo que me interesa extraer de este último señalamiento de Strauss es que la contradicción apuntada se presenta, según parece, como consecuencia de aproximar dos métodos independientes y radicalmente distintos, y querer luego privilegiar uno solo de ellos. Se trata, por un lado, del método que permite extraer directamente el material del cual está constituida la naturaleza humana más profunda, el método introspectivo de la auto-examinación y el auto-conocimiento, y, por otro lado, del método resolutivo-compositivo de la ciencia iniciada por Galileo que en parte también da cuenta de la constitución humana.

El método de la *auto-examinación*, como lo llama Strauss, es expuesto por Hobbes en la introducción de su *Leviatán* en las siguientes palabras:

... por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y las pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc. y por qué razón, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas. Me refiero a la similitud de aquellas pasiones que son las mismas en todos los hombres: *deseo, temor, esperanza*, etc.; no a la semejanza entre los *objetos* de las pasiones, que son las cosas *deseadas, temidas, esperadas*, etc.... (Hobbes, 1987, p. 4)

Este pasaje me parece sumamente importante, y me permitiré extraer lo que creo son importantes consecuencias. Pero no quiero dejar la impresión acá de que la interpretación vitalista de Strauss es la única posible. Un autor que percibe en Hobbes justo lo contrario es C. B. Macpherson en su ya clásico e interesante libro *La Teoría Política del Individualismo Posesivo* (1970). Para este autor, Strauss parte de una premisa falsa. A pesar de que existe ciertamente –según Macpherson– un pasaje en toda la obra de Hobbes que apoya claramente la tesis de Strauss sobre la concepción vitalista del apetito humano, a saber: «los hombres, desde su mismo nacimiento, y naturalmente, andan a la greña por todo lo que codician, y se harían con todo el mundo, si pudieran, para que les temiera y les obedeciera» (Citado por Macpherson, 1970, p. 47), esta observación de Hobbes, a los ojos de Macpherson (p. 41), es una

... observación marginal, hecha en una obra muy tardía, el *Decameron Physiologicum* de 1677, y formulada muy ligeramente, por vía de explicación de la causa de que los viejos enemigos de Hobbes, los filósofos naturales, hubieran apoyado tanta charlatanería y tantos engaños. Hobbes no elaboró esto en absoluto y no puede ir muy lejos. (Macpherson, 1970, p. 47)

Los restantes pasajes citados por Strauss donde Hobbes parece apoyar una idea como ésta en realidad apuntan en sentido diferente: la de que sólo algunos hombres –no todos los hombres– poseen de manera innata una codicia infinita, mientras que otros son moderados y más conformes con la satisfacción de sus apetitos. Sin embargo, Hobbes cree que *todos* los hombres se ven arrastrados por causa de los primeros a una búsqueda incesante de satisfacción de sus anhelos por la competencia e inseguridad creadas por ellos. Esto sí es lo que sostiene Hobbes (Ver Macpherson, 1970, p. 48). Y será importante para resarcir la intención expresa de Hobbes de deducir, siguiendo el modelo científico de Galileo, los

principios de un Estado civil correcto a partir de la mecánica de las pasiones humanas. Con todo, la tesis sobre el origen de la obligación política, sustentada por Strauss, origen que está en el juego antitético de la razón natural y la natural codicia de los hombres, según mi parecer, no queda completamente invalidada, pues, en sociedad, *todos* quedarían arrastrados por la búsqueda incesante del poder, principalmente instrumental.

Pero más atrás señalaba que del pasaje sobre el método de la auto-examinación se pueden extraer importantes consecuencias para la tesis que defiendo, por lo que expondré varias ideas que extraeré de ese pasaje de Hobbes y que trataré de conectar luego con la explicación del segundo postulado sobre la naturaleza humana (la '*natural reason*').

Hobbes supone en ese pasaje, en cierto respecto, la igualdad del género humano. Esto, más que un presupuesto meramente metodológico, sienta las bases para una determinación moral de la realidad humana. Bajo una primera lectura, se trata de conocer lo que hay de peligroso en la naturaleza humana para así anticipar las acciones de los demás y poder, o bien anticiparse en el resguardo de nosotros mismos ante los peligros previsibles del comportamiento de los otros, o bien darle un adecuado y socialmente deseable cauce. Pero también evidencia el presupuesto moralmente evaluativo desde el cual hemos de auto-apreciarnos como constituidos, si de nuestra constitución humana dada se trata, ni mejor ni peor que nuestros congéneres, por lo que estamos arrojados en este mundo en condiciones de igualdad, digamos, 'moral'. Las diferencias son de otro tipo, quizás sociales o físico-ambientales. Y estas diferencias hacen que los seres humanos no sepan leer en todos los demás las formas de sus pasiones y pensamientos:

Respecto de éstas [de las pasiones] la constitución individual y la educación particular varían de tal modo y son tan fáciles de sustraer a nuestro conocimiento que los caracteres del corazón humano, borrosos y encubiertos, como están, por el disimulo, la falacia, la ficción y las erróneas doctrinas, resultan únicamente legibles para quien investiga los corazones. (Hobbes, 1987, p. 4)

Llegar a conocer los 'caracteres del corazón humano' dependerá de adoptar una actitud desprejuiciada, pero por eso mismo moral (en el sentido de una moral que valora ante todo la veracidad y el realismo). La única vara con que podemos medir pensamientos y pasiones –sobre todo éstos últimos– insertas en los designios de las acciones humanas, son nuestros

propios pensamientos y pasiones, por lo que si hacemos evaluaciones de estas acciones sin tomar en cuenta «... nuestros propios anhelos... equivale a descifrar sin clave y exponerse al error, por exceso de confianza o de desconfianza, *según que el individuo que lee sea un hombre bueno o malo*» (Hobbes, 1987, p. 5; la *cursiva* de la frase es mía). En esto Hobbes es realista: podemos pecar “por exceso de confianza o de desconfianza”. Pero la cita insinúa la solución a ese problema: *evitar* “descifrar sin clave y exponerse al error”. ¿Y cómo podría ser posible sin el presupuesto de la *ecuanimidad*? Hobbes continúa (p. 5): «Aunque un hombre pueda leer a otro por sus acciones, de un modo perfecto [–lo que delata del investigador que suscribe la cita, de Hobbes, el supuesto de que es *posible* hacerse ese tipo de lectura: que la *ecuanimidad* o la justeza de las apreciaciones es posible–], sólo puede hacerlo con sus circunstancias, que son muy pocos». Y la posibilidad de la perspectiva moral en su vertiente evaluadora de la pertinencia de acciones y pretensiones, que permite la superación de estas circunstancias de aislamiento y cegueras humanas, que permite *evitar* “descifrar sin clave y exponerse al error”, queda recogida, a mi entender, en esta cita: «Quien ha de gobernar una nación ha de leer, en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad, cosa que resulta más difícil que aprender cualquier idioma o ciencia...» (p. 5). Así, pues, podríamos decir, acercándonos al lenguaje kantiano, que todo hombre porta la humanidad en sí mismo, comprendiendo en la humanidad lo bueno y lo malo de esta, sólo que queda enceguecido por el asalto de sus pasiones o por circunstancias culturales. Y distanciándose de su propia naturaleza, esto es, del sustrato que determina que “*el individuo que lee sea un hombre bueno o malo*”, distanciándose de sus prejuicios morales y de su propia naturaleza pasional, puede evaluar ecuanímente. Sin embargo, hemos de ser realistas hobbesianos: sus pasiones, por más acuarteladas que estén, están allí queriendo desbocarse en las circunstancias propicias o en las adversas.

Todavía podríamos señalar que Hobbes sigue acá, inconscientemente, no sólo un método con fines cognitivos –y, en últimas instancia, políticos– sino con propósitos morales. Al fin y al cabo, cuáles son las bases de la moralidad cívica sino el sentido de lo correcto unido al saber y la actitud caracterizada por la máxima ‘ponerse en el lugar del otro’. Hobbes abre con esta perspectiva del auto-examen no sólo la posibilidad de que conozcamos a la humanidad de cerca, muy de cerca, justamente en nuestro propio interior, sino que, de este modo, sepamos valorar y manejar con justicia, lo bueno o lo malo que encontremos en ella. Y no creo que esto sea un mero proceder instrumental de la razón, pues, como presupuesto de un

trabajo así se requiere de una sensatez y un compromiso con la verdad que sólo lo pueden dar la honestidad y el espíritu de apertura que cabe ser cualificada como moral.

Por otro lado, si recordamos la diatriba representada por el optimista y el pesimista de los cuales nos habla Strawson, vemos más claramente ahora que Hobbes no puede representar en ella al optimista, pues, él no ha perdido de vista el ‘género correcto’ de los asuntos morales o, lo que para mis efectos es lo mismo, de una moralidad cívicamente entendida, al menos no completamente. Creo que más exactamente se podría decir que Hobbes ha pretendido aclarar la parte oscurecida de esta moral, me refiero al hecho de que ella es una dimensión humana y para los seres humanos, no una dimensión ‘fantasmal’ o incluso sobrehumana –como podría ser la moral en referencia a los asuntos del ser Supremo y su relación con los hombres– y, como tal, ha de guardar relación directa con la naturaleza humana, con la realidad humana más cruda. Y esta afirmación que asegura que Hobbes no ha perdido de vista el género de cosas que representa la dimensión moral propia de un ciudadano queda perfectamente corroborada en uno de los pasajes de *De Cive* –y de toda la obra hobbesiana– más directos al respecto, en el que trata de aclarar los términos de *justicia e injusticia*:

... De tal forma que una cosa es la *justicia* y o la *injusticia* del espíritu, de la intención o del hombre, y otra de la acción u omisión de un acto; y así muchas acciones de un hombre *justo* pueden ser *injustas*, y *justas* la de uno *injusto*. Pero hay que llamar *justo* al hombre que hace las cosas justas en virtud del mandato de la ley y sólo por debilidad las injustas; e injusto al que hace las obras justas por temor al castigo que señala la ley, y las injustas por la maldad de su espíritu. (Hobbes, 1999, p. 33)

Quienes pierden de vista completamente el género de asuntos que representa esta moral, en el sentido acá tratado, como le sucede al optimista de Strawson, adoptan en sus presupuestos teóricos –mas es de esperar que no en su realidad moral, cosa que sería imposible de mantener en el tiempo– la visión de la actitud objetivante y, por tanto, son incapaces de apreciar que esta moral tiene como presupuesto inexcusable el sentido genuino de lo correcto –como el mismo Hobbes ha señalado en la anterior cita: “hacer las cosas justas en virtud del mandato de la ley”– y el *saberse* colocar en el lugar del otro. Es esto lo que, si mi interpretación no es exagerada, se aprecia en la reveladora cita sobre el método introspectivo del auto-examen y auto-conocimiento. Pero Hobbes tampoco puede representar

al pesimista de Strawson, pues se aferra, quizás con incoherencias como las resaltadas por Strauss si es que no valen las apreciaciones de Macpherson, a la doctrina determinista que contiene su mecanismo explicativo.

Ahora bien, de forma paradójica, la igualdad –o, quizá mejor, en otro sentido: igualdad en la debilidad del cuerpo humano y la posibilidad siempre presente de infringirle muerte o daño– del género humano, de la cual hablábamos hace poco a propósito de la cita sobre el auto-examen de Hobbes, puede llevarnos al peor de los infiernos: la guerra a muerte de todos contra todos, y no al estado beatífico, como ya señalaba Habermas (1990, cap. I); y esto se debe justamente a las consecuencias del primer postulado: la codicia infinitamente interminable por las cosas de este mundo, codicia que tiene su acicate en la vanagloria o vanidad. Hobbes describe en *De Cive* (1999, pp. 14-17) esta circunstancia con un ojo realista, pero cercano al desprecio por el comportamiento humano habitual. Allí Hobbes expresa que la unión de los hombres en sociedad no se da por amor hacia los demás, sino sólo por puro amor propio, un amor propio que se ve expresado en la vanidad humana –y, hay que decirlo, es por ello un amor propio mal entendido. Es quizá por ello que Strauss (p. 12) sostiene, en forma por lo demás un tanto reduccionista, que todas las pasiones son modificaciones de la arrogancia o engreimiento, o de un sentido de inferioridad que subyace a la lucha y esfuerzo por el reconocimiento de la superioridad sobre los demás, de su preeminencia y: «De acuerdo con el punto de vista de Hobbes, el motivo de esta lucha y esfuerzo es el deseo del hombre por el placer de sí mismo al considerar su propia superioridad, su propia reconocida superioridad, esto es, la vanidad» (Strauss, 1936, p. 12); aunque no sin ciertas dudas sobre esta fuente tan exclusivista de las pasiones, podríamos asegurar, sin embargo, que es una fuente importante de lucha y conflictos entre humanos.

Con todo, esto no significa que los hombres sean malvados por naturaleza, pues, como asegura el propio Hobbes:

... aunque por naturaleza, esto es, desde su nacimiento, por nacer animales, inmediatamente deseen todo lo que les agrada y hagan lo posible, ante los males inminentes, por huir con miedo o por rechazarlos con ira, no por ello se les suele tener por malos; ya que las afecciones del ánimo que provienen de la naturaleza animal no son en sí malas, pero sí los son a veces las acciones que de ellas provienen, a saber, cuando son nocivas y contrarias al deber. (Hobbes, 1999, p. 8)

Indiquemos nuevamente, y de pasada, el hecho de que Hobbes no pierde de vista una mira de la moral íntimamente asociada con los requisitos de la vida social. Lo delata en este contexto la frase “sí los son a veces las acciones que de ellas provienen, a saber, cuando son nocivas y contrarias al deber”. Y, si se me permite la siguiente interpretación, diría que son ‘nocivas’ por cuanto pueden ser dañinas en un sentido material o psicológico –en palabras de Hobbes diríamos que atentan contra ‘la auto-preservación’– y ‘contrarias al deber’ por cuanto no se hacen con el sentido de correctitud o, más exactamente, ajustadas intencionalmente –*justicia* o *injusticia* del espíritu o de la intención o del hombre (Hobbes, 1999, p. 33)– a normas, como se espera de una criatura racional y con conciencia. Insistiré en que Hobbes no desatiende el sentido de esta moral cívica, pero se aferra en explicar la parte instrumental de la misma –si es que no queremos hacer de la moralidad una ilusoria manera de valorar las acciones humanas– y, en este aferrarse, desvirtúa sí, a veces, la empresa.

El pasaje anterior, pues, nos revela el tacto cuidadoso de Hobbes, ya que al no querer ver en la naturaleza humana una maldad innata tiene que atribuirla más bien a la estupidez de los individuos o, digamos, no al uso consciente de la razón propia del hombre adulto, aunque no sin ciertos asomos de naturalismo:

... un adulto malo viene a ser como un niño robusto, o un hombre con mente infantil, y la malicia se equipara a la falta de razón en una edad en la que los hombres suelen tenerla por naturaleza... (Ídem)

De hecho, para Strauss (1936, p. 10), el incesante apetito humano y la vanidad que lo sustenta, no dejan de ofrecerse en el marco de una explicación naturalista, aunque con cierta ambigüedad, por cuanto la lucha esforzada e incesante tras el poder puede verse tanto racional como irracionalmente: irracionalmente en tanto es fundada en, o dada por, la naturaleza humana y racionalmente en tanto descansa «en la racional reflexión, y es, por esa misma razón, no natural, esto es, no innata, no descansando en la existencia previa a toda motivación externa, a toda experiencia y educación» (Strauss, p. 10). La reflexión le hace insistir sin término en la búsqueda de más y más poder, por cuanto «no puede asegurar el poder y los medios para vivir bien... sin la adquisición de más» (Hobbes, citado por Strauss, p. 10). Así, la descripción que da Hobbes a esta condición humana de codicia no sería moralmente indiferente, a los ojos de Strauss. De hecho, el papel que juega la vanidad misma en la

exposición se podría ver no sólo descriptivamente sino también como una valoración moral (p. 15).

Pero si nos atuviéramos al postulado del '*natural appetite*' la explicación del comportamiento humano quizá se ajustara más a la razón instrumental, pues, es una conclusión de orden prudencial, no de orden moral en el sentido del deber, el asegurar lo más que esté en nuestro poder al poder mismo. Aquí, sin embargo, está operando implícitamente el segundo postulado, el de la '*natural reason*', no sólo la codicia irracional por el poder.

Strauss asegura que la preservación de la vida es un bien primario «afirmado por la razón y sólo por ella» (p. 15), contrario a Darwall quien asegura que la razón sólo determina los medios pero no el fin. Pero, más aún, a los ojos de Strauss, no es este el más hondo querer del ser humano. Su más hondo querer es evitar el mayor de los males para el hombre, el mal primario: la muerte. Y este es un fin buscado, no por los dictámenes de la razón, sino «afirmado por la pasión, la pasión del miedo a la muerte» (p. 15). Y no se trata acá de la muerte en sí misma, como podría parecer «... no es la muerte en sí misma el más grande y supremo mal, sino la muerte agonizante o, lo que parece significar de pronto la misma cosa, una muerte violenta» (p. 16).

Hasta acá parece que hemos incurrido en una contradicción, pues, podríamos estar pensando que el miedo a la muerte no es más que el reverso del deseo de auto-preservación, y siendo así tendrían que ser dos hondas querencias de igual peso. Strauss cree que no hay tal simetría. La auto-preservación es un bien primario, pero no es el bien 'mayor', éste corresponde –según él– a la felicidad. Pero parece no haber un bien 'supremo' «... en el sentido de un bien en el goce del cual el espíritu pueda encontrar reposo» (p. 16). Del lado de la muerte el planteamiento es otro. Éste es el mal primario y, a la vez, el mayor y supremo mal. La muerte es la negación no sólo del bien primario –la auto-preservación– sino del mayor de los bienes –la felicidad–, pero, él es también el supremo mal al ser la negación de todo posible modo de vida, mayor o supremo. Adicionalmente, Strauss asegura que «... la muerte –siendo el *summum malum*, mientras que no existe *summum bonum*– es la única norma absoluta en referencia a la cual el hombre puede ordenar coherentemente su vida» (Ibídem). Deseamos más evitar la muerte de lo que deseamos estar vivos, así parece entenderlo Hobbes a los ojos de Strauss.

Sin embargo, creo que Strauss no toma en consideración la posibilidad de que un individuo pueda desear estar vivo por el simple hecho de haber experimentado la posibilidad de que sus miembros y facultades, lo que Hobbes llama poderes naturales, no tengan impedimentos en su ejercicio o condición, sin ser esto aún el ideal de la felicidad. Creo que hay un apego natural a la vida no debido al miedo a la muerte sino a la experiencia vital. Sin embargo, no deja de ser interesante la interpretación de Strauss en el sentido de que permite darnos luz sobre el impacto positivo que el miedo a la muerte violenta genera en la planificación de nuestra vida, cosa en la que Hobbes podría haber estado pensando al hablar de la muerte. Y por acá podríamos avizorar una fuente de la cualidad moral del ser humano, en el momento en que la muerte violenta nos hace aceptar al otro como parte integrante de nuestro vivir en un sentido más allá de lo instrumental, e incluso prudencial.

Creo, por otro lado, que el ideal de la felicidad no tiene por qué excluir la nota de ser un supremo bien. Hobbes supone que el Soberano tiene como deber supremo la salvación del pueblo (1999, p. 113), y que esta ha de entenderse no sólo como la conservación del cuerpo sino como la vida feliz (Ídem). Pero una vida feliz que cada individuo libremente tendrá que buscar, pues, el Soberano deberá legislar el número menor de leyes posibles (1999, p. 119), ya que, según nuestro filósofo,

Dado que nunca las leyes regulan todos los movimientos y todas las acciones de los ciudadanos, ni pueden, dada su variedad, la consecuencia es que lo que ni se manda ni se prohíbe es casi infinito, y cada uno puede hacerlo o no a su arbitrio. (Ídem)

Pero quizá de manera más importante porque

Así como el agua si se la embalsa y se la cierra por todos los lados se estanca y se corrompe, pero si se la deja libre se extiende y cuantas más salidas encuentre más libremente fluye, así también los ciudadanos, si todo lo hicieran por mandatos de las leyes se paralizarían; y si no hicieran nada se disgregarían. (Ídem)

Y esto es en extremo importante, por cuanto Hobbes participa así, en parte, de la concepción moderna de la felicidad como un fin de orden natural pero no conceptualizable

–«en el orden de los bienes no hay límite real» (p. 16). La felicidad es, como diría Kant, un ideal de la imaginación, y no un concepto sintetizable por el entendimiento–, y esto es importante por cuanto no podemos cifrar en el mandato moral la felicidad como motivo de acción, cosa que no hará Hobbes. Tal motivo de acción podría provenir de un piso conceptual más firme: la auto-preservación, pero, como veremos en lo que sigue, éste tampoco puede ser el motivo último. Por otro lado, desde el lado de los males no se da análoga situación. En efecto, a diferencia de la auto-preservación, la muerte representa no sólo el mal primario y más grande sino el supremo mal, pues la muerte pone límites a todos nuestros deseos, es la negación de todos los bienes. Pero, contrario a lo que pudiera parecer,

... al mismo tiempo, la muerte –siendo el *summum malum*, mientras que no existe *summum bonum*– es el único estándar absoluto en referencia del cual puede el hombre ordenar coherentemente su vida... Solamente a través de la muerte tiene un hombre metas, porque solamente a través de la muerte tiene él una meta compulsiva –la meta que fuerza al hombre en vistas de la muerte– la meta de evitar la muerte. (Strauss, 1936, p. 16)

Y este es el punto fundamental de la interpretación de Strauss que acá recojo. El miedo a la muerte, a la muerte violenta, es un miedo fundamental para la vida humana, es la condición de la vida misma. Aunque hay que señalar que este miedo tampoco es determinante en la calidad de vida humana si no entra en juego dialéctico con el '*natural appetite*'. Y acá está el núcleo de la fascinante interpretación de Strauss. El '*natural appetite*' empujado por la vanagloria lleva al individuo a un estado idealizado de sí. La creencia en su superioridad lo aleja de la realidad cual es su igualdad con el resto del género humano –como queda señalada en la auto-examinación, pero que él de alguna manera también percibe al valerse de ella en la práctica para subvertir el orden armónico de convivencia deseado– y su debilidad innata y circunstancial para lograr de manera segura la auto-preservación. ¿Cómo sale el individuo, aunque sólo sea parcialmente, de este sueño de superioridad, de este 'mundo imaginario' (Strauss, 1936, p. 20)? Al confrontarse las vanidades mutuas. La lucha por el reconocimiento de la superioridad lleva a los individuos a hacer consciente sus propias debilidades, físicas y mentales y, dado que este reconocimiento implica, por parte de quien reconoce, quedarse a la zaga –y humillado, agregaríamos con Oakeshott–, y esto puede causar graves molestias, la lucha por el reconocimiento puede transformarse en odio y, así, en un deseo de revancha que

lleva a los contrincantes a vérselas cara a cara con la muerte: «la lucha por la preeminencia, por baratijas, ha llegado a convertirse en una lucha de vida o muerte» (p. 21).

El miedo a la muerte violenta es el más hondo requisito, y no meramente de carácter instrumental, para que el hombre justo –el que actúa no por temor al castigo sino en virtud del mandato de la ley– actúe por una íntima convicción y sienta la necesidad moral, no meramente instrumental, de las leyes y del Estado:

El miedo a la muerte y el miedo al castigo permanecen tan diferenciados como lo está el consistente miedo profundamente percibido, que determina la vida en su profundidad e integridad, del miedo superficial momentáneo que ve solamente el paso próximo. (Strauss, 1936, p. 26)

Este acercamiento de cara a la muerte violenta –y ‘deshonrosa’, matiz que agrega Oakeshott enriqueciendo la interpretación del término en Hobbes–, resultado de la lucha de vanidades, lo interpreto como el producto de un proceso de despertar –del ensueño de vanagloria– y de aprendizaje o, en corto, de ajuste gradual de la pasión desbordante a la razón, en el que el motor de las acciones deja de ser la pasión vana y la razón deja de presentarse como el mero medio que la satisface. En este costoso aprendizaje del espíritu del hombre hacia la sensatez, razón y pasión se amalgaman prestando colaboración mutua desde sus particulares y legítimos reductos sin pretender ninguna la supremacía. El roce con la muerte violenta a manos de otros es la ocasión para revestirnos del talante del hombre noble desde el interior de nuestra fibra y dejar a los que aún no han entendido –o, mejor, vivido íntimamente– la seriedad de la empresa a la que hemos sido arrojados por la naturaleza la mezquindad del cálculo egoísta y pasional en todas las esferas de la vida, ¿en qué otra cosa podría consistir ‘la vida en su profundidad e integridad’ en anterior la cita de Strauss? Sin embargo, este ennoblecimiento del alma no es, obviamente, logrado por todos los hombres –tal vez sólo por muy pocos– pero tal acercamiento de cara a la muerte violenta deja su impronta en todos los seres humanos, al menos nos deja en parte la conciencia íntimamente aceptada de la necesidad siempre presente de una moral cívica ya experimentada.

C

La dignidad en Hobbes: una interpretación más allá de la instrumentalidad

Y la ignorancia como presupuesto de la moral

Para que la muerte tenga un efecto tan profundo en el ser humano, al punto de darle un sentido moral por la vida y, en última instancia, un sentido moral al Estado, ha de conectarse con lo único que puede crear una verdadera –no vana– gloria de sí: la libertad. Y también, por qué no, la ignorancia de en qué cifrar la felicidad.

Lo más seguro es la necesidad del hombre de preservarse, pero esto es muy poco aún:

Por *salvación* debe entenderse no sólo la conservación de la vida de cualquier forma sino, en la medida de lo posible, de la vida feliz. Porque ésta fue la razón por la que los hombres se agruparon voluntariamente en Estados *instituidos*, para poder vivir lo más felices posible en la medida en que lo permite la condición humana. (Hobbes, 1999, p. 113)

Creo que de las ideas de Hobbes se puede extraer una noción de dignidad latente y solapada en sus razonamientos, pero que no termina de dar cuerpo por un cierto sentimiento de desprecio que mantiene sobre la forma en la que se manifiesta el comportamiento humano habitual, pero quizás principalmente por el modelo de sociedad que parecía tener en mente en la delineación de sus principios teóricos: la sociedad posesiva de mercado de la cual nos habla Macpherson (1970) y que tiene como característica valorar o estimar al hombre según su precio, esto es, «tanto como sería dado por el uso de su poder» (Hobbes, 1987, p. 70). Apuntemos, sin embargo, que aun cuando es perceptible un trasfondo de este tipo en Hobbes, con todo, muchas de sus nociones se pueden rastrear en otros tipos de sociedades distintas a las posesivas de mercado.

Recordemos que Hobbes (1987, p. 3) ve en el hombre una semejanza con el ente divino: el ser artífice, y serlo en la creación –por imitación de la obra más excelsa: el hombre mismo en lo que tiene de racional– del Estado o *Leviatán*. Así, pues, podríamos dar un paso más allá y sostener que la libertad no consiste meramente en la ausencia de impedimentos –concepción negativa de la libertad– sino en *cierta* (acotémoslo así) creación desde sí mismo o auto-

creación, y no como compelido por una causa mecánica externa –concepción positiva de la libertad–. Y al hombre no le queda sino, al menos en parte, tener que crear la obra «más excelsa de la Naturaleza: el hombre» (p. 3). Y esto ha de hacerse no por obra de la Naturaleza, pues, sería simplemente obra del mayor de los artífices, esto es, Dios (p. 3), ni siquiera –al parecer– como producto de alguna asociación entre hombres, sino desde sí mismo: «... para que alguien tenga en sí motivo de gloriarse, la sociedad de los demás no aporta ninguna ayuda, puesto que *alguien es tanto como puede ser sin apoyo de los demás*» (Hobbes, 1999, p. 16; las *cursivas* son mías).

Si agregamos a esto una idea que podemos inferir de lo que hemos expuesto de Darwall (p. 76), la idea de una ignorancia consustancial a la naturaleza humana racional por la que nunca está en posibilidades de conocer los costes potenciales de la ruptura de los contratos, tenemos la mesa servida para inferir de Hobbes una razón ‘práctico-moral’ operando en forma latente a la suficientemente explicitada razón instrumental. Esta ignorancia sobre los costes referidos no debe sólo llevarnos a la creencia de que Hobbes está fundando instrumentalmente la necesidad del Estado y las leyes de la naturaleza, porque entonces el razonamiento sería: dada la ignorancia supina e insuperable, lo más prudente es mantener los contratos y, con ello, la confianza de los demás.

Pero cabe otro razonamiento, aunque de orden psicológico más que lógico. La ignorancia sobre los costes en los incumplimientos de contratos es una ignorancia sobre los medios seguros para garantizar la codiciada auto-preservación –y, por ello es, en última instancia, la ignorancia sobre dónde cifrar la felicidad–, por lo que nunca estaremos en condiciones de saber si efectivamente nuestras decisiones racionales son las más adecuadas a ese respecto. Esto es un presupuesto que nace de la experiencia del encuentro con la realidad y que nos delata los límites de la razón. Nuevamente deduciríamos, sin embargo, que lo más ‘prudente’ es una actitud abiertamente receptiva y de confianza para con nuestros pares, dentro de las prudentes limitaciones que surgen del trato humano esperado. Pero, si nuestra comprensión nos remite a la aceptación de esa actitud, en tanto que la experiencia nos muestra *siempre* las incertidumbres circunstanciales como límites de nuestro razonamiento, a la postre ha de aflorar en nosotros la actitud abierta y de confianza para con nuestros pares como un hábito en nuestras acciones no traducible instrumentalmente.

Sin embargo, a esta altura de la explicación podríamos replantear el argumento y darle ahora un aspecto lógico y no sólo psicológico: ¿la posibilidad de comprender los límites de la razón no obedece ya a una actitud abierta y de confianza sobre lo que nos depara el razonamiento mismo? Y, por tanto, ¿no será acá la ignorancia más que una conclusión de nuestros razonamientos un insoslayable principio de éstos? Más aún, la ignorancia es un *fundamento* del Estado en Hobbes, no sólo una conclusión que nos aconseja prudentemente, esto es, instrumentalmente, su institución. Es la ignorancia de aquel que usa la razón correctamente, y tiene un compromiso reverencial con la verdad y que, por ende, se apega no instrumentalmente sino moralmente a la razón misma: no podemos apegarnos a la razón instrumentalmente, ello sería racionalización, no uso de la ‘recta razón’. La ignorancia es incluso parte del fundamento de la dignidad humana, no sólo la libertad –en el sentido positivo del término–, pues, la ignorancia de en dónde cifrar la felicidad –cosa que incluye los medios de alcanzarla, ya que el disfrute o no de los medios no pueden excluirse de ésta– es el reto dado al hombre, reto que en su asumirse y en tomar conciencia de sus limitaciones aflora su dignidad.

Pero aun concediéndoseme que la ignorancia es requisito para todo esto, para la moral, ya sea como actitud de apertura en el orden del conocimiento o como la dignidad cimentada en el ‘hacerse a sí mismo’, se me podría preguntar si en realidad en Hobbes está presente esto así. Mi respuesta es que está presente sólo en parte, delineado mas no desarrollado, pero que no lo pudo exteriorizar explícitamente, o quizá completar debidamente, debido a los presupuestos teóricos en los que se movía, presupuestos que en parte heredó de su contexto histórico.

Con respeto al punto de la libertad positiva y la dignidad que se forja con esta, hay que recordar que Hobbes es heredero de una situación que surge como consecuencia del desmembramiento de la eticidad clásica. Como nos lo recuerda Strauss:

La concepción tradicional de la ley natural es primaria y principalmente una ‘reglamentación y medida’ objetiva, un orden obligatorio anterior a, e independiente de, la voluntad humana, mientras que la ley natural moderna es primaria y principalmente una serie de ‘derechos’, de reclamos subjetivos, originados en la voluntad humana. (1936, p. vii)

Y Hobbes ciertamente percibe correctamente, pero quizás inconscientemente, que la dignidad humana –‘dignidad’ en el sentido de tener valor humano y no sólo precio, no en el sentido, más original y no desvinculado con el anterior, de ‘dignatario’ o dignidad del cargo– depende de un orden público allende el individuo, de un contexto, por decir, cósmico –o, cabe decir aquí también, cívico– que le da un puesto a cada ser humano en el juego de espejos del reconocimiento de lo humano por lo humano. Esto ocurre en el orden objetivo de reglamentación que da a cada quien su puesto y medida, pero, disipado este orden ya no tiene sentido el concepto de dignidad, y todo lo que el individuo haga por sí de sí no puede pasar de ser –quizá– una vanagloria, pues, ya no interesa el otro como persona, no tiene puesto cósmico y, por tanto, sólo interesa el ser propio de cada quien. De ser esto posible, el individuo se sumergiría así en un mundo ilusorio creado por él, como señalaba Strauss.

En una situación como el estado de naturaleza poco tiene que hacer el concepto de dignidad. Y, dado que Hobbes ya no parece creer que la desaparición de la eticidad tradicional tenga vuelta atrás, la única posibilidad avizorada por él para rescatar esta dignidad es instituyendo un orden artificial y haciéndola emanar desde la más alta y digna esfera: desde el poder Soberano. Y, por eso, este poder no representa solamente un orden instrumental, sino la posibilidad misma de la dignidad del ser humano (por supuesto, dignidad aún sin el pleno sentido de los modernos, sentido que permite la aplicación del concepto a un niño, aún sin posibilidades de velar por sí, o a un delincuente, aún en su condición de infractor moral de la humanidad). Claro que Hobbes define la dignidad como «la estimación pública de un hombre, que es el valor conferido a él por el Estado» (1987, p. 71). En este sentido el valor dado al hombre ya no puede ser absoluto, sino dependiente de la discrecionalidad soberana. Sin embargo, es una discrecionalidad no arbitraria sino racional, ya que debe tomarse en cuenta el empeño que cada quien hace por ser digno, debe honrarsele:

La manifestación del valor que mutuamente nos atribuimos, es lo que comúnmente se denomina honor y deshonor. Estimar a un hombre en un elevado precio es *honrarle*; en uno bajo, deshonorarle. Pero alto y bajo en este caso deben ser comprendidos con relación *al tipo que cada hombre se asigna a sí mismo*. (Hobbes, 1987, p. 71; las *cursivas* de la última frase son mías)

Y si, siguiendo a Macpherson, se me reprocha que acá se trata del precio que se dan los hombres unos a otros en el mercado de las valoraciones –que imita y es sustentado por el

mercado de mercancías—, mi respuesta es que esto no es claramente deducible. Ciertamente, *el tipo* que un hombre se da a sí mismo parece referirse al rol social por él desempeñado y que es valorado en última instancia, si seguimos los razonamientos dado por Hobbes en ese contexto, por el poder que representa este rol en el mercado de poderes que es la sociedad posesiva de mercado. Sin embargo, quiero asomar dos cosas. Por un lado, Hobbes es consciente de que el hombre se da a sí mismo un tipo, es consciente, por tanto, de *cierta* libertad de auto-hacerse. Por otro lado, no creo que estuviera en la mente de Hobbes creer que toda valoración estaba dada por el precio que los demás le imponen en el mercado, al menos no sin más. Aunque ciertamente él mismo asegura que «... aunque un hombre... se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás» (1987, p. 71), sin embargo, no podríamos entender los matices envueltos en el concepto de ‘glorificación’ que nos ofrece en *Leviatán* si nos quedáramos con esa sola cita. En efecto, dice allí:

Alegría que surge de la imaginación de la propia fuerza y capacidad de un hombre, es la exaltación de la mente que se denomina GLORIFICACIÓN; si se basa en la experiencia de acciones pasadas coincide con la *confianza*; pero cuando se funda en la adulación de los demás, solamente en el propio concepto, para deleitarse en las consecuencias de ello, se llama VANAGLORIA, nombre que está justamente aplicado, porque una confianza bien fundada suscita potencialidad, mientras que suponer una fuerza inexistente no la engendra; ello hace que a esta gloria se la denomine, con razón, *vana*. (Hobbes, 1987, p. 45)

Este pasaje refleja, si mi apreciación es ajustada, que el precio dado por los demás no puede ser caprichoso, sino que tiene un sustrato —por ejemplo, acciones pasadas, como indica el pasaje, y que hacen de mí hasta cierto punto el hombre que soy—, por lo que dicho precio no se debe al juego único de apreciaciones de fuerzas o poderes en el mercado por los compradores, sino que el vendedor también tiene que, o bien puede, presentarse como algo valorable realmente, de lo contrario sería pura vanagloria, como el pasaje indica.

Soy de la creencia de que Hobbes, aun cuando siga quizás inconscientemente el modelo subyacente de la sociedad posesiva de mercado, entiende los límites de dicho modelo. A la vez que entiende la posibilidad de erigir condiciones universales de la moralidad cívica del hombre que trasciendan ese modelo. Por eso para Hobbes, a pesar de que define la dignidad del hombre como un *precio* conferido a él por otro, es claro que no pierde de vista el juego de

evaluaciones mutuas, *cierta* libertad de auto-hacerse y la necesidad de una fuente absoluta –el Soberano, para Hobbes, aunque más correctamente sería, para nosotros, la posibilidad de autorrealización– que supone el contexto de la dignidad. Permítaseme aquí volver a insistir, entonces, que Hobbes no pierde de vista uno de los sentidos de la dimensión moral, moral social o cívica cercana –y sólo cercana– a la moral del deber de Kant, pero, nuevamente, tampoco está dispuesto a negociar el carácter sana y deseablemente instrumental que tiene la moral para el individuo, tan necesitado en esos tiempos de creencias metafísicas y religiosas supersticiosas que motivaban las rebeliones y, por ello, imposibilitaban la paz. En cada momento incondicional de la moral Hobbes encontrará su contraparte instrumental, lo cual no significa que esté disolviendo aquélla en esta.

D

Más sobre moralidad e ignorancia en Hobbes

Con respecto a la ignorancia como basamento de una moral entendida como actitud de apertura a la verdad y, por ende, de lo que puedan aportar los demás, de confianza hacia ellos en este sentido, es poco lo que puedo extraer de Hobbes, pero no por ello menos importante.

La estructura de la ciencia, de la que emana el conocimiento verdadero y a la cual Hobbes se ha apegado, parte, en su camino a la verdad, de definiciones correctamente hechas. Como sabemos, las definiciones son fijaciones de significados de las palabras (Ver Hobbes, 1987, p. 26), pues, los elementos primarios de la ciencia no son los objetos fuera del lenguaje sino las palabras, el lenguaje mismo. De hecho, la verdad y la falsedad son atributos del lenguaje, no de la realidad externa al mismo (Ver p. 26). Ahora bien, la ciencia procede según la razón calculadora, como lo hace la matemática, como cómputo, sumando y restando palabras y frases, hasta llegar a un resultado. Las palabras que están en las definiciones reflejan un conocimiento absoluto de la realidad, un *conocimiento de hecho* que no es otra cosa que sensación y memoria (Ver p. 67); el conocimiento obtenido como consecuencia del cómputo con las palabras es un conocimiento condicionado. La ciencia es, pues, un conjunto de conocimientos condicionados (Ver p. 51).

Quisiera preguntarme, con todo esto en mente, si el procedimiento para llegar correctamente a las definiciones es a su vez científico. La respuesta obvia es no, pues entonces la ciencia se convertiría en un proceso infinito de regresión hacia sus fundamentos. Esto debe saberlo Hobbes. También quisiera preguntarme por la garantía de procedimiento que ofrece el paso mecánico de los presupuestos a las conclusiones, del cálculo. Pero tampoco existe tal garantía, pues el error es algo insoslayablemente presente en toda actividad humana.

Con respecto a lo primero, Hobbes es consciente de la posibilidad de errores en el establecimiento de las definiciones y del peligro de no prevenirlos, pues, de ello depende lo acertado de toda la investigación posterior: «... los errores de las definiciones se multiplican por sí mismos a medida que la investigación avanza, y conducen a los hombres a absurdos que en definitiva se advierten sin poder evitarlos...» (1987, p. 27).

Con respecto a lo segundo, Hobbes también es consciente de la posibilidad de utilizar métodos que parecen racionales pero que en el fondo están supeditados a las pasiones. Es lo que denominamos racionalización:

... cuando los hombres se juzgan a sí mismos más sabios que todos los demás, reclaman e invocan a la verdadera razón como juez, pretenden que se determinen las cosas, no por la razón de otros hombres, sino por la suya propia... No hacen, entonces, otra cosa tales hombres sino tomar como razón verdadera en sus propias controversias las pasiones que les dominan... (p. 33)

La *verdadera razón* supone la imparcialidad y no está supeditada, por tanto, a la pasión, aunque sí potenciada por ella. La cita también revela que esa verdadera razón surge del encuentro dialógico entre seres humanos: es clara la escena de trasfondo en que se presenta la idea de la cita, una escena de *debate*.

Hobbes es consciente de las condiciones humanas, siempre inciertas, que se dan en el manejo de procesos intelectuales tan exigentes como los que requiere la ciencia. Por ejemplo, los talentos humanos son parte imprescindibles de la buena marcha de la ciencia, pero estos talentos dependen grandemente de las pasiones. El *talento natural* del hombre consiste en dos cosas: la celeridad de la imaginación y la dirección certera hacia algún fin (Ver p. 55). Son importantes para la ciencia por cuanto son parte de la garantía de la marcha correcta hacia conclusiones realmente científicas. Sin el sentido de la dirección certera hacia el fin la

imaginación, por muy grande que sea, no es sino una especie de locura (Ver p. 56). Pero sin la celeridad en la imaginación, pero sobre todo sin esta celeridad que permite captar semejanzas, para qué sirven las cosas o cómo sirven a un determinado propósito (Ver p. 56), que suele llamarse buen talento, y sin esta otra actividad que consiste en distinguir, observar y juzgar entre varias cosas, que se denomina buen juicio si su discernimiento no es fácil (Ver p. 56) y que parece estar sustentada en la celeridad de la imaginación, la ciencia no podría darse. Por otro lado está el *talento adquirido* que no es más que la razón misma, y se logra por instrucción y educación.

Pero, entonces, tenemos que concluir que estamos en una situación muy incierta para la ciencia: «la diferencia de talento procede... de las pasiones, que no solamente difieren por la diversa complejidad humana, sino también, por sus diferencias en punto a costumbre y educación» (p. 59). La síntesis de toda esta precaria situación que no permite la fluidez esperada en el avance del conocimiento científico, que no es otra cosa que la ignorancia de la certeza absoluta en los asuntos del conocimiento, no le deja otra salida al espíritu humano que proceder según un principio prudencial: una actitud de apertura a los razonamientos ajenos, un espíritu de confianza –y, por supuesto, de alerta– en lo que los otros tengan que aportar, pero un espíritu prudencial cimentado en una actitud moral acorde –de deber, esto es, de aprecio y respeto por los otros al valorar el potencial aporte inmerso en sus ideas–, y ello no puede ser ajeno a Hobbes. Es difícil no respirar el aire de esta atmósfera moral en las palabras con que Hobbes inicia el prefacio de *De Cive*:

Lectores: pongo desde aquí en vuestros ojos las cosas que pueden hacer más atenta esta lectura: la dignidad y utilidad del asunto a tratar, el método correcto de tratarlo, una causa y una intención honesta al escribirlo y, finalmente, la moderación de mi parte. (1999, p. 5)

Esta actitud de apertura y confianza prudente hacia los otros no puede ser meramente instrumental toda vez que de ello depende el curso de nuestras vidas, toda vez que es el presupuesto de un trato humano íntimo, en palabras de Strawson, no objetivante: el único presupuesto que nos puede dar acceso a la comprensión de las bondades y maldades de los seres humanos, bondades y maldades íntimamente vividas, desde nuestro propio interior, y no como asunto de estudio científico meramente externo. Hobbes muestra aquí que sólo

humanamente, involucrado desde lo más íntimo, se puede hacer un estudio fecundo de lo humano, he acá la peculiaridad de ese objeto de estudio que es el hombre y que no logra entender el mundo de la objetividad científica.

Creo que estas apreciaciones expuestas por mí tienden a disolver el carácter instrumental que se le intenta dar a las teorías hobbesianas, en particular al uso que éste hace de la razón. Quiero todavía insistir en ello a través de otro argumento, que sin embargo conecta con el discurso anterior. A diferencia de Darwall, Strauss considera racional la adopción del fin de la auto-preservación: «la preservación de la vida es un bien primario afirmado por la razón, y sólo por ésta» (Strauss, 1936, p. 15). Y con justicia. Si no, Hobbes estaría cometiendo la falacia de la racionalización en vez de demostrarnos racionalmente la necesidad del Estado y las leyes naturales.

Supongamos que el bien de la preservación sea exigido instintiva y pasionalmente y, por tanto, dado independientemente de la razón y antes de ella. Y supongamos, siguiendo a Darwall, que la razón sólo tiene el papel instrumental de dictaminarnos los medios para la obtención de tal fin. Me surge entonces una duda: ¿en qué consiste, a fin de cuentas, la recta razón? En la definición ofrecida en *De Cive*, Hobbes habla de un ‘raciocinio verdadero’ y aclara: «Digo verdadero, esto es, que se deduce de principios verdaderos y rectamente contruidos. Ya que toda violación de la ley natural consiste en el raciocinio falso o en la necesidad de los hombres que no ven que sus obligaciones para con los demás son necesarias para la propia conservación» (1999, p. 23). Así que si un hombre, después de razonar la conveniencia o no de seguir una ley natural, la violenta, estaría incurriendo en un racionamiento falso. Estaría, sí, razonando, pero su razón no sería recta.

Hasta acá todo parece ir a favor de Darwall: lo más conveniente es no violentar las leyes, en especial, los pactos, después de examinar, vía la razón, las consecuencias de su violación, por lo que el pacto obliga según ley (*law ought*). Pero es llamativo que el calificativo de rectitud de la razón se haga en función de lo que las pasiones han dictaminado como el fin: la razón no determina el fin, pero éste sí la determina a ella en tanto recta. Una evaluación como esta, la rectitud, que parece cargada de racionalidad, no parece venir de un fin ciegamente impuesto por las pasiones humanas. Una de dos, o la preservación, y con ello las pasiones, tiene en sí misma una razón de ser que hereda la razón humana, falible pero consciente, o la razón humana, falible como es, tiene la prerrogativa de examinar la rectitud

misma. Si no, sólo queda preguntarse sobre la fuente de la cual proviene este calificativo, una tercera fuente que no es ni la naturaleza humana en sí misma ni la razón propiamente.

Por mi parte no negaré la posibilidad de una fuente externa a la razón de la que emana el calificativo de recta, pero es fácil ver que *también* emana de sí misma. Es justo lo que podemos sustentar con todo el trabajo analítico de los primeros capítulos de *Leviatán* en los que Hobbes expone los elementos que constituyen la ciencia y el razonamiento verdadero. Y la razón es una cualidad humana indispensable para múltiples labores del hombre: para crear artefactos con los cuales hacer la vida apetecible, para crear el Estado y darle vida, etc., en especial para pensar con propia conciencia y ejercer nuestra libertad; pero también constituye parte de la vida humana misma –recordemos que la institución del Estado, al menos por contrato, tiene como fin no la mera conservación sino la felicidad (Ver 1999, p. 113), que va mucho más allá de aquélla– no como medio sino como fin: en tanto un placer y una experiencia vital que sentimos –placer y vivencia de la mente, diría Hobbes– con la actividad pensante racional misma, con la racionalidad de las instituciones y de los demás hombres, con los artefactos que usamos, etc., y en todo ello nos sentimos también en nuestra naturaleza. Y este fin sólo puede materializarse y mantenerse con la preservación de nuestro ser. Así, pues, la auto-preservación es un fin racional –y, por ende, recto– porque éste no sólo es la condición de aparentemente todo lo que incluimos en el término felicidad –racionalidad instrumental– sino porque este fin es también una condición para hacer real *casi* todo aquello que, dentro de la felicidad o fuera de ella, es *abalado* por la razón misma, en particular, el goce mismo de la actividad racional y de todo lo evaluable según ella –como la muerte honrosa en la guerra–.

(Podríamos dar un argumento distinto y más sencillo si es que el anterior peca de un racionalismo excesivo o absurdo: ¿por qué es racional el fin de la auto-preservación? Porque después de sopesarlo racionalmente podemos dar razones a su favor, algunas más convincentes que las razones en contra, por ejemplo, el que deba ser afirmado frente a las pasiones de la vanagloria)

La última pregunta sería ¿es Hobbes consciente de ello? A lo cual no tengo una respuesta inmediata, pero el que los hombres *también* disfruten y busquen la compañía racional y la racionalidad de las instituciones no contradice el esquema demostrativo hobbesiano, al contrario, lo podría sustentar y coronar si aceptamos la interpretación de Strauss de que el miedo a la muerte, el íntimo y vital miedo a la muerte violenta, hace nacer

en nosotros convicciones de vida que superan cualquier instrumentalidad, nos revela nuestra realidad de debilidad y la presencia necesaria y estimable –moral e instrumentalmente– del otro –aunque no por ello desestimablemente peligrosa–. Una raíz del inevitable miedo a la muerte es la ignorancia de la que hemos hablado y de la cual Hobbes no puede ser indiferente, aunque no lo haya reconocido explícitamente. De hecho, la inseguridad, que es uno de los tres –los otros dos son la competencia y la vanagloria– principales motivos de conflicto en sociedad reconocidos por él, supone obviamente la ignorancia en lo que depara el futuro (la vanagloria podría también suponerla: en la fuerza o capacidad que engendra la gloria con que los demás nos valoran). Así, el miedo a la muerte, un miedo basado en parte en lo que ignoramos, no puede ser esencial al hombre si la ignorancia misma no lo es. Si Hobbes veía en la muerte un mal insuperable, tenía que reconocer en la ignorancia un mal parecido. Y esto contradiría la concepción a él atribuida de la posibilidad de una actitud y un comportamiento meramente instrumental en todas las acciones de nuestras vidas. Un comportamiento tal nos llevaría al aislamiento de lo humano, en el sentido de la red vital de sentimientos morales apuntada por Strawson –perdiendo sentido también el método auto-evaluativo de la introspección, al menos el punto de vista moral cívico que he tratado de adjudicarle–, en definitiva, a una aislada animalidad y progresiva deshumanización. Y si el término ‘vanagloria’ no es sólo usado por Hobbes como término descriptivo, sino antes bien como señal de lo moralmente indeseable, siendo además esta vanagloria un ejemplo de retraimiento y alejamiento de la vida de integridad y nobleza, ella delataría la conciencia de Hobbes ante la ignorancia vital insuperable, madre de toda moral no salvaje, y, también hay que decirlo, la indeseable ignorancia necia pero superable, madre toda indolencia y vanidad.

En resumen, la auto-preservación no es sólo pasional sino racional, como nos ha dicho ya Strauss. Creo que esto debilita el esquema instrumental que hace ver a la razón supeditada ciegamente a los fines externamente exigidos. La motivación por la acción es *también* moral (nuevamente, en el sentido de deber cívico), no solamente prudencial o instrumental.

E

Macpherson: un intento de unir instrumentalidad y moralidad en Hobbes

Con la intención de aclarar algunos puntos que pudieron quedar sueltos, quisiera referirme brevemente al trabajo de Macpherson en su libro ya referido antes *La Teoría Política del Individualismo Posesivo* (1970). Recordemos la tesis de Strauss: Hobbes deduce la necesidad del Estado, y así la obligación política, del juego dialéctico de dos postulados: el '*natural appetite*' y la '*natural reason*'.

Pero suponía Strauss –erróneamente para Macpherson– que la natural codicia era innata a todos los hombres y no sólo para algunos. Suponiendo que efectivamente esto sea falso, el hecho de que esta codicia infinita sólo esté en algunos no detiene la incesante competitividad entre los seres humanos para lograr la satisfacción de sus pasiones y la adquisición del mayor poder posible como afirma Hobbes; esto lo asegura Macpherson:

... *un hombre*, de acuerdo con la igualdad natural que existe entre nosotros, puede permitirles a los demás tanto como toma para sí (lo cual es el razonamiento del hombre moderado, que valora justamente su poder). *Otro*, suponiéndose por encima de los demás, hará lo que le apetezca, y exigirá respeto y honor, como si los demás se lo debieran (lo cual es el razonamiento de un espíritu fogoso). La voluntad de causar daño de este hombre procede de la vana gloria y de la falsa estimación que tiene de su propia fuerza; la del oro, de la necesidad de defenderse a sí mismo, de defender su libertad y sus bienes, contra la violencia de aquel hombre. (Hobbes, citado por Macpherson, 1970, p. 48)

Pero Macpherson también acepta que la necesidad de la auto-preservación es una condición innata a las máquinas-hombres al aceptar que el movimiento continuo e incesante de estas máquinas es una cualidad de las mismas (Ver p. 39), cualidad que no depende del entorno. Es un principio igualable a la ley de inercia postulada por Galileo: todo cuerpo permanece en movimiento continuo y recto si no es modificado por la acción de alguna fuerza externa.

Pero con ello, Macpherson parece no negar que el miedo a la muerte también sea una condición innata a los hombres-máquinas. Si bien hemos de aceptar que la búsqueda de poder ilimitado (por cierto, 'poder' en un sentido muy específico que no envuelve todos los ricos matices de este término en Hobbes; seguramente acá se trata de poder instrumental, como de hecho lo estoy entendiendo) no es un apetito natural innato en todos los hombres, como tampoco la pasión de la vanagloria, sí hemos de aceptar que el miedo a la muerte es un postulado del sistema de Hobbes, como él mismo manifiestamente lo expresa en el prefacio

de *De Cive*. Ello, sin embargo, no significa que este miedo implique una incesante búsqueda de poder instrumental en todos los hombres. Pero al aceptarse que el régimen competitivo creado por causa de los que sí se aferran a esa búsqueda arrastra a todos a semejante anhelo, es claro que el miedo a la muerte se hace lo suficientemente poderoso como para crear la convicción íntima de la necesidad de obligaciones políticas, no sólo por razones instrumentales sino también, según mi parecer, morales: moral es la actitud de aquel que se coloca imparcialmente en la posición de todos sus iguales –al hacer un auto-examen íntimo pero objetivo y considerar las circunstancias posibles de todos– y postula la necesidad de obligaciones.

Sin embargo, me parece posible inferir que para Macpherson la auto-examinación no es un método indispensable en las deducciones de Hobbes hacia la obligación política. Bastan los postulados que éste atribuye a los hombres-máquinas y, por supuesto, los postulados implícitos de carácter social que Macpherson parece descubrir. Si combinamos el postulado mecánico-natural de que «La máquina trata de perpetuar su propio movimiento. Lo hace moviéndose hacia cosas de las que calcula que conducirían a su movimiento continuado y alejándose de las que no conducen a él» (Macpherson, 1970, p. 39) –y hay que agregar el postulado mecanicista según el cual este autómatas «posee, dentro de él, un equipo por el cual modifica su movimiento como respuesta a las diferencias del material que usa, y al impacto, o incluso al impacto esperado, de otra materia sobre él» (p. 38)– con el postulado social, implícitamente usado para explicar el estado de naturaleza, según el cual «... el poder de cada hombre se opone al poder de cada uno de los demás» (p. 45) –con el supuesto adicional de que se da acá una valoración o estimación del poder de los hombres entre sí en un mercado competitivo referido al uso del poder, poder que, por cierto, no puede entenderse acá en todas sus ricas variantes (no se incluye acá el poder del uso de las facultades naturales al que Hobbes hace mención en *Leviatán*, poder este que no tiene por qué excluir a otros de ese tipo, más aún, puede sumarse a ellos, ser cooperativo)–, entonces, deducir la obligación política de un poder central que regule las ansias potencialmente dañinas del poder de todos parece ser una consecuencia inmediata de estos postulados, pues, un poder central regulador permite maximizar para todos la obtención de poder.

Así, pues, no sería necesario ningún supuesto vitalista como pretende Strauss, como tampoco el uso del método introspectivo, y quedaría reivindicado el uso del método científico resolutivo-compositivo usado por Hobbes. Pero inquieta, sin embargo, aunque Hobbes lo

haya hecho explícito sólo una vez y al principio de su obra *Leviatán*, la mención del método introspectivo de la auto-examinación y el auto-conocimiento. ¿Para qué referirlo si todo se deduce del método resolutivo-compositivo? ¿Qué papel juega esa mención o, mejor, el método mismo? Mi sugerencia es que, cercano a lo que nos apunta Strauss, ambos operando independientemente no son suficientes para demostrar la presencia de la noción de obligación política en la obra de Hobbes. A mi entender juegan papeles distintos y complementarios en el sistema teórico de Hobbes.

Como había indicado más arriba, el método resolutivo-compositivo no dice nada de cómo las palabras puedan referir efectivamente a los objetos que señalan. Hobbes entiende la importancia de las definiciones de las cuales se vale en su punto inicial el método científico y hace énfasis en su correcta formulación, pero el método científico parece detenerse acá. ¿Cómo lograr que las palabras, y con ello las definiciones al ser la fijación del significado de las palabras, indiquen correctamente su objeto? La respuesta parece ser: teniendo la presencia inmediata de estos objetos. Cuando Hobbes (1987, p. 28) nos explica que los nombres se refieren a cuatro grupos de objetos: a la materia o cuerpo, a las cualidades o accidentes en la materia y en los cuerpos, a

... las propiedades de nuestro propio cuerpo mediante las cuales hacemos distinciones: cuando una cosa es *vista* por nosotros consideramos no la cosa misma, sino la *vista*, el *color*, la *idea* de ella en la imaginación; y cuando una cosa es *oída* no captamos la cosa misma, sino la *audición* y el *sonido* solamente, que es fantasía o concepción de ella, adquirida por el oído: y estos son nombres de imágenes. (p. 28)

y en último lugar a los nombres mismos, parece ser obvio que el acceso al tercer grupo de objetos –como en las imágenes visuales y auditivas– es sólo posible introspectivamente.

Pero hay un conjunto de objetos de suma importancia que pertenecen, al parecer, al tercer grupo: las pasiones. Son propiedades de nuestro cuerpo que no son registrables únicamente como propiedades externas del mismo, sino justo como imágenes de lo deseado, lo temido, lo apetecido, lo esperado, en una palabra, las pasiones. Y no parece ser posible valorar o estimar con justicia una pasión si no se vive, si no tenemos la vivencia personal de la misma. Pero parece acertado sugerir que para Hobbes la correcta evaluación de una pasión en nosotros requiere referirlas a las pasiones de los demás y sus circunstancias –simétricamente a

como la correcta evaluación de las pasiones de los otros pasa por referirlas a las pasiones en nosotros mismos (Ver p. 4)– de manera que no es posible hablar de un mundo pasional completamente desligado del mundo social de pasiones que nos desborda. Y creo que ello es así por cuanto Hobbes asegura que la evaluación dependerá de que quien lea los designios de las acciones ajenas sea un hombre *bueno* o *malo* (Ver p. 5). Y esto sugiere que este individuo no puede leer las pasiones de los demás según las suyas si a su vez no hay en él una adecuada constitución de sus pasiones (el hombre *bueno* puede pecar «por exceso de confianza», el *malo* por defecto). ¿Pero cómo saber que los otros poseen una mala o una buena constitución moral? Sólo es posible si quien evalúa adopta una posición desprejuiciada, esto es, de igualdad respecto a su constitución interna en relación a la de los demás o, lo que es lo mismo, reconociendo la maldad o bondad propia, examinada con ecuanimidad. Si no, ¿cómo entender en la frase siguiente la justa valoración –que pasa por la introspección– de la constitución buena o mala en el hombre?:

Y aunque, a veces, por las acciones de los hombres descubrimos sus designios, dejar de compararlos con nuestros propios anhelos y de advertir todas las circunstancias que pueden alterarlos, equivale a descifrar sin clave y exponerse al error, por exceso de confianza o de desconfianza, según que el individuo que lee sea un hombre bueno o malo. (p. 4)

Y confía quien, evaluando la bondad de sus propias pasiones, juzga así las del otro, y desconfía quien, partiendo de su propia mala constitución, evalúa así a los demás. Así, pues, como ya hemos tratado de explicar antes, la cita invita a tomar distancia y tratar ecuanímente la propia condición –seamos hombres buenos o malos– y con ello las de los demás. Y esto es en parte posible porque la máquina-hombre que somos está también moldeada por la cultura y no sólo por la constitución natural de nuestras cualidades. La máquina-hombre puede aprender: aprender lo que es bueno y lo que es malo para todos en nuestra convivencia social y, en última instancia, en nuestra naturaleza. Y una parte no desdeñable del esfuerzo de la obra de Hobbes está, en este sentido, basado en la esperanza de que, educado correctamente, el hombre-máquina podrá cambiar su conducta y, con ello, transformar el orden caótico existente. Claro está, con los límites impuestos por su naturaleza pasional (por eso se requiere de la autoridad soberana absoluta).

Aquí entra entonces también el postulado de igualdad del género humano que Hobbes pregona al hablar del poder: no sólo somos iguales en cuanto a la posibilidad de hacernos daño mutuamente, en la posibilidad de igualar nuestras fuerzas y saberes, sino en cuanto a la constitución interna de nuestras pasiones y pensamientos o, al menos, en la posibilidad de igualar esa constitución según parámetros aprendidos de correctitud, aunque, por supuesto, unos en forma más expedita que en otros (sin desconocer que algunos, por causas naturales e incluso culturales, quizá no lo logren jamás: de éstos hay que compadecerse o cuidarse).

Analizaré ahora otra interesante idea de Macpherson que me permitirá contrastar a la vez que aclarar la tesis que yo sostengo y he seguido. Según Macpherson, Hobbes deduce, sin contradicción o falacia alguna, la obligación política –más exactamente, la obligación política entendida como obligación moral– de las características meramente naturales del hombre-máquina. Pasa del *ser* al *deber* sin por ello incurrir en la conocida falacia naturalista.

Solamente al reconocer esa autoridad [la autoridad absoluta de un Soberano] pueden los hombres: a) esperar evitar el peligro de muerte violenta y todos los demás males que de otro modo pesarían necesariamente sobre ellos debido a la necesariamente destructiva búsqueda de poder de cada uno sobre los demás; y b) esperar asegurar las condiciones de una vida acomodada que necesariamente desean. De ahí que todo hombre que comprenda las exigencias de la naturaleza humana, y las necesarias consecuencias de estas exigencias, ha de reconocer la obligación hacia un soberano. (Macpherson, 1970, p. 69)

Y se trata acá, al parecer en última instancia, de una obligación moral (obviamente presentada como apoyada en un argumento prudencial). Tenemos entonces dos inquietudes: ¿cómo es posible que se pase de los hechos al deber sin incurrir en la falacia naturalista? y ¿cómo es posible que esta obligación sea moral y no meramente prudencial, esto es, basada en la razón instrumental y el auto-cuidado?

Con respecto a la segunda pregunta, y hasta donde logro comprenderlo, Macpherson parece optar por la siguiente salida: para que se pueda distinguir realmente una obligación moral (que no se rige por *meros* intereses individuales) de una prudencial (que se rige por tales intereses) «tendría que mostrarse que un principio de obligación moral tiene más probabilidad de sostenerse muy firmemente que un principio prudencial» (Macpherson, 1970,

p. 70). Y este ‘sostenerse’ parece consistir en la capacidad para conseguir aceptación (Ídem). Y a este respecto, Macpherson asegura que:

Hobbes no veía pruebas de que ningún principio de obligación basado en algo distinto del interés egoísta pudiera ser aceptado más amplia y firmemente que el basado en el interés egoísta: que fuera más ampliamente aceptado, es decir, aceptado por sus méritos racionales, además de que militaran en su bando ‘espíritus invisibles’. (p. 71)

Sólo un principio moral que esté asegurado por fuerzas externas sobrenaturales podría lograr mayor aceptación que otro que no lo esté, pero, desechada la posibilidad de estas fuerzas, tendría que lograrlo por sus propios méritos. ¿Qué méritos podría tener un principio moral si no está sustentado en la racionalidad instrumental? Infiero, entonces, que cualquier principio que llamemos moral, si no está sustentado por la razón así concebida, no logrará la aceptación requerida y tenderá a desestimarse. Cualquier obligación moral, si pretende ser racional, ha de basarse en las capacidades y necesidades del hombre, esto es, ser instrumental.

La respuesta a mi segunda pregunta parece ser, entonces, que Hobbes sólo puede reconocer como moral un principio basado en la razón instrumental y, quizás más exactamente, diluido en esta. La única razón moral es la razón instrumental. Y, así, Hobbes ha redefinido la moral haciéndola más humana, más inspirada en la misma naturaleza humana (Ver p. 71). Mi apreciación es que esto no es del todo correcto, pero dado que mi respuesta depende de la primera inquietud formulada, adelantemos primero la respuesta de esta. ¿Cómo es posible que se pase de los hechos al deber sin incurrir en la falacia naturalista? Ya casi la respuesta está dada. Basta ver a la razón en su elemento para percatarse de cómo Hobbes pasa de las características meramente naturales del hombre-máquina a principios de *deber* y *derecho*. Sólo hay que agregar un punto importante: todas las deducciones están basadas y requeridas por el principio de igualdad entre los hombres, igualdad tanto de capacidades como de esperanza en la satisfacción sus fines. Veámoslo, en extenso, en las citas que toma Macpherson:

... si consideramos cuán pocas diferencias de fuerzas o de saber hay entre hombres de edad madura... podemos concluir que los hombres, considerados en

su mera naturaleza, deben admitir entre ellos la igualdad. (Citado por Macpherson, 1970, p. 72)

... si miramos a hombres plenamente desarrollados, y consideramos cuán frágil es la trama de nuestro cuerpo humano,... y cuán fácil resulta, incluso para el más débil de los hombres, matar al más fuerte, no hay razón alguna para que un hombre que confíe de su propia fuerza se considere por su naturaleza superior a los demás... (Ídem)

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que... cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda pretender, a base de ella, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. (Ídem)

(Para la igualdad de esperanza de satisfacción de los fines, ver p. 73)

Y Macpherson aclara:

Se sostiene que de la señalada igualdad se sigue que los hombres *deben* admitir entre ellos la igualdad (*Elementos*); que *no hay razón alguna* para que un hombre se considere superior a los demás (*De Cive*); que un hombre no puede *pretender* (con derecho) un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar (*Leviatán*). (Macpherson, 1970, p. 72)

Y, según Macpherson y si lo he entendido bien, Hobbes inaugura una nueva forma de entender la moral, la de que valores, derechos y obligaciones yacen ya en las características naturales del ser humano. No hay que buscarlos externamente, como dados por un ente espiritual divino, ni en ningún otro sitio que no sea el de las ‘capacidades y necesidades del hombre’ (Ver p. 75). Aunque esta novedad no parece ser tal si pensamos en la concepción ética y antropológica de Aristóteles.

Pero justamente acá, siguiendo el curso de los razonamientos de Macpherson, me surge la inquietud de la que él mismo es consciente (Ver p. 73) pero que no termina de aclarar: ¿No ha introducido Hobbes, si es como interpreta Macpherson, en la misma naturaleza humana los presupuestos morales desde los cuales deduce el deber y el derecho moral? ¿No estará operando en círculo? Macpherson insiste en que no es así repitiendo el razonamiento de Hobbes basado en los principios de igualdad de expectativas en la consecución de fines y de igualdad capacidades:

Puesto que los hombres son sistemas de materia autómatas que tratan igualmente de mantener su propio movimiento, y puesto que son igualmente frágiles, no hay razón alguna por la que no hayan de tener iguales derechos. (p. 73)

Efectivamente, se puede sostener que Hobbes no está operando en círculo, pero no porque haya extraído los deberes y derechos morales de las características naturales del hombre sin suponer presupuestos de índole moral, sino porque simplemente entiende de qué manera está usando la razón, y por ello puede deducir principios morales. Hobbes no está explicando o describiendo un hecho. Se percata, como investigador social y a pesar de que no ha sido su tema de estudio consciente y directo, de que está en el contexto de la 'justificación moral' por lo que entiende que también persigue conclusiones morales y, *por tanto*, ha de revestirse de actitudes morales y atenerse a principios morales *de los cuales partir*. Ciertamente se basa en los hechos, y en esto tiene razón Macpherson, además de tener razón en que ninguna noción de moral logrará aceptación si no se basa en las capacidades y necesidades humanas, esto no puede estar en discusión. Pero creo que no se ha percibido que Hobbes, como él mismo sí lo ha hecho, siempre ha estado en el contexto de la *justificación* desde el mismo inicio de su argumentación. Sostengo, entonces, que a pesar de que Hobbes hace un fuerte uso instrumental de la razón, no reduce la moral a una noción meramente instrumental, como sugiere Macpherson, sino que mantiene dos líneas de argumentación que se solapan mutuamente pero que obedecen a diferentes propósitos.

Por un lado está la necesidad de que los mandatos emanados del poder soberano absoluto sean efectivamente obedecidos, por lo que su curso de justificación lleva el carácter instrumental ya señalado. Esto lo ve perfectamente Darwall al proponer que la obligación en este caso no es más que la prudencia de aquel que puede divisar, desde una posición de auto-interés, las consecuencias dañinas de sus acciones. Pero, y esto es lo sostenido por mí a lo largo de este escrito, está el sentido moral de aquel que entiende cuál es el género de los asuntos morales en el sentido de una moral cívica, esto es, la vivencia dolida y alegre, pero también consciente de nuestros asuntos y del de nuestros semejantes en nosotros mismos, en definitiva, el aprecio por la cualidad racional y la capacidad de reproducir sentimientos morales, y el natural y consiguiente reclamo moral de merecimiento de este mismo aprecio por parte de los demás. Si no ha sido desacertada mi comprensión de las ideas morales más bien latentes de la obra de Hobbes, diré que en ella no sólo hay una visión instrumental de la

razón humana que a veces choca con la visión moral cívica, sino que hay también una preocupación moral, una identificación *patológica* con lo mejor que puede dar el género humano de sí y para sí mismo.

Ahora bien, deducir deberes y derechos es sólo posible en un contexto en el cual los involucrados se tratan a sí mismos como posibles iguales, efectivamente. Pero iguales no sólo en cuanto a capacidades o a expectativas de cumplimiento de fines, esto es lo menos que podemos presuponer para vernos como iguales, sino en cuanto a la capacidad racional de autoevaluarnos con los *mismos* presupuestos y, por ello, poder evaluar y concertar con los demás, en tanto tienen la posibilidad de reconocerse como iguales en este último sentido, nuestras acciones y nuestros estados. Esto no es meramente instrumental, pues, presupone el reconocimiento a los otros de los mismos deberes y derechos *de entrada* y no como consecuencia de una evaluación de sus capacidades y expectativas. Esto es, en parte, lo que está suponiendo, quizás sólo intuitivamente, Hobbes cuando asegura:

... cuando yo haya expuesto ordenadamente el resultado de mi propia lectura, los demás no tendrán otra molestia sino la de comprobar si en sí mismos llegan a análogas conclusiones. Porque este género de doctrina no admite otra demostración. (Hobbes, 1992, p. 5)

En efecto, hay acá una invitación a evaluar la verdad de su doctrina, pero, no solamente como la que ofrece aquel que ha hallado la verdad y sólo pretende mostrarla a los demás, sino como la de aquel que sabe que será evaluado y puede eventualmente estar errado. Y me atrevo a decirlo así confiando en la correctitud de la argumentación ya antes presentada cuando quise hacer ver que Hobbes entendía la importancia del presupuesto de la ignorancia para la moral cívica: esta se deduce de sus propias palabras cuando habla de la ciencia y de los talentos humanos. Esto es importante, pues la actitud es completamente otra: pasa de ser quizás meramente instrumental a ser también moral. Si un miembro culto y racional de nuestra sociedad sigue los presupuestos que Hobbes ha erigido, los evalúa, evalúa sus conclusiones y, sobre todo, se hace consciente de la universalidad de sus pasiones en la vivencia de las mismas, esto es, se involucra de verdad con el espíritu humano, subjetivamente, con sus dolores y alegrías, expectativas y fracasos, sólo entonces podrá reconocer la justeza o no de la doctrina que él sostiene y, de reconocerla, reconocerá también la necesidad de la obligación

política para con el soberano, reconocimiento que deja de ser meramente instrumental al entenderse que el soberano –o, al menos, un estado de soberanía cívica representada en un Soberano– representa no sólo la posibilidad misma de su dignidad o, digamos –para ajustarnos más hasta donde llega la conciencia conceptual de la moralidad que el mismo Hobbes manifiesta– de su gloria bien entendida, sino la mejor conciencia de la misma. Con todo, debemos ser cautos y honestos, y decir que no se nota completa conciencia en Hobbes de todo ello. Su estilo narrativo refleja la actitud de aquel que piensa tener la verdad en sus manos y sólo la exhibe a los demás, quizá con la esperanza de transformar un poco el mundo y hacerlo un poco más socialmente armónico y pacífico, sí, pero sin más nada que discutir.

Por otro lado, Hobbes sabe además que una conciencia bien entendida de la gloria de cada quien no será posible en todos los hombres, quizá solo será así en una minoría, y en éstos sólo a ratos. El resto está demasiado ofuscado por sus pasiones y doctrinas falseadoras de la realidad que lo mejor que podemos hacer es ofrecerles la otra cara del dilema: su cara instrumental. Hacerles ver que se pone en juego su propio interés, su interés más íntimo: su auto-preservación y su felicidad.

Quizás se me achacará de excesiva esta interpretación. De que supone conceptos adelantados a la conciencia moral que Hobbes manifestó. A lo cual replicaré dos cosas, primero, que sólo he pretendido hacer explícito rasgos conceptuales que una persona puede sustentar sin necesidad de manejarlos con todo el detalle y la conciencia del caso. No porque hoy tengamos mayor conciencia de lo que es la ciencia, de sus presupuestos y fines, podríamos inferir que antes no había existido ciencia genuinamente. La segunda razón me la brinda la siguiente exposición de las ideas de Oakeshott del hombre ‘orgullosa de sí’ de Hobbes.

F

Oakeshott y el hombre orgulloso de sí de Hobbes

Permítaseme presentar como elemento final que abona mi tesis –esto es, la concepción moral de Hobbes no es meramente instrumental e incluso va más allá de lo prudencial– las ideas desarrolladas en la parte final del capítulo *La vida moral en los escritos de Thomas Hobbes* del libro de Oakeshott (1991) *Rationalism in politics and other essays*. Este autor recoge y analiza un significativo pasaje del *Leviatán* de Hobbes en el que éste explica qué da a las acciones su carácter de justas:

Lo que presta a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galanura (rara veces hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa. Esta justicia de la conducta es lo que se significa cuando la justicia se llama virtud, y la injusticia vicio. (Hobbes, 1987, p. 122)

Oakeshott percibe en este pasaje una concepción del hombre moral distinta de la que usualmente suele atribuirse a Hobbes. Como ya hemos indicado, Hobbes claramente conoce y reconoce la diferencia entre actuar bajo la égida del miedo y actuar en virtud del mandato de la ley. Y ha separado esta cualidad de algunos seres humanos de la más generalizada cualidad del orgullo de sí –y sobre todo del falso orgullo de sí o vanagloria– como motivo de acción. Pero ahora Hobbes reivindica el término ‘orgullo’ al precisar que el hombre justo no mantiene sus contratos por miedo a las consecuencias de su incumplimiento sino por «... una gloria u orgullo que aparenta no necesitar romperlo» (Hobbes, citado por Oakeshott, 1991, p. 340). Para Oakeshott se trata acá de un hombre magnánimo que elegiría perder su vida a vivir de la vergüenza. Hobbes recoge este concepto de orgullo de la tradición agustiniana, por lo que conocía las connotaciones que este término tenía en aquella tradición, ambas centradas en el ser-como-Dios (Ver Oakeshott, p. 341). Una connotación es negativa y se refiere aquella actitud que pretende «ponerse en el lugar de Dios», creerse a sí mismo omnipotente, es un «satánico amor propio»; mientras que la otra connotación sólo pretende «imitar a Dios»; acá el amor propio

... aparece como auto-conocimiento y auto-respeto, la ilusión de poder sobre otros es reemplazado por la realidad del auto-control, y la gloria de invulnerabilidad que viene del coraje genera magnanimidad, y la magnanimidad, paz. (Oakeshott, 1991, p. 341)

Oakeshott rastrea el concepto hasta la tradición griega expresado en la prosa de Homero, recogido en las caracterizaciones del *megalopsychos* de Aristóteles (Ver p. 342) y el sabio de los estoicos. Y llega hasta la filosofía moderna con Hume, Spinoza y otros. He acá la interesante caracterización que nos ofrece el propio Oakeshott de esta alma noble citada en extenso:

... la preponderante pasión de este hombre descansa en el orgullo más que en el miedo; es un hombre que encontraría mayor vergüenza en la mezquindad de vivir en la mera supervivencia que en sufrir el deshonor de ser reconocido como fracasado; un hombre cuya disposición es superar el miedo no por la razón (esto es, buscando condiciones seguras en las circunstancias externas humanas) sino por su propio coraje; un hombre no del todo sin imperfecciones ni engañado acerca de sí mismo, pero suficientemente orgulloso como para ahorrarse las penas de sus imperfecciones y la ilusión de sus logros; no exactamente un héroe, muy negligente para eso, pero quizá con un toque de descuidado heroísmo acerca de sí... (p. 339)

Sólo quiero recoger, dentro de la línea argumentativa que nos trae hasta acá, la diferente caracterización del orgullo en el hombre común y el orgullo de esta alma noble (o, quizás, aristocrática). Sin perder de vista este modelo de hombre ejemplar, Hobbes parece estar escribiendo, como lo aprecia Oakeshott, sobre las necesarias condiciones que llevan a la paz dada la circunstancia de que el hombre mayoritario es el hombre cuyo orgullo queda mejor caracterizado por su tendencia a la vanagloria, un hombre que necesita ser domado para poder vivir en sociedad, que no conoce la más elevada pasión del orgullo del hombre de alma noble, la más alta integridad moral del ser humano. El hombre de alma noble no necesita dibujarse el panorama de seguridad con la razón calculadora que balancee las pérdidas y ganancias de sus mejores intereses. No necesita un acicate externo que le lleve a pactar la paz. Este hombre no está ahogado en la continua comparación y competición con sus congéneres pues conoce su valor de sí.

Sin querer con esto decir que el trabajo de Hobbes pierde valor completamente ante este ser humano de elevada integridad (todo hombre usa la razón y balancea entre sus ganancias y pérdidas, pues todo hombre necesita preservarse y teme a la muerte deshonrosa) me permito recoger con ello la guirnalda de toda mi exposición en la que claramente queda expuesta el ideal moral de Hobbes y mi insistente tesis de que no ha perdido de vista el sentido de lo

moral –el de una moral para el ciudadano–, ni hay una pretensión de reducirla a una especie de cálculo egoísta mezquino, ni siquiera sólo egocentrado y no ya mezquino. Su concepción supera –o quizás sea más correcto afirmar, redimensiona– el punto de vista estrictamente instrumental y, aunque con grandes resonancias de una concepción prudencial de la moral, supera también este punto de vista. Creo que, en definitiva, el balance es el siguiente:

Para Hobbes, la moral tiene una insoslayable dimensión instrumental sobre la que se erige toda. Sin embargo, no se trata en él de un cálculo utilitario simplista, sino de un comportamiento preferiblemente prudencial, esto es, centrado en nuestros intereses bien entendidos. Y latente a esta actitud prudencial subyace –con connotadas aunque inconscientes expresiones y deducible de la presentación de su exposición– otra actitud basada en presupuestos práctico-morales en el sentido de una moral de convivencia ciudadana –que incluye, como hemos supuesto, la actitud de apertura o imparcialidad propia de las esferas comunicativas de búsqueda de la verdad.

Segundo Capítulo

Las fuentes de la legitimación política en Kant

La explicación de un posible enlace entre la *perspectiva moral* y la *perspectiva pragmática*, o prudencial, desde las cuales se ha fundamentado el Derecho, se nos muestra con inconvenientes. La primera incluso tal vez no exista, o sea sólo una insistente ilusión; y sea la segunda perspectiva, en cambio, la que a fin de cuentas vale o, digamos, sea *real*.

La perspectiva moral pretende indicar que el Principio del Derecho, cuya formulación reza:

Una acción es *conforme a derecho* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal. (Immanuel Kant, 1994a, p. 39)

es justificable ante la *razón autónoma*, esto es, sin que ninguna oculta motivación originada en intereses “no universalizables” sea la razón última que *en verdad* lo justifica. Kant (1994a) ha dividido la *moral* en dos ámbitos: *a)* El del *Derecho* o ámbito de los deberes perfectos que involucran a otras personas. *b)* El de la *Ética* o ámbito de los deberes imperfectos, aquellos que no pueden ser estrictamente determinados (esto es, pueden corresponder a una exigencia de mayor o menor amplitud), ni pueden ser exigidos efectivamente por otros, y de los deberes perfectos para consigo mismo. De esta división parece obviamente seguirse que el Derecho es una esfera de la razón práctica sometida *por principio* a la razón autónoma.

Pero, además, el Derecho encuentra justificación desde un punto de vista *prudencial*, pues, hace posible la coexistencia armónica de intereses muy diversos, o sea, hace posible la Paz. Aquí el Derecho queda justificado desde *los intereses de cada uno*; porque optimiza la consecución de sus fines: lo que determina la aceptación del derecho no es la existencia de razones que puedan universalizarse sino el que mi aceptación encuentre motivación *partiendo* de la *motivación* previa por mis intereses. Lo importante, en este segundo orden, son mis intereses no el derecho en sí.

La interpretación más frecuente sobre cómo entender esta doble visión del Derecho, de su *razón de ser*, es remitirnos a dos instancias distintas de lo humano, una que obedece a su constitución racional y otra a su naturaleza concupiscible o, simplemente, «interesada» (que podemos hacer corresponder a las conocidas instancias: *nouménica* y *fenoménica*). Pero, como Kant sostiene repetidamente en sus escritos, éstas son dos perspectivas completamente distintas, aunque no contradictorias. De entrada, parece haber una contradicción cuando con respecto a una misma acción el sujeto se piensa como libre, pero se sabe sometido a las leyes naturales, las de su naturaleza patológicamente deseante. Esta contradicción es resuelta así:

... el engaño... reposa en el hecho mismo de no percatarse de que cuando consideramos libre al hombre lo estamos pensando de manera *muy diferente* (y en el seno de una relación muy distinta) que cuando lo consideramos mero pedazo de naturaleza sometido a sus leyes... (Kant, 1996, p. 143; la *cursiva* es mía)

Pero, renglón seguido, Kant nos dice:

... ambos aspectos no sólo pueden ser *perfectamente compatibles*, sino que deben pensarse como *necesariamente unidos* en el mismo sujeto... (Kant, 1996, p. 143, la *cursiva* es mía)

Así, en vista a una solución –que parece ser más sencilla de lo que se apreciaría a primera vista– cabe pensar en una íntima unión entre los referidos aspectos, visión que se consolida con los desarrollos ulteriores del tema.

Kant ofrece un cúmulo de argumentos justificativos de la existencia y necesidad de la perspectiva pragmática capaz de convencer al sano sentido común (al que trata de interpretar), creando eventualmente la sensación de que la perspectiva basada en la autonomía de la razón es problemáticamente ilusoria y, quizá, gratuita. Detengámonos y expliquemos esto.

Las similitudes, en lo que respecta a la justificación del Estado Político, entre Thomas Hobbes e Immanuel Kant se evidencian en muchos aspectos. Por ejemplo, en la estructura subyacente a sus propuestas teóricas por la cual se ha convenido en denominar a ambos autores con el término *contractualistas*. Kant, al igual que Hobbes, supone tres momentos: **I**. Un *estado de naturaleza* caracterizado por la ausencia de leyes que regulen la interrelación de

las diferentes actividades privadas, actividades éstas cuyo fin es la consecución o realización de intereses particulares. **II.** El momento del *Contrato Social* en donde los individuos involucrados se han puesto mutuamente de acuerdo sobre las leyes que regularán sus actividades y, por último, **III.** El *estado civil* o sociedad regulada por las leyes establecidas.

I

El Estado de Naturaleza

Al caracterizar el *estado de naturaleza* se parte de un individuo cuyas acciones están de todos modos altamente determinadas por sus preocupaciones *egocentradas*. Kant se percata de la tendencia humana a la socialización, pero ésta es permanentemente inestable, siempre al borde de una disolución. Es la *insociable sociabilidad* (no únicamente propia del estado de naturaleza):

El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho¹ y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar la misma resistencia por doquier. (Kant, 1994b, p. 9)

Pero, como de hecho queda implícitamente apuntado, Kant no ve esta casi contradictoria tendencia del hombre con ojos de desconcierto. Al contrario, percibe en ella una condición que le abre al hombre un camino desde la barbarie hacia la civilización. Es por ello que seguidamente apunta:

¹ La palabra kantiana alemana “Sinn” no conlleva el sentido *peyorativo* que le da el traductor al elegir como traducción la palabra “capricho”. Tal vez sea mejor traducirla por “sentir y entender” y no por “mero capricho”.

... esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco los talentos... (Kant, 1994b, p. 9)

Pero, aún más: no sólo puede educar al hombre para sacarlo de su mundo tosco y llevarlo a las alturas del mundo estilizado. No se trata sólo de forjar un individuo que aprenda el gusto por las obras refinadas, con el talante del hombre educado en las normas de *cortesía* o los hábitos de las *buenas costumbres*. Se trata también de un camino que coadyuva al forjamiento de un clima *moral*; en efecto, continúa Kant diciendo de esta *insociable sociabilidad* que por ella

... incluso... comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*. (Kant, 1994b, p. 9)

Resaltemos además que, en este *estado de naturaleza*, el individuo no es concebido estando en *aislamiento*, pues, su tendencia natural es hacia la socialización, el estar entre sus congéneres. Y entre ellos es que puede lograr «sentir más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales». El *estado de naturaleza* es, pues, un estado social, y así

... al *estado de naturaleza* no se contraponen el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, sólo que no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas)... (Kant, 1994a, p. 54)

A

El Derecho Privado

Sin embargo, el *estado de naturaleza* no es incompatible con el *Derecho Privado*. Ya que si bien desde dicho estado no queda asegurado lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas, o leyes resguardadas por el *Derecho Positivo* y con el cual se habla propiamente de *sociedad civil*, no por ello deja de ser un estado jurídico (aunque sería más justo decir: un estado al cual es aplicable nociones del derecho. Eso es lo que debe entenderse –y así lo supondremos– por «jurídico» en el contexto del *estado de naturaleza*), pues pone como *perspectiva reguladora* de las relaciones humanas un estado civil no existente. Ello se fundamentará desde la *perspectiva* de los postulados de la razón práctica. Así, por ejemplo, desde el *Postulado Jurídico de la Razón Práctica* referente a la imposibilidad de que un objeto del arbitrio sea en sí un objeto sin dueño, esto es, la imposibilidad de que una cosa exterior no sea susceptible de tener propietario:

Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* (objetivamente) un objeto *sin dueño* (*res nullius*). (Kant, 1994a, p. 56)

Con esto Kant justifica el derecho a la *propiedad privada*, no desde la necesidad de posesiones para la subsistencia o, mejor, desde un afán egoísta por posesiones, como podría sugerir el hecho de que el hombre tiene «una fuerte inclinación a *individualizarse*» (aunque la individualización de por sí no sea irracional) y a querer «doblegar todo a su mero capricho», sino desde la *razón misma*. Más exactamente, desde las «leyes formales del uso del arbitrio» (Kant, 1994a, p. 57). Y con ello se fundamentaría esta propiedad privada invocando un *derecho* y no el terror o la fuerza.

En efecto, parece que todo ser racional –en especial los mismos individuos que hipotéticamente suponemos en el *estado de naturaleza*– siguiendo su propia razón –que es, a fin de cuentas, la misma en todos: *guía autónoma* en la indagación y la reflexión, y que parte de los mismos presupuestos formales– podría en este caso ensayar el siguiente argumento: lo

jurídicamente mío es aquel objeto del que yo esté tan ligado que cualquier uso por otro, sin *mi* consentimiento, me lesionaría (Ver 1994a, p. 55) (este concepto funda la *posesión inteligible*, diferente de la *posesión física* que supone la *tenencia* o uso efectivo de la cosa; aquella supone una posesión *sin tenencia*). Por otro lado, «... un objeto de mi *arbitrio* es aquello que tengo capacidad física de usar discrecionalmente...» (Ver p. 57), o sea, de lo que estoy en *capacidad* de usar o consumir. Entonces, si el objeto *no* pudiera estar en mi poder *jurídicamente* –y yo, en este argumento, soy ‘cualquier individuo’– con ello se estaría privando al arbitrio del *uso* de objetos *utilizables*, a nombre de alguna ley universal que hace incompatibles las libertades de uso de objetos. Y esto es una contradicción de la libertad externa consigo misma.

Entiendo con esto que aquella ley universal no podría venir dada *a priori*, porque no sabemos *en principio* nada del posible uso que se dé a los objetos: no sabemos nada de las especificidades del objeto, y menos aún que sean incompatibles las tenencias o usos efectivos. En otras palabras, lo que podemos asegurar *a priori*, abstrayendo de la constitución del objeto, de su especificidad, es que el objeto *puede ser* utilizable por un individuo cualquiera, por cualquier arbitrio. Por lo tanto, el concepto de lo *jurídicamente mío* es contradictorio con la intención de privar por principio al arbitrio del *uso* de objetos *utilizables*.

Pero todavía podemos retroceder, siguiendo la cadena de fundamentación teórica, y preguntar ¿cómo es posible el concepto de lo *jurídicamente mío* (o lo que es de derecho *mío*)?, ¿cómo son posibles un *mío* y *tuyo exteriores*? Y a esto podemos contestar que el concepto de posesión no-empírica, implicado en el concepto de lo *jurídicamente mío*, subyace al ya expuesto *Postulado Jurídico de la Razón Práctica*: «es posible tener como *mío* cualquier objeto exterior de mi arbitrio». Frase kantiana –que por sí sola es muy equívoca²– queda aclarada por la siguiente, cuyas palabras aluden al mismo postulado:

... es deber jurídico [siempre en el sentido de “según nociones del derecho”] actuar con respecto a otros de tal modo, que lo exterior (útil) pueda llegar a ser también para cualquiera suyo... (Kant, 1994a, p. 64)

² Esta frase fuera de contexto sugiere que la posibilidad jurídica de adquirir posesiones no tiene límites regulativos.

Se trata, entonces, de una propiedad que sea compatible con la de cualquier otro (y no, como sugería la frase anterior, la de una propiedad sin límites).

Finalmente, este postulado es posibilitado por un concepto de la razón práctica pura. A saber, el de *Comunidad Originaria* del suelo y, por tanto, también de las cosas que hay en él (*communio fundi originaria*) (Ver 1994a, p. 63). Es un concepto que tiene realidad objetiva práctico-jurídica, pues permite *a priori* una posesión privada (del suelo y de las cosas en él). No debe confundirse con la *Comunidad Primitiva*, que para Kant es una ficción, ya que su institución tuviera que haber sido el resultado de un contrato en el que todos renunciaran a la posesión privada. La *Comunidad Originaria* del suelo es una *posesión común innata* del suelo a la cual le corresponde *a priori* permitir una posesión privada del mismo (y de todo en él), porque, si no, «las cosas desocupadas se habrían convertido en sí y conforme a una ley en cosas sin dueño» (Ver p. 62).

Esas cosas, u objetos exteriores del arbitrio, y por tanto susceptibles de ser poseídos, son tres (Ver p. 58): *a*) Una cosa (corporal) fuera de mí. *b*) El *arbitrio* de otro respecto a un acto determinado (*praestatio*); ello supone la *promesa* del *prestador* (no al prestador mismo) como parte de mis haberes y, así, puedo contar con la prestación como mía aun cuando no la tenga en posesión efectiva. Se trata aquí de la facultad de determinar su arbitrio por medio del mío a un cierto acto. *c*) El *estado* de otro en relación conmigo. En este caso se trata del derecho a disponer de *personas* (mujer, niños, siervos), y son *mías* aun cuando se hayan sustraído a mi coerción, o sea, no las posea empíricamente.

Diremos, entonces, que el concepto de *Comunidad Originaria*, junto al *Postulado Jurídico de la Razón Práctica*, crean un marco conceptual que posibilita jurídicamente, esto es, hace *justa* a la luz de la razón, la adquisición inicial de una propiedad. Pero es menester la contraparte empírica: la posesión se inicia con la posesión empírica o *tenencia* de la tierra que, claro está, no contradice, más aún, está avalada por la posesión común originaria del suelo como fundamento racional, o jurídico.

En efecto, el modo de adquirir algo exterior tiene dos modalidades. Primero hablemos de la *adquisición originaria*, esto es, la adquisición que no se deriva de lo suyo de otro (Ver p. 72) –para decirlo prosaicamente: el objeto no pertenece a nadie aún (aunque potencialmente es de todos, de cualquiera que desee poseerlo)–. Si por *potestad* entendemos no meramente la capacidad física de usar discrecionalmente un objeto del arbitrio que esté en

mi poder, sino un acto del arbitrio (Ver p. 57) por el que se puede hablar propiamente de poseerlo *nouménicamente, inteligiblemente*, y por *ley de la libertad exterior* entendemos aquella que supone una voluntad universal y exteriormente legisladora, podemos deducir el *Principio de la Adquisición* de algo exterior –ya sugerido en el *Postulado Jurídico de la Razón Práctica*– el cual reza:

... Lo que someto a mi *potestad* (según la ley de la *libertad exterior*) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin, lo que yo *quiero* (de acuerdo con la idea de una posible *voluntad unificada*) que sea mío, eso es mío. (Kant, 1994a, p. 73)

Es claro que si no se escribieran las palabras «de acuerdo con la idea de una posible *voluntad unificada*» la sugerencia de Kant sería absurda. Kant parece olvidar la necesidad de una *propiedad común o colectiva* –tanto por principio (como lo sugiere la *communio fundi originaria*) como de hecho– de determinados *objetos* de nuestro arbitrio. No menciona cuáles objetos son posibles de apropiaciones particulares y cuáles no. Por ejemplo, en una comarca rural en la que se dependiera de un arroyo (o de cosas que pueden y eventualmente tengan que usarse en común, como una vía de pasos, el uso de un bosque, etc. y que siempre han tenido y tienen regulación jurídica que hace de ellas bienes de uso colectivo) para la subsistencia del colectivo, la propiedad de éste no podría ser particular, pues ello redundaría en la *imposibilidad* de que otros también poseyesen propiedades (en este caso, propiedades para el cultivo u otras cuyo disfrute dependan de las bondades del arroyo). Y esto contradice una posible voluntad unificada, pues la propiedad de *un* objeto del arbitrio no puede negar la posibilidad de apropiación de *otros* objetos del arbitrio convirtiéndolos en objetos sin posibilidad de dueño. Más aún, Kant no menciona los criterios o condiciones que hacen empíricamente posible una voluntad unificada o universal. Es importante conocerlos, pues, hemos de suponer que tales criterios no deben negar la posibilidad de que otros puedan disfrutar efectivamente del derecho de propiedad. Así, no parece ser suficiente apelar a una instancia de la razón *abstractamente* (aunque es ya un logro de Kant el señalarla) quedando el derecho de propiedad sólo en la *Idea*. Es, *también*, un problema de corte empírico que requiere mecanismos efectivos de comunicación interpersonal, si no se desea se decrete la impotencia de esta idea. Pero, entonces, es *también* un problema de acuerdo colectivo, de

consenso discursivo, pues, no se puede saber, *a priori*, qué objetos han de poseerse colectivamente y cuáles no. Esto supone, por lo tanto, diferenciar entre el momento discursivo de la consecución de acuerdos –sometido a exigencias discursivas de corte *ideal*–, que no puede estar sometido a las exigencias o apuros de la toma de decisiones –exigencias empíricas–, y el establecimiento de instituciones políticas decisorias que, sin desconocer, y aun más reguladas por, las instancias discursivas que pretenden la consecución de una voluntad unificada, encuentren cabida en el espacio del logro efectivo –empírico– de los acuerdos. Ciertamente Kant parece suponer ambos momentos al hablar de la voluntad unificada y del Estado propiamente tal, sólo que no los hace suficientemente explícitos ni le da el debido desarrollo, lo que sin duda le llevaría a afrontar los problemas que he esbozado.

Continuando con el hilo anterior, Kant sugiere los siguientes tres momentos de la adquisición originaria:

1.- La *aprehensión* de un objeto que no pertenece a nadie; de lo contrario se opondría a la libertad de los otros según leyes universales. Esta *aprehensión* es la toma de posesión del objeto del arbitrio en el espacio y en el tiempo; la posesión, por tanto, en la que me sitúo es *possessio phaenomenon*. 2.- La *declaración* (*declaratio*) de la posesión de este objeto y del acto de mi arbitrio de apartar a cualquier otro de él. 3.- La *apropiación* (*appropriatio*) como acto de una voluntad universal y exteriormente legisladora (en la idea), por el que se obliga a todos a concordar con mi arbitrio. (Kant, 1994a, p. 73)

El último paso presupone y exige los dos anteriores, pues, la conclusión «el objeto exterior es *mío*», según lo entiendo, no es *jurídicamente completa* si, además de declarar que algo es *mío*, no obligo efectivamente a los demás a abstenerse de usarlo –lo cual supone el que otro pueda violentar³ mi propiedad jurídica recién adquirida–. No basta, entonces, con declarar la posesión como *mía*, falta el hacer armonizar el arbitrio de los otros con el *mío*. Y esto es, además, *jurídicamente correcto* (*justo*: sigue los presupuestos *a priori* de la razón práctica), pues, la posibilidad de que la propiedad sea violentada es un presupuesto *a priori* de la razón práctica. Hay que agregar acá que en este contexto sólo se puede lograr una posesión *provisional*, como más adelante estudiaremos.

³ Entiéndase también en el sentido llano de “transgredir” y no sólo como daño físico.

Todo esto es sobre el acto de un arbitrio *unilateral*, ya que es una adquisición originaria (sin embargo, como ya hemos apuntado, no se puede tratar estrictamente de un arbitrio unilateral, pues, como el mismo Kant ha señalado, supone una voluntad unificada). Pero, la propiedad puede estar adquirida –no originariamente–, por lo que la nueva adquisición precisa del consenso previo con otro arbitrio; entonces se hablaría de un arbitrio *bilateral*. Y aquí entra el segundo modo de adquirir algo exterior como *mío*: mediante un *contrato*.

Son tres los tipos de contrato que pueden ser expuestos *dogmáticamente* –esto es, doctrinariamente y deduciendo completamente *a priori* y con precisión su división–. Ello es consecuencia de la composición objetiva de todo contrato; se compone de dos actos: la *promesa* y la *aceptación* de la misma; «... la adquisición que se efectúa mediante esta última..., no es una *parte* del contrato, sino la *consecuencia* jurídicamente necesaria del mismo» (1994a, p. 107). Sin embargo, la *seguridad* de esta adquisición no parece ser consecuencia racional de la promesa; ésta es una modalidad contingentemente externa a la contratación misma (Ibídem). Con esto en mente, es claro que todo contrato puede tener como metas o bienes: *a*) una adquisición *unilateral* (contrato de beneficencia), como en el *préstamo*⁴, la *custodia*⁵ y la *donación*. *b*) una adquisición *recíproca* (contrato oneroso), como en el *contrato de enajenación* (el trueque, la compra-venta y el empréstito) y en el *contrato de locación* (la locación de una cosa mía a otro para que la use, el contrato salarial y el contrato de procreación). Y, por último, *c*) no hay adquisición, sino sólo *seguridad* de lo *suyo* (que puede ser, por una parte, de beneficencia, por otra, sin embargo también oneroso), como el *contrato de caución* (la pignoración y la aceptación de la fianza al mismo tiempo, la fianza por la promesa de otro y la garantía personal) (Kant, 1994a, pág. 108).

Y ahora permítaseme extraer lo siguiente como conclusión. Como Kant lo señala:

Este postulado [Postulado Jurídico de la Razón Práctica] puede llamarse ley permisiva (*lex permissiva*) de la razón práctica, que nos confiere la competencia que no podríamos extraer de los meros conceptos del derecho en general; a saber, imponer a todos los demás una *obligación* que no tendrían de no ser así: la de abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nos hemos posesionado de ellos con antelación. (Kant, 1994a, p. 108)

⁴ Es unilateral con respecto al *disfrute* o, mejor, con respecto a la posesión empírica del objeto; sin embargo, es obvio que es un acuerdo bilateral entre las partes, como todo acuerdo.

⁵ Entiendo se trata de una custodia en la que el beneficiado no es el custodio, pues éste no obtendría nada a cambio. Y por eso es unilateral.

Ya aquí se entrevé la posibilidad de *conflictos*. Pero éstos deben ser matizados lo suficiente para no caer en interpretaciones unívocas donde en realidad se ensayan diferentes posibilidades.

Lo primero que queremos extraer del párrafo citado es el carácter de obligación recíproca que supone la institución del derecho de propiedad. Es claro que si *yo* declaro, de palabra o de hecho, algo exterior como *mío* –si, por supuesto, el objeto no estaba en posesión de otro– entonces estoy declarando que cualquier *otro* tiene que abstenerse de posesionarse, tanto empírica como intelectualmente, del objeto. Obligación que nadie tendría sin esta mi declaración (Kant, 1994a, pág. 69). Pero, suponemos que cualquier *otro* está en capacidad de establecer la misma relación de obligación con respecto a *mí*, dada la universalidad del razonamiento, esto es, el afectado agente racional es un *individuo genérico*. Adicionalmente, no estoy en la obligación de respetar el derecho de propiedad de *otro* si, a su vez, no se me garantiza lo propio a *mí*, por la misma razón anterior. Por tanto, el acto jurídico con el cual declaro algo externo como *mío* es una pretensión en la cual

... radica a la vez el reconocimiento de estar obligado recíprocamente con cualquier otro a una abstención pareja, en lo que respecta a lo suyo exterior... (Kant, 1994a, p. 69)

Lo segundo a extraer es que la reciprocidad de la obligación, que hemos deducido desde las formalidades de la razón práctica, no es suficiente para garantizar efectivamente la propiedad. Es sólo un elemento más que se desprende de la legitimidad de dicha posesión y, por tanto, de la razón. Kant nos dice en este contexto que la *voluntad unilateral* con respecto a una posesión exterior y, por tanto, contingente

... no puede servir de ley coactiva para todos, porque esto perjudicaría a la libertad según leyes universales... Sólo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal (común) y *poderosa*, puede ofrecer a cada uno aquella seguridad. (Kant, 1994, p. 69; la *cursiva* es mía)

Estamos con esto entrando al terreno de la necesidad de un *estado civil*. Para Kant éste es únicamente un *estado jurídico* en el que a cada cual se le *asegura* lo suyo, «pero no se le

fija ni determina» (Ver p. 70). Es un estado en el cual se le ofrece la *garantía* de no tener que perder *su* posesión sin *su* consentimiento (p. 70). Más atrás habíamos apuntado que la propiedad privada y el *estado de naturaleza* no eran incompatibles; pero, aún más, resaltamos que la mencionada garantía supone *lo suyo de alguien* (que lo entiendo como un derecho privado provisorio). Por lo tanto, la existencia de la institución de la propiedad privada, y, en general, del Derecho Natural (el que puede deducirse de principios *a priori*), está presupuesta en la constitución del estado civil (aunque resaltemos que el concepto de un Derecho Natural implica, en la Idea, la noción de un estado civil, a diferencia de Hobbes) y, por tanto, el derecho de obligar a cualquiera, con el que podamos relacionarnos, a entrar con nosotros en este último estado.

... si en el estado de naturaleza tampoco hubiera *provisionalmente* un mío y tuyo exteriores, tampoco habría deberes jurídicos y, por consiguiente, tampoco mandato alguno para salir de aquel estado. (Kant, 1994a, p. 142)

En el *estado de naturaleza* la posesión jurídica es sólo provisional, mientras que su carácter en el estado civil es perentorio. Es sólo provisional en el sentido de que, a pesar de haber posesiones jurídicas, no existe una ley pública universalmente promulgada, o *Derecho Positivo* con poder de coacción, que salvaguarde los derechos de las personas y que asegure el disfrute efectivo de las posesiones. Como sí tendría que pasar en un estado civil que instaure dicho poder de coacción; y, por ello, las posesiones han de denominarse perentorias.

Kant, a diferencia de Hobbes y siguiendo tal vez a Locke (1999), supone un estado intermedio entre el *estado de naturaleza* caracterizado por la atomización y el estado civil en el cual se puede hablar ya de integración social. Pues, la posibilidad de referirse a un derecho privado en circunstancias en la que aún no existe el Estado parece posibilitar una convivencia en la que se respete la propiedad, aunque aún sea muy inestablemente.

Ahora bien, Kant nos confiesa que antes de entrar al estado civil, cosa a lo que el sujeto con posesiones está dispuesto,

... se opone éste con derecho a los que no quieren avenirse a ello y quieren estorbarle en su posesión... porque la voluntad de todos los demás excepto la

suya, que piensa obligarle a abstenerse de cierta posesión, es meramente *unilateral*... (Kant, 1994a, p. 71)

y, por lo tanto, no tiene fuerza legal (Ibídem) (que sólo se encuentra en la voluntad universal) para oponerse a entrar en un estado civil. Con esto quiero resaltar que hay posibilidades de que existan individuos que se opongan a entrar en un estado civil o que, por lo menos, hagan del *estado de naturaleza* un lugar inseguro para el disfrute de la propiedad privada. Y si esto es así, ¿qué es lo que justifica la salida del *estado de naturaleza*? Dos posibilidades: *a*) Alguna razón deducida desde los presupuestos de la razón pura práctica, esto es, *razones universales* (Perspectiva de la moral autónoma) o *b*) Sólo razones prudenciales de supervivencia o aquellas que apuntan a la posibilidad del disfrute de las posesiones, esto es, *razones egocentradas* (Perspectiva pragmática).

Tenemos motivos para creer en un fuerte peso dado a la alternativa “*b*”. Pero también, por la conocida insistencia de Kant en lo moral –y si no quiere terminar siendo una enmascarada repetición de Hobbes– la opción “*a*” ha de tener gran impacto en la justificación del estado civil.

Kant, en textos anteriores a *La Metafísica de la Costumbres*, hace caracterizaciones del *estado de naturaleza* que sugieren la impronta de Hobbes. En *La Paz Perpetua* leemos:

La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza –*status naturalis*–; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. (Kant, 1998, p. 221)

Kant es un atento observador de la naturaleza humana, de su constitución psicológica y social. En otro texto, en donde observa el devenir histórico de la humanidad, nos dice refiriéndose a los hombres:

No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando aparezcan destellos de prudencia en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de

cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie. (Kant, 1994b, p. 5)

Esto registra el desconcierto moral que sentimos muchas veces, como él mismo manifiesta. Pero sería incorrecto pensar que no trata de encontrar en este poco halagador drama de la historia humana un hilo conductor que le permita entender por qué las cosas han tenido que ser así, por qué nuestra especie se ha comportado muchas veces obedeciendo inclinaciones tan poco razonables, sin respetar incluso la vida de sus congéneres y sin considerar siquiera sus intereses más ponderados, pues, en esta cita Kant no habla de intereses encontrados o incluso egoísmos. Se trata de algo que no queda explicado desde la perspectiva de la prudencia –como sí pasa con la defensa y consecución de intereses, pero no con la vanidad y la locura–. ¿Tiene sentido todo esto? La Naturaleza usa derroteros insospechados para llevar al hombre adonde parece ser la suprema intención de todos sus esfuerzos: «el desarrollo de todas sus disposiciones naturales en la humanidad» (1994b, p. 11). Y creo justo tener que anotar esto como un esfuerzo teórico *optimista* sobre el devenir humano, sin negar lo manifiestamente innegable: la imagen hobbesiana de «la guerra de todos contra todos», o la imagen más tenue de un antagonismo en la que los hombres se encuentran embriagados de los conocidos pecados capitales, que más que una imagen venida de Hobbes, es una percepción habitual, un lugar común.

En otro texto Kant nos habla del *mal radical* humano; lo constata en tres escenarios: en el *estado de naturaleza*, en el *estado civilizado* y en la relación entre los *Estados*. En efecto, en el primer escenario nos dice

... la prueba protocolaria de que tal propensión corrupta tenga que estar enraizada en el hombre podemos ahorrárnosla en vista de la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos pone ante los ojos *en los actos* de los hombres. Si se los quiere obtener de aquel estado en el que algunos filósofos esperaban encontrar de modo excelente la bondad natural de la naturaleza humana, a saber: del llamado *estado de naturaleza*, pueden compararse con esta hipótesis las escenas de crueldad no provocada en las ceremonias sangrientas de *Tofoa*, *Nueva Zelanda*, *Islas de los Navegantes*, y las que no cesan nunca en los amplios desiertos de la América noroccidental... (Kant, 1995, p. 42)

Seguidamente, en el contexto de la *sociedad civilizada* nos dice que

... habrá que oír una larga letanía melancólica de acusaciones a la humanidad; acusaciones de secreta falsedad, incluso en la amistad más íntima, de modo que la moderación de la confianza en las relaciones recíprocas, incluso de los mejores amigos, es contada como máxima general de prudencia en el trato; de una propensión a odiar a aquel a que se está obligado, para lo cual ha de estar siempre preparado el bienhechor; de una benevolencia cordial que, sin embargo, permite observar que «hay en la desdicha de nuestros mejores amigos algo que no nos desagrade del todo», y muchos otros vicios escondidos bajo la apariencia de virtud... (Kant, 1995, p. 43)

Y, finalmente, en la relación entre los *Estados* escuchamos

... si aún no se está satisfecho se puede ahora tomar en consideración el estado de los pueblos en sus relaciones externas... pueblos civilizados están unos frente a otros en la relación del *rudo* estado de naturaleza (un estado de constante disposición a la guerra) y además se han fijado el designio de no salir jamás de ahí; y se echará de ver los principios de las grandes sociedades llamadas *Estados*, principios directamente contradictorios con lo que públicamente se alega y, sin embargo, jamás a desechar, los cuales aún ningún filósofo ha podido poner en consonancia con la Moral... (Kant, 1998, p. 221; *la cursiva es mía*)

Con estos acontecimientos puestos en escena, la salida del *estado de naturaleza* viene urgida por la imposibilidad de que los seres humanos puedan convivir en la requerida armonía que les permita desarrollar plenamente sus talentos y disfrutar de sus bienes y de las creaciones humanas –cosas que ellos parecen desear de forma natural, pero que no es posible efectuar en un constante riesgo de muerte y destrucción. Así las cosas, la perspectiva pragmática es una salida teórica ineludible en el planteamiento de Kant. Un Estado político que regule la coacción mutua, esto es, que ejerza la fuerza para obligar a la convivencia según leyes por todos en principio aceptadas, es, pues, una necesidad *natural*, aunque por sí sólo no garantice relaciones moralmente aceptables, como se aprecia en la descripción anterior de las relaciones morales en el interior de las sociedades civilizadas y entre los Estados.

Además, para Kant, el problema del establecimiento de un Estado que administre el derecho tiene que tener solución, «aun cuando se trate de un pueblo de demonios» (Kant, 1998, p. 233). Parece bastar con que posean entendimiento y deseen leyes universales para su propia conservación, aunque cada uno de ellos, en su interior, se incline siempre a eludir la ley. Y así, lo primero es que la vida de todos los seres racionales quede ordenada según una

Constitución de tal modo que sus acciones sean conformes a las leyes, a pesar de que, en su interior, les invadan los más hostiles y opuestos sentimientos. En este contexto es apreciable el mecanismo de la naturaleza que parece dirigir al hombre hacia un estado de paz, aun en contra de su intención, como si la Naturaleza quisiera hacer valer el Derecho de hombres y pueblos (Ver p. 233).

Ya hemos visto antes que en la construcción ideal del *estado de naturaleza* se trata de hombres racionales –aunque posiblemente su Razón Autónoma esté sólo en germen. Son hombres que pueden ser concebidos como haciendo uso de su razón instrumental y prudencial (por más que la experiencia nos muestre que no proceden con la prudencia que sus intereses más ponderados ameritan), esto es, de imperativos técnicos (pertenecientes al arte y que suponen reglas de la habilidad) y de imperativos pragmáticos (pertenecientes al bienestar y que suponen consejos de la sagacidad (Kant, 1996, p. 84)), y se posesionan y crean socialmente bienes de los que disfrutar y que les permitan sobrevivir. Pero, ¿acaso hay en ellos imperativos morales (mandatos de la moralidad que suponen la posibilidad de una conducta autónoma, no atenuadas indisolublemente a las inclinaciones egocéntricas) por los cuales se obliguen a sí mismos a salir del *estado de naturaleza*? No parece ser clara –incluso más allá del contexto kantiano– una respuesta afirmativa. Pero creo que, en cambio, a la perspectiva metodológica ensayada por Kant le es imprescindible este supuesto. Pues, a fin de cuentas, es sólo una ficción metodológica el suponer un *estado de naturaleza* previo a la constitución civil. Más bien, aquel estado es un *recordatorio* de la guerra latente y en constante amenaza que estallaría si no poseyésemos leyes coactivas universales y que posibilitaran la convivencia pacífica –recordemos las citas sobre el *mal radical*–, pero esto, como fundamentación, sería insuficiente.

B

La Perspectiva Pragmática y la Perspectiva Moral de fundamentación de la política y del derecho

Mi tesis es la siguiente. Son diversos los hontanares propuestos a manera de ensayo por Kant para deducir la necesidad –o, quizás más exactamente, la legitimidad– del establecimiento del Estado. Ninguno por sí solo es suficiente para concluir la necesidad del establecimiento del Derecho Público, pues, sería desconocer las variadas instancias de la compleja constitución humana. Y estos hontanares no guardan, en principio, relación de subordinación alguna. Antes bien, se presentan co-originariamente. Son principalmente dos, como ya lo hemos señalado:

a) Desde la *perspectiva pragmática* y con varias modalidades: 1. Sin suponer ninguna intención maligna, el hombre se ve en la necesidad de *organizarse* en un Estado, debido a los inevitables choques entre los diferentes proyectos particulares de vida. 2. Esta necesidad también viene sugerida por la presencia de un germen moral que esboza, más allá de vivencias humanas particulares, la posibilidad de un orden de convivencia pacífica. Este germen quizá esté ya asomado en sus particulares creencias éticas no universalizables. 3. También, suponiendo una mezcla de lo que, visto desde la perspectiva moral, se calificaría de *mala intención* –el *mal radical*–, con: miedo a perder la independencia, de quedar deshonrado, de someter todo a los caprichos y, por fin, con lo que, desde el punto de vista prudencial, se calificaría de búsqueda de satisfacción de intereses privados. Una tesis posiblemente ensayada por Kant en este contexto es que, por causa de la misma Naturaleza, todo esto último empuja al hombre a establecer las condiciones mínimas para poder ejercitarse en el bien moral y lograr, bajo un clima de moralidad, la satisfacción de sus fines egocentros.

b) Desde la *perspectiva moral* que es propia de la razón autónoma. El ser humano, aun en situaciones que podríamos denominar inmorales, no desconoce, más aún, supone una instancia universal y autónoma en él (es claro que (a.2) y (a.3) se cruzan con esta perspectiva).

Ambas perspectivas están *unidas* a través del concepto de *honestidad jurídica* (Heymann, 1999, p. 113). Pero creo que no deja de ser un ensayo de Kant el tratar de unir las diferentes fuentes que en principio parecen ser legítimas al hablar de la fundación del Estado. Por mi parte, me inclino a pensar que Kant no llevó al extremo su propia empresa *teórica*: inicialmente concibió al hombre desde dos instancias lógicamente separadas: *nouménica* y *fenoménica*, sin que por ello dejen de tener un punto de unión: que ambas instancias puedan

darse *sentido* mutuamente. En otras palabras, es una verdadera tensión entre los extremos de una separación rotunda entre las dos perspectivas señaladas y su posible unión. Kant –y esto es lo que percibo– opta por un punto intermedio.

B.a. La Perspectiva Pragmática

a.1) En *La Metafísica de las Costumbres* usa la conocida vía de deducir, desde los presupuestos de la razón práctica pura, la fundación del Estado. En efecto, para comenzar recordemos que el derecho estricto presupone la facultad de coacción. ¿Cómo se demuestra esto?

La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces, la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*)... (Kant, 1994a, p. 40)

Así, pues, lo que obstaculiza –coacción– a aquella libertad que no se rige por leyes universales, está en concordancia con la libertad regida por esas leyes, le permite su desarrollo. Entonces, la coacción es también legítima para, y por, una razón universal. Quiero resaltar acá que dicha coacción, en principio, no prejuzga moralmente una acción que vaya en detrimento de la libertad según leyes universales. Me parece que se trata de un mero problema de *organización*: todos queremos desarrollar nuestros proyectos de vida elegidos en función de intereses particulares, queremos disfrutar de nuestros bienes, pero, en la consecución y disfrute de ellos podríamos interferir en el disfrute y consecución de los de nuestros congéneres. Esta obstaculización se puede computar como un acto violento, pero sin intención maligna –aunque posiblemente avalado por creencias sobre lo bueno y lo malo (*a.2*). Y, además, no es algo que tendríamos que deducir *a posteriori*, como consecuencia de experiencias vividas. Es lógico deducir que donde no hay reglas universales que regulen el

accionar de las partes *podrían* presentarse obstáculos mutuos; o sea, esta posibilidad es deducida lógicamente de la ausencia de leyes que tratan, precisamente, de evitar los obstáculos. Por ello Kant nos dice que

... no es un *factum* el que hace necesaria la coacción legal pública, sino que, por *buenos y amantes* del derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentra ya *a priori* en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro. (Kant, 1994a, p. 141; la *cursiva* es mía)

a.2) La última frase de este párrafo «...y hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro...» introduce otro de los aspectos que antes señalábamos. En un *estado de naturaleza* la posible perspectiva moral universal del hombre puede no ser suficiente, pero esto no supone que desaparezca su, también posible, talante moral. En un escenario donde las acciones, según leyes universales públicamente establecidas, no han sido así reconocidas, es lógico pensar que cada quien juzgue con parámetros más locales, siguiendo sus propias *visiones de mundo*, intereses e, incluso, caprichos. La moral no puede practicarse sin la seguridad de una recíproca obligatoriedad de las partes; sin ello, sólo podemos suponerla metodológicamente en la razón autónoma inquisidora y, a lo más, en germen, si se trata de los propios pobladores del inhumano humano *estado de naturaleza*.

a.3) Se mezclan en este punto, por un lado, una dosis de cierta *maldad innata* en el hombre con un brebaje de intereses egocentros y caprichos, por otro, que lo empujan a tener que convenir, junto a otros, leyes universales para regular sus recíprocas relaciones. Tanto su maldad innata como la búsqueda de satisfacción de sus intereses egocentros y caprichos provocan la inevitable violencia mutua, la guerra. Pero la Naturaleza rige sus destinos y usa los medios más insospechados para llevar al hombre a un estado de convivencia pacífica –aunque no sea un estado de convivencia moral plena.

«El hombre es malo» sólo puede significar, según Kant, que «el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella» (Kant, 1995, p. 41). Y esto en relación a su especie, universalmente, por naturaleza. Pero

esta propensión al mal no debe entenderse como disposición natural dada al hombre; se trata de una propensión natural en el sentido de que «puede suponerse como subjetivamente necesaria en todo hombre, incluso en el mejor» (Kant, 1995, p. 42). El mal tiene que poder ser imputado al hombre para poder ser tal. Debe ser, al parecer, producto consciente de su libre albedrío a través de máximas contrarias a la ley moral. Es una extraña mezcla de universalidad y contingencia, pues, por un lado, le ocurre a toda la especie y, por otro, sólo es posible a través de máximas que no puedan aceptarse universalmente. Pero los efectos de esta caída –para usar la imagen bíblica y, suponiendo verdadero, como parecen suponer la mayoría de las religiones, que el hombre comienza por el bien– no son soportables para el género humano. La maldad tiene como consecuencia los mismos efectos, e incluso mayores, que la búsqueda desorganizada de realización y satisfacción de proyectos privados. Pero también parece tener un efecto de desintegración social, aun cuando ciertos proyectos particulares no se vean afectados:

... El malvado tiene la virtud inseparable de su naturaleza, de destruirse a sí mismo y deshacer sus propios propósitos –sobre todo en relación con otros malvados–... (Kant, 1998, p. 242)

Esta situación de maldad, ya sea de apetitos desbocados o de imposiciones de sentir y entender, le lleva al hombre inevitablemente –pues al menos posee razón instrumental y prudencial– a instaurar un estado civil.

Refiriéndose a las garantías de la paz perpetua (1998, p. 229), Kant nos muestra los mecanismos usados por la Naturaleza para llevar al hombre al logro de la paz que se obtendría como resultado del establecimiento de un orden jurídico –que parece ser el fin de la Naturaleza. Y no es que la Naturaleza le imponga la obligación de hacerlo, y menos aún como una obligación práctico-moral libre de toda coacción externa o interna no moral, sino que la Naturaleza misma lo hace, quiéranlo o no los hombres (Ver 1998, p. 233). Uno de estos mecanismos es la *guerra*. La Naturaleza

... ha distribuido [a los hombres], por medio de la guerra, en todas las comarcas, aun las más inhospitalarias, para que las pueblen y habiten.... [y]... por medio

de la guerra misma ha obligado a los hombres a entrar en relaciones mutuas más o menos legales. (Kant, 1998, p. 231)

Además, la guerra no necesita de motivos e impulsos especiales, pues parece injertada en la naturaleza humana. Ha sido considerada por el hombre como

... algo noble que le anima y entusiasma por el honor; sin necesidad de intereses egoístas que le muevan.... Se han hecho guerras con el exclusivo objeto de mostrar ese valor [el valor máximo mostrado por el coraje guerrero]. (Kant, 1998, p. 232)

Otro mecanismo usado por la Naturaleza consiste en las obligadas *relaciones comerciales* que acercan inevitablemente a hombres y pueblos, y los hace ser copartícipes de un estado pacífico de convivencia, aunque sólo sea con el único fin de beneficios propios. Es el poder del dinero por el cual los Estados se ven obligados a fomentar la paz,

... y cuando la guerra inminente amenaza el mundo, procuran evitarla con arreglos y componendas, como si estuviesen en constante alianza para ese fin pacífico. (Kant, 1998, p. 234)

Así, desde el punto de vista del mecanismo de la Naturaleza, el problema de establecer un Estado que permita la convivencia pacífica tiene solución (1998, p. 233). Por ejemplo, no sólo a través de las relaciones comerciales los hombres se ven obligados a evitar la guerra, sino que la misma guerra, ocasionada por las contrarias y hostiles inclinaciones, empuja a seres con entendimiento a vivir por la fuerza en relaciones pacíficas obedeciendo a las leyes (Ibídem).

Con el mecanismo de la Naturaleza como protagonista en la consecución de la convivencia pacífica no es necesario suponer en el hombre una perspectiva moral que le obligue –moralmente– a salir de dicho estado: todo lo hace la Naturaleza por él. Y, viceversa, con la ley moral y su capacidad de autonomía parecería hacerse innecesario el mecanismo natural. Pero, lo cierto es que suponiendo en el hombre su autónoma determinación moral, la voluntad general –que está fundada en la razón– a pesar de ser por muchos honrada y

enaltecida, parece mostrarse como una simple quimera teórica, pues en la práctica se muestra débil e incapaz.

... la *fragilidad* (*fragilitas*) de la naturaleza humana es expresada incluso en la queja de un Apóstol: Tengo el querer, pero el cumplir falta, esto es: admito el bien (la ley) en la máxima de mi albedrío, pero esto, que objetivamente en la idea (*in thesi*) es un motivo impulsor insuperable, es subjetivamente (*in hypothesi*), cuando la máxima debe ser seguida, el más débil (en comparación con la inclinación). (Kant, 1995, p. 38)

Es el complicado problema de la motivación moral como impulsor de las acciones. Y lo que registramos en nuestra experiencia es la debilidad con que esta motivación opera.

En conclusión, la Naturaleza sola propicia en el hombre el advenimiento de un estado jurídico que permita la convivencia pacífica. Pero creo importante resaltar que Kant concibe este mecanismo Natural, al menos en *La Paz Perpetua*, como una garantía para la paz, con lo cual interpreto que, en tanto garantía, se trata sólo de soportes adicionales que den mayor fiabilidad al proyecto de paz; por tanto, en tanto que soportes adicionales, éstos no pueden contar con el soporte del material principal (la paz en un clima de moralidad) al cual soportan (al menos en parte), pues sería caer en una especie de círculo vicioso. Por lo tanto, si desde el punto de vista del mecanismo de la Naturaleza se hace innecesaria la estructura moral del hombre en la consecución del Estado, no así desde el punto de vista de la consecución del mismo deducida desde los presupuestos formales de la razón: en este contexto el método del investigador, guiado por la razón universal y autónoma, no puede prescindir de su estructura normativa, más aún, la supone, y aun la busca, en el hombre en tanto objeto de estudio. Con esto pongo en escena nuevamente el hecho de que Kant parte de perspectivas, en principio, lógicamente separadas pero que, como veremos, trata de unir. Y, así, entramos en la exposición de la *perspectiva moral*.

B.b. La Perspectiva moral

b) Primero notemos cómo en el registro cuasi-histórico –realizado por Kant en su ya mencionado libro *La Paz Perpetua*– sobre las posibilidades dadas al hombre para la paz, también se nos revela el insoslayable momento de su condición moral.

α. En las relaciones interestatales, a pesar de la perversidad humana manifestada sin recato en las relaciones entre pueblos libres, la palabra «derecho» no ha sido aún expulsada por pedante y arbitraria: ningún Estado se ha atrevido a sostener públicamente esta opinión (Kant, 1998, p. 225). Más aún, citan juristas como Hugo Grocio, Puffendorf y Vattel, de manera sincera para justificar sus declaraciones de guerra (Ibídem). Y esto es un homenaje que los Estados tributan al concepto de Derecho, siquiera sólo sea de palabra (Ibídem). Obviamente, es contradictoria con la razón universal la declaración de guerra:

... la razón, desde las alturas del máximo poder moral legislador, se pronuncia contra la guerra en modo absoluto, se niega a reconocer la guerra como un proceso jurídico, e impone, en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres... (Kant, 1998, p. 226)

Pero, para Kant, este imperativo de paz sólo puede asentarse y afirmarse mediante un previo pacto de no agresión entre los pueblos (Ver 1998, p. 226), que no deje reservas que permitan justificar en el futuro otras guerras. De lo cual extraigo que, en un *estado de naturaleza* carente aún de las condiciones de simetría que suponen el reconocimiento y la seguridad de una obligatoriedad recíproca –sabemos que al menos «... todo ciudadano piensa... que él respetaría y obedecería al concepto del derecho si tuviera la garantía de que también los demás harían lo mismo...» (Kant, 1998, p. 240; a pie de página)– sólo puede fungir como idea regulativa prudencial de acción, pero no como mandato categórico. Y, en efecto, en ocasiones las reformas a favor de la paz tienen que esperar:

... no puede pedirse a un Estado que abandone su constitución, aunque sea despótica..., mientras le amenace el peligro de ser conquistado por otros Estados. Así, pues, queda permitido, en algunos casos, el aplazamiento de las reformas hasta mejor ocasión. (Kant, 1998, p. 238)

β. La política, considerada como la aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, como la teoría de esta doctrina, no son incompatibles, pues, entre la teoría y la práctica las disputas no pueden estar presentes (Ver p. 236). Creo que para hacer ver esto se puede seguir la siguiente secuencia *dialéctica* de razonamientos expuestas en el apéndice del libro de Kant *La Paz Perpetua* (1998, pp. 236-247):

Hay que distinguir entre el *moralista político* y el *político moral*. Para el *moralista político* el problema del establecimiento del derecho público se reduce a un problema técnico de cómo gobernar a los hombres, no importa con qué fin; éste construye una moral que permite disculpar los principios de gobierno sin importar que sean principios contrarios a derecho (1998, p. 238); sostiene que la naturaleza humana es incapaz de realizar el bien prescrito idealmente por la razón. Sin embargo, con ello no hacen sino perpetuar la maldad y la injuria a la justicia (Ibídem). El moralista político no puede demostrar objetivamente lo que sí puede en cambio el político moral; a saber, que la frase «Reine la justicia, aunque se hundan todos los bribones que hay en el mundo» es verdadera –justificable teóricamente, esto es, objetivamente–; y que por el contrario, la frase «Reine la injusticia, se hundan o no todas las personas de buena voluntad que hay en el mundo» es falsa; sólo se puede justificar subjetivamente, sin tomar en cuenta a los demás como persona. Más aún, la justicia civil tiene como consecuencia, además de coadyuvar a la consecución de los fines pragmáticos, no sólo posibilitar sino generar un clima moral en el cual los individuos puedan apreciarse unos a otros como seres dignos. Para el *político moral* el problema de llegar a una mejor constitución es un problema moral y, por eso, el fin ha de estar subordinado a los principios morales, fin que de todas formas se deduce de dichos principios. El principio del *moralista político* es material –si algo ya no es objeto de nuestras inclinaciones, *entonces*, no es menester seguirlo– y por ello no es obligatorio, como sí lo es el principio formal de la Moral, pues ésta, entendida correctamente, no es una mera práctica, sino

... una práctica, en sentido objetivo; [la Moral] es el conjunto de las leyes, obligatorias *sin condición*, según las cuales “debemos” obrar. (Kant, 1998, p. 226; la *cursiva* es mía).

Además, la moral tiene de característico que cuanto menos subordinemos nuestra conducta a fines de nuestra inclinación –incluso en provecho de la misma moral–, tanto más

se acomoda a esos fines (Ver p. 241). Y, tanto más, si se trata de principios del derecho público cognoscibles *a priori*, pues, la voluntad universal es la única que determina lo que es de derecho entre los hombres:

... esta unidad de todas las voluntades, si procede consecuentemente en la ejecución, puede ser también la causa mecánica natural que provoque los efectos mejor encaminados a dar eficacia al concepto del derecho. (Kant, 1998, p. 241)

Los moralistas políticos «no merecen ser oídos» (Ibídem). Pueden quejarse cuanto quieran del mecanismo natural; sostener que en el intento de su realización los principios y buenos propósitos son ahogados; pueden citar casos de constituciones malas que den autoridad a sus afirmaciones (Ibídem). Ellos rebajan a los hombres con los demás animales para los cuales la conciencia es sólo un suplicio más, porque «... conociendo que son esclavos júzganse a sí mismos como las más miserables de las criaturas del mundo» (Ibídem). Como ya hemos antes señalado, «... el malvado tiene la virtud inseparable de su naturaleza, de destruirse a sí mismo y deshacer sus propios propósitos –sobre todo en relación con otros malvados–...» pero, junto a esto y como complemento inseparable aparece un aspecto revelador del talante moral de la doctrina kantiana: aunque la maldad fuera sostenible, fuese la conducta realmente esperada por todos en algún mundo posible, nuestro rechazo a ella seguiría siendo irrenunciable:

... por no hablar de que un espectador imparcial, al contemplar la ininterrumpida prosperidad de un ser que no ostenta ningún rasgo de buena voluntad pura y buena, jamás podrá llegar a sentir satisfacción, por lo que la buena voluntad parece constituir la ineludible condición que nos hace dignos de ser felices. (Kant, 1998, p. 54)

En conclusión, hay un esfuerzo de Kant por mostrar que la Moral es la única perspectiva desde la cual se puede hacer una genuina política y adaptada al concepto universal del derecho –que ni los mismos malvados se atreven a negar–; no puede ser concebida como un mero arte de utilizar el mecanismo de la Naturaleza para gobernar a los hombres; si así fuera, la política sería un cúmulo de habilidades subordinadas a un fin subjetivo, pero con pretensiones universalistas. Ciertamente, si no hubiese libertad y la ley

moral fundada en ella, la política así concebida sería la única sabiduría práctica (p. 237), pero, la ley moral es un presupuesto inevitable de la razón autónoma, innegable, por tanto, por cualquier doctrina inmoral de la habilidad:

Los hombres no pueden prescindir del concepto del derecho, ni en sus relaciones privadas ni en sus relaciones públicas; no se atreven a convertir ostensiblemente la política en simples medidas de habilidad; no se atreven a negar obediencia al concepto de un derecho público...; tributan a la idea de derecho todos los honores convenientes... [aunque en el fondo lo que defiendan no sea el derecho sino la fuerza]. (Kant, 1998, p. 240)

γ. Procedamos conceptualmente. Se trata ahora de justificar moralmente la constitución del Estado.

El Derecho Natural se basa en principios *a priori* de una legislación universal. Como tal, al igual que la Ética, supone los conceptos del Imperativo Categórico: Deber, Obligación, Persona. «*Persona* es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*» (Kant, 1994a, p. 30); y su personalidad *moral* es su libertad entendida «como ser racional sometido a leyes morales», leyes que se da a sí mismo y a las cuales se somete (p. 30). «*Obligación* es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón» (p. 28). El *Imperativo Categórico* es una regla «cuya representación *hace* necesaria una acción subjetivamente contingente» (Ibídem) y, por tanto, representa al sujeto como alguien que tiene que ser obligado –por su propia razón– a concordar con dicha regla (Ibídem). No la hace necesaria a través de un fin que pueda alcanzarse con la acción, sino la hace objetivamente necesaria, a través de la mera representación de la acción (formalmente) (Ibídem). «*Deber* es la acción a la que alguien está obligado» (p. 29) (y, desde un punto de vista moral, «la necesidad de una acción por respeto a la ley» (Kant, 1996, p. 63), por lo que el deber es el mismo, aun cuando estemos obligados por diferentes razones o motivos (Kant, 1994, p. 29). La *obligación* liga mi arbitrio a la representación de la acción conceptualmente, mientras el deber lo liga subjetivamente, pero con carácter de necesidad, o sea, no contingentemente.

Ahora bien, como toda legislación, el Derecho Natural comprende dos elementos:

... *primero*, una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber; *segundo*, un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de

determinación del arbitrio para la realización de la acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil... (Kant, 1994a, p. 23)

El primer elemento es meramente teórico, pues sólo apunta a la representación de la ley –de la regla práctica– o de cómo debe determinarse el arbitrio. El segundo, persigue que la ley se una al sujeto como un móvil de su arbitrio, esto es, subjetivamente (Ibídem).

Atendiendo a los móviles, el *Derecho* se diferencia de la *Ética* en que esta última es una «legislación que hace de una acción un deber y de este deber, a la vez, un móvil» (Ibídem). En cambio, el *Derecho* no incluye al móvil mismo en la ley, o sea, admite otros móviles distintos de la idea misma de deber, y que se extraen de los fundamentos patológicos de la determinación del arbitrio (Ibídem): de las inclinaciones y aversiones. Y preferentemente de esta última, pues «tiene que ser una legislación que *coaccione*, no un reclamo que atraiga» (pág. 24).

Pero, entonces, dado que en ambos casos se procede de una legislación universal, y suponen el mismo principio supremo («obra según una máxima que pueda valer al mismo tiempo como ley universal» (p. 33)) como Imperativo Categórico, el deber *jurídico* es también un deber *moral* (p. 24). Aun cuando, en tanto jurídico, este deber es *externo* (no está incluido en la ley el móvil de la acción), mientras que en la *Ética* se incluye como deber *interno* (Ibídem). Por eso se habla de *legalidad* o mera concordancia de la acción con la ley sin tener en cuenta los móviles de la misma, por un lado, y de *moralidad* como aquella concordancia en la que «la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción» (p. 24), por otro.

Kant nos señala, además, cuáles son exactamente los principios jurídicos –y, consecuentemente también, éticos, ya que la ética recibe su contenido, en cuanto a deberes externos, del *ius*– de acuerdo con la división general de estos deberes presentada por él: 1. «*Sé un hombre honesto. (honeste vive)*» (p. 47). Esto se refiere al «*derecho* de la Humanidad en nuestra propia persona» u *Honestidad Jurídica*: «afirmar el propio valor como hombre en relación con los otros, deber que se expresa en la proposición: “No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin”» (Ibídem). Debo acotar, entonces, que parece ser más justo traducir a Kant con la frase: «Vive honradamente» –como lo sugiere la frase latina– o, también, «Vive con sentido de derecho», pues, no se entendería cómo conecta la frase «*Sé un hombre honesto*» con la *Honestidad Jurídica* en el sentido indicado.

Aquí hay que entender «honesto» como lo «honroso», en el sentido de «hazte un hombre merecedor de honras». 2. «*No dañes a nadie (neminem laede)* aunque para ello debieras desprenderte de toda relación con otro y evitar toda sociedad (*Lex iuridica*)» (Ibídem). 3. «*Entra* (si no puedes evitar lo último) en una sociedad con otros, en la que cada uno se le pueda mantener lo suyo (*suum cuique tribue*)» (Ibídem).

Se trata, pues, de convivir con los demás valorándose a sí mismo y al otro como *personas*, de una característica humana que se debe resguardar, porque lo exige la razón: es una fuente inexpugnable de sentido para la vida humana:

La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón. (Kant, 1994a, p. 7)

La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga de sí mismo su propia esencia: al Hombre –su más genuino acto de libertad– y, por lo tanto, se trata en definitiva del resguardo de su *libertad*. Con la extraña circunstancia de que es una exigencia de, y un pedido posibilitado por, la libertad misma.

Cabe acotar, sin embargo, que en esta misma obra de Kant –*Ideas para una Historia en Clave Cosmopolita*– el mecanismo de la Naturaleza no parece presentarse como algo incompatible con la aparición o desarrollo de la libertad en el hombre. Ésta es más bien parte integrante de este desarrollo, a pesar de que las palabras de Kant en la última cita referida –tal vez por un momento de desatino– sugieren efectivamente lo contrario, más aún, parecen mezclar ideales morales con ideales de autarquía, como si pudiésemos delimitar nítidamente lo que cada quien hace por sí mismo y lo que otro, o incluso la Naturaleza, hace por él. En otra obra (Kant, 1997, p. 521), al tratar de la imposibilidad de la demostración físico-teológica de la existencia de un ser supremo, Kant sugiere que del hecho de que entre los productos de la Naturaleza y las cosas que son obras del hombre hay una analogía, el ser humano infiere que hay una *teleología* en la Naturaleza similar a la del arte humano que hace uso de la razón: «La razón infiere que la Naturaleza se basa en el entendimiento y la voluntad» (Ibídem). Pero, lo interesante de esto es que Kant nos apunta –entre líneas– que la Naturaleza hace posible, a la inversa, todo arte y «quizá la razón misma» (Ibídem). Por lo que el mecanismo de la

Naturaleza no tiene por qué ser concebido como incompatible con el quehacer racional y con toda actividad humana –en definitiva con la libertad– antes bien, ésta puede ser concebida como su continuación y una forma más de su propia dinámica.

Siguiendo con el hilo anterior, si podemos decir que el *Derecho Natural* es incluso un derecho existente en el *estado de naturaleza*, y dado que la razón universal legisladora es única, entonces, el *Derecho Público* (cuyo sentido dado por Kant es distintivo del usual: se refiere con ello al derecho públicamente promulgado) no puede ser una exigencia *a priori* con el único objetivo de asegurar y proteger el derecho de propiedad, que se refiere a nuestros intereses egocentrados. Es, además, una exigencia moral de la razón que pretende, principalmente, crear las condiciones mínimas para el ejercicio de la moralidad como característica inherente al hombre, y ello –además– porque la moral es un valor en sí mismo, es la razón autónoma universal valorada por sí misma y no por lo que proporciona. La honestidad no es, en principio, un deber para con uno mismo, es un deber para con otro; al igual que lo es, obviamente, el no dañar a otros y el entrar con otros en sociedad con la condición agregada de que a cada cual se le pueda asegurar lo suyo. Pero estos tres deberes son aplicables a uno mismo; en efecto, puedo no ser honesto conmigo mismo, engañarme, puedo dañarme e, incluso, privarme de mis propios bienes. Todo ello apunta al daño que se ocasiona a la libertad que nos es dada, ya sea nuestra o ajena; y es un daño muy grave si nos detenemos a pensar que nos realizamos como Hombre *ensayando* el destino que con ella nos podemos construir, que nosotros autónomamente nos podemos construir; sin negar, por supuesto, los límites de esta autonomía, que hacen imposible se convierta en una autarquía: es una autonomía dentro de los límites, o quizá *predios*, de la Naturaleza. El Derecho surge, entonces, para proteger esa libertad sin la cual no seríamos ni agentes ni pensantes. Pero, ¿acaso la *única* razón que tenemos para justificar dicha protección es porque la libertad nos presta un *servicio*?, ¿una razón pragmática únicamente? Creo que al resaltar estos deberes Kant nos quiere transmitir que la protección merecida es tal porque para nosotros, en nuestro devenir en y por ella, la libertad es un valor en sí. Si no fuese –también– un valor en sí, podríamos dispensar de sus servicios cuando queramos –elección que es posible– y sin ningún problema moral. En otro lugar, Kant (1996, p. 93) defiende la vida con gran ahínco, aunque sin llegar a ser el valor supremo, al pretendernos demostrar que es un deber inexcusable el «no quitarse la vida», lo contrario sería un acto antinatural. Es posible que él mismo se haya extralimitado en esta apreciación, pero nos deja la dirección de su apreciación

plasmada: la libertad es, también, un valor en sí y, en este sentido, no reducible a consideraciones pragmáticas. Y, por eso concluyo que el Derecho está sustentado, también, en valoraciones morales que se nos presentan como últimas.

La *perspectiva moral*, recién esbozada, y la *perspectiva pragmática* guardan una estrecha relación. Podríamos sugerir –con apego a Kant– que, por un lado, el Derecho, Público o Privado, se justifica ante la razón autónoma rechazando toda consideración utilitarista o referida al bienestar de los involucrados; y ello se lleva a cabo a partir de la condición *nouménica* del hombre. Y que, por otro lado, el Derecho públicamente consagrado se explica desde el mecanismo de la Naturaleza –que supone la condición *fenoménica* del hombre al ser concebido como mero pedazo de Naturaleza– a través de recursos como la experiencia de la guerra y el ingenio humano propios del político que busca la paz, recursos que pueden considerarse regidos por la Naturaleza, pues el fin de la paz es visto aquí como una necesidad vital y preocupación por nuestro ser particular, y, por tanto, es un fin al cual somos empujados. Incluso podríamos computar también como parte de la Naturaleza la disposición moral del hombre, si con ella se indica, no ya un acto de la libertad moral, sino sólo la dotación para ella, que no es nuestra propia obra (Heymann, 1999, p. 112). Pero la pregunta es «¿se pueden *unir* ambas perspectivas?», ya que es claro que en principio *noúmeno* y *fenómeno* evocan mundos contradictorios y separados de *libertad* y *necesidad*.

δ. Se podría argüir que la teoría moral expone la estructura racional de la moralidad y del derecho, y con ello fundamenta ambos ámbitos; y que la teoría que considera las soluciones que el ingenio humano empírico aporta al problema de la convivencia pacífica

... *propone* sólo una *conjetura* acerca del posible devenir histórico de una conciencia del derecho, y de los sentimientos concomitantes, que prepararía el terreno para la irrupción de una conciencia moral pura. (Heymann, 1999, p. 113)

Entonces, tiene validez fundamentar el Derecho desde la *perspectiva moral* –en este caso, desde el punto de vista de la perspectiva del investigador–. Pero, si de hacer inteligible la propuesta de la última cita se trata, parecería que la *perspectiva moral* –en el plano ya no metodológico sino objetual– resulta insuficiente; quiero decir, que aun cuando el Derecho esté racionalmente justificado, el ejercicio de la conciencia moral no es del todo una realidad.

Y, por ello, se propone un posible surgimiento de esta conciencia a través del devenir histórico: es la garantía ofrecida por el mecanismo de la Naturaleza.

Pero, el inconveniente de concebir las cosas de este modo es que se presenta como una

... mera *coincidencia* el hecho de que el principio moral sirve como solución a la preocupación de los hombres por una convivencia pacífica, que es también una preocupación por su bienestar. (Heymann, 1999, p. 113)

ε. Otra propuesta de relación, entre las *perspectivas moral y pragmática*, parte del hecho de distinguir entre moralidad y legalidad –legalidad en el sentido de conformar con la regla moral. Parece, entonces, que esta propuesta hace recaer en la perspectiva moral la exigencia de moralidad, y en la pragmática, la exigencia de legalidad. Separa, así, las funciones de ambos ámbitos.

Pero, la moral exige en primer término el cumplimiento efectivo del respeto a las personas, y esto no es más que *legalidad* (Ver p. 112). Sería un error pensar que la moral exige primeramente moralidad. La conciencia moral está volcada a la obra moral primeramente y sólo en segundo lugar a sí misma. Por eso, es más exacto exigir primeramente legalidad, y sólo después pureza de motivos. Esto se puede parangonar al jugador de tenis cuya conciencia está principalmente volcada a la realización de las mejores jugadas por él visibles –justo en el momento en que debe hacerlas– y no a sí mismo, como si pudiera apreciar sus propias jugadas desdoblado su concentración en un mismo instante. Y, así, acerca de los motivos últimos que nos mueven no podemos pronunciar la última palabra:

... En qué medida [lo moralmente debido] es nuestra motivación, en qué medida, en cambio, obramos sólo *conforme* a la ley moral, es decir legalmente, pero por motivos extraños a ésta, acerca de esto no podemos saber nada seguro... (p. 112)
Están en nuestro control nuestras acciones, y no la totalidad de nuestros móviles. (p. 113)

Por ello, la exigencia de progreso moral es un deber imperfecto: no puede ser exigida por otros. Y es por eso que si logro seguir la ley por deber, mi acción será meritoria, pues «...

el hombre hace entonces del derecho de la humanidad, o de los hombres, su fin». (Kant, 1994a; también Heymann, 1999, p. 112)

θ. El «derecho de los hombres» tiene ciertamente, en Kant, prioridad ante los «fines de los hombres». Pero, para Ezra Heymann, no debe olvidarse en este contexto que el derecho de los hombres consiste justamente en la libertad de tener fines propios.

... No se trata entonces de negarle al hombre sus fines propios, o de despreciarlos, sino sólo de negarle al Estado y a sus instancias judicativas la competencia de determinar cuáles han de ser estos fines. (Heymann, 1999, p. 113)

El tener metas propias es la razón de ser del Derecho en un doble sentido: 1. «Es la materia que puede dar lugar a conflictos y que plantea, por lo tanto, una cuestión de derechos». (Ibídem) 2. «Es una condición *necesaria* para considerar al hombre como sujeto de derechos» (Ibídem). Entonces, parece haber un *ente* que unifica las perspectivas: el mismo hombre, pero en tanto se propone fines. Este momento de enlace de perspectivas lo encuentra Heymann sugerido en la fórmula de Ulpiano interpretada por Kant, y citada más atrás:

La Honestidad Jurídica (honestas iurídica) consiste en esto: en afirmar el propio valor como hombre en relación con otro, deber que se expresa en la proposición: «No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin». Este deber se esclarecerá en lo que sigue como obligación del *derecho* de la humanidad en nuestra propia persona (*Lex iusti*). (Kant, 1994a, p. 47)

Así, pues, no permitas justificaciones que motiven el que te traten como un mero objeto, al contrario, haz que te traten como persona, como fin en sí mismo: hazte respetar, proponiéndote fines que deben ser, por tanto, respetados.

Tenemos, entonces, dos elementos; primero un *hecho*: “el hombre se propone fines” y, segundo, una *exigencia*: “afírmate a ti mismo como fin y no como mero medio”. ¿Cómo se transforma un hecho en una exigencia? (Heymann, 1999, p. 114). No se puede responder que esto ocurra cuando pensemos al hombre como una realidad autónoma, *nouménica*, en *contraposición* a su realidad como pedazo de Naturaleza (Ibídem). Esto, así planteado, es incorrecto porque precisamente

... sólo un ser que de hecho se propone fines puede ser sujeto de derechos y pertenecer a una comunidad en la cual se plantee la limitación mutua de la libertad de coacción. (Ibídem)

Según entiendo, lo que se está proponiendo es que la *perspectiva moral* del hombre –en su dimensión jurídica– sólo tiene sentido en tanto permite configurar su propia realidad como ser de la Naturaleza, a la manera como las categorías *a priori* del entendimiento sólo tienen sentido para ordenar el cúmulo de impresiones sensibles que recogemos del mundo externo, y con ello posibilitar la experiencia. Algo parecido pasa acá: no tendría sentido afirmarse a sí mismo como hombre si, en principio, no existe la posibilidad de proponerme planes realizables en, o al menos a través de, el mundo fenoménico; por ello exijo un espacio y un tiempo para mí.

Ahora bien, la afirmación de sí mismo como fin en sí, aunque naturalmente dada, está amenazada de ser abandonada. No en vano tenemos en nuestro repertorio lingüístico el concepto de «alienación», y a pesar de que parece completamente natural que todos nos propongamos fines personales, incluso busquemos naturalmente la felicidad –pues es inseparable de nosotros el deseo y el placer– ambas, autoafirmación de sí y búsqueda de la felicidad, no están completamente salvaguardadas de *nosotros* mismos. Por eso, ante la *alienabilidad de facto* –cuando hacemos abandono no sólo de ésta o aquella libertad de acción, sino de todo reconocimiento del derecho a ser fin en sí– se afirma la *inalienabilidad de iure*, o condición de ser persona jurídico-moral. (Ibídem). Esta es la primera condición de la pertenencia a un estado de derecho. Y no se trata de una condición fáctica que tengamos que comprobar empíricamente –saber cómo alguien se considera a sí mismo–, es sólo un supuesto (Ibídem). Además, implica no tener la competencia para renunciar a él, o sea, es un supuesto irrenunciable. (Ibídem)

Y se preguntaría, ¿por qué el supuesto de afirmarse como fin en sí es un imperativo? Kant responde a esto señalando la trascendencia de nuestra vida y libertad con respecto a cualquier decisión particular nuestra. No hay que recurrir a un origen divino para ello, como hace Locke cuando señala que no podemos ceder libremente nuestra vida y libertad a otro porque no son obras nuestras sino de Dios (Heymann, 1999, p. 115). Kant, en cambio, partiendo de nuestra propia psicología, señala que nuestra vida y libertad nos trascienden «porque en ningún momento coincidimos plenamente con nosotros mismos» (Ibídem). «No

hay vida estrictamente momentánea, sino sólo como *retoma* de un pasado y *comprometiendo* un futuro» (Ibídem). Todas nuestras actividades actuales guardan estrecha conexión y, por ende, dependen de nuestras experiencias pretéritas, de la biografía que en gran parte nos hemos construido. Pero, también, elegir una alternativa hoy es cerrar otras posibilidades para mañana, sin excluir, en este compromiso con el futuro –más aún, incluyendo– «el juicio nuevo e imprevisible que se ejercerá en el futuro» (Ibídem) –sólo con la muerte cerramos todas nuestras alternativas posibles en este mundo, además, es nuestra la rectificación: «errar es de humanos»–. Expliquemos un poco más. ¿Cómo es posible que nos comuniquemos con otros, más exactamente, que los comprendamos? Descubro al *otro* en la medida en que dejo de abordarlo como *objeto*; cuando me coloco en su lugar proyectándome con mi imaginación y sentimientos, con mi personal conciencia –con todas las posibilidades de equivocación que ello comporta.

Mi «yo» histórico está constituido por diversas conciencias de mi «yo»; esto permite que «yo» sea «otro» con respecto a mí mismo. Tal experiencia facilita la comprensión del «otro». La *emoción* de otra persona se convierte en signo de una «x» que puedo leer desde mi conciencia de las emociones personales. Es una cuestión, en parte, semiótica. (Fullat, 1978, p. 211)

La comunicación nos puede recordar, entonces, que somos internamente una colectividad, y que la estructura comunicativa se inserta en nuestro propio interior: una comunicación de nosotros mismos con nosotros mismos como *otro*; es, en definitiva, la «humanidad» en nuestra propia persona. Es por ello que no podemos pretender ser en ningún momento dados dueños de nuestra vida integralmente; sería irrespetarnos a nosotros mismos.

La fundamentación del imperativo de afirmarse como fin en sí reside, entonces, en el «derecho de la humanidad en nuestra propia persona»; pero esta consideración también tiene otro sentido. Alude a «una instancia *genérica* en nosotros, a un punto de vista que asume la representación del ser humano individual, en general» (Heymann, 1999, p. 115): un punto de vista genérico. Es por eso que admitir un derecho consiste en que «uno respalda, da razón, a un reclamo de otro, aun cuando este reclamo esté dirigido contra uno mismo, en cuyo caso se trata de un reclamo de sí a sí». (Ibídem)

De toda esta argumentación puedo concluir que la necesidad del Derecho surge como resguardo de algo muy íntimo en nosotros que, de *facto*, puede ser *abandonado* por nosotros mismos. Este *hecho* le da «sentido» a la existencia del derecho; surge, pues, con nuestro mismo ser y las posibilidades que éste ofrece. Quedan unidas las perspectivas *pragmática* y *moral*: lo moral sirve a lo pragmático dignificándonos a nosotros mismos por medio de nuestras propias realizaciones como seres que elegimos y creamos nuestros propios proyectos y bienes –o sea, gran parte de nuestro propio ser. Es una estrecha relación de las consideraciones *nouménica* y *fenoménica* del ser humano. Y el Derecho es, entonces, como la *urdimbre* sobre la cual podemos tejer nuestra propia *trama*.

Tres elementos hay acá. Uno empírico y dos racionales. Un *hecho*: El hombre se propone fines propios, pero puede desfallecer en este propósito. Un primer elemento de índole *ético-racional*: afirmate a ti mismo como fin en sí para otros. Y un elemento de índole *jurídico-racional*: el Derecho que resguarda coactivamente nuestra posibilidad de adquirir bienes que permitan tener fines propios y que, por tanto, fundamenten un espacio de acción propio. Afirmarse a sí mismo como fin en sí para otros es un imperativo que pertenece a la *moral* en sentido estricto, o ámbito de los deberes perfectos: aquellos que *no* es claro cómo pudieran ser exigidos efectivamente a otros. Agreguemos que la exigencia de un progreso histórico-moral, que ha de llevar a la constitución de una sociedad de fines en sí mismos reconocidos, nos puede orientar sólo como idea (Heymann, 1999, p. 113). Y, similarmente, la posibilidad de un progreso moral indefinido de nuestra intimidad debe ser concebida en la idea.

El Derecho, por su parte, posibilita –técnicamente– y permite –legítimamente– la exigencia de la coacción contra aquellos que imposibiliten la búsqueda de mis fines compatibles con los de otros y, con ello, el afirmarme ante los otros como fin en sí. No puede el Derecho contener entre sus imperativos el de la afirmación a sí mismo como fin en sí porque este imperativo moral «no puede dar lugar a una demanda y a la coacción subsiguiente» (p. 114), y nadie puede determinar o cuantificar empíricamente su ejecución.

Algunas observaciones. Por un lado, y hasta donde logro entender, la *perspectiva moral*, más que de índole meramente metodológica, es una perspectiva que adopta todo ser humano en su trato interno con otros, esto es, en tanto considera a la «humanidad en su propia persona». Esta perspectiva le pone límites a sus tratos: aquellos que determinan el trato entre

personas morales. Ello no excluye que, simultáneamente, se trate a los otros como objetos; todo lo contrario. En efecto, todo ser depositario de mi consideración se relaciona conmigo a través del mundo *fenoménico*, mundo natural que posee sus leyes propias, aunque distintas de las de la libertad. Por tanto, la *perspectiva moral* supone simultáneamente al mundo de la Naturaleza.

Pero puedo, por otro lado, relacionarme –aunque sólo sea como breve experimento– con los otros olvidando aquella perspectiva limitante y sólo suponiendo que son no más objetos; en este sentido, por ejemplo, no dialogo con ellos (Strawson, 1995) sino que *actúo* sobre ellos; no llego a ser «uno» con sus sentimientos; no los comprendo; en fin, ya no habría limitaciones morales, a lo más, limitaciones prudenciales, es decir, «me cuido del mundo» y, sin salirme de sus exigencias, aprovecho sus leyes según mis fines, incluso utilizando el trato moral si es necesario para ello. Creo, entonces, que si adoptamos la *perspectiva moral* no podemos, en un *mismo* espacio y tiempo, adoptar la *perspectiva objetual*, más propia de un individuo pragmático –una de dos, o son un fin en sí o no son un fin en sí para *mí* dichas limitaciones–. Por lo tanto, son dos perspectivas estrictamente separadas en el plano lógico. Puedo, sí, en un momento adoptar una perspectiva y un instante después la otra, pero nunca simultáneamente. Ahora bien, creo imposible obviar por completo la *perspectiva moral* –ello supondría ningún tipo de consideraciones hacia el *otro* como persona moral– a no ser el caso límite imaginario de suponerme solo en el mundo; pero incluso en este caso la *perspectiva moral* puede seguir presente como trato hacia uno mismo, aunque tal vez debilitándose hasta acabar la persona en una grave neurosis o en el suicidio (Habermas, 1985, p. 124). Esto tampoco excluye el que nos sirvamos de la *perspectiva objetual* dentro de los límites ofrecidos por la *perspectiva moral*: uso al *otro* para *mis* fines sin violar las reglas de lo permitido moralmente –lo cual es coherente con lo anterior porque el *otro* sigue siendo un fin en sí para *mí*, y ello nunca excluye el ámbito objetual–. Pero esto no es una fusión de perspectivas; más propiamente hablando, en este caso las perspectivas *moral* y *objetual* (no hablo de *pragmática* porque quiero hacer énfasis en el objeto y no en el método) logran unirse porque se dan «sentido» mutuamente. Por eso su unión no puede ser una fusión, sino, a lo más, ser imaginada como un enlace –o entrelaces– o, mejor, como las dos caras de una moneda: son inseparables –si seguimos con la imagen de la moneda– pero se mantienen siempre dos y no ya una.

Más aún, llegamos a valorarlas por ellas mismas y no porque presten un servicio a otro ámbito importante para nosotros (este ha sido el énfasis de Kant). Refiérome sobre todo a la *perspectiva moral*, tanto *ética* como *jurídica*: la primera me exige ser un fin en sí para otros y no mero medio, y la segunda me resguarda coactivamente de cualquier impedimento que obstaculice mis fines o tan sólo la posibilidad de optar por ellos (al tiempo que me recuerda coactivamente le exigencia de no violentar los fines legítimos del otro).

Pero, entonces, si hemos podido concebirla sola –a la *perspectiva moral*– en su puro elemento, según las argumentaciones anteriores, *¿en nombre de quién, o en nombre de qué, la moral hace sus exigencias?* La pregunta misma parece ser *capciosa*. Preguntar «en nombre de qué» hace su exigencia la moral parece apuntar al por qué de su legitimidad. Si la moral apunta a hacer posible nuestro «ser» –y, entre otras cosas, ello significa que podamos desarrollar nuestros proyectos personales de vida al sustentar valores universales y de «interés» general– entonces, la pregunta supone una respuesta pragmática –lo cual implica que lo que vaya acorde con, y beneficie a, la naturaleza de un ser es de por sí legítimo. Pero, si buscamos otro por qué de su legitimidad, tal vez la única respuesta sea: porque ella es fuente en sí misma de legitimidad. Lo cual introduce un círculo vicioso. Y, sin embargo, no podemos salirnos de ese círculo: ya estamos dentro de la moral; y ello significa, no sólo que ella contribuye al desarrollo de nuestra individualidad, sino, además, que la moral es parte constitutiva de nuestro ser. Creo que en definitiva, la moral no es más que una perspectiva de valoración de nuestros asuntos siempre mundanos, y no puede ser otra cosa: sin su vinculación con el bienestar pierde total sentido. Esto hace ver a la perspectiva moral sólo como una nueva perspectiva para viejos asuntos.

Esto ya lo han visto connotados filósofos –entre ellos el mismo Kant. Sin embargo, otros filósofos, al querer darle respuesta a nuestra pregunta disuelven la moral misma, haciéndole perder todo su sentido, al extraviarse con el adjetivo absoluto que tantas veces es aplicado a la moral por parte de moralistas. Así, por ejemplo, el uso propiamente moral de expresiones como «bueno» se suele identificar con el predicado simple. Es lo que Tugendhat denomina el *uso absoluto* del término:

Cuando decimos de una acción que es buena (o, con más frecuencia, mala) sin más, y no con respecto a este o aquel fin o para esta o aquella persona, decimos, al parecer, que es moralmente buena (o mala). Podemos denominar a este un uso

absoluto de la palabra, con lo cual quiero significar, simplemente, sin una cualificación posterior. (Tugendhat, 1988, p. 80).

Y el mismo Tugendhat apunta a su disolución:

... entendamos como entendamos el modo de uso absoluto de la palabra «bueno», si por «bueno» entendemos también aquí –donde esta palabra no está cualificada es decir, no es relativa a algo– que está fundamentado preferir lo que es bueno, ello significaría que existe una fundamentabilidad práctica que no es relativa a algo... Según puedo ver se trata de una idea absurda. (p. 82)

Representantes del subjetivismo ético, como A. J. Ayer y C. L. Stevenson, han visto en los enunciados éticos una simple expresión de sentimientos de aprobación o desaprobación, pero no una pretensión de validez normativa (Habermas, 1985). Creo que ello se debe en parte a la misma perplejidad apuntada por Tugendhat.

Si el uso absoluto estuviera provisto de *sentido*, éste extrañamente no parece ser explicable racionalmente. Esto es lo que lleva a Wittgenstein (1990) al *misticismo ético*. El bien absoluto sería aquel que todo el mundo, independiente de sus gestos e inclinaciones, realizaría necesariamente o se sentiría culpable y avergonzado de no hacerlo (Ibídem). Aquí el «querer» no puede ser contingente o circunstancial; tiene que estar dirigido a un fin absoluto no elegible arbitrariamente; pero todos los fines en el mundo son siempre relativos y, por ello, circunstanciales. En efecto, en la medida en que nos refiramos a hechos y proposiciones, sólo hay valor relativo, corrección y bondad relativas. Con la expresión «la carretera absolutamente correcta» significaríamos aquella que, al verla, todo el mundo debería tomar por necesidad lógica, o avergonzarse de no hacerlo (Ibídem). Y esto, al igual que la explicación racional de la ética, es quimérico.

A este respecto, hay un ejemplo de Wittgenstein muy esclarecedor:

Supongamos que yo supiera jugar al tenis y uno de ustedes, al verme, dijera; «juega usted bastante mal», y yo contestara: «Lo sé, estoy jugando mal, pero no quiero hacerlo mejor», todo lo que podría decir mi interlocutor sería: «Ah, entonces, de acuerdo». Pero supongamos que yo le contara a uno de ustedes una mentira escandalosa y él viniera y me dijera: «Se está comportando como un

animal», y yo contestara: «Sé que mi conducta es mala, pero no quiero comportarme mejor», ¿podría decir: «Ah, entonces, de acuerdo?» Ciertamente no, afirmaríala: «Bien, usted *debería desear* comportarse mejor». Aquí tienen un juicio de valor absoluto, mientras que el primero caso era un juicio relativo. (Wittgenstein, 1995, p. 35; la *cursiva* es mía)

Las expresiones éticas son, para Wittgenstein, carentes de sentido; pretenden *ir más allá* del mundo, lo cual significa ir más allá del lenguaje significativo. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia: no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Sin embargo, son un testimonio de una tendencia del espíritu humano que Wittgenstein respeta profundamente y nunca ridiculizaría (p. 43).

Esta respuesta mística a nuestra pregunta inicial sobre la legitimidad del mandato moral, adolece de soslayar una intuición moral básica: las aspiraciones de validez normativa poseen un sentido cognitivo (esto es, se pueden sustentar con razones) y, por tanto, se pueden tratar como aspiraciones de verdad (Habermas, 1985). Esto implica que *hay* un espacio para el lenguaje ético significativo *en* el mundo, y referido siempre y por ello mismo a nuestro bienestar mejor entendido. Con todo, este espacio posee límites cognitivos. Y creo que ello es una consecuencia de la ética discursiva. Por ejemplo, Habermas intenta mostrar que el discurso orientado a la comprobación sincera de pretensiones de validez normativas posee reglas que se presuponen inexcusablemente. Y parte de éstas poseen un contenido moral igualmente insoslayable. Si ello es así, Habermas está proponiendo que la legitimidad de la moral misma es –al menos al interior del discurso– inexcusable, y sólo hasta cierto punto racionalmente explicable y justificable.

En definitiva, en tanto somos conscientes de nuestra libertad y de la necesidad moral de respeto al *otro* (y a mi mismo en tanto *otro*) nos situamos de una vez y por todas en el espacio moral, del cual ya no parece que podamos salir sino a costa de desconocerlo y cargando con todas las lamentables consecuencias que una salida extrema supondría.

Si ahora recordamos, por ejemplo, el énfasis puesto por Kant para demostrar cómo era posible el imperativo categórico, solución que halló, hasta donde puedo entender, separando las instancias *nouménica* y *fenoménica*. Si vemos cómo a pesar de no poder negar la guerra entre los hombres, registra sus propios progresos y acercamientos morales; si vemos, por último, cómo en *La Metafísica de las Costumbres* deja impresa la posibilidad de crear puntos

de unión entre las perspectivas *pragmática* y *moral*, entonces, creo que Kant no optó por fusionar ambas perspectivas, sino revelar sus necesarios lugares de contacto. En fin, caminó hasta donde la razón se lo permitió y desde donde ella se lo estableció y, con ello, desarrolló una perspectiva con diferentes e intrincados canales de comunicación: un verdadero punto intermedio entre extremos en tensión.

II

El Contrato

Justificada, entonces, la necesidad *moral* y *pragmática* del Estado, todo individuo está legítimamente facultado a obligar coactivamente, a todos los que se oponen a entrar en un estado civil que de no existir lesiona *mi* integridad, a salir del *estado de naturaleza*. Es decir, es una exigencia moral, pragmática y jurídica el salir de aquel estado, por lo que los individuos se ven impelidos a llevar a cabo el acto de establecer un *Contrato Social*, sin que por ello se pierda su libertad. En efecto,

... El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado... es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*)... (Kant, 1994a, p. 145)

Se trata de que el hombre abandone por completo su «libertad salvaje y sin ley» (p. 146) para encontrar de nuevo su libertad en la dependencia legal, «porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora» (Ibídem).

α. Este pacto tiene características muy particulares. No es un contrato que podamos parangonar sin más con un contrato privado. La actitud que hay que esperar de las partes que

establecen un *contrato originario* es distinta de la mera actitud egocéntrica. (Habermas, 1998, p. 158)

Entre todos los contratos por los que un conjunto de personas se unen para formar una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una *constitución civil* (*pactum unionis civilis*) es de índole tan peculiar que, aunque desde el punto de vista de la *ejecución* tenga mucho en común con todos los demás (que también están orientados a promover colectivamente un fin cualquiera), se diferencia esencialmente de todos ellos en el principio de su institución (*constitutionis civilis*). (p. 158)

Se trata de un contrato, o unión de muchas personas, que es un fin en sí, fin que cada uno debe tener. Es decir, es un deber primordial e incondicionado (Ibídem). Además, este contrato tiene la peculiaridad de no tener ningún contenido especial, sino que representa en sí mismo el modelo de asociación bajo el dominio del principio del derecho (Ibídem) que permite principalmente establecer y legitimar la institucionalización del único derecho innato: el derecho a iguales libertades de acción (Ibídem) —«La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad» (Kant, 1994, p. 48)—. Derecho este fundado en la voluntad autónoma de los individuos

... que como personas morales disponen de *antemano* de esa perspectiva social que representa una razón examinadora de normas, perspectiva a partir de la cual pueden fundamentar moralmente, y no solamente por razones de prudencia, su salida de un estado de libertades no aseguradas. (Habermas, 1998, p. 159)

β. Este único derecho puede diferenciarse *a priori* en tres principios por el hecho de que el concepto del derecho en general:

... procede enteramente del concepto de *libertad* en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres persiguen de modo natural (el propósito de ser feliz) ni con la prescripción de los medios para lograrlo... (Kant, 1993, p. 26)

Se trata de los conocidos principios de *libertad, igualdad e independencia* y que, por tanto,

... no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general. (Kant, 1993, p. 27)

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
 2. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.
 3. La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*.
- (Kant, 1993, p. 27)

1. La *libertad* en cuanto *hombre* es enunciada en *La Metafísica de las Costumbres* (p. 143) como la libertad legal del hombre de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento. En *Teoría y Práctica* Kant nos dice al explicar este principio que:

... nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro). (Kant, 1993, p. 27)

Aun siguiendo su intención, creo que aquí Kant no deja sin duda de ambigüedades el significado de la primera formulación –la de *La Metafísica de las Costumbres*– del principio de la libertad. Se puede concluir que se trata de la libertad política consistente en aprobar, y con ello legitimar, sólo las leyes a las cuales les pueda dar mi consentimiento, según los lineamientos de una legislación universal. No lo formula Kant así, y hace claramente ver, en la formulación de *Teoría y Práctica*, que se trata más bien de la libertad subjetiva de perseguir los fines que consideremos se ajustan a nuestro particular criterio de felicidad. Con

esta última formulación es claramente despótico un gobierno paternalista en donde los súbditos se ven obligados a seguir pasivamente el juicio del jefe del Estado sobre cómo deban ser felices, aun en el entendido de que éste quiera bondadosamente que lo sean. En un Estado no se parte de niños incapaces de distinguir lo que les sea verdaderamente beneficioso o perjudicial, partimos de seres que pueden efectivamente ejercer su libertad, aun suponiendo que se puedan equivocar en materia de felicidad.

2. Con la *igualdad* en tanto *súbdito* cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro. De este derecho *simétrico* sólo queda excluido el jefe del Estado porque, estrictamente hablando, no es un miembro de la comunidad sino su «creador y conservador» (p. 28); él es el único que tiene la facultad de coaccionar sin ser coaccionado a su vez, pues:

... si también éste pudiera ser coaccionado, no sería entonces el jefe del Estado, y la serie de la subordinación se remontaría al infinito. Mas de haber dos (dos personas libres de coacción), ninguno de ellos se hallaría bajo leyes coactivas, y el uno no podría cometer injusticia contra el otro; lo que es imposible. (Kant, 1993, p. 29)

Sólo los súbditos se hallan bajo leyes de coacción. Coacción jurídica que pueden ejercer únicamente a través del jefe del Estado.

Para Kant, esta *igualdad jurídica* no es incompatible con la máxima desigualdad económica, corporal, espiritual o incluso de derechos en general (p. 29). Pues, se refiere a que todos son iguales entre sí en relación al derecho, esto es, formalmente, y no en relación a su contenido u objeto sobre el cual se puede tener derechos eventualmente distintos. Todos son iguales entre sí porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública y a través de su ejecutor, el jefe del Estado. Además, es un derecho inalienable: nadie puede mediante un contrato y, por tanto, mediante acto jurídico alguno, despojarse de sus derechos y sólo quedarse con sus deberes, «pues con ello se despojaría del derecho de hacer un contrato y, consiguientemente, se auto-suprimiría» (p. 30).

Ciertamente, esta forma de entender el derecho podríamos tacharla de ideológica. La máxima desigualdad económica suprimiría la posibilidad del derecho mismo, y esto parece ser una consecuencia de los mismos presupuestos kantianos. Efectivamente, del *derecho de*

necesidad (Kant, 1994a, p. 45) –referido por Kant como un «supuesto derecho»– que estable la posibilidad de suprimirle la vida a otra persona, de la que no se reporta el haberme hecho mal alguno, cuando mi propia vida está en peligro, podemos también inferir que, en el caso en que me encuentre en una situación económica que haga mi vida extremadamente precaria y, por ello, corra peligro, no podrá haber reclamo jurídico sino sólo moral si le hago daño a otro que no me ha hecho mal alguno con el claro objetivo de superar mi estado de necesidad económica. Si una parte importante de la población se encuentra en estado de necesidad se socavarían los fundamentos del derecho mismo. Éste no podría cumplir con su cometido de organizar las acciones humanas y resguardar los bienes privados, pues, así como no puede haber ninguna *ley penal* que «imponga la muerte a quien en un naufragio, corriendo con otro el mismo riesgo de muerte, le arroje de la tabla en la que se ha puesto a salvo, para salvarse a sí mismo» (p. 46), así tampoco podría haber ninguna ley penal que imponga la pena de muerte –u otra acorde con el delito– a quien roba o comete algún otro delito ante la inminente necesidad de resguardar su propia vida.

Semejante ley penal no puede tener el efecto pretendido; porque la amenaza de un mal, que es todavía *incierto* (el de la muerte por sentencia judicial [o, en nuestro caso, el acorde con el delito infringido]), no puede superar al miedo ante un mal *cierto* (es decir, morir ahogado [y, en nuestro caso, la posibilidad de morir de inanición u otra calamidad más apremiante por falta de recursos]). (Kant, 1994a, p. 46)

Es importante agregar que, dado que no se puede establecer *a priori* el límite de las desigualdades económicas, es menester canales de comunicación. La voluntad general que Kant invoca seguiría siendo una mera idea regulativa sin consecuencias realmente prácticas si no se pueden materializar estos canales en la vida política de los ciudadanos.

Creo, sin embargo, que el juicio que tacha de ideológica la doctrina kantiana del derecho puede ser suavizado. Creo que no se trata de justificar la desigualdad, sino de igualarnos *a pesar* de ella. Por ejemplo, Kant no acepta desigualdades basadas en privilegios de ciertas posiciones como las del *derecho de herencia*, si es que con prerrogativas como estas se mantiene eternamente a otros en una posición inferior: el nacimiento no es propiamente una acción por parte del que nace y, por ello, «no puede acarrearle ninguna desigualdad de estado jurídico ni sometimiento alguno a leyes coactivas (salvo el mero

sometimiento que, en cuanto súbdito del único poder legislativo supremo, tiene en común con todos los demás» (Kant, 1993, p. 31). Esto es, si nacer no es un acto por parte del que nace, obviamente no le puede acarrear consecuencias jurídicas que se deriven del mencionado, pero inexistente, acto; pero, dado que le atribuimos posibilidades –futuras– de acción, no parece haber razón para no permitirle ser un súbdito. Con la herencia no se puede legar a los descendientes el privilegio de la posición que se tiene dentro de la comunidad; por tanto:

... tampoco [se] puede impedir coactivamente –como si el nacimiento... cualificara para detentar el rango de señor– que los otros alcancen por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía... (Kant, 1993, p. 31)

Sólo se puede transmitir por herencia lo que como propiedad se puede adquirir o enajenar, pero no lo concerniente a la personalidad. Ello puede claramente incidir en que se produzcan desigualdades, pero no se puede impedir que otros con su mero talento, aplicación o suerte, estén facultados para escalar en este juego de las posiciones económicas. Si ello fuera posible, sería, entonces, lícito coaccionar sin poder ser, a su vez, coaccionado por otros, lo que trasvasaría el rango propio de un súbdito (p. 31). La única forma de despojarse de esta *igualdad* como súbdito es cometiendo delito, pero nunca por contrato o por la fuerza de las armas.

3. Encontramos, en este tercer punto, que no todos los sometidos a las leyes de un Estado están facultados para dictar esas leyes (p. 33). Poseen todos sí los derechos basados en los dos anteriores principios de *libertad* e *igualdad*. En este sentido, Kant no los llama ciudadanos sino *co-protegidos* (Ibídem). Sólo el que tiene *derecho a voto* en la legislación se puede llamar ciudadano, y para ello es menester la condición de ser su propio señor (p. 34), aparte de la condición natural de no ser niño ni mujer. Por lo tanto, ha de tener alguna propiedad –incluyendo en tal concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia– que le mantenga. Se trata de personas que, en caso de que tengan que ganarse la vida gracias a otros, lo hagan con la venta de lo suyo (Ibídem); en consecuencia, que no esté al servicio de nadie más que de la comunidad (Ibídem). No están cualificados para ser ciudadanos, por ejemplo, los niños, todas las mujeres, el servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero y, en general, cualquiera que no pueda conservar su existencia, sustento y protección, por su propia actividad, sino que se vea forzado a ponerse a las órdenes de otros, pues no son artífices, sino

meros *operarii* (Ibídem, a pie de página). Sin embargo, Kant confiesa como algo difícil determinar con certeza los requisitos que han de satisfacer quienes pretendan la posición de un hombre que sea su propio dueño (Ibídem). Entiendo con ello, por ejemplo, qué tipo de labor cualifica como autosuficiente para mantenerse, o que al menos tenga algo propio que ofrecer, o con qué grado de destreza se cualifica.

Estamos aquí exponiendo la conocida diferencia entre ciudadanos *activos* y *pasivos* (Kant, 1994a, p. 145). Y, dentro de los primeros, tanto grandes como pequeños propietarios son iguales entre sí; a saber, cada uno sólo tiene derecho a *un* voto. Pretender una desigualdad a este respecto sería tanto como aceptar prerrogativas en virtud de las cuales el gran hacendado anularía al más pequeño. Sólo la capacidad, el esfuerzo y la suerte de cada miembro de la comunidad determinan el requisito para adquirir una parte del total de las posesiones; por lo que la cantidad de posesión no puede determinar el número de votos sino sólo la cualidad de ser propietario. Además, todos –tanto ciudadanos *activos* como *pasivos*– tienen igual derecho en el ascenso a mayores posesiones que permitan el auto-sustento:

... sea cual fuere el tipo de leyes positivas que ellos [los ciudadanos activos] voten, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad –correspondiente a ellas– de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo. (Kant, 1994a, p. 145)

Apuntemos acá que, sin embargo, no queda claro que este último principio de la independencia, a diferencia de los dos anteriores, se pueda deducir *a priori*. Es lo que sostiene José Rubio Carracedo al asegurar que:

... Riedel apunta certeramente un desajuste en el constructo kantiano: mientras los dos primeros principios son efectivamente *a priori*, el tercero corresponde más bien al ámbito empírico-social, provocando así una aporía norma-hecho en el concepto de sociedad civil. (Rubio Carracedo, 1998, p. 51)

De hecho el mismo Kant parece dudar de la pertinencia de esta clasificación (Ver Rubio Carracedo, 1998, p. 51) al decir que la cualidad de ser parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros hace necesaria la distinción de ciudadanos *activos* y *pasivos*

«aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general» (Kant, 1994a, 144). No parece incoherente pensar que si se sale del *estado de naturaleza* principalmente empujado por la necesidad de asegurar lo que es *mío*, mi propiedad, entonces son los propietarios los que deberían determinar las leyes que ellos mismos están exigiendo. Pero como no se trata sólo de proteger la propiedad sino de valorarnos como personas insertándonos en una actividad productiva, no queda claro por qué han de ser sólo los propietarios los que puedan decidir sobre las leyes a ser dictadas; además, como el mismo Kant ha visualizado, no se puede enunciar un criterio preciso que determine quién está apto para mantenerse y quién no, al menos no *a priori*, pues las complejas e imbricadas relaciones económicas nos hacen ser a todos dependientes unos de otros. Tal vez fuese un criterio más claro en determinados momentos del desarrollo capitalista de producción que nace con el artesano libre y capaz de auto-proveerse de todo el material necesario para la producción, y donde es visible que posee un arte y algo que ofrecer en venta; con todo, obviamente necesitaría de otros para el suministro de lo que él mismo no produce y necesita para vivir, dada la compleja división social del trabajo, envolviéndose así en una dinámica en la que saber cuándo se es artesano propiamente tal y cuándo no, cuándo se es jornalero y cuándo no y, en general, cuándo se es productivo y cuándo no, resulta ya embarazoso, por no decir un pensamiento prejuiciado por la época. Por ello, en un pasaje en el que se manifiesta una clara postura adversa a la economía de mercado, Rubio Carracedo señala que

... Kant participa de la insensibilidad liberal para comprender que la sociedad de mercado fomenta más bien las limitaciones de la libertad y el aumento de la desigualdad. (Rubio Carracedo, 1998, p. 52)

Pero quizás podamos atenuar este último pasaje precisando algunas cosas. Toda persona ha de valorarse a sí misma, como ya antes hemos expuesto, afirmándose ante los demás como fin en sí. ¿Cómo lo logra? Proponiéndose proyectos, fines, trabajando y produciendo cosas para otros y para él, adquiriendo una competencia, un arte socialmente aceptable, y, por supuesto, exigiendo y fomentando dicha autoafirmación. Muchos son los individuos de nuestra especie que no llevan a cabo este mandato moral con la suficiente diligencia. Entre ellos podemos visiblemente contar, aunque no en su totalidad, las personas que están en los

estratos económicos más bajos de la sociedad (sin querer ocultar el hecho de que también entre muchos miembros de las clases más pudientes pasa idénticamente); personas que se conforman con ser «mantenidas» antes que tomar la iniciativa moral de progresar por su esfuerzo y talento. Si obviamos por el momento el hecho de que la sociedad de mercado obstruye, eventualmente, y muchas veces sin remordimientos, el esfuerzo por subir los peldaños de la vida económica, entonces, es imposible que personas que no se *auto-valoran* sean las que precisamente dicten las leyes que se suponen defienden la propiedad —en sentido amplio—, justamente el elemento mediante el cual se manifiesta mi autovaloración. No se trata de que ellas no merezcan dirigir el Estado legislando o gobernando, sino que es paradójico pensar que ellas lo dirijan o dictaminen sobre éste, esto es, que ejerzan el papel de cuidar de algo que ellos mismos no quieren o valoran. Con todo, este es un tema de muchas aristas, pues, sabemos que la afirmación de sí ante los demás es un deber *imperfecto*, en el sentido de que no puede ser determinado con exactitud el grado de exigencia de ese deber ya que no se trata de cuánto me valoro a *mí* mismo, empíricamente hablando. Tal vez lo más justo sea, entonces, coadyuvar al desarrollo de una conciencia del deber moral de la autoafirmación y olvidarse de la clasificación de ciudadanos *activos* y *pasivos*. Total, estos últimos obtendrían cargos y ejercerían sus derechos políticos si ya estuviesen motivados a defender sus propios proyectos. Concepción que Kant no adoptó.

γ. Kant asegura que el origen del poder supremo, del Estado, es inescrutable para el pueblo que está sometido a él:

... es decir, el súbdito *no debe utilizar* activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe (*ius controuersum*). Porque, dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe del estado (*summun imperans*).]. (Kant, 1994a, p. 149)

Kant es muy enfático al afirmar que el *Contrato Social* una vez pactado no puede ser disuelto bajo ningún pretexto. Utiliza para ello argumentos meramente lógicos que se deducen de su propia construcción teórica. Concibe el *contrato originario* no como un hecho, sino como una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, una indudable realidad práctica

(Kant, 1993, p. 37). Es una idea de la razón y, por lo tanto, no importa cómo haya sido posible que un pueblo se encuentre bajo una constitución ya establecida:

... Si ha precedido originariamente como un *factum* un contrato efectivo de sumisión al jefe del Estado (*pactum subiectionis*), o si la violencia fue anterior y la ley vino sólo después, o bien ha debido seguir este orden, son éstas sutilezas completamente vanas para el pueblo que ya está sometido a la ley civil, y que, sin embargo, amenazan peligrosamente al Estado... (Kant, 1994a, p. 150)

Se supone que con el *Contrato Social* todos los integrantes de la nueva comunidad se despojan de su libertad salvaje, sin ley, para ingresar en una sociedad regida por leyes igualmente obligatorias para todos. Se supone, entonces, que si una ley determinara para todos lo que está jurídicamente permitido o prohibido, debe ser el acto de una voluntad pública, la voluntad del pueblo entero, en donde todos deciden sobre todos con el fin de garantizar que no habrá leyes injustas, ya que contra sí mismo nadie puede cometer injusticia, mientras que, tratándose de otro distinto de uno mismo, la decisión podría ser injusta; en todo caso, una voluntad, por ser pública, procede con todo derecho, esto es, no comete injusticia contra nadie (Kant, 1993, p. 33). Esto es aceptable, pero no se trata de que todos efectivamente decidan sobre lo que es justo o no lo es, pues entonces estaríamos en la misma situación que aquella en el *estado de naturaleza*; es necesario que la legislación y su ejecución se deleguen en manos de ciertos representantes de la población, por lo que la voluntad pública es más bien una idea de la razón sin la cual sería impensable un Estado, pero que tiene realidad práctica al obligar al legislador a que

... dicte sus leyes como si éstas *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. (Kant, 1993, p. 37)

Este *imperativo categórico* con corte a la medida de un legislador, y que legitima toda ley pública, rezaría así:

... Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad, entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima... (Kant, 1993, p. 37)

Es posible que el pueblo esté en una disposición mental, o incluso real, tal que si se le consultara sobre cierta ley probablemente denegaría su conformidad; pero si la conformidad a la ley es, en principio, simplemente posible, entonces será legítima, y el pueblo se verá obligado a obedecerla (Ibídem). Kant pone el ejemplo de la prescripción de un impuesto de guerra proporcional a todos los súbditos (Ibídem, a pie de página). Éstos podrían quejarse de ser un impuesto gravoso porque creen innecesaria la guerra, pero, dado que siempre cabe la posibilidad de que la guerra sea inevitable y el impuesto imprescindible, prescribir tal será legítimo ante los súbditos. La ley sí sería injusta si las cargas tributarias fuesen repartidas desproporcionadamente, pero al súbdito en este caso sólo le es lícito quejarse, mas no desobedecer (Ibídem). Lo propio sucede si la conformidad a la ley resultara imposible por todo el pueblo, como, por ejemplo, el que un súbdito poseyera privilegios hereditarios de rango señorial (Ibídem).

¿Qué pasaría si un pueblo juzga como altamente probable que con ciertas leyes legisladas y hechas vigentes perderá su felicidad? Kant es tajante en su respuesta: no le queda más remedio que obedecer (p. 38). La felicidad no puede ser el criterio para decidir sobre la legitimidad de una ley, pues en esta materia no hay principios universalmente válidos; son muy variadas las circunstancias y las ilusiones en las que alguien cifra su felicidad y, más aún, nadie puede prescribirle en dónde ha de cifrarla. Aquí no existen principios *a priori*. Es muy distinto en materia jurídica donde sí podemos encontrar principios *a priori* capaces de aprobar el escrutinio de la razón autónoma, porque se deducen de ésta. Si una ley pasa el examen de la razón universal en manos del legislador, esa ley es saludable para la población porque está acorde con su libertad, como hombre, según leyes universales. Sin embargo, Kant acepta que a un gobierno le conviene dictar leyes que vayan en pro del bienestar o felicidad de sus ciudadanos, pues es un «medio para *asegurar el estado de derechos*, sobre todo frente a enemigos exteriores del pueblo» (p. 39). El gobernante puede utilizar este criterio para fortalecer al Estado, pero no está facultado para hacer que el pueblo sea feliz, digamos, en contra de su voluntad, sino que ha de utilizarlo sólo para procurar la existencia y el auge del pueblo como una comunidad (Ibídem). Creo que aquí se presenta un nuevo punto de unión

entre la perspectiva *pragmática* y *la moral* –aun a pesar de Kant–, pues, si el gobernante ha de pensar en la existencia de la comunidad como parte de un derecho que se deduce de, y coadyuva a la vigencia de, el *Contrato Social* y si, además, es imprescindible un mínimo de felicidad o bienestar de la población para su conservación y auge, entonces, obviamente no puede descuidar ni la felicidad ni el derecho de la población; no puede hacer que ambos momentos caigan en una contradicción tal que la comunidad corra el riesgo de desintegrarse y, al parecer, propicie con ello el regreso al *estado de naturaleza*. Creo, entonces, que Kant tendría que matizar su tajante respuesta con una cláusula para el gobernante: al pueblo no le queda más remedio que obedecer las leyes, pero el legislador ha de ser prudente en el dictamen de éstas si no quiere que se disuelva la comunidad. Ésta es una consideración que encontramos más atendida en Hobbes.

En conclusión, el pueblo no puede oponerse legítimamente al poder legislativo supremo ni al jefe del Estado. Incluso en el caso de que el jefe del Estado infringiera las leyes procediendo de manera despótica (tiránica) (p. 40). No puede existir legítimamente ningún derecho de sedición, y aun menos de rebelión. No puede existir tampoco el derecho de atentar contra la persona del jefe del Estado como persona individual, so pretexto de abuso de poder; ello sería un crimen de alta traición, y el traidor «ha de ser castigado al menos con la muerte, como alguien que intenta *dar muerte* a su *patria* (*parricida*)» (Kant, 1994a, p. 151). Una ley tan sagrada (inviolable) como la que se establece al fundar el Estado, la ley civil, sólo puede ser representada «como si no tuviese que proceder de hombres, sino de algún legislador supremo e intachable» (p. 150). «De aquí se sigue, pues, el principio: el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo)» (Ibídem).

Son principalmente dos las razones que Kant esgrime para sostener tan recia posición. En primer lugar, supongamos que el pueblo tiene el *derecho* de oponerse efectivamente al juicio del jefe del Estado, entonces se pregunta:

... ¿Quién debe decidir de qué lado está el derecho? Ninguno de los dos puede hacerlo, porque sería juez en su propia causa. Luego por encima del jefe tendría que haber otro jefe que decidiera entre aquél y el pueblo, lo que resulta contradictorio. (Kant, 1993, p. 40)

Se trata de un razonamiento de carácter estrictamente lógico que se deduce de los presupuestos de la conformación de un Estado; no parece haber ninguna carga valorativa. Expongamos ahora la segunda razón. Hubo un concienzudo crítico de su época, el Sr. Achenwall, que hizo la siguiente declaración:

... «Si el peligro que se cierne sobre la comunidad, a consecuencia de soportar largamente la injusticia del soberano, es mayor del que puede temerse como resultado de que se tomen las armas contra él, entonces el pueblo se le podrá oponer, podrá rescindir a favor de ese derecho su contrato de sumisión y destronarle por tirano». Y concluye: «De esta manera... el pueblo *retorna* al *estado de naturaleza*». (Kant, 1993, p. 42)

A lo cual Kant replica:

... en lo que concierne a los fundamentos del derecho... resulta claro que el pueblo, con este modo de buscar sus derechos, ha cometido injusticia en altísimo grado, porque tal modo de proceder (una vez aceptado como máxima) torna insegura toda constitución jurídica e introduce un estado de absoluta ausencia de ley (*status naturalis*) en el que todo derecho cesa, cuando menos, de surtir efectos. (Kant, 1993, p. 43)

Así, pues, una cláusula como esa contemplada en la Constitución de un Estado sería contradictoria con la esencia de éste, pues, introduce la posibilidad de instaurar el *estado de naturaleza*, que es la negación del Estado mismo. Ello, además, sería como estar aún en *estado de naturaleza* al ser una amenaza constante –y absurdamente legítima– el regreso a tal estado. Cuando de lo que se trata es del principio del derecho, el Sr. Achenwall lo trueca, tal vez sin quererlo, por el principio de la felicidad. (p. 43)

Para Kant, y tal vez trasluciendo una carga valorativa, toda constitución estatal es preferible a un *estado de naturaleza* sin ley alguna; por eso les concede cierto «beneficio de la duda» a los hombres honrados de su época al pensar que, llegado el caso, no aprobarían una empresa tan peligrosa como la de pretender regresar al *estado de naturaleza*. (p. 42)

Kant aquí parece moverse a la sombra de Hobbes. En efecto, aun cuando hace énfasis en el estado de derecho, le otorga al Soberano la condición de mandar y legislar en atención a los dictados de la razón práctica. Pero:

... La garantía de que ello sea así no va más allá del mismo gobernante, pues los súbditos, obligados a obedecer en términos absolutos, tal como lo pensó Hobbes, no tienen derecho a exigir que el mandato se ajuste al estado de derecho que dicta la razón. (Astorga, 1999, p. 407)

Sin embargo, el pueblo tiene canales para drenar su descontento. Si bien no posee legítimamente la posibilidad de coaccionar al soberano o *derecho de resistencia*, le queda aún el arma de la crítica y la queja: el *derecho de opinión*. El pueblo tiene derechos inalienables frente al jefe del Estado y sobre los que él mismo está facultado para juzgar, aunque no puedan ser derechos de coacción. La injusticia emanada del soberano, y que el pueblo según su opinión sufre, proviene, entre otras fuentes, del desconocimiento de ciertas consecuencias de leyes por parte del poder supremo (Kant, 1993, p. 46), por lo tanto, resulta que:

... se ha de otorgar al ciudadano –y además con permiso del propio soberano– la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para con la comunidad... Por consiguiente, la *libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo... (Kant, 1993, p. 46)

Negarle al pueblo este derecho es arrebatarle toda pretensión de tener derechos frente al supremo mandatario, como Hobbes pretende.

Para Omar Astorga esto no introduce diferencias significativas ente la propuesta hobbesiana y la kantiana. Hobbes no acepta el carácter jurídico de la protesta que significa la opinión pública contra los decretos del soberano, pero admite la posibilidad de que los súbditos puedan rebelarse cuando se vean afectados en su *derecho a la vida*, derecho del cual el hombre no puede despojarse. Además, el bienestar o felicidad del pueblo es de suma importancia para Hobbes y no sólo el derecho a la vida. Por eso éste afirma que el soberano no puede ser juzgado injusto en su proceder, pero sí puede ser considerado *bueno o malo*, según el grado de bienestar que produzca al pueblo.

... Esto significa que si bien Hobbes no acepta la rebelión, la admite *de facto* cuando se ve afectado el derecho a progresar que tiene la humanidad... Si bien la libertad de expresión no constituye –para Hobbes– un instrumento jurídico como lo exigía Kant, representaba un testimonio histórico que el soberano debía considerar. (Astorga, 1999, p. 379)

A juicio de Astorga, aun cuando en Kant el derecho de expresión sea un derecho garantizado por, y constitutivo de, el Estado, mientras que en Hobbes es una posibilidad instrumental, los efectos son similares:

... especialmente si se considera que, a pesar del carácter jurídico que Kant le atribuye a dicho derecho, no lo hace hasta el punto de que se pueda hacer valer ante el soberano en tanto derecho; es decir, no puede convertirse en un derecho de resistencia sino, tan sólo, en motivo de queja, que el soberano debe considerar. (Astorga, 1999, p. 379)

Parece que Kant pone al ciudadano ante la inevitable esquizofrenia de tener que elegir entre su libertad interior (moralidad) y la exterior (legalidad). Para ser justos, el gran problema de la filosofía política es el coonestar la autoridad estatal con la autonomía individual. (Rubio Carracedo, 1998, p. 70)

Pero la cosa parece agravarse. ¿Cómo explicar el conocido entusiasmo manifestado por Kant frente a los grandes movimientos populares de su tiempo: el levantamiento en Irlanda, la rebelión de las colonias norteamericanas y la Revolución francesa, a la vez que en su teoría del Derecho y del Estado queda eliminado por definición el *derecho a la resistencia*?

Contrario a lo que podría esperarse, la teoría kantiana del derecho no *parece* ser exactamente de índole *iusnaturalista*.

Sin embargo, si por *iusnaturalistas* denominamos a todos aquellos que, principalmente, siguen el modelo dicotómico «*estado de naturaleza-Estado político*», en donde:

Entre el estado de naturaleza y el Estado político existe una relación de contraposición, en el sentido de que el Estado político surge como antítesis del estado de naturaleza (cuyos defectos está llamado a corregir o eliminar)... (Bobbio, 1995, p. 15)

Entonces, obviamente, Kant es –según el método– *iusnaturalista*.

Pero, si el método *iusnaturalista* consiste en la construcción de una entidad intelectual válida y, como consecuencia inexcusable de esta construcción, se deduce la institución que se trata de justificar, entonces, ya no es tan obvio. Así, desde esta concepción, el hombre tiene ciertos derechos imprescriptibles –cosa que Kant no negaría– y se une con sus semejantes para establecer una constitución dotada de poder supremo que le garantice esos derechos, pero, si es el caso que el poder supremo no cumple lo establecido, entonces, será lícita la rebelión en contra de él (González Vicén, 1989, p. 15). En otros términos, esta concepción supone la existencia de un *derecho de rebelión* –cosa que Kant no comparte– que puede ser activado con la violación de derechos imprescriptibles. En este sentido, el *iusnaturalismo* privilegia al *Derecho Natural* sobre el *Derecho Positivo*. Pero Kant se sitúa en el espacio intermedio que separa los dos extremos de, por un lado, un *iusnaturalismo* como el recién descrito y, por otro, una concepción de corte positivista que no ve ninguna obligación moral de obediencia al derecho, inherente al mismo derecho, y que entiende que aquello que llamamos derecho no viene determinado por principios *a priori*. Agreguemos que el *iusnaturalismo* concebido acá parte de la existencia de un conjunto de principios que pueden extraerse del conocimiento de la naturaleza humana, pero, para Kant, la naturaleza humana sólo puede conocerse empíricamente, y de un conocimiento empírico no puede extraerse normatividad teórica y práctica (véase al respecto Cortina, 1989, p. XLIV); sin embargo, sí se pueden extraer leyes normativas *a priori* determinadas por el uso universal de la razón. Si bien es cierto que no es del todo válido construir una entidad desde la cual se deduzcan, sin más, los derechos del hombre. Kant es más cercano al pensamiento de que no todo derecho deducido *a priori* queda desconectado del derecho positivo (por ejemplo, el derecho positivo puede estipular algún tipo de circulación vial, pero el derecho natural estipula *a priori* la necesidad de que las regulaciones sean tales que posibiliten la armonía de intereses o, siguiendo el ejemplo, el tránsito mutuo). La total desconexión entre estos dos derechos tiende a hacer desaparecer al derecho mismo.

Tampoco piensa Kant que sea correcto suponer que los derechos válidos sólo pueden deducirse desde dicha entidad, como lo son los derechos inalienables del ser humano, quedando imposibilitado cualquier sistema normativo que no los satisfaga, aunque haya sido reconocido por los órganos competentes. El derecho establecido por una constitución estatal históricamente dada, el *Derecho Positivo*, tiene ventajas para el derecho mismo que no

pueden obtenerse por la sola garantía de saber cuáles son nuestros derechos esenciales como seres humanos. Estos derechos tienen que ser instrumentados a través de reglamentos y leyes; su aplicabilidad está llena de controversias interpretativas que sólo pueden ser solventadas a través de la existencia de un orden establecido –o normado– en función de la vida en común (véase al respecto González Vicén, 1989, p. 18). La garantía de los derechos pasa, entonces, por la estabilidad política y jurídico-instrumental.

Mientras que para la ciencia jurídica del jusnaturalismo lo esencial es el contenido de la ordenación que rige la convivencia, para el nuevo sentimiento vital que alcanza vigencia histórica con el triunfo de la burguesía, el carácter de «justo» o «injusto» del orden de la vida en común retrocede ante su carácter de *certeza e inviolabilidad*, es decir, ante aquel carácter que, independiente de su materia, hace del derecho el marco formal permanente de la actividad individual y, en general, el libre juego de las fuerzas sociales. (González Vicén, 1989, p. 18; la *cursiva* es mía).

Kant trata de superar la radical separación del Derecho Positivo y Natural, tratando de unir la formalidad instrumental del *Derecho Positivo* con la formalidad racional *a priori* del *Derecho Natural*.

No deseo ubicarme en un extremo. Ciertamente hay en Kant la tendencia *iusnaturalista* que he caracterizado en el segundo sentido. Lo podemos rastrear a lo largo de la exposición que he seguido. La idea misma de *Contrato Social* posee elementos racionales y morales que rigen *a priori*:

Un contrato que cada individuo autónomo concluye con todos los demás individuos autónomos sólo puede tener por contenido algo que razonablemente todos *puedan querer* con vistas a la satisfacción de los intereses de cada uno. (Habermas, 1991, p. 145)

En la idea de *Contrato*⁶ *Social* queda, pues, insertada la idea misma del *Imperativo Categórico* kantiano. Con esta noción se justifican órdenes políticos organizados jurídicamente, y el derecho positivo queda sometido a principios morales. (p. 146)

La crítica de Habermas a este respecto es sumamente enfática:

... en Kant el derecho natural o moral, deducido *a priori* de la razón práctica, cobra tal predominio, que el derecho corre el riesgo de disolverse en moral: el derecho queda rebajado a un modo deficiente de moral... [y] los poderes del Estado, en sí diferenciados, quedan también bajo la sombra de una *res publica noumenon* deducida a partir de la razón, que debe encontrar en la *res publica phaenomenon* una reproducción lo más fiel posible. La positivización del derecho, en tanto que realización de principios del derecho natural racional, queda sometida a los imperativos de la razón. (Habermas, 1991, p. 149)

No deseo negar con el mismo énfasis con que la afirma esta crítica que Habermas manifiesta; deseo sí debilitarla en la medida en que Kant mismo ofrece elementos para ello, aun cuando su construcción intelectual *vista de conjunto* lo niegue.

Tampoco me parece del todo cierto que la consecuencia teórica de la propuesta kantiana sea la de terminar siendo defensor del absolutismo, inclinando la balanza hacia el lado empírico-positivista del dilema. La resistencia ante el poder supremo es posible, siempre que devenga dentro de las mismas formas jurídicas positivas. El supuesto absolutismo kantiano del Estado se revela como la omnipotencia impersonal de la ley o del Derecho, la cual es, por principio, necesaria para hacer posible la idea misma del Estado:

... Esto, que podría documentarse con numerosos pasajes de la obra de Kant, aparece con singular claridad, sobre todo, en una anotación póstuma, en la cual se define la libertad civil como «aquél estado en el que nadie está obligado a obedecer más que lo que la ley dice»; de tal suerte «que el poder ejecutivo está limitado por esta última, *pudiéndosele resistir* por medio del juez». (González Vicén, 1998, p. 19; la *cursiva* es mía)

⁶ La palabra alemana es “Vertrag”. Su semántica incluye también el sentido de “Tratado” o “Pacto”. La traducción por “Contrato” pierde connotaciones importantes: mientras el contrato sugiere un compromiso de una duración bien establecida y del cual se quiere salir tan pronto termine, la palabra “Tratado” (o “Pacto”) excluye estas connotaciones.

En este contexto, el derecho a la *libertad de expresión*, constitucionalmente instaurado, resulta un dispositivo que puede poner en jaque las pretensiones absolutistas del jefe de Estado –siempre dentro del marco jurídico mismo–. Con ello Kant complementa la propuesta hobbesiana, pues, no creo incoherente suponer además que, dado que –como veremos inmediatamente– del hecho de que a Kant le resulta constitucionalmente legítimo *penar* a los rebeldes de una rebelión se deduce el hecho de que las opiniones de injusticia sobre el proceder del jefe de Estado se podrían convertir en acciones consecuentes contra éste, entonces, la máxima de prudencia por parte del gobernante es implícitamente un requisito que limita las acciones de éste, como sucedía en Hobbes. Sin embargo, es justo apuntar que Kant, hasta donde alcanza mi documentación al respecto, no recordó, y menos recomendó, explícitamente esto al jefe del Estado⁷.

Refiriéndome nuevamente al problema central de la filosofía política: el cohonestar la autoridad estatal con la autonomía individual, me sigue pareciendo también ajustada, en este contexto de Derecho Natural vs. Derecho Positivo y Libertad Individual vs. Libertad Política, la tesis ya antes expuesta sobre la unión de las perspectivas *moral* y *pragmática*: un verdadero punto intermedio entre extremos en tensión.

Con todo, aún puede parecer paradójico el entusiasmo de Kant ante los acontecimientos de levantamientos populares de su época con su posición teórica al respecto. Leemos, por ejemplo, en *La Paz Perpetua* que:

Si un movimiento revolucionario provocado por una mala constitución, consigue ilegalmente instaurar otra más conforme con el derecho, ya no podrá ser permitido a nadie retrotraer al pueblo a la constitución anterior; sin embargo, mientras la primera estaba vigente, era legítimo aplicar a los que, por violencia o por astucia, perturbaban el orden las penas impuestas a los rebeldes. (1998, p. 238)

Nuevamente aquí encontramos atenuantes. Por un lado, en el pasaje Kant asegura que «no podrá ser permitido a nadie retrotraer al pueblo a la anterior constitución», siendo coherente con su defensa del *Derecho Positivo*. Y su condena a los revolucionarios por la anterior constitución sigue el mismo principio, si es la constitución vigente. Pero se deja colar

⁷ Recordemos que Kant considera necesario que el jefe de Estado haga lo que esté en sus manos para garantizar la existencia de la *comunidad*, y es lógico que ello incluya atacar las raíces que puedan provocar su disolución, como lo son la negación de felicidad del pueblo y el irrespeto a sus derechos.

su defensa al *Derecho Natural* al insinuar que la constitución impuesta violentamente es “más conforme con el derecho”.

Por otro lado, podríamos interpretar esta tensión kantiana como un juego de perspectivas desde los diferenciados mundos *nouménico* y *fenoménico* a los cuales pertenece el hombre:

Cuando Kant se pronuncia positivamente por los movimientos revolucionarios de su época, se enfrenta con ellos desde el punto de vista del progreso general de la humanidad y en relación con el fin último de ésta, es decir, lo que hace es emitir un juicio de naturaleza histórica acerca de un acontecer también histórico. (González Vicén, 1989, p. 18)

Pero cuando se pronuncia acerca del estado de derecho, su perspectiva es desde los presupuestos de la razón pura práctica. Sin embargo, con esto no parece resolverse la paradoja:

... ya que para ello [se] habría tenido que mostrar cómo la teleología histórica de Kant calza con el implacable formalismo mediante el cual fundamenta el orden jurídico y político. (Astorga, 1999, p. 415)

En efecto, sustentar que el problema se resuelve si no confundimos las perspectivas, es tanto como afirmar que la paradoja se resuelve ignorándola. Estaría resuelta con lo expuesto si las perspectivas se unen o dan «sentido» mutuamente, de manera que las dos se presenten como necesarias y no como dos momentos, en principio, excluyentes. Ciertamente no deja de ser paradójico, incluso a nivel emotivo, el entusiasmarse por un evento y acto seguido condenarlo. Pero ensayemos involucrarnos emocionalmente –y a la vez encontrarle cierta coherencia a la situación planteada– imaginándonos estas dos situaciones: a través del derecho positivo podemos asegurarnos de la estabilidad política y jurídica; entonces, todo lo que atente contra esto es motivo de censura moral. Incluso, embarcarse en una empresa revolucionaria con deliberada intención, sería tanto como jugar con fuego al coquetear con una situación insoportable para todos: la vuelta al *estado de naturaleza*, que ya hemos enjuiciado con Kant como la circunstancia que más podría afectar nuestra cualidad de seres

humanos. Pero también nos encontramos con constituciones malas –como Kant mismo ha apreciado– como las formas despóticas de gobierno. Si la misma Naturaleza en su devenir acomoda lo que moralmente estamos imposibilitados de acomodar, ¿no es acaso motivo de entusiasmo? La tensión acá resulta patente, pero el devenir consolador. Sin embargo, no se ha opuesto Kant al progreso de la constitución estatal, todo lo contrario; pero, moralmente sólo le es permitido empujar en esta dirección desde el interior mismo del derecho. Y si la Naturaleza pone lo suyo por su parte, ¡bienvenido sea!

Pero podríamos recoger de los escritos kantianos la carta decisiva: el enlace entre el formalismo que fundamenta el orden político y jurídico y la teleología histórica. Ya hemos transitado por conceptos con los cuales hemos revisado el conjunto complejo de esta tarea. Lo recreamos ahora siguiendo dos movimientos teóricos. Primero, la libertad queda unida con el devenir histórico desde el inicio mismo de la exposición kantiana en el libro donde trata el tema del desarrollo moral y de las capacidades físicas e intelectuales del hombre a través de la historia: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Aquí se trata más de la libertad *subjetiva* con la cual desarrollamos y construimos en gran medida nuestra propia personalidad y creamos nuestros propios proyectos, que de la autonomía moral. Es una libertad *mundaneizada* que actúa como categoría trascendental que posibilita, no el ordenamiento conceptual de la Naturaleza –como sucede con las categorías *a priori* del entendimiento– para posibilitar la experiencia, sino la transformación del mundo con base en esta experiencia pero en provecho del hombre según sus planes idealizados. Es, así, una libertad para actuar *en* el mundo empírico *a* pesar de él, tan sólo sea en la idea. Por ello sin esta libertad es impensable el género humano diferenciado de los demás animales. Pero esta libertad podría caer en un letargo, e incluso perderse para siempre, si no fuera por la tendencia del hombre a socializarse y, a la vez, a individualizarse. Se trata otra vez de la *insociable sociabilidad*:

Sin aquellas propiedades –verdaderamente poco amables en sí– de la insociabilidad (de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas) todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por

su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza racional. (Kant, 1994b, p. 9)

La Naturaleza nos ofrece la garantía de socializarnos y poder desarrollar nuestros talentos y, en fin, experimentarnos como hombres, equipándonos de la tendencia a socializarnos e individualizarnos. Pero ya estamos instalados en la *libertad* (1994b, p. 7) sin la cual no tendría tampoco sentido ni la socialización ni la independencia necesaria para crear la cultura que hace de nosotros seres humanos. Es, sin embargo, una libertad que no ha sido, por decirlo así, equipada aún por la conciencia plena de sí misma ni, aún, por una conciencia moral. Es una libertad dominada aún por el *pathos* de nuestros impulsos subjetivos, por el *telos* que la Naturaleza nos ha impuesto; pero esta misma Naturaleza nos fuerza a transformar nuestra tosca disposición natural en un discernimiento ético basado «en principios prácticos determinados y, finalmente, a transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito moral». (p. 9)

Un segundo movimiento se opera en *La Metafísica de las Costumbres*. Aquí Kant considera insuficiente la garantía de la Naturaleza al darse cuenta de que podríamos, por así decirlo, «echarnos al abandono» aun dentro de un contexto social competitivo. Pero, en tanto seres racionales, Kant nos concibe instalados ya en la conciencia moral que exige respetarnos a nosotros mismos y que nos manda ser un fin en sí para otros. El Derecho se convierte, entonces, en una *exigencia* moral y en un consejo pragmático, elementos estos que adquieren «sentido» mutuamente al referirse el uno al otro a través del concepto de *Honestidad Jurídica* expuesto ya antes.

Si con esto queda calzada la teleología histórica con el formalismo que fundamenta el orden jurídico-político, entonces, hemos avanzado en nuestra tarea de disolver el juicio de absolutismo o conservadurismo político dado a Kant.

Sin embargo, hay señales que nos impiden extralimitarnos en esta empresa. Son sugerentes los altos tratamientos que concede a la dignidad del príncipe —no al príncipe como individuo—. Tratamientos como «ungido de Dios», «administrador de la voluntad divina en la tierra», «representante del Omnipotente» (Kant, 1998, p. 223), no deben ser considerados, para Kant, como burdos halagos. En todo caso han de impresionar al príncipe al causarle el temor por el recuerdo de ser objeto de la mirada de Dios, pues es a él a quien le ha tocado administrar lo más sagrado que Dios a puesto en el mundo: el derecho de los hombres

(Ibídem). Pero, precisamente por ser lo más sagrado que Dios ha puesto en el mundo, y porque el príncipe es una persona como todas las demás, no nos queda otra salida que estar vigilantes ante sus acciones y lograr canales de participación que permitan a la población contrarrestar efectivamente sus arbitrarias acciones. Kant pudo haber pensado en más opciones legales que permitieran, sin propiciar un *estado de naturaleza*, mecanismos efectivos que coadyuvaran al establecimiento de la justicia. No los desconocía del todo, pues ya algunos estaban en Juan-Jacobo Rousseau al cual estudió concienzudamente (Rubio Carracedo, 1998); mecanismos como, la elección de jefes de Estado, de cuerpos legislativos y judiciales, la figura revocatoria, formación de grupos de defensa de derechos humanos, de defensa de planes o políticas de acción pública, partidos políticos, etc. todos con cabida legal y legítima en una *constitución civil*.

III

El Estado

Aun cuando pensemos que Kant coquetea con el absolutismo⁸ hace diferenciaciones que ubican su propuesta política de estado civil dentro de lo que denominaríamos liberalismo político.

En efecto, la constitución cuyos fundamentos son los tres principios más arriba expuestos –la *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*, la *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*, y la *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*– es la única constitución que nace de la idea del contrato originario (Kant, 1998, p. 221). Y esta constitución es la *Republicana*.

α. Todo Estado tiene diferenciado en sí tres *Poderes* o personas: «el *poder soberano* (la soberanía) en la persona del legislador, el *poder ejecutivo* en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el *poder judicial* (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la

⁸ A veces identifica al soberano con el jefe del Estado, e incluso a veces le otorga la facultad legislativa, en lo que podría ser, sospechosamente, un desliz terminológico. Ver Omar Astorga, 1999, pp. 309-431

persona del juez» (Kant, 1994a, p. 142). Son poderes coordinados entre sí como personas morales, es decir, una persona complementa a las otras para lograr la integridad estatal, pero, además, «están *subordinados*... de tal modo que uno no puede a la vez usurpar la función de los otros, a la que secunda, sino que tiene su propio principio» (p. 146). Kant usa la siguiente analogía:

... [son] como las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la *ley* de aquella voluntad, la menor, que contiene el mandato de proceder conforme a la ley, es decir, el principio de subsunción bajo la misma, y la conclusión, que contiene el fallo judicial (las sentencia), lo que es de derecho en cada caso. (Kant, 1994a, p. 142)

Diferencia Kant forma de Estado y forma de gobierno. La forma de Estado o de Soberanía se diferencia en sí por las personas que tienen el poder soberano, esto es, si es «uno», «varios» o «todos» los que constituyen la sociedad política; pueden ser tres: la *Autocracia*, la *Aristocracia* y la *Democracia* (Kant, 1998, p. 223). La forma de gobierno se refiere al modo como el Estado hace uso de la integridad de su poder; aquí sólo caben dos formas: la *republicana* y la *despótica*. «El *republicanismo* es el principio político de la separación del Poder Ejecutivo –o gobierno– y del Poder Legislativo» (1998, p. 223). Una constitución *despótica* es aquella en donde el gobierno es a su vez legislador. Es el caso del gobierno *paternalista* que trata a los ciudadanos como niños, siendo el gobierno más despótico (p. 147). El *despotismo* es la voluntad pública manejada y aplicada por el regente como voluntad privada.

Ahora bien, una forma de gobierno que no sea representativa no puede ser republicana, porque el legislador sería «al mismo tiempo, en una y la misma persona, ejecutor de su voluntad» (Kant, 1998, p. 223). Toda República tiene que ser necesariamente representativa. Esta clasificación hace de la Democracia, automáticamente, una forma de Estado despótica. Pues, justamente la Democracia es una forma de Estado que no puede ser representativa por definición y, en efecto, ésta:

... funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno –si no da su consentimiento–; todos, por tanto, deciden, sin ser en

realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad. (Kant, 1998, p. 223)

En la constitución democrática todos quieren mandar y, en este sentido, no cabe la expresión “ser servidor del Estado”. Pero, ¿por qué es importante, e incluso necesaria, la representación? Hobbes había establecido una relación directa entre la idea de la guerra y la necesidad de la representación. «Frente a la guerra de todos contra todos no queda más que acudir a un tercero (el Soberano) en cuya persona se ejerce la representación de todos o de la mayoría» (Astorga, 1999, p. 401). Dicho principio parece ser el garante de la paz y el que aleja la posibilidad del retorno al *estado de naturaleza*. Kant parece adherirse a este esquema:

... creemos que Kant coincide de nuevo con el modelo de Hobbes para fundamentar el Estado... Creemos que Kant también fue coherente al hacer uso del binomio guerra–representación. (Astorga, 1999, p. 401)

De acuerdo con la exposición que ya hemos hecho, es claro que si con la representación se evita retroceder a un *estado de naturaleza*, entonces, Kant tendrá que ser partidario de ella por ser un mecanismo que evita la condición más indigna del hombre. Pero, recordemos que son *varios* las razones por las cuales Kant justifica la salida del *estado de naturaleza*. La guerra es efectivamente una; y podemos pensarla provocada por una *maldad innata* en el ser humano. Pero habíamos encontrado matices en la violencia instaurada. La guerra era uno, como tipo de violencia al fin. Pero también la simple desorganización en la consecución de nuestros fines particulares, por un lado, y el juicio individual –pero no por ello sin conexión con la moralidad– sobre el *bien* y el *mal*, sobre lo bueno o lo malo –e incluso el mero capricho–, por el otro, son generadores de violencia y, por tanto, no sobre la base del mal en sí, ni necesariamente sobre la base del odio. También Kant ha hecho necesaria la salida del *estado de naturaleza* por motivos exclusivamente morales, como lo es el abandono de sí como fin en sí para otros y la imposibilidad de la existencia de un clima favorable al ejercicio moral, lo que podría ser a la vez consecuencia y causa del debilitamiento de la conciencia moral y del derecho de los hombres. En resumen, si la representatividad evita el regreso al *estado de naturaleza*, Kant tendría que aceptarla como una razón para evitar la violencia⁹ –en

⁹ En el sentido amplio, el cual incluye la “guerra”.

sus dos modalidades: suponiendo el *mal radical* y sin este supuesto— y hacer posible la promoción de la *conciencia moral* y, por consiguiente, el legítimo derecho de los hombres.

Agreguemos que Kant parece concebir en la Democracia el propender a esta situación de *estado de naturaleza*. Pues, si con la constitución democrática cada quien juzga y procede en consecuencia, creyéndose cada quien legislador y ejecutor, no será posible un consenso en materia legislativa y ejecutiva. Con la República, basada en la representatividad, se garantizaría la requerida unidad de criterio al concebirse como un cuerpo en el que sus participantes legislan según la idea *a priori* de la voluntad general, esto es, al servicio del Estado, y no de una voluntad particular: la idea que, en definitiva, parece estar dirigiendo la argumentación es la idea de imponer límites al Estado con respecto a la libertad personal, límites que sólo son posibles con la división de poderes que se sopesen mutuamente (lo propio del republicanismo), evitando así el despotismo de la democracia. Esta es una de las ideas fundamentales del liberalismo político.

Si con un giro teórico replicamos que de eso es de lo que se trata en la Democracia, creo que Kant respondería: no sería, entonces, Democracia como se ha definido. Además, la utilización correcta de un *imperativo categórico* ajustado al legislador por un número cada vez mayor de individuos parece hacerse imposible en la práctica. Es este un tema complejo; se toca aquí el tema de la radicalización del principio político de participación en el Estado sin menoscabo de la autonomía moral y libertad subjetiva y, para pedirlo todo, en un orden certero y seguro de convivencia. La prudencia de Kant parece hacerse presente en este punto al manifestar que:

... puede decirse que... cuanto más escaso sea el personal gobernante —o número de los que mandan— cuanto mayor sea la representación que ostentan los que gobiernan, tanto mejor concordará la constitución del Estado con la posibilidad del republicanismo... (Kant, 1998, p. 224)

Agrega, además, que para llegar a una constitución jurídica perfecta mediante reformas, es más conveniente una república monárquica, en grado menor una aristocrática, e imposible para la democrática, a no ser por medio de una revolución violenta (p. 224).

Así, pues, el camino a la paz, al establecimiento de una constitución política que asegure nuestros derechos y donde se puedan ejercitar con seguridad y certeza la libertad subjetiva y la autonomía moral, es sólo posible a través de la *República*.

Creo conveniente agregar que en este último pasaje citado y en esta discusión última notamos nuevamente a un Kant que, a mi parecer, otorga demasiado crédito a la dignidad de los poderes del Estado en detrimento de la libertad política del ciudadano y, por ende, de la participación de éste en el destino de su constitución civil e, incluso, de su propio bienestar.

También, en aras de no truncar ideas que puedan ser importantes en una cita –ideas en base a las cuales argumenta un autor o pretende direccionarse–, debo agregar que las palabras de Astorga, referidas en la cita (1999, p. 401) más arriba, en forma más completa expresa que:

Es necesario subrayar que el principio de representación no encuentra justificación sino a partir de una concepción pesimista de la naturaleza humana. Queremos subrayar esto porque creemos que Kant coincide de nuevo con el modelo de Hobbes para fundamentar el Estado... Creemos que Kant también fue coherente al hacer uso del binomio guerra–representación. (Astorga, 1999, p. 401)

Aun cuando me parece que la concepción de la naturaleza humana de Kant apunta más bien hacia el *optimismo*, además de que en materia política parece ser una cuestión de responsabilidad y no de mera concepción del hombre el ser *pesimista*, pues no se puede hacer política basado únicamente en la bondad del hombre (por decirlo así: es menester tener siempre un plan B), debemos, sin embargo, aceptar que aquí se enuncia una verdad. Pero, a mi entender, sólo a medias. Lo ya dicho sobre la representación me permite avalar este último aserto por cuanto sin ella, como ya hemos apuntado, el hombre retrocedería a un indeseable *estado de naturaleza*, pero no porque tengamos que concebirlo desde una antropología desalentadora o pesimista –o no sólo ni principalmente por ello– sino por el conjunto de razones expuesta antes, entres las que sin embargo siempre ha destacado la maldad o la mala disposición, quizá innata, para con sus congéneres.

β. El establecimiento de un estado civil no es suficiente para lograr la paz requerida, si la relación entre los diferentes Estados existentes es igual al de un *estado de naturaleza*. En efecto, el *derecho de gentes*, o derecho de los Estados en su relación mutua, consiste en el derecho que posee cada Estado considerado como persona moral frente a otro que se

encuentra en el estado de libertad natural de declararle la guerra, pero también el derecho de obligarse mutuamente con los demás Estados a salir de ese *estado de guerra* y, por último, el derecho después de la guerra de establecer una constitución que funde una paz duradera (Ver Kant, 1994a, p. 181).

Este último propósito, sin embargo, es problemático en el plano teórico. No se puede fundar un *Estado de Naciones* para garantizar la paz interestatal porque hay en ello una contradicción:

... todo Estado implica la relación de un superior –el que legisla– con un inferior –el que obedece, el pueblo–; muchos pueblos, reunidos en un Estado, vendrían a ser un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis; en efecto, hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos, unos respecto de otros, precisamente en cuanto que forman diferentes Estados y no deben fundirse en uno solo. (Kant, 1998, p. 224)

Pero ha de establecerse necesariamente algún tipo de mecanismo que coordine las relaciones interestatales, sin violentar el derecho de los pueblos a tener sus propias autoridades legítimas, si es que se quiere lograr la paz. La salida intermedia es la denominada *Sociedad de Naciones* o, también, *Federación de Pueblos*. Es un recurso político puesto en marcha entre las naciones para evitar la guerra y poner freno a las tendencias perversas e injustas, que se mantiene tensamente entre una mera coordinación de propósitos y el establecimiento del ya negado Estado de Naciones, pero siempre con la amenaza latente de un estallido irreparable de guerra.

γ. Pero el derecho no termina con el inestable derecho de las naciones o *derecho de gentes*. La Razón y las circunstancias empíricas en que se encuentra el hombre lo empujan al establecimiento de un *derecho de ciudadanía mundial* o *derecho cosmopolita*. En efecto, ya hemos visto que el pueblo, toda la especie humana, tiene originariamente en común el derecho a la posesión del suelo y de las cosas que hay en él. Y dado que la superficie del globo es limitada, todos se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás que consiste en prestarse a un comercio mutuo (Kant, 1994a, p. 192); «y tienen el derecho de intentarlo, sin que ningún extranjero esté autorizado a tratarlo como enemigo» (Ibídem). Esto

es, todos los ciudadanos del universo tienen derecho a una comunidad pacífica universal y a no recibir un trato hostil por el mero hecho de haber llegado al territorio de otro.

Éste puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado; pero mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarle. (Kant, 1998, p. 227)

Y con estas últimas palabras doy conclusión a mi exposición sobre la propuesta de fundamentación de la política y el derecho de Immanuel Kant.

Tercer Capítulo

Habermas: una exposición de la fundamentación discursiva del Estado Democrático de Derecho

A lo largo de este trabajo he tratado de precisar la concepción de la política en Thomas Hobbes y en Immanuel Kant, haciendo especial énfasis en sus concepciones de la moral en tanto que uno de los momentos fundadores (o legitimadores) de la *civitas* o sociedad civil. En el trasfondo de la explicación ha estado presente la intención de hacer explícita la relación que estos autores establecen, consciente o inconscientemente, entre la moral, el derecho y la política, hasta donde me ha sido posible. Huelga decir que estos dos autores representan pilares fundamentales para entender la filosofía política contemporánea, especialmente la que me trae a interés en este último capítulo: la filosofía política de Jürgen Habermas.

La tesis central de la filosofía política de Habermas es a la vez sencilla y atractiva. Las dimensiones que representan la política, el derecho y la moral establecen relaciones internas recíprocas y funcionales de complementariedad, y esto sin que en esta constelación pierdan sus papeles que les son propios como tal política, tal derecho y tal moral. De manera que resulta impensable en la contemporaneidad que nos contextualiza la categoría ‘política’ sin su entronque con la moral y el derecho, pero con una moral que mientras tanto se ha formalizado en grado sumo, y un derecho que, a pesar de su pérdida de formalidad, contribuye insustituiblemente con la estabilización de la política y la moral misma.

Para adentrarme en la explicación –a ratos meramente expositiva, a ratos más cortos inventivamente interpretativa y a otros pequeños ratos osadamente crítica– de esta tesis, me valdré de una exposición dividida en tres momentos o estadios, siguiendo en ciertas analogías la división tripartita de exposición y fundamentación que están presentes en Hobbes y Kant, y que denominaré **I**) Estadio Pre-estatal, **II**) Momento de la Moralidad Formal (momento de transición en el que a partir de una conciencia moral convencional, en el sentido de Lawrence Kohlberg, se da paso a una moral procedimental post-convencional) y **III**) Estadio Jurídico-estatal.

Ciertamente, una división así podría no hacer justicia a todos los planteamientos de Habermas –cosa que espero no ocurra– pero me ofrece la ventaja de dividir la exposición en momentos temáticos, aunque no necesariamente excluidos si es considerada la cuestión con estricta visión histórico-social. Tampoco pretendo con esto llevar a confusión una postura metodológica que el propio Habermas aclara y hace explícita, pues, como es sabido éste no parte ya de la hipotética constitución del ser humano en estado de naturaleza, como hacen Hobbes y Kant, ni siquiera de una hipotética «posición original» como establece John Rawls. Antes bien, ubica su propuesta como un momento en la propia evolución histórica, por una parte, pero también en las ideas sociológicas y en las ideas políticas, por otra, siempre tratando con ello de rastrear y anclar en el seno de la misma realidad social y de historia de las ideas sus propios presupuestos y concepciones. Es en parte por ello por lo que no partirá ya de situaciones hipotéticas contrafácticas *sin más*, sino de situaciones, si bien hipotéticas, al menos *encajables* –o al menos es su intención– en los vacíos inexplicados de la propia realidad social y de la propia historia de las ideas.

En su libro *Facticidad y Validez* (1998), Habermas trata de explicitar los inconvenientes que en lo tocante a entronque con la realidad han padecido las teorías que se basan en una razón práctica que no recurre a mediación alguna o insuficiente, o a diferenciaciones más complejas y elaboradas, en su necesario encuentro con la realidad social, si es que pretenden ser algo más que un goce intelectual sin consecuencia práctica importante. Ciertamente, la teoría moral de Kant encuentra remate en su teoría política del Estado y en las mediaciones jurídicas que él establece (en el nivel de los hechos sociales, ha encontrado eco en ciertas posturas jurídicas que han penetrado a la realidad social a través de concepciones adoptadas por la dogmática del derecho), pero las diferenciaciones que Kant lleva a cabo no parecen ser suficientes para hacer de la moral un momento realmente operante en el plano de la realidad político-jurídica. En Hobbes la cuestión es más o menos la inversa. La moral queda tan disuelta que su exposición termina siendo una defensa del absolutismo que, estando así las cosas, no parece necesitar de mayores mediaciones y diferenciaciones para operar y mantener la estabilidad social que se requiere. Basta con que el aparato burocrático del estado quede a disposición del Soberano en todos sus niveles –legislativo, ejecutivo y judicial– para que la sociedad logre el cauce deseado por todos sus ciudadanos. Pero, mantenidos los elementos en este formato, cabría preguntarse cómo un Estado reducido a la cabeza del Soberano logra la

legitimidad que se traduce en integración y estabilidad socio-política, si ya los ciudadanos no participan más de la producción de derecho y de políticas.

Para poder subsanar los inconvenientes que se derivan de estas concepciones, esto es, los inconvenientes que son consecuencias de los déficits explicativos en torno a la integración y a la estabilidad social basados en la legitimidad de las instituciones estatales, es menester transformar, según entiende Habermas, suficientemente los conceptos de razón práctica y de legitimidad que han estado operando en las teorías políticas de sus predecesores.

Es menester comenzar ubicando al derecho y a la moral, y subsecuentemente a la política, en su propio medio: la realidad social, tanto actual como en su curso evolutivo, y tratar de apreciar si la empresa que se persigue es en verdad prometedora, esto es, si, más que un soñado deseo de que las instituciones sean estables e integradoras, podemos rastrear vía un estudio sociológico-reconstructivo la evolución de ambas dimensiones sociales, y concluir desde allí su necesidad como elementos fundadores de la sociedad política que hoy nos envuelve.

I

Estadio Pre-estatal

En las sociedades arcaicas, en las que aún no existía un Estado con la acepción propia del término, existía, sin embargo, un derecho y una moral mezcladas con fuertes componentes religiosos o sagrados. Derecho y moral no estaban lo suficientemente diferenciados, y el componente sacro era principalmente el momento de la incondicionalidad legitimadora de las prácticas sociales y políticas de esas sociedades.

Para caracterizar de la forma más escueta una parte de las concepciones cosmológicas del hombre de las sociedades arcaicas, su cultura y su mentalidad, nos pueden ayudar las siguientes palabras de Leo Strauss –ya antes citadas en el Capítulo I– palabras estas que intentan ilustrar la concepción cosmológica del universo social del mundo clásico que, sin embargo, conserva aún en esencia los elementos de la cosmología de los habitantes de la cuna

de las sociedades humanas (y, a decir verdad, también de las nuestras). Strauss, para hacerlo más ilustrativo, la contrasta con la mentalidad del hombre moderno:

La concepción tradicional de la ley natural es primaria y principalmente una ‘reglamentación y medida’ objetiva, un orden obligatorio anterior a, e independiente de, la voluntad humana, mientras que la ley natural moderna es primaria y principalmente una serie de ‘derechos’, de reclamos subjetivos, originados en la voluntad humana. (1936, p. vii)

Ciertamente no podemos decir que en esas sociedades exista la conciencia de un concepto de ‘ley’ y, tampoco, la de una ley natural objetiva independiente de la voluntad humana. Existe, como no, un sentir del devenir de los elementos, por así decir, pero no aún un concepto de ley, sea este el que fuere. Pero lo que la cita sí recoge con apego a esas concepciones es el sentido objetivador, independiente y anterior a la voluntad humana (aunque no de toda voluntad en general), del mundo humano experimentado en esas mentalidades. Pero esto es sólo una parte de la cuestión. Siguiendo a Habermas diré que el estadio que representa los primeros pasos del hombre en sociedad es un estado de *indiferenciación* de las características propias de los mundos –o, quizá mejor, perspectivas evaluativas– que ha logrado establecer el hombre de la eticidad moderna: los mundos o constelaciones sociales, físicas e interiores, esto es, los mundos respectivos de las regulaciones humanas normadas con legitimidad, de los sucesos acaecidos y estados de cosas existentes, y el mundo de las vivencias personales a las que tiene un acceso privilegiado el individuo cognoscente. En efecto, el ser humano de esos tiempos primitivos, a la vez que objetivaba su realidad social y su espacio interior, subjetivaba la realidad física.

Este mundo de los pueblos arcaicos parece tener marcadas analogías con el segundo estadio de la primera infancia (etapa de los dos a los siete años) de la vida humana descrita por Jean Piaget. Éste nos habla de una visión egocentrada del mundo pero inconsciente: un mundo físico cortado a la altura de los sujetos, un mundo animado y artificial. En su libro *Seis estudios de Psicología* (1973) nos refiere las preguntas que tienden a hacer los niños comenzando por aquella insistente y desconcertante para los adultos: el «por qué». El desconcierto de los adultos se suscita porque se trata de preguntas que se refieren a fenómenos fortuitos como, por ejemplo, «¿Por qué hay dos Salève?» (p. 38) refiriéndose a las dos montañas que hay en la ciudad de Ginebra de nombres homónimo. Los adultos no logran

generalmente dar una respuesta satisfactoria a tal cuestión, al entender de los niños, pero la respuesta que éstos esperan parece ser muy sencilla: «hay un Gran Salève para las caminatas y las personas mayores, y un Pequeño Salève para los pequeños paseos y los niños...» (p. 38). Este ejemplo muestra claramente en qué consiste el artificialismo infantil, esa tendencia a creer que las cosas están hechas por alguna fuerza humana o parecida a ella y cortadas a la medida de los seres humanos que habitamos en esta tierra. Pero también hay en los niños de la edad referida un animismo infantil que considera a los fenómenos naturales dotados de vida y de caracteres intencionales:

Está vivo, al principio, todo objeto que ejerce una actividad, referida esencialmente a una utilidad humana: la lámpara encendida, el horno que calienta, la luna que ilumina, etc. Después la vida está reservada a los automóviles y finalmente a los cuerpos que parecen moverse por sí mismos, como los astros y el viento. A la vida está ligada, por otra parte, la conciencia pero no una conciencia idéntica a la de los hombres, sino el *mínimo* de saber y de intencionalidad necesarias a las cosas para llevar a cabo sus acciones, y, principalmente para moverse y dirigirse hacia los objetivos que se les asignan. Es por ello que las nubes saben que avanzan, puesto que llevan la lluvia y, sobre todo, avanza la noche, puesto que la noche es una gran nube negra que cubre el cielo cuando conviene dormir. (Piaget, 1973, p. 39)

Como si fuera su anverso lógico, el mundo de los pueblos arcaicos tiene la añadidura de que las relaciones sociales tienden a ser entendidas, o como relaciones entre cosas, o como la intervención del hombre en un mundo objetivo capaz de ser modificado según los presupuestos de las acciones teleológicas, no ya enteramente como el mundo social de regulaciones y expectativas legítimamente esperadas y construidas según presupuestos de la acción comunicativa. Esta «confusión entre naturaleza y cultura» (Habermas, 1999, Tomo I, p. 77) es propia de los mitos:

El mito no permite una clara distinción categorial entre cosas y personas, entre objetos que pueden manipularse y agentes, sujetos capaces de lenguaje y acción, y a los que imputemos acciones y manifestaciones lingüísticas. (Ibídem)

En efecto, la *culpa*, una noción propia de las relaciones sociales, es asimilada o confundida con la *impericia*, noción propia de la relación objetual con el mundo físico

entendida como la falta de habilidad o error técnico que se establece en el trato deficiente con objetos y no con personas. La noción de lo *malo* es asimilada casi completamente a la de *dañino*, así como la de lo *bueno* a *saludable* o *provechoso*. (Ver en Habermas, 1999).

Incluso, las conexiones de sentido, propia de los lazos internos entre conceptos o esquemas deductivos que se establecen en el medio lingüístico, se confunden con los lazos externos que se dan entre eventos y que nosotros registramos bajo las categorías de causalidad (Habermas, 1999, Tomo I, p. 78). Así podemos ver cómo en esas comunidades de pueblos arcaicos abundan creencias como las de que los nombres propios de personas pueden ser usados en maleficios o en acciones benéficas con consecuencias negativas o positivas reales según el caso. Todavía hoy podemos ver, no sin cierto resabio para quienes (supuestamente) hemos adoptado la plena conciencia de las diferenciaciones, resonancias de esas mentalidades en prácticas como la astrología y en los juegos de azar.

Por último, notamos confusiones entre el mundo interior de las vivencias personales a la que sólo tiene acceso el individuo, con el mundo externo social o físico. Sabemos que los egipcios de la antigüedad todavía dormían con amuletos y se asían de cábalas que los protegían o guiaban en sus ‘recorridos’ por el mundo de los sueños, mundo al que tenían acceso entes extraños, humanizados, y personas de sus comunidades. Este pueblo tiene registros de interpretaciones sobre los sueños que inspiraron a muchos pueblos posteriores, e incluso han servido como referencia en los trabajos actuales de interpretación de sueños. En general cabe notar que lo que se considera como primitivo, arcaico o tribal lo encontramos entre nosotros en nuestros ambientes de vida en forma nada excepcional.

Para Habermas (1999, Tomo I, p. 81), el concepto de «mundo subjetivo» que él utiliza puede llevar a equívocos al ser entendido por analogía con un mundo de objetos, cual mundo físico, o con un mundo de prescripciones y expectativas, cual mundo social. Este mundo subjetivo o interior no es un mundo de ‘objetos’ que podamos describir causalmente, al menos no desde el punto de vista del sujeto que experimenta las vivencias, ni tiene la objetividad y consistencia que atribuimos a las prescripciones y expectativas de comportamientos socialmente esperadas. Es el mundo de nuestras experiencias internas, pensamientos, sentimientos, imaginaciones, deseos e intenciones a las cuales tenemos acceso privilegiado y que se deslindan de los mundos externos que representan el mundo social y el mundo físico por nuestra actitud distinta frente a él, actitud expresiva que se diferencia de la

actitud objetivadora y la actitud normativa con que abordamos los otros dos mundos respectivamente. Estas actitudes, tan importantes para Habermas en cuanto a aspectos que explican diferencias entre estos mundos como a aspectos que permiten entender la evolución deslindada y autónoma de estos mismos mundos, son el complemento lógico subjetivo desde el que sólo es posible afrontar y comprender las expectativas de validez privilegiadas por Habermas, esto es, las expectativas de verdad, de correctitud o justicia, y de veracidad, correspondientes a los mundos físico, social y subjetivo o interior respectivamente.

En concordancia con este esquema conecta la forma de entender la identidad individual o personal de los individuos que forman parte de los pueblos arcaicos.

En la medida en que las imágenes míticas del mundo dominan el ámbito del conocimiento y de las orientaciones de acción, no parece posible deslindar con claridad un ámbito de lo subjetivo, pues ni las intenciones ni los motivos quedan separados de las acciones y de las consecuencias de éstas ni los sentimientos separados de sus manifestaciones normativamente fijadas, estereotipadas. (Habermas, 1999, Tomo I, p. 81)

La identidad personal queda tan entremezclada con el torbellino que representa esta triple confusión de mundos y enlazada a su devenir que no logra erigirse un *yo* lo suficientemente formal como para independizarse de las vicisitudes culturales y que, frente al mundo físico y social, e incluso subjetivo, encuentre un lugar aparte, en el sentido de autoentenderse allende el río de vivencias inconexas, y no tratado ni como pura cosa ni como un puro ser que se disuelve en el ser social o colectivo.

... al igual que no disponen [los miembros de las sociedades arcaicas] de un concepto formal de mundo que fuera capaz de garantizar la identidad de la realidad natural y social frente a las cambiantes interpretaciones de una tradición cultural temporalizada, tampoco el individuo puede contar con un concepto formal de *yo* que pudiera asegurar su propia identidad frente a una subjetividad autonomizada y que se torna movediza. (Habermas, 1999, Tomo I, p. 81)

Otro fenómeno resaltante de la cultura de las sociedades tribales arcaicas en el marco de nuestra discusión, además de este fenómeno de la identidad individual entretejida indiferenciadamente con la identidad colectiva cónsona con la indiferenciación de los tres

mundos de los que nos habla Habermas, es su veneración hacia lo sagrado, su concepción sacra. De la analogía entre las estructuras de lo moral y las estructuras de las creencias religiosas de estos pueblos que rastrea Durkheim (Citado por Habermas, 1999, Tomo II, pp. 70 y ss.) podemos apreciar la indiferenciación entre los conceptos de la moral y los conceptos de la vida religiosa y, una vez más, la dilución de la identidad individual en la colectiva.

Durkheim parte de la distinción conceptual entre objetos simbólicos de carácter sacro y los objetos simbólicos de carácter profano, distinción que recoge la marcada división que hacían estos pueblos entre los hechos, objetos y acciones simbólicas de carácter sacro frente a sus análogos de carácter profano:

Lo sacro es... *lo puesto aparte, lo separado*. Se caracteriza porque no puede mezclarse con lo profano sin dejar de ser él mismo. Toda mezcla, incluso todo contacto, tiene el efecto de profanarlo, esto es, de despojarlo de todos sus atributos constitutivos. Mas esta separación no pone en un mismo plano los dos órdenes de cosas así separadas; la solución de continuidad que se da entre lo sagrado y lo profano pone de manifiesto que no existe entre ellos una medida común, que son radicalmente heterogéneos, inconmensurables, que el valor de lo sagrado es incomparable al de lo profano (Durkheim, citado por Habermas, 1999, Tomo II, p. 74)

Y así como hay una radical distinción en estos dos órdenes simbólicos hay también una actitud radicalmente distinta con respecto a cada uno de ellos. Mientras que con respecto a hechos u objetos de carácter profano, aquellos que el individuo interpreta acorde con beneficios personales o utilitarios, cuya esfera es, por cierto, muy reducida, las acciones no revisten el carácter de un mayor sacrificio que el que implica una situación técnica a superar, esto es, un trato teleológico. Con respecto a las acciones u objetos de carácter sacro, las acciones revisten la forma de sacrificios que trascienden los intereses personales de cada individuo y exigen una entrega total. En el entorno de los símbolos sagrados se pierde la individualidad representada por inclinaciones personales y el individuo queda transcendido a sí mismo y sustancializado con la totalidad espiritual del colectivo.

Pero esta entrega total encubre una tensión que Durkheim devela y asemeja a la ambigüedad que se experimenta ante lo moral. Se trata de la atracción embrujadora pero, por eso mismo, coercitiva de lo sagrado y el distanciamiento que implica su magno respeto. Lo sagrado lo es porque impone un apego a él de manera que su veneración o la práctica de sus

ritos resulten de obligatorio cumplimiento, pero también porque impone un respeto a él mismo que exige su conservación, su no violación. En el caso de la moral hay caracteres análogos. La moral resulta coercitivamente atrayente porque «... es al propio tiempo lo deseable; no podría resultar eficaz como *ideal* y despertar un *celo entusiasta* si no pusiera en perspectiva la satisfacción de necesidades reales...» (Habermas, 1999, Tomo II, p. 73), pero la moral también exhibe una autoridad que exige respeto y, por tanto, cierto distanciamiento y entrega desinteresada, al igual que lo sacro.

Este carácter ambiguo que las normas morales comparten con los objetos sagrados también explica por qué las consecuencias de los actos de violación de normas o creencias religiosas poseen un carácter sancionatorio que no se puede deducir analíticamente del concepto de norma religiosa o moral en tanto reglas. Sólo se puede extraer del horror que simboliza su transgresión como contrapartida reactiva atribuida a lo sagrado. En contraste, las consecuencias de un acto fallido, valga decir, la violación de una regla técnica que por principio persigue la consecución de un fin, no es más que el fracaso en la obtención del mismo, como obviamente se puede deducir del mismo acto. Pero la violación de una regla moral o de carácter sacro tiene como consecuencia una sanción «... que no puede entenderse como un fracaso que se produzca de manera automática» (Habermas, 1999, Tomo II, p. 71):

Entre la regla de acción y la consecuencia de la acción se da una relación de tipo convencional, en virtud de la cual el comportamiento conforme a la norma es recompensado y el desviante castigado. Así, por ejemplo, del concepto de comportamiento no higiénico pueden *inferirse* consecuencias empíricas, mientras que conceptos como asesinato o suicidio no tienen ningún contenido empírico comparable. (Habermas, 1999, Tomo II, p. 71)

Y Habermas hace concluir al propio Durkheim estas palabras, que por lo demás delatan la vinculación de este último a la teoría moral kantiana que desde el fondo ha guiado toda su explicación: «... no es posible extraer analíticamente de la noción de asesinato o de suicidio la más mínima noción de vituperio o de deshonra. El nexo que une aquí el acto y su consecuencia es un nexo *sintético*» (Durkheim, citado por Habermas, 1999, Tomo II, p. 71)

De todas estas analogías estructurales entre moral y religión (Habermas, 1999, Tomo II, p. 75) Durkheim deduce el carácter sacro de la propia moral: toda moral perdería totalmente su sentido si se eliminara toda relación con la santidad.

Pero yo agregaría en el marco de nuestro contexto discursivo que, por un lado y a la inversa, la moral en los pueblos arcaicos permanece atrapada y diluida en la esfera religiosa, si nos apegamos a la exposición hecha sobre la mentalidad unificadora, no diferenciadora, de estos pueblos y lo extraemos de allí como consecuencia. Y, por otro lado, lo sacro –lo atrayente con embrujo pero de obligatorio y aterrador respeto, si lo podemos decir así– no tiene por qué entenderse como una fuente de legitimación exclusiva e independiente, exactamente proveniente de las altas esferas religiosas. Sacro es también todo aquello que deje sin lugar a dudas su indoblegable poder, ya sea humano (social) o físico. Esta percepción está incluso en nuestras mentalidades contemporáneas y, por ello mismo, necesitadas de la fluidificación del carácter sacro en una moral a la vez santa y mundana. Quiero decir, quizá hemos llegado a un estadio en el que podríamos hablar de una división del poder sacro racionalmente estructurado en poderes físicos y sociales (e incluso subjetivos) diferenciados y no percibidos como imposiciones esencialmente externas.

Ahora bien, al quehacer progresivo que permite la diferenciación de los ámbitos referidos de mundos, religión y *yo*, Habermas lo denomina la *lingüistización* de lo sagrado. Se trata de la autonomización y desarrollo de las realidades mencionadas propiciado por un desarrollo evolutivo filo y ontogenético de la actividad comunicativa.

Obviamente este desarrollo también afecta al derecho que en las sociedades arcaicas, al igual que la moral, se encuentra imbuido por el pensamiento mágico-religioso. Según Durkheim (Ver Habermas, 1999, Tomo II, p. 112), el desarrollo de las sociedades humanas en etapas evolutivas queda registrado en el desarrollo mismo del derecho. El derecho en las sociedades arcaicas era principalmente derecho penal. En el curso de la evolución hasta las sociedades modernas y complejas el derecho queda principalmente representado por el derecho civil, lo que muestra el progresivo paso de sociedades centradas en un espíritu unificador y colectivo no consensuado a voluntad y con detrimento o achicamiento al recurso que representan los consensos comunicativos, a sociedades atomizadas y centradas en el individuo, la figura del contrato y sus reclamos subjetivos, pero con mayor valoración de los consensos comunicativos.

El derecho penal primeramente surge como una reacción a la violación de creencias y prácticas sagradas que se ven investidas del aura del tabú. La violación de una norma es vista

como un sacrilegio que merece una sanción ejemplar con fines expiatorios y no de venganza personal. El delito no es más que la profanación de lo sacro.

La reparación en el sentido de una compensación por el daño ocasionado pertenece a la esfera profana de la conciliación de intereses privados. En el derecho civil la indemnización sustituye a la expiación... El derecho moderno cristaliza en torno a la conciliación de intereses privados, se despoja de su carácter sacro. (Habermas, 1999, Tomo II, p. 114)

Pero esta cristalización que separa cada vez más de la fuerza sacra el momento legitimador del derecho requiere un sustituto, si es que el derecho pretende seguir desempeñando su papel de estabilización de expectativas de comportamiento vía sanciones externas:

... la autoridad de lo santo no puede desaparecer *sin dejar sustitutos*, pues la validez de las normas tiene que apoyarse en algo que pueda ligar el arbitrio de las personas privadas, que pueda *obligar* a las partes contratantes. (Habermas, 1999, Tomo II, p. 114)

La respuesta de Durkheim, como dice Habermas, entra en la tradición que se remonta a Rousseau y a Kant:

La fuerza vinculante de un acuerdo moral de base sacra solamente puede ser sustituida por un acuerdo moral que exprese en forma racional aquello a que en el simbolismo de lo santo se apuntaba ya siempre: la universalidad del interés subyacente. (Habermas, 1999, Tomo II, p. 117)

Sin embargo, para Max Weber, el derecho así diferenciado y desligado de los componentes religiosos que los sostenían no necesita en realidad ningún sustituto en cuanto a legitimación. Éste la encuentra en su propia racionalidad interna: el derecho se basta a sí mismo (en cuanto a crear un orden). De hecho, si consideramos los tres tipos puros de dominación legítima de los que nos habla Weber: la dominación tradicional, la dominación carismática y la dominación racional o legal, y considerada las cosas desde el punto de vista

evolutivo del componente racional inscrito en cada tipo, la dominación legal, aquella «...que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal)» (Weber, 1998, p. 172), representaría la culminación de esa evolución y el tipo más racional de los tres mencionados. Ahora bien, su racionalidad vendría no ya de una fuente externa religiosa o moral sino de elementos científico-técnicos que coadyuvan a una mayor seguridad jurídica, independientemente de los contenidos religiosos o morales que eventualmente este derecho pueda limitar manteniéndolos en la raya del límite de los derechos individuales o que puedan servirle de complemento legitimador. Desde el punto de vista evolutivo y en su tipo ideal, este derecho viene caracterizado por una mayor racionalidad del medio que representa el cuadro administrativo burocrático, indispensable a toda dominación social estable. Esta racionalidad estriba en caracteres como una jerarquía administrativa rigurosa de cargos con competencia fija y sobre la libre elección de profesionales calificados, removibles o sin apropiación de los cargos y con sueldos fijos. Estos profesionales ocupan sus puestos en función de los objetivos asignados a sus cargos y sólo para esas funciones que han de estar objetivamente estipuladas. (Weber, 1998, p. 176)

Pero la racionalidad no sólo compete a los caracteres del cuadro de funcionarios administrativos que han de ser la pieza motor del sistema legal, caracteres que como los mencionados dan cuenta de un sistema legal independizado de las posiciones de castas o de grupos sociales enquistados en los espacios de poder, y que apuntan a la propia racionalidad de este sistema y no a los intereses de estos grupos. La racionalidad del derecho es también una racionalidad formal interna o propia del derecho cuyas características se pueden explicitar tomando como guía las cualidades que los expertos de la ciencia dogmática liberalmente entendida intentan cuidar:

La configuración de un *corpus* de proposiciones jurídicas claramente analizado introduce, primero, en el conjunto de las normas vigentes un orden por el que ese conjunto resulta abarcable y controlable. Segundo, la forma de la ley abstracta y general, ni cortada a la medida de los contextos particulares, ni tampoco dirigida a determinados destinatarios, da al sistema una estructura unitaria. Y tercero, la vinculación de la justicia y la Administración a la ley garantiza una aplicación de ésta susceptible de cálculo, atendida a reglas procedimentales, y asimismo una implementación fiable de esas leyes. (Habermas, 1998, p. 538)

Estos caracteres racionalmente formales de este derecho de concepción liberal son, según Habermas (1998, p. 539), «moralmente neutrales», cónsonos con la concepción moralmente neutral que de la racionalidad tiene Weber. Para Weber, la racionalidad contiene los tres componentes siguientes: *a)* Instrumentalidad, *b)* Cientificidad y *c)* Selectividad con arreglo a fines (Habermas, 1998, p. 539). Estos componentes de la racionalidad aplicados al derecho tienen la finalidad de abogar por la preservación de su *formalidad*, entendida ésta en contraposición con los contenidos *materiales* que él regula, y que no pueden convertirse a su vez en los reguladores del mismo permitiendo que estos hagan perder al derecho sus cualidades formales, esto es, neutrales en cuanto a religión o moral. La instrumentabilidad viene caracterizada por el uso de reglas que, en su acepción más general, permiten la predictibilidad y calculabilidad de acciones dentro del marco estipulado por la ley. No se trata acá de reglas con contenido moral, aspecto no excluyente para el destinatario, cuyo sentido asimilado por éste permitirían prever con cierto grado de probabilidad su comportamiento, se trata de reglas cuyo carácter coactivo y su ordenamiento lógico en el *corpus* jurídico permiten calcular de manera objetiva, esto es, análogo al cálculo técnico de cuerpos naturales sometidos a leyes, el comportamiento a los cuales se atenderán los receptores del derecho. Como complemento de ello encontramos el aspecto científico de la racionalidad. Éste es referido por Weber al trabajo de los especialistas de la dogmática jurídica que someten al derecho a un conjunto de estipulaciones que apuntan a su coherencia y carácter analítico. Se trata del ordenamiento del *corpus* jurídico dispuesto para su uso instrumental. Finalmente tenemos el aspecto de selectividad con arreglo a fines. En este caso se trata de que el ordenamiento formal-racional del derecho tome en cuenta este tipo de racionalidad cuando abre esferas de elección privada que se rijan por la selectividad de medios con arreglo a fines: «... las leyes públicas, abstractas y generales aseguran ámbitos de autonomía privada para una persecución de intereses subjetivos, racional con arreglo a fines» (Habermas, 1998, p. 540).

Pero, para Habermas, esta concepción positivista y autolegitimadora del derecho, que al fin y al cabo sólo es capaz de percibir la racionalidad técnica de su estructuración, se ve desmentida con la propia historia evolutiva del derecho. Ya Durkheim entendía esta evolución no como una desmoralización del derecho sino como una autonomización del mismo que sin embargo queda abierta al entronque con una moral sublimada y autonomizada a su vez de los aspectos religiosos y ‘morales’ que conforma la eticidad de los pueblos. Como hemos apreciado páginas atrás, el derecho arcaico, exclusivamente penal, estaba indiferenciado de la

moral y la religión, pero todavía en las sociedades estatales se mantiene este lazo de unión con la moral y la religión, si bien con mayor conciencia de su diferenciación. Si nos atenemos, siguiendo a Habermas (1998, p. 571), a la evolución del derecho positivo de la Edad Media europea que culmina con las grandes codificaciones del derecho en el siglo XVIII, se hace explícita la estructura a la que se ve sometida este derecho y que delatan su ajuste a fuentes legitimadoras allende el mismo.

Habermas nos recuerda la estructura trimembre en la que venía enmarcado el derecho medieval. Por un lado, encontramos un derecho sacro que, digamos con Weber en su 'tipo ideal', no quedaba a la disposición de ningún sujeto, ni siquiera en la figura de los componentes de las familias o de los estamentos más influyentes en el entorno social ni aún en la figura del rey o del emperador, en cuanto a su modificabilidad o promulgación. Los exégetas autorizados del derecho, teólogos y especialistas en derecho, sólo tenían a su disposición la interpretación de este cuerpo jurídico en el marco de las creencias de las grandes religiosas que unificaban los criterios de esas sociedades. Por otro lado, encontramos un derecho a disposición del o los líderes políticos, básicamente del rey, derecho positivo que sin embargo no podía contradecir al derecho sacro so pena de deslegitimación. Este derecho instrumental burocrático cortado a la medida de los asuntos humanos, principalmente económicos y fiscales, viene creado o 'puesto' en la forma de decretos y edictos por el rey o emperador, en cuya autoridad se ejercen también las funciones de la administración de justicia. Por último, encontramos un derecho de tipo consuetudinario «... por lo general no escrito, que en última instancia proviene de las tradiciones de cada etnia» y que los dos tipos anteriores de derechos a través de especialistas «... se encargan de envolver, organizar y dar forma» (Habermas, 1998, p. 570).

Para Habermas, la consideración constatada de que tanto en la composición del derecho arcaico como en la del derecho medieval con su estructura trimembre (incluyendo el período de gran avance jurídico que significó el derecho romano) está presente un elemento de origen moral es un expediente que apunta a la reserva prudente del presupuesto de imposibilidad de un completo alejamiento del derecho, tanto conceptual como empírico, de fuentes de legitimación extrajurídicas. Desde el punto de vista conceptual, que es el que nos trae acá, podemos hacer explícitas las relaciones funcionales internas de complementariedad que existen entre el derecho y una moral cada vez más procedimentalizada. Pero esta relación sólo es posible en el 'medio' que representa y constituye el derecho mismo, esto es, en el marco de

una sociedad estatuida políticamente. Es por esto que Habermas se pregunta en uno de sus escritos: «¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?» (Habermas, 1998, p. 535).

Para poder comprender con más exactitud tanto la pregunta como su posible respuesta, hemos de remitirnos otra vez a las sociedades arcaicas Pre-estatales. Como hemos apuntado antes, el único derecho del que tenían conocimiento esas sociedades era un derecho penal que, además, se especializaba en regular acciones en torno a hechos, ritos u objetos sagrados o recubiertos por el aura del tabú. Más allá del derecho penal, la posibilidad de un nuevo derecho –digamos, si no es forzar los términos, de un derecho civil y penal 'internacional' muy incipiente– que regulara los conflictos entre los distintos miembros de esas sociedades sólo parecía estar en el área profana intertribal de intercambios económicos y de otro tipo. En el seno de las tribus, que no estaban constituidas estatalmente, también había un espacio para el incipiente nacimiento de un derecho penal de nuevo cuño, pero habría aún que esperar que las categorías morales, junto a ciertos acontecimientos de carácter empírico aunados al desarrollo de la propiedad privada como institución, se desarrollaran y diferenciaran.

Desde el punto de vista del esquema de desarrollo psico-moral ideado por Lawrence Kohlberg (Habermas, 1996, p. 145) y aplicado, con las debidas reservas, al desarrollo moral de la sociedad, las sociedades arcaicas se encontrarían en el estadio más bajo del baremo. Se trata de un orden pre-convencional que se caracteriza por la ambigüedad de una obediencia ciega a la autoridad y la evasión del castigo que supone caer en la transgresión tabú o el sacrilegio, o el causar daños materiales igualmente sacrílegos. Se trata de un apego ciego cuya desobediencia causa horror o desamparo, como ocurre en la primera moral de los niños que nos grafica con maestría Jean Piaget (1973). Y aunque haya una concepción de lo sacro que irradia casi todas las relaciones sociales, con respecto al ámbito estrictamente moral, todavía no se trata de la existencia de normas que trasciendan a las partes en un posible conflicto de intereses profanos y que, ancladas en la estructura de la personalidad, permitan apelar a un posible juez para cerrar el conflicto de manera vinculante u obligatoria. No hay aún tal conciencia.

En las sociedades tribales neolíticas operan típicamente tres mecanismos de regulación de los conflictos internos: las prácticas de autoauxilio (alianzas y venganzas de sangre), la apelación ritual a poderes mágicos (oráculos y duelos

rituales) y la mediación arbitral como equivalente pacífico de la violencia y la magia. Pero tales mediadores carecen todavía de las facultades para decidir de forma vinculante y autoritativa las disputas de las partes o para imponer sus decisiones incluso contra las lealtades dictadas por el sistema de parentesco. (Habermas, 1998, p. 574)

Se necesita todavía el desarrollo de una conciencia moral de tipo convencional (segundo estadio de Kohlberg). En este sentido, la moral es entendida como el conjunto de estipulaciones sociales libremente aceptadas después de un examen que toma en cuenta las consecuencias empíricas y sociales de su no obediencia, y no exclusivamente las consecuencias penales o de orden religioso. «Lo justo es cumplir los deberes que uno ha aceptado... Lo justo es también contribuir a la sociedad, al grupo o a la institución... Las razones para hacer lo justo son mantener el funcionamiento de las instituciones en su conjunto...» (Habermas, 1996, p. 146).

Habermas cree (1999, p. 575) que la no existencia de un orden convencional de la conciencia moral caracterizado por que los individuos son responsables de sus transgresiones como consecuencia de la libre asunción de las normas sociales da pie a una serie de hechos indiferenciados que, como ya he referido antes, resultan quizá chocantes e inaceptables para mentalidades (supuestamente) diferenciadoras como las nuestras:

Faltan conceptos como el de imputabilidad y de culpa; no se distingue entre el propósito, intención o designio, y el comportamiento descuidado. Lo que cuenta es el perjuicio objetivamente causado. No hay separación entre el derecho privado y el derecho penal, todas las transgresiones jurídicas son en cierto modo delitos que exigen indemnizaciones. (Habermas, 1999, p. 575).

Y así, agrega Habermas, en caso de conflicto de intereses

... y sin tal concepto de norma, el juez arbitral sólo puede tratar de convencer a las partes de que lleguen a un compromiso. Para ello puede hacer valer como *influencia* el prestigio personal que debe a su *status*, a su riqueza o a su edad, pero le falta todavía *poder político*, no puede apelar todavía a la autoridad de una ley que de forma impersonal obligue a todos, ni a la conciencia moral de los implicados. (Habermas, 1999, p. 575).

Apreciamos acá entonces una sociedad, a la vez tan estrechamente unida en sus lazos comunitarios, como tan francamente disuelta que en asuntos de conflictos de intereses profanos logra a duras penas un acuerdo vinculante para todas las partes involucradas, o al menos no racionalmente entendido. Y, de acuerdo al escenario que Habermas nos viene dibujando, para lograr revertir esto último –y la consecuente desaparición de lo primero– se requiere no sólo de una conciencia a la altura de una moral convencional sino de un poder político estatal que centralice la fuerza coercitiva externa de la que se vale el derecho y que, a la vez, tenga el respaldo de legitimidad suficiente para asegurar la aceptación vinculante de sus imposiciones en el cierre de conflictos. A este respecto Habermas habla de la necesaria aparición de lo que en aparente aporía resulta ser el establecimiento de un poder estatal jurídicamente constituido y un derecho producido estatalmente, que sin embargo no pierden contacto con sus fuentes legitimadoras allende el derecho.

Y aquí Habermas, en lo que él mismo parece entender como una chispa de su creatividad, sugiere un experimento mental que explica cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad, esto es, la constitución jurídica del Estado junto a la producción estatal de derecho sin desconexión con las fuentes de legitimidad (Habermas, 1999, p. 575). Parte del supuesto de que la conciencia moral ha logrado arribar al estadio convencional, pero que aún esa sociedad no ha instituido Estado alguno. Esto quiere decir que, en casos de conflictos, un eventual juez, como por ejemplo un jefe militar que posea reconocimiento y prestigio, podría cerrar un conflicto de manera vinculante, pero, con el añadido de que podría utilizar su fuerza militar como poder de coerción y garantía externa del cumplimiento de la resolución consensual y vinculantemente aceptada. Recordemos que ya existe el derecho, pero ahora el mecanismo de sanción empieza a ser centralizado en el poder de mando de un individuo reconocido. El siguiente paso consistiría en crear paulatinamente, y en función de sus nuevas labores, un cuerpo administrativo que, bajo reglas que regulen sus actividades y nuevamente garantizadas con el respaldo de la coerción que hay en sus manos, pueda dar cumplimiento a sus nuevos fines como administrador de justicia. He acá que en la figura de este juez-jefe se comienzan a dar los primeros pasos para el establecimiento de un Estado en el que parte de la función legislativa, la correspondiente al derecho positivo ‘puesto’ por él, la función ejecutiva, y la totalidad de la función judicial que, en la esfera de conflicto de intereses, viene respaldada de manera legítima por normas de carácter moral, están visiblemente centralizadas.

Pero este personaje expresa, junto al nuevo entorno creado, la forma de tensión que caracterizan al derecho de las sociedades estatales: la tensión entre *facticidad* y *validez*:

Tras las normas jurídicas moralmente obligatorias, no estaría ya sólo la presión que en la vida cotidiana de una tribu se ejerce sobre los individuos para que éstos se conformen a las normas, o el poder fáctico de una persona prominente, sino la sanción con que amenaza un príncipe dotado de poder político. Habría surgido así el modo de validez ambivalente que caracteriza al derecho estatal, un modo de validez en que se funden reconocimiento y coerción. (Habermas, 1999, p. 576)

De este recorrido que hemos hecho por estas ideas de Habermas quisiera resaltar algunos elementos que explicitan su enfoque metodológico. No describe acá un hipotético «estado de naturaleza» desde el cual justificar la necesidad del Estado. Se atiene, antes bien, a los avances de las ciencias etnológicas y desde allí intenta recrear la evolución del Estado a la vez que explicitar las razones de su necesidad para una persona que adopta una actitud realizativa propia del involucrado que encara en actitud conveniente, ya sea objetiva, normativa o expresiva, esto es, en serio, las ofertas de desempeño (o de ‘solventación’) de pretensiones de validez, mostrando así su capacidad de movilidad entre las perspectivas de la primera, segunda y tercera persona ante cada una de esas pretensiones. Con esta estrategia Habermas busca, además, anclar la razón práctica en presupuestos ‘realistas’, en premisas rastreables en el devenir histórico pero no por ello menos idealizadoras y, así, transformarla en razón comunicativa. Es parte de lo que él llama la metodología de las ciencias *reconstructivas* (Habermas, 1996, p. 31), que se diferencia de la metodología apriorística. Los caracteres esenciales del método reconstructivo en las ciencias sociales no se reducen –para Habermas– a recrear las ideas, estructuras o dinámicas que delinean a las relaciones sociales o a los sistemas de acción. El método reconstructivo es también crítico en tanto crea un modelo desde el cual evaluar las conductas desviantes. Pero, además, es un método que intenta presentar un modelo con pretensiones de ‘insostituibilidad’ a través de lo que él denomina una fundamentación trascendental débil.

Nuestro siguiente paso será precisar las características de esta razón comunicativa y su relación con el derecho y el poder político, tratando siempre de hacer explícito el método habermasiano.

II

Momento de la Moralidad Formal

Antes de comenzar el desarrollo de las ideas que expondré en este segundo subcapítulo (Momento de la Moralidad Formal) quisiera insistir en dos elementos conceptuales expuestos en el epígrafe de esta tercera parte del trabajo que el lector tiene enfrente (la correspondiente a Habermas). Primeramente, he dicho allí –y lo he reiterado al final de la parte anterior– que Habermas no postula un supuesto ‘estado de naturaleza’ que nos obligue a concluir que lo mejor que podemos hacer en vistas de una deseable situación de convivencia es salir de él o, en todo caso, nos obligue a mantener el pensamiento presente de su recaída en él –como una suerte de Espada de Damocles– si no cuidamos y mantenemos en constante revisión las leyes que hemos aceptado libremente en beneficio de todos. Ni siquiera postula Habermas una posición original a lo Rawls desde la cual se fundamenta moralmente los principios de justicia que sustentarán constitutivamente a las instituciones sociales que pretendan lograr legitimidad y estabilidad.

Todos estos constructos conceptuales –incluida la comunidad ideal de habla de Habermas– podrían ser criticados como idealizaciones que se alejan del contexto real y evolutivo que han experimentado las instituciones sociales en su concreta facticidad. Por lo que recordaré algunos argumentos del propio Habermas en contra de esta interpretación.

Si, siguiendo a Habermas (1998, pp. 150 y ss), analizamos la evolución de la concepción del derecho (o de lo que los alemanes denominan dogmática jurídica o ciencia del derecho) de comienzos del siglo XX en Europa, podemos ver cómo el derecho subjetivo privado (el derecho a tener un espacio libre de trabajas y en el cual la persona jurídico-moral es absolutamente libre de determinar los aspectos que atañen a su vida) por un lado se erigía como el elemento desde el cual cobraba sentido todo derecho y, por otro, se iba separando de los elementos morales que lo sustentaban hasta desaparecer propiamente la misma figura jurídica en cuestión quedando como única figura real del derecho la de derecho objetivo (el conjunto de normas jurídicas que indican qué es de derecho. El derecho subjetivo privado sería, acá, un punto o espacio completamente delineado según las disposiciones del derecho objetivo). En este camino evolutivo de la concepción del derecho, Habermas nos menciona tres momentos, comenzando por la primacía del derecho subjetivo privado. En éste aún hay

un enlace entre derecho y reconocimiento intersubjetivo, y por ende la debida protección, de una esfera privada de acción. Este enlace venía adelantado y posibilitado conceptualmente con el trabajo de filosofía del derecho de Kant a través de su definición del principio del derecho que une al derecho con presupuestos morales de la persona. El derecho tiene acá, pues, una íntima conexión con la moral, moral que, en el caso de Kant –según lo interpreta Habermas– es la base de todo el derecho mismo. Pero rota esta relación, debido a los presupuestos idealistas de la filosofía kantiana, tórnase la concepción general sobre el derecho independiente de todo momento fundamentador de índole moral. Se erige ahora la conocida interpretación positivista del derecho que pretende establecer como única validez del derecho (cualquier otra es una eventual adición) el orden fáctico de los acontecimientos, es decir, la validez nacida de la autoridad de quien emana el derecho (la voluntad de quien manda) y de su carácter punitivo. Derecho es derecho porque logra imponerse sin reservas, independientemente de la fuente que asegura esta imposición. Pero con esta concepción estamos a un paso de separar al derecho de toda validez nacida de la participación consciente y cooperativa de los hombres y apuntar a una concepción sistémica del derecho que establece una absoluta autonomía cuyas exigencias y lineamientos, en cuanto esfera de acción, brotan del propio sistema independiente de cualquier otra esfera de acción, desplazando a la persona al entorno del sistema, como asegura Habermas de Luhmann (1998, p. 152).

A este tercer momento de la evolución de las concepciones sobre el derecho caben también las palabras de Kelsen que aseguran que es el derecho el que crea al sujeto jurídico asignándole su correspondiente «lugar lógico» y no es un supuesto sujeto (natural o moral) preexistente el que permite crear y fundamentar al derecho:

Al sujeto de derecho... no se le deja, pues, sino como punto de referencia, y ello a fin de evitar que el juicio: “un sujeto jurídico o persona ‘tiene’ derechos subjetivos” se convierta en la pura tautología: “hay derechos subjetivos”... Pues dotar a la persona de un derecho a, o de una obligación a, significaría entonces: dotar de derechos a los derechos, obligar a las obligaciones, en una palabra: normar a las normas. (Kelsen, citado por Habermas, 1998, p. 152)

Estas concepciones que se alejan progresivamente de la necesidad de fundamentar el derecho, al menos en parte, desde una perspectiva moral (y, por tanto, de la conexión interna –y nunca identificación– de estas esferas), al ampliarse el derecho objetivo producto de las

exigencias sociales que piden de él servir de regulación de las materias sociales y planes políticos de acción de una determinada comunidad son lo que Weber denominaba la materialización del derecho. Las conexiones estrictas y lógicas del medio que representa el derecho como conjunto de normas públicas bien conectadas y posibilitadoras se un orden diáfano a la comunidad y completamente accesible o abarcable para el jurista, y a la vez, desligado de presupuestos morales (locales o no), desaparecen progresivamente con esta necesidad de regulación de planes de acción social cada vez más concretos. Es por ello que podemos decir con Michelman que

Un derecho, después de todo, no es ni una pistola, ni tampoco un espectáculo de un solo actor. Es una relación, una práctica social, y en estos dos aspectos esenciales es expresión de una conexión entre individuos. Los derechos son tareas públicas, que implican obligaciones para con los demás, así como títulos frente a ellos. En apariencia, por lo menos, son una forma de cooperación, de cooperación *social*, sin duda, pero al cabo, en último análisis, una forma de cooperación. (Michelman, citado por Habermas, 1998, p. 154)

Es por esto que quiero enfatizar la correcta visión que entiende que sin cooperación social en función del mantenimiento del derecho no existe derecho, sin reconocimiento intersubjetivo del mismo como una esfera que nos conviene a todos y del que hay que revisar permanentemente su legitimidad y emanación formal y de contenido. Y, acá, resultará inexcusable una fundamentación *moral* del derecho, en el sentido del espacio público (no necesariamente formalmente regulado) desde el cual se debaten las normas pertinentes a una comunidad que exige del derecho su colaboración y reglamentación garante de espacios y libertades.

Kant ya parece haber tenido claridad en este punto. Su principio del derecho según el cual «... el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal» (Kant, 1994, p. 39), establece relación directa con la dimensión moral a través de la cláusula “según una ley universal”. Es decir, el derecho viene internamente vinculado con la fundamentación moral y, por ello, es una esfera a ser atendida por todos, al menos desde el punto de vista de su racionalidad moral. Y ello supone –no veo cómo no pueda suponer– una base social que haya entendido la necesidad de tal atención y, por ello, organizada cooperativamente en función de este requerimiento.

Existe otra vía conceptual por la cual se pueden conectar las ideas de Kant con el mismo resultado: la del –como él mismo califica– presunto derecho de necesidad que consiste en «... quitar la vida a otro, que no me ha hecho mal alguno, cuando mi propia vida está en peligro» (Kant, 1994, p. 45). Kant cree que no puede existir tal derecho, pues la ley punitiva del mismo, la amenaza incierta de quitarle su vida como fallo de un tribunal, no puede ser nunca una amenaza mayor a la certidumbre de perder la vida cuando ésta está en peligro inminente, como en su ejemplo del náufrago que arroja a otro de la tabla en la que reposa en el mar para salvar su propia vida. Este acto es, sin embargo, reprochable moralmente. Aquí parece que al derecho sólo le queda callar: no puede haber una ley que respalde un acto injusto en caso de necesidad. Como Kant mismo recoge «El apotegma del derecho de necesidad reza así: la necesidad carece de ley». Y él mismo aclara: «... con todo, no puede haber necesidad alguna que haga legal lo que es injusto» (Ibídem, p. 46)

Entonces, la necesidad carece de ley. Extendamos esto a una situación en la que no nos importara la suerte del otro pero del cual, sin embargo, exigimos mantenga la obediencia al derecho. Si este otro carece de los mínimos requerimientos para sustentar una vida más o menos llevadera, si está en extrema pobreza, o imposibilitado de acceder a los estándares sociales mínimos de vida digna (lo cual, por supuesto, supone convivencia social), difícilmente le podríamos juzgar de injusticia si comete algún delito acorde con su carencia. Esto nos permite concluir la necesidad de asistir a los más necesitados y de incluir a los marginados. En definitiva, nos permite concluir la necesidad de una base social más o menos integrada y comunicada desde la cual el derecho pueda sustentarse y, así, acatarse. Y, como antes, este mecanismo de sustentación sólo puede llevarse a plenitud si existen canales de comunicación más o menos imparciales desde los cuales legitimar el derecho en cuanto a su contenido. Esto es, encontramos otra vez la necesidad de confluencia de moral y derecho.

Lo que sigue, entonces, tratará de examinar las propuestas de legitimación de procedimientos comunicativos –o de procedimientos *morales*– más acordes con el derecho hoy, esto es, con el derecho materializado, y nos olvidaremos por el momento de su relación interna con el derecho. Cosa que retomaremos en la subparte siguiente.

Y, con esto en mente, me permito aclarar el segundo elemento que ya apunté en el epígrafe de esta tercera parte del trabajo que el lector tiene enfrente: el de por qué llamar a esta segunda subparte “Momento de la Moralidad Formal”. No pretendo con ello dar a

entender que existe una evolución del derecho dividida en tres momentos, de los cuales el segundo es sólo de índole moral. La exposición que hago, si bien supone un curso evolutivo subyacente del derecho y la moral, no es, *stricto sensu*, evolutiva. Esta segunda subparte sólo pretende examinar conceptualmente aisladas las propuestas morales que eventualmente podrían encajar en el esquema jurídico-político de las sociedades democráticas actuales, y, principalmente, la propuesta habermasiana. No seguiré, como en la primera subparte, un enfoque familiarmente histórico-sociológico, que retomaré con menor acento en la tercera subparte. Permítaseme, entonces, comenzar.

El derecho, en la actualidad, no resulta concebible sobre la base de una conciencia moral de tipo convencional. Todavía es menester un estadio mayor de desarrollo como aquel que denomina Kohlberg estadio pos-convencional de la conciencia moral. Éste se caracteriza, según Kohlberg (Citado por Habermas, 1996, p. 147), porque la evaluación sobre lo justo «...se guía por principios éticos universales», en su etapa más elaborada.

Los principios son principios universales de la justicia: la igualdad de derechos humanos y el respeto por la dignidad de los seres humanos en cuanto individuos. Éstos no son únicamente valores que se reconocen, sino que también son principios que se utilizan para generar decisiones concretas. (Habermas, Ídem)

Habermas (1996), sin embargo, agrega de forma aclaratoria que en esta última y más elaborada etapa se diferencian de forma consciente las normas con contenido, desde las cuales juzgamos nuestras prácticas concretas e instituciones, de los principios formales de índole procedimental desde los cuales se fundamentan discursivamente aquellas normas. No se trata de que este espacio procedimental comprobatorio de normas sea fuente de la que emanan normas morales. Las fuentes de las normas morales están ubicadas en los espacios de nuestras culturas, en su reservorio, y en la inventiva humana. Los procedimientos formales a los cuales nos referimos sólo constituyen mecanismos de comprobación de la validez de normas propuestas, no son espacios para la producción o fuente de las mismas (Habermas, 1991, pp. 97 y ss.). En cuanto al tema que hasta acá nos trae, estos mecanismos constituyen el quid que sustenta el núcleo de legitimación de las instituciones políticas.

Una de las propuestas que en este sentido legitimador se erige con gran fuerza es la de John Rawls, a la cual Habermas considera, junto a la de Kohlberg y la suya propia, como un

candidato serio que hace posible determinar la fundamentación moral –incluso en el sentido amplio de este término– de la política y el derecho.

La estructura básica de la sociedad no es más que el «...modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social» (Rawls, 1997, p. 20). Esta estructura es, para Rawls, el objeto primario de la justicia. Pero toda justicia concebida por la conciencia moral pos-convencional se apoya en principios que vienen comprobados en ese espacio discursivo de fundamentación de normas en que consiste el debate cooperativo basado en argumentos. Este espacio es sometido por Rawls (1997) a una serie de restricciones que en conjunto denomina «posición original». Se trata de una situación ficticia en la que seres humanos dotados de racionalidad instrumental se lanzan, en principio, a la defensa de intereses particulares. Un baremo para tal racionalidad consiste en el supuesto ‘egoísta’ de buscar el máximo beneficio con el menor costo posible (Ver Vethencourt, 1998, p. 25). Estos representantes políticos de los intereses de sus clientes –así llama Habermas (2000) a los individuos sometidos a estas restricciones de la posición original– tratan de llegar a acuerdos sobre los principios de justicia que regirán la sociedad sometidos a otras dos restricciones: son libres para actuar y debatir, y están inmersos en el velo de la ignorancia.

Esta última condición parece hacer referencia al momento metodológicamente racional que exige lo que John Hospers (1979) denomina, en el contexto de la filosofía moral de Kant, la *reversibilidad*, que no es más que imaginarse vivencialmente una situación contrafáctica en la cual proyectemos un mundo que tengamos que vivir y padecer y, desde el ‘padecer’ ese mundo racionalmente posible, nos preguntemos si podríamos aceptar ciertas normas como reglas universales de la conducta humana. Pero, adicionalmente, el velo de la ignorancia requiere que los oponentes en el debate sean tales que no puedan saber nada de la situación socioeconómica particular que les tocará vivir, como tampoco saber nada sobre el carácter de sus voluntades y su fortaleza anímica o, en general, las cualidades psicológicas que definirán su personalidad. Parece, entonces, que los oponentes en el debate se encontrarán en la misma situación en que se encontraban las almas que describiera Platón en *La República*: «echando a suertes para determinar qué cuerpos van a habitar y, por consiguiente, qué temperamentos van a recibir» (Hospers, 1979, p. 411). Cabe, de pasada, la misma inquietud que Hospers manifiesta a este respecto en un contexto análogo:

El problema está en que –antes de que ellos supieran qué temperamento iban a tener después de tomar figura corporal– no tendrían ninguna base para elegir. Antes de poder elegir en un sentido o en otro –incluso con almas desencarnadas o espíritus– tendrían que tener ya *ciertas* características temperamentales o ciertas predisposiciones. ¿Podemos concebir un ser adoptando decisiones si no tiene ya ciertas características temperamentales? ¿Con qué clase de estructura emocional e intelectual tomaría una decisión? Parece, pues, que este último estadio de nuestra pregunta sobre la reversibilidad no solamente queda abierto a la acusación de implicar una respuesta indecisa, sino también a la acusación mucho más grave de no tener sentido. (Hospers, 1979, p. 411)

Esta crítica está a tono con una crítica más general que emprenderá Habermas en la primera parte del libro intitulado *Debate sobre el liberalismo político* (Habermas y Rawls, 2000) en que se recoge el debate que sobre liberalismo político iniciara con el propio John Rawls. Por lo pronto, se puede debilitar la crítica que he puesto en boca de Hospers en contra de Rawls argumentando, a favor de este último, que en un primer momento no se trata de ‘toma de decisiones’, cosa que efectivamente supone la posesión de temperamentos, sino de la justeza o corrección de ciertos enunciados normativos que, en el marco de la teoría, la adopción de los mismos goza de buenas razones. Se trata, entonces, del carácter ‘razonable’ de los principios normativos, no del comportamiento de los posibles destinatarios de los mismos, destinatarios de estos principios que, en todo caso, no lo son en forma directa sino a través de la estructura básica de la sociedad.

En un escenario parecido al de la posición original, suponiendo que inevitablemente nos encontraremos en algún lugar social y temperamental azarosamente asignado, como el que se describe con las ‘circunstancias de la justicia’ en el que los individuos

... son vulnerables a los ataques y están sujetos a la posibilidad de ver bloqueados sus planes por la fuerza conjunta de los otros... existe la condición de la escasez moderada que abarca una gran variedad de situaciones. Los recursos naturales y no naturales, no son tan abundantes que los planes de cooperación se vuelvan superfluos... [Los planes personales de vida], o concepciones de lo que es bueno, les llevan a tener diferentes fines y propósitos y a formular exigencias conflictivas acerca de los recursos naturales y sociales disponibles... (Rawls, 1997, p. 126)

Estas circunstancias, digo, junto a todas las condiciones nombradas, fuerzan a las partes a la conclusión racional de elegir principios básicos que permitan disfrutar, para todos sin

excepción, de las ventajas de la cooperación social en igualdad de condiciones. Es por ello que de todas estas premisas han de seguirse *dos* principios básicos de justicia para las instituciones sociales:

1. El *principio de igualdad*, según el cual deberá haber igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos entre los individuos de la asociación cooperativa. En otras palabras, cada persona deberá tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales, compatible con un esquema semejante para los demás...

2. El *principio de diferencia*, según el cual se establece que las desigualdades (sociales y económicas) sólo serán justas si producen beneficios compensadores para todos, y en particular para los miembros menos aventajados de la sociedad. Dicho de otro modo, la distribución de ingresos, oportunidades y riqueza se hará igualitariamente, a menos que una distribución desigual de estos valores, redunde en beneficio para todos, y en especial para los menos aventajados. (Vethencourt, 1998, p. 28)

Se suscitan a este nivel de la exposición interesantes críticas. Una de éstas, desarrollada por Habermas (Habermas y Rawls, 2000) y por Otfried Höffe (Citado por Vethencourt, 1998, p. 36), podría ser formulada así: ¿Cómo, siguiendo a Rawls, es posible deducir los principios de justicia que acabamos de citar a partir del puro carácter egoísta y racional (instrumentalmente hablando) de las partes en la posición original? Otro problema interesante es: ¿Cómo asegurar la adhesión de los ciudadanos a los principios de la estructura básica de la sociedad suponiendo que son individuos que, por su misma naturaleza racional-instrumental, incumplirán con las normas cuando éstas no le sean convenientes o en momentos inadvertidos para otros?

La última inquietud es abordada directamente por Rawls. Éste sostiene la hipótesis de que a los seres humanos les es inherente el sentimiento propio del sentido de lo justo: «...un verdadero sentimiento del corazón» (Vethencourt, 1998, p. 38), como les son inherentes sentimientos de amor recíproco o confianza mutua, en su desarrollo moral. Es así que éste no es un sentimiento de origen ‘intelectual’, aunque sí iluminado por la razón. En esto Rawls es seguidor de Piaget (1972) quien sostiene que no existe ningún desarrollo intelectual sin su contrapartida afectiva. Y al igual que éste supone etapas en el desarrollo moral del individuo que van cada vez más hacia una postura generalizada y abstracta (sujeto sólo a principios universales y no a personas o situaciones más o menos concretas) de su condición humana.

Nos encontramos, así, con la etapa de la moralidad de la autoridad (propia del período infantil), la etapa de la moralidad de la asociación (propia de la etapa adolescente) y, por último, la moralidad de los principios (propia de la vida adulta); cada una con su correspondiente sentimiento moral: en la primera etapa, amor hacia los padres y culpa al violentar las normas que mantiene vivo este amor; en la segunda, sentimientos de camaradería (amistad y confianza mutua) y culpa al violentar las normas que mantiene vivo estos lazos concretos de reciprocidad afectiva; y, por último, el sentimiento abstracto del deber propio de las personas que han internalizado los principios universales de justicia que nos unen por el único requisito de pertenecer a la especie humana.

En esta tercera etapa, entonces, el sentido de justicia constituye la base de la estabilidad del sistema cooperativo en conjunción con la conciencia colectiva, según la cual el individuo adoptará tan sólo aquellos principios que serán aceptados por los demás para regular los conflictos inseparables al foro público (Vethencourt, 1998, p. 44).

La obvia objeción a todo esto, la de que también es connatural a la psicología afectiva del ser humano sentimientos ‘perversos’ como la envidia o el deseo de avasallar a los demás, podría ser respondida por Rawls con la poco convincente aseveración del predominio de los sentimientos más nobles sobre estos últimos (Ver Vethencourt, 1998, p. 43). Pero, en todo caso, agregaríamos nosotros a esto que los sentimientos de justicia poseen un componente que se hace imprescindible a los fines de la estabilidad política e integración social del sistema de cooperación, aunque, quizá y con razón, no suficiente (tenemos acá en mente como complemento el sistema de coerción jurídica y la posibilidad de participación política, como más tarde apuntaremos).

Refirámonos ahora a la primera inquietud. La situación es la de comprender la posibilidad de deducir, a partir de la sola condición de un ser racional que cuida de sus propios intereses, los principios morales de justicia.

Para Habermas, esto está por principio negado. Seres que no posean de entrada un sentido de la justicia no comprenderán, justamente, el sentido deontológico de las normas. No podrán deducir normas en el sentido moral del término:

Si las partes deben comprender el sentido deontológico de los principios de la justicia que buscan y a un tiempo tomar adecuadamente en consideración los intereses de justicia de sus clientes, tienen que estar pertrechados con competencias cognitivas que van mucho más allá de las capacidades con las que tienen que arreglárselas actores que deciden racionalmente pero que son ciegas a la justicia. (Habermas y Rawls, 2000, p. 46)

Llevado por esta concepción instrumentalista de las normas que invade la «posición original», Rawls se deja arrastrar por una formulación extraña a su propia concepción de la justicia cuando equipara las normas morales a bienes, así parece entenderlo Habermas: «Puesto que Rawls defiende una concepción de la justicia según la cual la autonomía de los ciudadanos se constituye a través de derechos, el paradigma de la distribución lo pone en dificultades» (Habermas y Rawls, 2000, p. 48). Diferencias esenciales entre normas y valores (o bienes) impiden asumir las primeras como algo no dado y que puede y debe ser elegido para la convivencia pacífica e integrada. Los derechos –al menos los derechos esenciales al ejercicio de las libertades políticas– no pueden ser entendidos –no únicamente– como bienes primarios a ser repartidos: «Los derechos se dejan “disfrutar” tan sólo en la medida en que se *ejercen*» (p. 48)

... las normas se distinguen de los valores, primero, por su relación con un tipo de acción, dirigido por reglas o dirigido a fines; segundo, por la pretensión de validez, binaria o por codificación gradual; tercero, por ser vinculantes de modo absoluto o de modo relativo; y cuarto, por los criterios de cohesión que deben satisfacer los sistemas de normas y los sistemas de valores. (Habermas y Rawls, 2000, p. 49)

En efecto, según lo entiende Habermas, los valores están dirigidos a la consecución de fines más o menos concretos (espirituales o no), mientras del lado de las normas sólo se persigue la puesta en ejecución de reglas que permitan mantener un espacio de desenvolvimiento pacífico entre los seres humanos independientemente de sus fines particulares o colectivos concretos... Las pretensión de validez de las normas es binaria, pues, ante una norma el agente se posiciona con un ‘sí’ o con un ‘no’, está de acuerdo o en desacuerdo, nunca ‘más o menos de acuerdo’; contrario a los valores con los que se puede mantener una posición de grados de aceptación... Por esto los valores vinculan con ‘relatividad’, mientras que las normas lo hacen en forma absoluta –cuando éstas valen–... Por

último, según Habermas, las normas forman un ‘sistema’, esto es, un conjunto de mandamientos estructurados de forma coherente, mientras que los valores pueden aceptarse incluso de forma incoherente o contradictoria.

Todo esto apunta a la aclaración de que, antes de repartirse bienes primarios los actores que definirán las normas y bienes –incluso primarios– han de seguir normas y reconocerse derechos desde los cuales ejercer sus libertades políticas y tanto limitar como garantizar el ejercicio de su libre albedrío.

Éstas y otras críticas son expuestas por Habermas en el último libro que hemos seguido (Habermas y Rawls, 2000). Son críticas que parecen no hacerle daño a su propia propuesta ética –la denominada *ética del discurso* por sus propios creadores–, antes bien, son hechas desde esa su concepción ética.

Habermas la considera a un tiempo más y menos ambiciosa que la propuesta ética de Rawls, pues, con su concepto de persona moral y de cognitividad trasciende el espacio meramente político, y se constituye en un espacio sustantivo propio con las categorías evaluativas cognitivo-prescriptivas de lo correcto-incorrecto análogas –y sólo análogas, sin pretender diluir sus importantes diferencias– a las de la estructura evaluativa verdadero-falso en el espacio cognitivo-descriptivo. Pero es también menos ambiciosa, pues, se constituye en un marco meramente formal –aunque con contenidos normativos ineludibles– cuyos presupuestos irremplazables no están cargados de contenidos morales sustantivos o fuertes como los contenidos en los principios de justicia propuestos por Rawls. Por eso Habermas considera la propuesta rawlsiana limitada a un horizonte histórico-social determinado en el que el filósofo no puede considerar a la discusión de la sola incumbencia de especialistas, aunque, en el caso de Rawls, se trata de una propuesta atractiva y de alto interés.

La ética del discurso toma, así, otros derroteros. No parte de una situación ficticia, como la descrita «posición original», sino de la situación, aunque no por ello exenta de idealizaciones, de los actores en la discusión real de propuestas o evaluaciones de las normas morales que regirán sus relaciones. En todo discurso que pretenda evaluar normas de este tipo se presenta una serie de idealizaciones que Habermas hace explícitas, y que está cargada de ricas consecuencias, denominada «situación ideal de habla» (Habermas, 1996). Dado que el fin perseguido es el acuerdo racional de las normas, a los actores no les queda más opción que definir y realizar una serie de idealizaciones, aunque no por ello necesariamente conscientes.

Para comenzar, han de autoentenderse como una *comunidad de comunicación ilimitada* regida por reglas cuya aplicación no admite excepciones, y sin coerciones, a no ser la fuerza de los mejores argumentos a favor de la normas. Esta comunidad es ilimitada tanto en el tiempo como en su composición social, aunque las más de las veces las discusiones comienzan por la necesidad de resolver conflictos socio-espacialmente determinados o que sólo afectan a los destinatarios de las futuras normas. Las reglas inevitablemente presupuestas para poder llevar a cabo la discusión son de carácter formal porque ellas no prejuzgan los contenidos de las normas en conflicto. Habermas las separa en tres grupos, obedeciendo el canon aristotélico, denominados: esfera lógica de los productos, esfera dialéctica de los procedimientos y círculo retórico de los procesos. Ejemplos de las primeras son (Habermas, 1996, pp. 110 y ss.): «Ningún hablante debe contradecirse» o «Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto *a* debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a *a* en todos los aspectos importantes». Ejemplos de la segunda esferas son: «Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree» o «Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón de ello». Éstas, a pesar de ser formales, son de claro contenido moral, pues, apuntan a la concepción de la discusión como una empresa cooperativa (por supuesto, tienen también un claro contenido político). Por último, pongamos como ejemplos de la última esfera a: «Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión», «Todos pueden cuestionar cualquier afirmación», etc. y «A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos... [en las anteriores normas] por medios coactivos originados en el exterior o en interior del discurso». Como es claro de los ejemplos, se trata en esta última esfera de derechos de participación sin coacciones.

Toda empresa cooperativa que persiga el acuerdo racional de las partes ante normas en conflicto (búsqueda de lo que puede ser libremente aceptado en común, frente a la realización de una negociación, en la cual entran en juego poderes desiguales que se imponen a lo interno del discurso), y que trascienda el espacio localizado socio-temporalmente, ha de suponer inevitablemente esas reglas; y no sólo esto, sino que ellas apuntan a la fundamentación de otra regla que se deduce de las anteriores a través de una modalidad metodológico-deductiva que Habermas (junto a Karl-Otto Apel, el otro gran diseñador y quizá el precursor de la ética del discurso) denomina pragmático-trascendental, para hacer referencia al proceso que hace ver que no se puede negar una regla base del discurso, regla que hace posible la práctica

lingüística del enunciado cuyo contenido la niega eventualmente, sin caer en obvia contradicción. La regla en cuestión (denominada postulado de universalidad, y que tiene un papel análogo al principio de inducción en la esfera cognitivo-descriptiva: crear un puente entre los presupuestos y la conclusión) es la regla «U» del discurso, y que no es más que una versión pluralista (digamos, imposible de una aplicación monológica, a no ser en forma sucedánea fuero interno) del imperativo categórico kantiano:

... una norma polémica encuentra aceptación entre los participantes de un discurso práctico cuando «U» es válida, esto es, —cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno* (Habermas, 1996, p. 116).

Del carácter idealizado de todos estos presupuestos no se deduce su no aplicabilidad. Antes bien, justo ese carácter permite que la noción *idealizada* de comunidad ilimitada regule las condiciones reales y siempre tendientes a la desigualdad o desequilibrio. Es por ello que Habermas (1998) hará cada vez más explícitas las diferencias entre la validez y la facticidad de los procesos de entendimiento, dando su justo valor a cada una en dicho proceso.

Es clara la diferencia con Rawls. Mientras éste predetermina el proceso discursivo desde lo alto de una situación ficticia que poco a poco se acerca a la realidad discursiva mientras las partes en la posición original van descubriendo el velo de ignorancia que los envolvía y van, entonces, evaluando las conclusiones ya tomadas con sus ahora develadas concepciones particulares de la justicia y del bien, en Habermas las partes son los actores reales de carne y hueso, pertrechados de sus particulares concepciones de lo justo y lo de bueno, quienes poco a poco van tematizando esas concepciones según presupuestos idealizadores que le exigen descentrarse y asumir la conciencia colectiva y cooperativa de evaluación de argumentos. El resultado va a depender de los contenidos propuestos, por lo que no se pueden determinar *a priori*. En Rawls, en cambio, los actores ficticios parecen inevitablemente poder llegar a conclusiones —para Habermas— sustantivas como los dos mencionados principios de justicia.

Es claro también que esta versión de la ética del discurso supera las críticas hechas a Rawls pues los actores no tienen porqué estar desprovistos de concepciones de la justicia y del

bien, más aún, tienen que asumir posturas morales como la equilibrada participación o la cooperación en la búsqueda de las mejores razones. Y sobre los problemas de estabilidad o adhesión a las normas tendremos que hablar todavía en el contexto del Estado democrático de derechos.

Algunas críticas interesantes a la ética del discurso de Habermas provienen de Ernst Tugendhat y aparecen expuestas en su libro *Lecciones de ética* (1997). Según éste último, Habermas comete dos errores fundamentales en los pasos de su metodología de fundamentación:

... primero, que el imperativo categórico se pueda fundamentar a partir de una razón entendida específicamente como discursiva (suponiendo que la hubiere) y, segundo, que también la aplicación del imperativo categórico debe producirse en el discurso de los interesados... (Tugendhat, 1997, p. 165)

Tugendhat no cree en la noción de razón discursiva, pues no cree que se pueda fundamentar una ética (del discurso) en los presupuestos pragmáticos del discurso destinado al consenso. Entiende, primero, que en Habermas «La razón se define pragmáticamente así: un consenso es racional si tiene lugar en una situación ideal de habla» (Tugendhat, 1997, p. 157). Y en la situación ideal de habla que hemos descrito más atrás hay que diferenciar las reglas del lenguaje de carácter pragmático de las de mero carácter semántico: «Las reglas del lenguaje que pertenecen especialmente a la comunicación y, en particular, al discurso, son llamadas por Habermas reglas pragmáticas, en contraste con las reglas semánticas (las reglas del significado)» (Ibídem, 1997, pág. 156). Segundo, con estas definiciones Habermas adelanta la noción de razón discursiva precisando que se trata de una práctica de carácter auténtico en contraste con otras prácticas pseudo-discursivas, al menos así parece entenderlo Tugendhat: «... no puede considerarse como criterio de verdad cualquier tipo de consenso sino uno calificado. Habermas lo reconoce...» (Ibídem). Pero ya esto evidencia una forma de círculo vicioso, si además agregamos, siguiendo a Tugendhat, que «Únicamente es admisible como criterio de verdad aquel consenso que tiene lugar bajo condiciones ideales... [Las denominadas] condiciones de la “situación ideal de habla”» (p. 157). Es evidente ahora el círculo en que cae Habermas:

Habermas define la situación ideal de habla mediante una serie de reglas fundamentales, cuyo mantenimiento constituye la condición para que pueda hablarse de discurso auténtico... Uno puede preguntarse, sin duda, en qué consiste entonces un discurso auténtico. ¿Se decreta, o cuáles son sus criterios? (p. 157).

Según esto, Habermas define la razón discursiva *ad hoc*, lo que hace crear desconfianza en una ética que pretende ser universalista y, más específicamente, no prejuiciada por concepciones eurocentradas. En este mismo orden podríamos preguntar: ¿Son suficientes las exigencias negativas del discurso ideal (libre de coacción, iguales derechos de manifestarse) o hace falta también condiciones cognitivas (quizás implícitamente manifestadas en la esfera lógica de los productos)? ¿Cómo se definen? ¿Es posible definir las universalmente, esto es, sin caer en prejuicios etnos o socio-céntricos?

Pero la crítica de la circularidad no termina acá. Incumbe, principalmente, a la deducción pragmático-trascendental que creyeron haber hecho Habermas y Karl-Otto Apel, al parecer de Tugendhat. Como sabemos, el principio formal del discurso «U», que permita universalizar las normas creando el puente entre los presupuestos procedimentales del discurso y sus resultados, se deduce de estos presupuestos de la situación ideal de habla a través de un argumento pragmático-trascendental. Éste argumento queda explicado con un ejemplo sencillo, aunque se aparte de la materia que estamos tratando, así: al emitir el enunciado **1**. «"Yo no existo" (aquí y ahora)» (Habermas, 1996, p. 102), caigo en una contradicción que se puede describir de la siguiente manera:

... el hablante plantea una pretensión de verdad. Al propio tiempo, *al formularla*, establece una condición inexcusable cuyo contenido propositivo puede expresarse por medio del enunciado: **2**. Yo existo (aquí y ahora), (siendo así que en ambos enunciados el pronombre personal se refiere a la misma persona), (Ibídem).

Otras jocosas situaciones son: «yo estoy siempre callado» o «soy el hombre más modesto del mundo». Es la llamada *realización contradictoria* (Ibídem).

Al parecer, algo similar ocurre si se niega algún presupuesto del discurso. En efecto, si reporto a alguien, por ejemplo, la afirmación «He convencido a H con una mentira de que *p*» (Tugendhat, 1997, p. 159), negando con ello presupuestos como «Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree», expuestos más atrás, caemos en una

contradicción, pues, pertenece al sentido, digamos genuino, de ‘convencer’ «el hecho de que, mediante buenas razones, un sujeto adopta una opinión» (Habermas, 1996, p. 113). De hecho, Habermas piensa que la afirmación reportada debe ser entendida y reescrita, si es que se quiere que no haya contradicción, de la forma siguiente: «... he conseguido que H crea por medio de una mentira (le he hecho creer) que *p*», pues no es lo mismo ‘convencer’ que ‘hacer creer’.

Y ahora concluye Habermas de la fundamentación pragmático-trascendental que ha hecho a los presupuestos procedimentales del discurso dirigido al entendimiento que, igualmente, ha de seguirse de esos presupuestos el principio puente «U». Pues, en efecto...

Si cualquiera que argumenta debe, entre otras cosas, hacer presuposiciones cuyo contenido se puede exponer en forma de reglas del discurso de (3.1) a (3.3) [algunos ejemplos los hemos expuesto atrás]; y *si además asociamos con normas justificadas la noción de que ellas reglan las materias sociales según el interés común de los participantes*, entonces cualquiera que emprende el intento serio de mantener *discursivamente* pretensiones normativas de validez se compromete con las condiciones de procedimiento que equivalen a un reconocimiento implícito de U. (Habermas, citado por Tugendhat, 1997, p. 159; las *cursivas* son de Tugendhat).

Pero Tugendhat cree que Habermas ha introducido furtivamente el principio «U»: justamente lo entiende equivalente a lo expresado con las palabras puestas en cursiva. Y, así, nuevamente Habermas incurre en una circularidad argumentativa, introduciendo a fin de cuentas *ad hoc* el principio puente.

Era de esperarse que la empresa pretendida por Habermas fuese más difícil de lo planeado. Para poder fundamentar una teoría con suficiente rigurosidad (esto es, que los términos usados sean lo suficientemente claros como para no asumir presupuestos inadvertidos) se necesita de un lenguaje técnico desprovisto de ambigüedades y de uso exclusivo de los entendidos en la disciplina, y no de toda la comunidad lingüística en general. De no ser así, se corre siempre el riesgo de deslizarse por los distintos matices contenidos en los términos ambiguos o asumir presupuestos no advertidos, etc., como parece haberle ocurrido a Habermas en esta explicación de Tugendhat. Ésta, sin embargo, es una tarea que, por principio, parece estar negada a la filosofía, disciplina que no puede prescindir de los términos lingüísticos de uso común so pena de distanciarse de la sustancialidad de sus

objetos. Dibújase así una inquietante agonía inherente a la posibilidad de fundamentación de esta imprescindible disciplina.

Por mi parte, y sin pretender negar la anterior obvia advertencia, creo que se podría recomponer este impase, al menos en forma más convincente, tratando de mejorar el *intento* de Habermas. En el último párrafo citado la narración sugiere que se está primero argumentando y, de pronto, se ‘asocia’ «... *con normas justificadas la noción de que ellas reglan las materias sociales según el interés común de los participantes...*», que es tanto como asegurar que «... todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*» –o sea, asegurar «U»–, pero, para ser más claros en el rigor lógico-semántico, se debería explicitar que en toda argumentación que se intente dar con las mejores razones posibles en vistas de nuestra necesidad de acceder a verdades (que es al fin al cabo lo que se busca aceptar) se presupone ya, por eso mismo, un fin («U» = «... aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales ... de una norma polémica») sin el cual ya no tiene sentido obtener las mencionadas razones, me explico: el juego de búsqueda de las ‘mejores razones’ y el de la ‘libre aceptación de normas’ está, en el discurso, correlacionado como medio a fin, pues, la aceptación de lo que se producirá previsiblemente sólo es posible con el concurso aclarador de las argumentaciones. Esto, en efecto, es claro, por lo que no veo problemas en hablar acá de argumentación genuina o, si se quiere, bautizarla como tal. Y es claro por un presupuesto que ha venido manejando Habermas implícitamente, pero que también acepta Tugendhat al advertirnos que

Es ciertamente importante poner a prueba las convicciones morales propias sometiéndolas a discusión, lo mismo que las convicciones teóricas. Aquí vale el simple principio según el cual *los demás pueden llamarme la atención sobre errores o perspectivas que yo no había visto* (Tugendhat, 1997, p. 163; la *cursiva* es mía).

Si, en efecto, podemos siempre estar equivocados o equivocarnos, y asumimos este principio en toda su amplitud, mal estrategia es la de engañarnos creyendo que podemos llegar a conclusiones convincentes (tanto para los otros como para mí mismo) sin el concurso de los demás, sin libertades de opinión y sin exclusión de la coerción. Claro está, Habermas quiere más. No es asunto de la mejor estrategia, el asunto es que es la única forma humana de

argumentación genuina. Pero esto último requiere un esfuerzo mucho más complejo que podría ejemplificarse quizá con todo el esfuerzo mismo que Habermas ha hecho para escrutar lo que esconde la acción comunicativa humana y sus múltiples relaciones.

Pero la crítica de Tugendhat es aún más quisquillosa. Habermas ha agregado el siguiente pasaje para aclarar el estatus formal de su ética:

Todos los contenidos, incluso aunque afecten a normas de acción fundamentales, han de hacerse dependientes de discursos reales (o, en sentido sustitutorio, que se realicen en sentido advocatorio). El teórico puede participar en ello como afectado y, en su caso, como experto, pero no puede dirigir *por su cuenta* tales discursos. Una teoría que se extiende a ámbitos de contenido, como la teoría de la justicia de Rawls, debe entenderse como una aportación al discurso que se da entre ciudadanos (Habermas, 1996, p. 118).

Crítica que ya hemos visto señalada a Rawls en páginas anteriores. Pero Tugendhat acá, yéndose por otro camino interpretativo, expone una llamativa crítica. De las primeras líneas de este pasaje citado se desprende que la discusión debe darse entre los realmente afectados. Esto parece sugerirle las palabras «dependientes de discursos reales». Y a pesar de que es una sugerencia a primera vista sensata, hay ejemplos en los que resulta obvio la imposibilidad o, en todo caso, la inmoralidad de ello:

Supongamos que entre dos esposos existe un deber de fidelidad mutua y uno, sin embargo, le ha sido infiel al otro. Para el que ha hecho el salto se produce entonces un dilema moral acerca de si debe decírselo al otro, por respeto, o si debe callarlo, por consideración. ¿Debe examinar junto con el otro, en un “discurso real”, qué camino debe tomar? Se ve que el discurso real en este caso es incluso imposible, porque al decidir la inclusión del otro en la reflexión moral, ya se ha decidido el dilema a favor de una de las dos alternativas. (Tugendhat, 1997, p. 163)

Y si esto es la que ha sugerido Habermas, la objeción es atinadamente obvia. Sin embargo, parece estar fuera de contexto, pues, creo más exacto suponer que se trata de la advertencia hecha por Habermas en otros lugares (1991, pp. 97 y ss.) de que de las éticas formalistas no se pueden deducir principios morales con contenido sustantivo. Éstos han de tener otras fuentes allende el procedimentalismo ético. De lo que se ocupa la ética es de

verificar, someter a prueba o sopesar la viabilidad y justeza de dichos contenidos. En el ejemplo de Tugendhat bien podría el conciencado adúltero discutir su problema, incluso con su conyugue, en un discurso *advocatorio*, esto es, sin que los afectados reales participen con la conciencia de tales, pues, se trata de un problema que atañe a todos los *posibles* implicados, no sólo a los directamente implicados, si entiendo con más exactitud a Habermas. Es así que podemos decir entonces con Habermas que los contenidos dependerán de discursos reales, y no del sólo discurso auto-referente o sin contenido del espacio discursivo de esta ética formal. Con todo, la crítica de Tugendhat podría sostenerse en el sentido de que habrá situaciones en que parece imposible la consulta discursiva, incluso advocatoria (piénsese, por ejemplo, en un individuo aislado, tal vez preso, o en decisiones que ameritan prontitud). Acá, el último reducto consistiría en suponer que todo monólogo es un diálogo consigo mismo, una especie de discurso sucedáneo pero, creo que hay que decir, disminuido.

Todo esto nos hace ver que la ética discursiva posee límites que, sin embargo, el mismo Habermas utiliza conscientemente para diseñar su obra moral más extensa en la que quedan inexcusablemente entrelazadas las distintas dimensiones prácticas del ser humano: la moral, el derecho y la política, y de las que podríamos decir que configuran y constituyen el ámbito de la convivencia política civilizada.

III

Estadio Jurídico-estatal

Hemos apreciado, en la parte inicial del capítulo denominada por nosotros Estadio Pre-estatal, cómo surge del derecho mismo –esto es, de la legalidad– la legitimidad. O, más exactamente, el momento de aceptabilidad racional del derecho. Allí nuestra pregunta central fue «¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?» (Habermas, 1998, p. 535), pregunta que nos ofrecía la oportunidad de apreciar cómo en las sociedades modernas –quiero decir, estatales– surgen simultáneamente derecho sancionado estatalmente y Estado jurídicamente constituido. En la segunda parte –o Momento de la Moralidad Formal– nos detuvimos a explicitar (a través de un corte conceptual que aisló la moral entendida como

espacios de debates racionales del resto de las instituciones sociales, como el Estado o la práctica social del derecho) los caracteres del espacio procedimental de la moral post-convencional que han sido dibujados en las propuestas éticas de Rawls y Habermas. Hicimos esto teniendo en mente que un aspecto importante e inexcusable de la legitimidad, esto es, su contribución a la estabilidad del aparato estatal y a la integración social, es la discusión racional y autorreflexiva que queda institucionalizada en procedimientos discursivos con amplia presencia e influjo social. Pero, por sí sólo, estos procedimientos son insuficientes y altamente inestables. Preguntémonos, entonces, ¿por qué, según Habermas, ha de ser inexcusable el entronque de las dimensiones jurídica y política con la moral procedimentalizada?

Ya con la crítica de Tugendhat se nos ha dado una buena ocasión para tener presentes las debilidades de una moral procedimental aunque, con todo, las debilidades que realmente importan y que hacen patente el entronque antes mencionado no fueron señaladas en aquel contexto. Esas debilidades no son un defecto sino una virtud, pues, hacen aparecer la constitución práctica del ser humano totalmente vinculada y entrelazada de manera tal que éste no puede postular una dimensión única de su proceder intersubjetivo desconociendo o privando su valor a las otras dimensiones. Quiero decir, si aún creemos poder definir al hombre como ‘Animal Político’ ha de entenderse lo ‘Político’ en su antigua y más amplia acepción y, por tanto, al hombre como un individuo de la ‘Polis’. O, digámoslo así, prefiero entender lo moral (en este contexto), lo jurídico y lo político (‘político’, en este último caso, en la estrecha concepción que en lo sucesivo iremos precisando) a partir de la Polis; en definitiva, entender al ser humano como un ciudadano. Las ideas morales, que en el estadio post-convencional de desarrollo de la conciencia moral se han revestido de un carácter procedimental, necesitan de un complemento jurídico, también procedimental, que las soporte en lo atinente a facticidad (en este caso, coerción externa), al igual que este complemento es soportado, a su vez, por aquella moral en lo atinente a legitimidad.

... derecho procedimentalizado y fundamentación moral de principios son cosas que se remiten la una a la otra. La legalidad sólo puede engendrar legitimidad en la medida en que el orden jurídico reaccione reflexivamente a la necesidad de fundamentación surgida con la positivización del derecho, y ello de suerte que se institucionalicen procedimientos jurídicos de fundamentación que sean *permeables* a los discursos morales (Habermas, 1998, p. 556).

El procedimentalismo moral y el jurídico tienen importantes semejanzas y grandes diferencias. Ambos se asemejan en que sus presupuestos tienen por finalidad el establecimiento de normas válidas. Pero ambos se diferencian en lo atinente a exigencias cognitivas, motivacionales y en la atribución de obligaciones (Habermas, 1998, p. 182).

Habermas asegura que el acuerdo al que eventualmente se ha de llegar en un discurso práctico no es definitivo sino siempre falible. No se puede tampoco forzar los plazos para su obtención, pues se trata de convencernos con buenas razones lo que en definitiva es en beneficio de todos, se trata de un asunto de razones, no volitivo. Resulta completamente idéntico, y no de manera casual, a la discusión sobre la verdad de teorías científicas en la que no tiene sentido fijarse plazos seguros para la obtención de resultados a este respecto. En los discursos teóricos no se puede forzar la verdad (o, más exactamente, el acuerdo), ella adviene cuando en definitiva hemos dado con las mejores razones. La diferencia, para el caso de los discursos prácticos, está en la urgencia de una solución pronta, pues la discusión surge, en la mayoría de los casos, para remediar un conflicto de intereses que se podría mantener presente si no se llega a acuerdos. Pero aun suponiendo que se haya llegado a acuerdos normativos satisfactorios, restaría todavía un concienzudo escrutinio de las circunstancias de la realidad presente de manera que se puedan aplicar satisfactoriamente las normas resultantes del acuerdo para que efectivamente se den las consecuencias avizoradas en la discusión. Esta exigencia, sin parangón en el caso de los discursos teóricos, aunada a la falibilidad de las normas, son exigencias y carencias cognitivas que cargan al agente de una tarea que sobrepasa sus limitaciones intelectuales. Por lo que el medio que es el derecho, con el poder fáctico coercitivo que respalda a sus normas jurídicas y el poder decisorio de este espacio jurídico, es un complemento que palia estas deficiencias cognitivas.

Por otro lado, el procedimentalismo jurídico cuenta con la posibilidad de fijar plazos en los que con mayor seguridad se puede llegar a resultados racionales y vinculantes –aunque quizás no moralmente definitivos– más o menos predecibles y entendibles desde la perspectiva de cualquier persona, involucrada o no en la situación que dio pie a la necesidad de entendimiento –basta con saber seguir las estipulaciones jurídicas plasmadas en la legislación– descargando a las partes de la necesidad de acuerdos perentorios, y con efectiva involucración, que no se divisarían con claridad en la discusión moral:

... los procedimientos jurídicos se aproximan a las exigencias de una racionalidad perfecta o completa porque llevan asociados criterios institucionales y, por tanto, criterios independientes, en virtud de los cuales puede establecerse desde la perspectiva de un no implicado si una decisión se produjo o no conforme a derecho (Habermas, 1998, p. 557).

Con respecto a las exigencias motivacionales, el procedimentalismo moral exige a las partes una involucración tal que las normas resultantes se han de obtener y seguir por convicción racional y no sólo externamente. Pero una norma siempre falible y con circunstancias siempre complejas para su aplicación da pie también a una indeterminación de la voluntad que debilita la posibilidad no sólo de su aplicación sino de su postura a favor. Este intersticio entre normatividad y volición –que recuerda la tan recalcada diferencia entre inclinación y deber en Kant, como si esta siempre fuera una diferencia claramente definible o estipulable– es subsanado por el derecho con su fuerza fáctica coercitiva dejando a las partes los motivos –por convicción o no– y las actitudes en su seguimiento.

Pero también la moral procedimental adolece de problemas de atribución de obligaciones. Las responsabilidades de los participantes en discursos morales son directas e individuales. Esto es una limitante para la aplicación de normas que requieren el concurso de personas organizadas en cadenas humanas. Habermas pone el ejemplo de cumplir con el inequívoco imperativo de solidaridad de «...salvar al prójimo (y, por tanto, también al prójimo anónimo) de morir de hambre...» (Habermas, 1998, p. 182). Este imperativo de asistir a los necesitados víctimas del agobio del hambre es sólo aplicable a través de «...esfuerzos cooperativos o la puesta en juego de organizaciones» (Ibídem), creadas por políticas apropiadas y reglamentadas jurídicamente, pues, el derecho permite:

... establecer competencias y fundar organizaciones, puede establecer un sistema de asignación de obligaciones que no sólo se refiera a personas jurídicas naturales o físicas, sino también a sujetos jurídicos ficticios, como son organismos e instituciones. (Habermas, 1998, p. 183).

Teniendo en mente estas limitaciones del procedimentalismo moral, es clara la necesidad de su complementación funcional por el derecho (y también por la política). De acá extraemos una importante conclusión: la justificación de la necesaria complementación de la

moral por el derecho y, por ello, de la necesaria presencia de la fuerza coercitiva inherente al mismo, se explica no sólo, ni principalmente, por el carácter o tendencias malsanas que le podamos atribuir a los seres humanos, sino por una necesidad brotada de la razón misma, esto es, su fuerza debilitadora de motivos o de contenidos propositivos incommovibles. «La *complementación* de la moral por un derecho coercitivo puede justificarse, pues, moralmente» (Habermas, 1998, p. 558).

Ya hemos apreciado también la contribución que, a la inversa, ofrece la moral al derecho. Ésta le brinda legitimidad y, consecuentemente, la posibilidad de reflexionar en torno al mismo mejorándolo, modificándolo en función de mejores perspectivas de aplicación y, por ende, de *humanización*. Pero ambas dimensiones –moral y derecho– también contribuyen a la producción de políticas o programas sociales y, en el caso especial del derecho, transmiten a éstos la fuerza vinculante necesaria para la ejecución de los mismos (Habermas, 1998, p. 559).

Pero desarrollemos estas ideas bajo otra perspectiva que nos dará mejores luces. La tesis de Habermas de que los espacios en los que se constituye la razón práctica –esto es, la moral, el derecho y la política– se complementan recíprocamente, se podrá entender en toda su dimensión si precisamos aún más ciertas características que Habermas atribuye a los discursos racionales. Éstos no se reducen a los discursos morales, contrario a la impresión que generalmente se puede tener, y que quizá se ha dado en esta exposición en el contexto de la discusión con Tugendhat al hablar de ‘razón discursiva’. Habermas, fiel a su giro lingüístico, ve en el lenguaje un sistema de acciones en el que se despliega la racionalidad humana, pero un conjunto de acciones que no pueden ser entendidas sino como inter–acciones, quiero decir, la argumentación está hecha de manera tal que no se puede explicar ya por su solo contenido semántico sino por la posibilidad de interactuar con otro sujeto ofreciendo razones y sopesándolas conjuntamente. Ahora bien, el discurso moral es sólo un tipo –entre otros– de discursos racionales cuyo principio característico es el principio de universalidad de las normas morales, o principio «U», como ya hemos tenido ocasión de precisar. Pero en tanto *discurso racional* se caracteriza por estar dirigido por otro principio, aunque ahora no de tipo procedimental sino calificativo en el sentido de que expresa la idea que ha de corresponder a todo discurso que se aprecie de práctico: la «imparcialidad de los juicios prácticos» que, en efecto, pese al contenido normativo de esta idea y debido a su grado de abstracción con

respecto a las normas en cada caso a discutir, «es todavía neutral frente a la moral y al derecho» (Habermas, 1998, p. 172). Se trata del «principio de discurso» o principio «D»:

Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que pueden verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales (Habermas, 1998, p. 172).

Si, además de este principio, nos vemos regidos por la necesidad de sopesar las normas, o los imperativos a consensuar, con el principio procedimental «U», entonces estamos en presencia de discursos morales. Pero este no tiene por qué ser el caso. También hay discusiones imparciales sobre los contenidos éticos que definen y dirigen una forma de vida lograda, esto es, sobre valores. Claro está, en este caso se trata de discusiones que no pueden pretender el asentamiento de *cualquier* individuo del espectro humano, como en el caso de las discusiones morales –aunque tampoco puede contradecir las normas resultantes de éstas– sino de individuos que han crecido compartiendo un conjunto de valores que delinear las formas de vida sentidas por ellos como auténticas. Habermas los llama discursos ético-políticos, y sólo surgen cuando los valores mismos «enraizados en la forma de vida intersubjetivamente compartida de una comunidad» (Habermas, 1998, p. 228) se vuelven problemáticos o entran en disputa:

Las cuestiones *ético-políticas* se plantean desde la perspectiva de miembros que en cuestiones de vital importancia quieren aclararse acerca de cuál es la forma de vida que comparten y en función de qué ideales quieren proyectar su vida en común. (Habermas, 1998, p. 228).

Y no sólo con respecto a estos dos tipos de discursos, morales y ético-políticos, se plantea la imparcialidad del juicio. También registra Habermas acá a los por él denominado discursos pragmáticos. En éstos los valores y las normas no están en discusión, más aún, desempeñan el papel de orientaciones de la acción. A la luz de estos valores o normas toda persona se establece metas generales deseadas por ella y fines concretos por medio de cuya realización alcanza dichas metas. Tanto metas como medios para alcanzarla pueden ser puestas en discusión, más allá del foro interno del agente, y así

«La ponderación de fines, hecha desde la perspectiva de determinados valores, y la ponderación de medios, hecha desde la perspectiva de la adecuación de éstos para la consecución de los fines de que se trate, conducen a recomendaciones hipotéticas que ponen en relación causas y efectos conforme a las preferencias valorativas y a los fines apetecidos» (Habermas, 1998, p. 227).

En último lugar se encuentra el tipo de discurso que se denomina negociaciones. A diferencia de los otros tres, las razones que un actor acepta para la conclusión de los acuerdos pueden ser distintas de las aceptadas por la contraparte para la aceptación del mismo. Aquí se trata de una imposición equitativa de intereses en pugnas y no de una discusión cuyo resultado supone un único y mismo interés compartido por todos. Estos discursos, sin embargo, se encuentran calificados por el principio «D» en la medida en que suponen discursos previos de tipo moral, ético-político o pragmático que delimitan sus presupuestos o condiciones, en este caso, aceptadas por todos con las mismas razones, y que hacen que las negociaciones sean, justamente, imposiciones equitativas de intereses.

De todo esto vemos que el discurso moral no es más que un discurso entre otros, aunque ciertamente importante, que se obtiene, al igual que los otros, con la introducción de presupuestos procedimentales en un ambiente discursivo que no violenta el «principio de discurso» y que especifican el tipo de discurso que en cada caso se trate. Además, en cuanto a la fuente de legitimidad de las normas jurídicas y de los planes políticos se refiere, cada uno de estos discursos cobra un peso específico, de manera tal que una norma jurídica o un plan o proyecto político adquiere legitimidad en la medida en que es analizado y sustentado desde estos distintos puntos de vista argumentativos, según se va presentando la necesidad de cambios de perspectivas sustentadoras que, en la mayoría de los casos de las discusiones políticas y jurídicas, se presentan amalgamadas y casi indiferenciadas.

Para introducir ahora el diseño conceptual que Habermas hace del Estado democrático de derechos tenemos que precisar un nuevo aunque en el fondo viejo principio, el principio democrático, que no parece ser más que la institucionalización en el medio que representa el derecho de los discursos ya referidos para la discusión de fines que conciernen a todos, de manera tal que los resultados deberán producirse conforme «... a la voluntad concordante o el consenso racional de todos los implicados» (Habermas, 1998, p. 227). Bajo los lineamientos que hemos indicado antes, el principio democrático ha de contener *per se* todos los discursos racionales indicados, por lo que éstos han de quedar a disposición de los legisladores políticos

según se presente la necesidad de su uso. Bajo el principio democrático, entonces, estos discursos no compiten entre sí sino, antes bien, cada uno posee un puesto legítimo en el seno de ese mecanismo que son los procesos de discusión institucionalizados, según lo requiera el caso. Esta parece ser la idea de Habermas.

Cosa distinta ocurre por ejemplo en Kant. Éste, según lo entiende Habermas, parece apreciar la presencia de varios principios que entran en la escena político-discursiva compitiendo entre sí, pero, en última instancia, regidos por el principio moral que es el imperativo categórico. Estos principios los denomina Habermas el principio moral y el principio de soberanía popular. Ambos tienen funciones distintas: mientras el principio moral –que rige el espacio propio de los discursos morales y que en el caso estricto de Kant no es de índole discursiva sino individual o foro interno– legitima un espacio para la persona moral dotándola *a priori* de derechos que aseguran sus libertades subjetivas –esto es, atribuyéndole un espacio para su libre albedrío o uso de su libertad según sus fines particulares no necesariamente no universalizables– el principio de soberanía popular regula los contenidos propios de los discursos ético-políticos. Según Habermas, Kant, se mantiene dentro de la visión platónica al pretender que el principio moral, con anterioridad a toda discusión de índole ético-política, dota al sujeto moral de cualidades y derechos que restringen el principio de soberanía popular. Y, para poder vincularlos, parece recurrir al llamado principio del derecho que regula el reparto de iguales libertades subjetivas máximamente posibles según una ley universal, aunque «...no queda del todo claro cómo se relacionan ambos principios» (Habermas, 1998, p. 159) a través de este último. Y, digámoslo brevemente, Habermas ve en Rousseau justo la imagen invertida de Kant, pues, parece disolver el momento de la moralidad en el sujeto en gran formato que representa la voluntad unida del pueblo.

La tesis de Habermas es sencilla. Ambos principios, el moral y el de la soberanía popular son *cooriginarios*: ni el principio moral está para restringir la legislación política ni el principio de soberanía popular puede disolver el principio moral so pena de deslegitimación. No existen derechos *a priori* garantes de la persona moral que no puedan pasar por el tamiz de la discusión posibilitada por el principio democrático, ni existen cualidades socio-existenciales que no puedan ser puestas en tela de juicio por los imperativos procedimentales de la moralidad institucionalizados en el referido principio democrático. Pasa lo propio con la autonomía asociada a cada uno de estos principios: la autonomía moral (que en Habermas parece estar asociada a los discursos morales y ético-políticos), la autonomía política

(asociada a los discursos institucionalizados en el medio que es el derecho) y el libre albedrío o libertad subjetiva de acción. Ningunas de estas libertades son independientes entre sí o anteriores y posteriores unas a otras. En especial, la libertad subjetiva de acción y las libertades políticas son *cooriginarias*, así como lo son los principios que legitiman su activación, que en Habermas se reducen a uno solo: el principio democrático.

El diseño conceptual para la presentación de los derechos que se han de reconocer mutuamente las personas que constituirán un Estado democrático de derechos lo tenemos casi plasmado. Habermas procede, entonces, siguiendo las características formales y procedimentales que le ofrece el análisis kantiano del derecho, a la reconstrucción de los presupuestos que, desde el punto de vista del teórico, han de concederse (los sujetos involucrados) para el reconocimiento mutuo de derechos y, así, para la institución de un Estado (democrático de derechos). Según Kant, la forma jurídica

... abstrae, en primer lugar, de la capacidad de los destinatarios para ligar por propia iniciativa su propia *voluntad* (racional) y cuenta sólo con su (de ellos) *arbitrio*. El derecho abstrae además de la complejidad que los planes de acción a los que afecta, cobran en el mundo de la vida en que están insertos y se restringe a la *relación externa* que representa la operación que actores que vienen definidos conforme a características sociales típicas pueden ejercer unos sobre otros. El derecho abstrae, finalmente, del *tipo de motivación* y se contenta con que la acción se conforme a la regla, cualesquiera sean los motivos de esa conformidad (Habermas, 1998, p. 177).

Así, pues, no puede haber forma jurídica sin capacidad electiva, que es en esencia el objeto que esta forma regula a través de su capacidad coercitiva. Distinto ocurre con lo que Habermas denomina la libertad comunicativa (el análogo en Kant de voluntad racional) que consiste en la capacidad de posicionarse con un «sí» o con un «no» frente a pretensiones de validez en un espacio discursivo. En la libertad comunicativa los involucrados toman en serio estas demandas racionales que los demás elevan, por lo que se crean vínculos moralmente ineludibles y que representan una carga o compromiso con los otros. Justos estos vínculos o compromisos pueden quedar descargados en las acciones que el sujeto efectúa siguiendo sólo las estipulaciones jurídicas que regulan la convivencia.

Todo derecho supone, pues, un momento de subjetividad o libre arbitrio que queda desligado de la responsabilidad que supone la participación en la coordinación de acciones a

través de los discursos morales y, por ello también, supone límites a ese libre arbitrio a través de normas externamente coercitivas. Es por esto que Habermas supone tres categorías de derechos, que además «...engendran el código que es el derecho al fijar el *status* de persona jurídica», comenzando por

(1) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho *al mayor grado posible de libertades subjetivas de acción*.

Estos derechos exigen como correlatos:

(2) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status* de miembro de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica.

(3) Derechos fundamentales que resultan directamente de la *accionabilidad* de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento, y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de *la protección de los derechos* individuales (Habermas, 1998, p. 188).

Estos derechos se complementan con derechos de participación política que Habermas introduce seguidamente en cuanto los participantes toman ahora la postura de un involucrado en la discusión de fundación del Estado de derechos, y no ya la visión cuasi-externa del teórico que reconstruye los presupuestos mínimos que han de reconocerse mutuamente las partes, si éstas toman en serio la tarea de crear derechos realmente intersubjetivos:

(4) Derechos fundamentales a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes, en los que los ciudadanos ejerzan su *autonomía política* y mediante los que establezcan derecho legítimo (Habermas, 1998, p. 189).

Finalmente, estos derechos sólo pueden venir garantizados si se garantizan a su vez las condiciones de vida que lo hagan factibles. Por esto Habermas introduce la última categoría de derechos que reza así:

(5) Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados de (1) a (4). (Habermas, 1998, p. 189).

Manuel Jiménez Redondo, traductor de Habermas, señala algunas críticas que se han hecho a al intento de fundamentación del Estado democráticos de derechos en términos de teoría del discurso. Las encontramos en la *Introducción* del libro *Facticidad y Validez* (1998). Primero,

... si los derechos de libertad implican precisamente la posibilidad de descolgarse de los contextos de «libertad comunicativa», cabe preguntarse si se los puede definir sin recurrir a un adecuado concepto de «libertad negativa», que habría de resultar así tan primario como el de «libertad comunicativa» (Jiménez Redondo, 1998, p. 10).

Si entiendo correctamente la crítica, ésta parte de que la fuente de los derechos reconocidos reside en la libertad comunicativa que los implicados asumen para discutir los referidos derechos. Y, según entiendo a Habermas, estos implicados habrán de hacerlo en el papel abstracto de teóricos y, así, caerán en cuenta que tendrán que aceptar derechos que residirán primaria y necesariamente en las tres primeras categorías (derechos a libertades subjetivas, derechos al estatus de miembro de una comunidad jurídica y derechos de accionabilidad y protección de los derechos anteriores). Luego, en el papel no de teóricos sino de implicados tendrán que reconocer derechos de la cuarta y quinta categoría (derechos de participación política y derechos sociales). Entonces, la dinámica parece correr así: los derechos del (1) al (3) se irán concretizando, esto es, irán adoptando una determinada forma histórica (por ejemplo, en los «...derechos fundamentales liberales referidos a la dignidad del hombre, a la libertad, a la vida y a la integridad corporal de la persona, a la libertad de movimiento, a la propiedad, etc...» (Habermas, 1998, p. 191)), y, simultáneamente, se irán entretejiendo con derechos también concretos de participación política y accionabilidad y protección de los derechos. Pero, parece resultar claro en todo esto que si se han fundamentado de esta forma los derechos, esto es, siguiendo como hilo conductor –o, quizá más propiamente, fundamentador– la teoría del discurso, que supone esencialmente una

«libertad comunicativa» a la cual no hemos –poniendo estas palabras osadamente en la boca de Habermas– renunciado como teóricos para elevar toda la propuesta, preguntemos ¿de dónde se extrae la consideración de tomar primariamente en cuenta el mayor grado posible de libertades subjetivas sino es de una especie de presupuesto no declarado o, quizás, de reverso de la misma libertad comunicativa? La crítica hecha a Habermas parece apuntar a la necesidad de reconocer una fuente independiente de libertad, algo así como una libertad natural ya activa incluso sin derechos reconocidos. Hobbes llamaba a esto «‘derecho natural’ a la posesión y usufructo de todo cuanto existe», y partió del mismo para hacer ver a seres racionales –al menos, prudencialmente entendido– la necesidad del Estado. O, en todo caso, la crítica exige un más explícito papel del concepto de libertades negativas y su enganche o coordinación con el concepto fundamentador de libertad comunicativa. Habermas tendría, entonces, que aclarar si esta fuente de derecho a libertades subjetivas que parte del concepto de «libertades negativas» es también cooriginaria, o algo por el estilo, al concepto de libertad comunicativa o independiente de este. En ambos casos, tiene que aclarar la pertinencia de una fuente de libertad independiente de la autonomía moral o de otra índole.

La otra crítica reza:

... pese a que en la «deducción» sólo se opera con los dos elementos que son el «principio de discurso» y la «forma jurídica», se plantea la cuestión de que si con la «forma jurídica» de las normas, tal como la introduce Habermas entendiéndola como «resultado de un proceso histórico de aprendizaje», no se está introduciendo también un concepto de «derechos fundamentales» independiente del principio del discurso... (Ibídem).

Esta crítica parece señalar la imposibilidad de deducir los derechos fundamentales de una única fuente, esto es, del «principio de discurso» asistido por la «forma jurídica» de la norma. Pues –según parece suponer la crítica–, en esa «forma jurídica» se esconde aún mucho contenido jurídico difícil de precisar con el sólo mecanismo del «principio de discurso». Si él entra en la deducción de todos los derechos, cabría preguntarse cuál es su *status* ontológico o, quizá, lógico del mismo en el devenir del desarrollo de una conciencia que asuma derechos pero que aún no posea la conciencia clara de una relación discursiva regida por principios como el del discurso.

Por último, es llamativo cómo Habermas introduce las tres primeras categorías de derechos sin introducir el poder político que centrará el poder coercitivo de la norma. Éste poder parece postularse con posterioridad a los derechos. Por eso una tercera y última crítica se pregunta

... en qué sentido se están deduciendo derechos al deducir los derechos de las tres primeras categorías, si el concepto de poder, esencial para el concepto de derecho, sólo se introduce propiamente cuando se introducen los derechos políticos (Ibídem).

Esto recuerda la deducción kantiana del Estado de derechos, según la cual existen derechos pero sólo provisionalmente, aunque deducidos *a priori*, en el estado de naturaleza, pero que se instituyen como tales o propiamente una vez dado cuerpo a la creación del poder político *centralizador* de la represión legítima. Y esto último me permite precisar a favor de Habermas que el concepto de poder (que acá estoy entendiendo como poder de coacción de las normas y que es parte del poder político) no nace propiamente con el Estado: ya existía antes de la constitución de éste en el accionar directo de cada individuo que tomaba en sus propias manos la activación de la coacción jurídica (piénsese en las sociedades primitivas pre-estatales ya señaladas en la primera parte ‘Estadio Pre-estatal’). Y concluyamos que, después de todo, quizás Habermas deba a Kant más de lo que él piensa.

CONCLUSIÓN

Quiero ofrecer, a manera de conclusión, lo que creo son los aportes de esta tesis de grado que el lector ha podido tener en sus manos. Recordemos una vez más la tesis que ha servido de guía y ocasión para motivar las ideas ya expuestas a lo largo de las páginas dejadas atrás: el estrecho e inexcusable entrelazamiento de las tres grandes esferas de la filosofía práctica, la Moral, el Derecho y la Política, en el marco de la fundamentación del Estado democrático de derechos en la filosofía política de Jürgen Habermas. Ella me ha dado la ocasión de revisar las concepciones clásicas de la obra filosófico-política de Thomas Hobbes e Immanuel Kant, y otras ideas relacionadas.

Con respecto a Thomas Hobbes. Es clásica la interpretación instrumentalista de la razón y, como consecuencia, de la moral y el Estado en este autor. La idea es sencilla: entendida la razón literalmente como un cálculo egoísta de intereses y a partir de las características antropológicas de un ser al que le es connatural el deseo inevitable de auto-preservación de la vida, de sus miembros y de su cuerpo, invadido por un siempre presente miedo a la muerte violenta a manos de otros y, finalmente, asaltado por las pasiones más pueriles que lo llevan al enfrentamiento y desprecio por sus congéneres, la única e inevitable posibilidad de que este dramático cuadro se establezca armónicamente es la instauración de un Estado civil que lo resguarde del peligro nacido del intratable encuentro con los seres que a su vez necesita, y que le posibilite y garantice un libre espacio para la búsqueda de su felicidad.

La razón es instrumental porque se pone al servicio de los fines no nacidos de, ni evaluables por, la razón misma. La razón no sería en sí misma práctica. Tal cosa no parece existir. La fuerza práctica de la razón proviene de una fuente externa a ella: si logra que sus conclusiones tengan fuerza impulsadora de la acción, y esto a su vez sólo si ha hecho ver los medios que mejor conllevan a la satisfacción de las no negociables tendencias de auto-preservación y evitación de la muerte violenta. Es por ello que la obligación nacida del cierre de los pactos y, en especial, del pacto originario de constitución de la sociedad civil, logra fuerza en la medida en que, con nuestra razón calculadora, podemos avistar las consecuencias indeseables del no acatamiento de los mismos, al sopesar los pro y los contra de dos situaciones imaginativamente posibles: vivir en estado de naturaleza o vivir en paz cívica. Si parangonamos a Kant, la situación es expresable con el siguiente imperativo hipotético: si

prefieres conservar tu vida y evitar la amenaza constante de muerte –como de hecho prefieres–, lo mejor es concertar la paz y asegurarla con la coerción pública centralizada por el poder del Estado pactado. Es lo mejor. O, digamos, lo más prudente, si has considerado la preservación de tus intereses concretos.

Esta es, palabras más palabras menos, la interpretación clásica de los manuales en torno a la fundamentación del Estado en Hobbes. Claro está, ningún autor serio se atreverá a exponerlas tan escuetamente. Y es que Hobbes presenta numerosos giros y amalgamadas ideas que obligan a ser cautos a la hora de exponer lo más fielmente posible sus concepciones.

Ateniéndonos a la dimensión moral de nuestro problema, he presentado la tesis de que Hobbes maneja diferentes matices de esta noción, uno de los cuales he denominado la moral ciudadana. Más allá del sentido muy amplio y laxo de moral como esfera de enunciados técnicos, como resolución de problemas de índole técnica, la *tékhne* de Aristóteles o los imperativos técnico-hipotéticos de Kant, encontramos en Hobbes el importante uso del término en el sentido de prudencia. Sentido que interpreto como el requerimiento de actuar en función de los más importantes intereses particulares, más o menos determinables. Pero el problema de la prudencia estriba en que, si la seguimos, no con ello garantizamos de la mejor manera el resguardo de nuestros intereses. Por prudencia, el hombre se arma para defender sus posesiones, pero, armándose todos, se crea una situación potencial de destrucción y guerra que, mientras tanto, ha hecho más previsiblemente trágica su situación. Esta es la consecuencia de una falsa racionalidad cifrada en la sola razón instrumental que no logra la suficiente apertura en la evaluación de los más genuinos intereses. Pero no sólo esto, la prudencia tiene el agregado moral de no tomar en serio la inclusión del otro en nuestras vidas en tanto personas: el sentir nuestras propias cualidades humanas (esos poderes que Hobbes denomina naturales, más allá de sus contenidos, buenos y también –por qué no– malos) apreciables por sí mismas en otros.

Hace falta una dimensión adicional que supere los inconvenientes y limitaciones teóricas y emotivas de la sola prudencia. Es la dimensión que he denominado la moral cívica. ¿Está presente en Hobbes? No sólo creo que sí, como he tratado de hacer ver en el primer capítulo, sino que sin ella no es posible entender la noción de obligación política y, así, la posibilidad y necesidad misma del Estado. Y es una noción que no sólo sirve al investigador para formular sus hipótesis y presentarla al círculo público, erudito y sensato de hombres de

ciencia y políticos de altura, sino que parece deslizarse al interior de la teoría misma al formar parte de los sujetos que han de concebirse en la situación de civilidad, si es que pretenden superar sus cualidades salvajes, no domesticadas, presentes en el estado de naturaleza, y con las cuales todo sigue igual. Es cierto que Hobbes muestra desconfianza en la posibilidad de llegar, vía educación, a un nivel de moralidad social de este tipo. Pero creo que la empresa misma perdería sentido si no fuese justificable ante los ojos de quien se concibe como tal, de manera que la teoría ha de ser *también* justificable desde el punto de vista de una razón que supere la instrumentalidad cortada a la medida de intereses personales en los que excluimos el aprecio por la civilidad de los demás.

Reitero, no puede fundamentarse la teoría política sin evaluarse desde la perspectiva contrafáctica del ideal de civilidad recién expuesto. Ideal que es, a la vez, condición de fundamentación y situación posibilitada para todos por los principios del Estado. Para ver que esto es así en Hobbes, precisemos primero que la cualidad primaria de la razón no es, como suele insistirse, su esquema teleológico de medios a fines, medios que vienen representados por la deliberación o evaluaciones en pro y en contra de las conclusiones avistadas, y por las elecciones tomadas o, lo que es igual, las conclusiones mismas, y fines dados externamente. La cualidad propia de la razón es su sentido de universalidad (si bien el paso de premisas a conclusiones le es también propio, este también lo comparte un sentido más restringido de pensamiento), sentido que recogemos cuando pretendemos hacer de la razón un esquema evaluativo que puede ser adoptado por todos independientemente de su situación espacio-temporal concreta. Hobbes, que expresaba alta estima a la geometría y manifestaba un entusiasta sentimiento en el logro de este requisito de la razón por parte de la ciencia, hace referencia explícita a esta cualidad en un fragmento de su *Leviatán*, con motivo de las bondades de la facultad lingüística humana del uso de los nombres comunes o ‘universales’, que vale la pena reproducir en toda su extensión.

... cuando un hombre que carece en absoluto del uso de la palabra... ve ante sus ojos un triángulo y, junto a él, dos ángulos rectos... puede, por meditación, comparar y advertir que los tres ángulos de ese triángulo son iguales a los dos ángulos rectos que estaban junto a él. Pero si se le muestra otro triángulo, diferente, en su traza, del primero, no se dará cuenta, sin un nuevo esfuerzo, si los tres ángulos de éste son, también, iguales a los de aquel. Ahora bien, quien tiene uso de la palabra, cuando observa que semejante igualdad es una consecuencia no ya de la longitud de los lados ni de otra *peculiaridad* de es triángulo, sino,

solamente, del hecho de que los lados son líneas retas, y los ángulos tres, y que *ésta es toda la razón* de por qué llama a esto un triángulo, llegará a la conclusión universal de que semejante igualdad tiene lugar con respecto a un triángulo cualquiera, y entonces resumirá su invención en los siguientes términos: *Todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos ángulos rectos*. De este modo la consecuencia advertida en un caso particular llega a ser registrada y recordada como una norma universal; así, nuestro recuerdo mental se desprende de las circunstancias de lugar y tiempo, y nos libera de toda labor mental, salvo la primera; ello hace que lo que resultó ser verdad *aquí y ahora*, será verdad en todos los *tiempos y lugares*. (Hobbes, 1987, p. 25; salvo el enunciado matemático, las *cursivas* son mías)

Así, pues, si la persona mantiene la imagen concreta que ha visto del triángulo, no podrá advertir, en un segundo triángulo, si las propiedades que halló en el primero son las mismas para el segundo. A menos que, por supuesto, pueda advertir que las propiedades en cuestión no son inherentes al primer triángulo sino a su definición lingüísticamente recogida y, por eso, separada de las propiedades sensibles concretas y particulares del objeto en cuestión.

Esto lo podríamos aplicar al caso de los intereses y, por tanto, de la moral. En el nivel prudencial de la moral el individuo todavía mantiene un apego a sus intereses más o menos concretos y particulares, no es capaz de distanciarse de ellos y asumir sólo el concepto abstracto de intereses en general y, con ello, universalizar su propia condición humana estableciendo así enunciados universales independientes de lugar y tiempo. Esto es sólo posible al adoptar la posición universalista de la moral cívica desde la cual establecer principios aplicables a todo ser humano independiente de su lugar o época, como sucede con los postulados universales que se han denominado leyes de la naturaleza. Éstas no desconocen los intereses de los individuos, al contrario, son las reglas más universales posibles garantes de sus intereses y, por eso, leyes.

Ley de la naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. (Hobbes, 1987, p. 106)

Es claro en este concepto la abstracción de los caracteres concretos del hombre y de los intereses más concretos por ellos perseguidos. Al abstraerse de todo ello se conserva lo único

universal: la condición humana de un ser que tiende a la auto-preservación, auto-preservación que sólo es plenamente posible en el marco de la convivencia pacífica: todas las leyes naturales son leyes que facilitan la convivencia humana y, por eso, condición de su estatus civil.

Está dibujada acá en su casi totalidad la moral del hombre cívico: la razón universalizadora (en dos sentidos: de los caracteres del objeto en cuestión y de las condiciones de quien se adhiere a ésta para tratar reflexivamente al objeto), la experiencia de la necesidad de convivir y, lo que falta aún resaltar, el aprecio de quien sabe, a su vez, apreciar, la actitud universalizadora o el correcto uso de la razón.

En lo que sigue expondré brevemente un componente de su condición humana que exigen al hombre posicionarse en actitud racional y dos componentes adicionales que caracterizan a la moral cívicamente entendida en tanto digna de aprecio.

El primer componente referido no es más que la connatural *ignorancia* del ser humano ante un mundo que se le escapa cognitivamente, por la complejidad de ese mundo, pero, sobre todo, por las limitaciones humanas infranqueables. Hobbes pone el acento en esto último. Lo hace a través de una serie dispersa de argumentos que ponen en entredicho la posibilidad de toda empresa científica definitiva. Es fácil percatarse de esto en la cautela de Hobbes al exponer los caracteres de la ciencia. Apreciamos en el *Leviatán* una serie de componentes que hacen del ejercicio científico una empresa de difícil resguardo contra errores humanos. Para comenzar, el error de razonamiento está altamente diseminado en la raza humana, así lo reseña Hobbes al definir ‘error’:

Cuando un hombre calcula sin hacer uso de las palabras, lo cual puede hacerse en determinados casos [...] si lo que pensamos que iba a suceder no sucede, o lo que imaginamos que precedería no ha precedido, llamamos a esto ERROR: a él están sujetos incluso la mayoría de los hombres prudentes... (Hobbes, 1987, p. 34)

Ciertamente, Hobbes confía que, en el caso del razonamiento que hace uso del lenguaje como es el caso de la ciencia, los errores se puedan evitar si hacemos desde el inicio definiciones correctas, además porque piensa que la razón es en sí misma exacta (como ejemplo toma la aritmética), con todo es consciente de que el uso de la razón es un recurso que puede llevar a infinitas controversias sin conclusión definitiva, a lo que sólo queda como

recurso el que las partes asignen un juez que dirima las disputas (y creo que más por un motivo práctico que por mor de la certeza misma):

Del mismo modo que en Aritmética los hombres que no son prácticos yerran forzosamente, y los profesores mismos pueden errar con frecuencia, y hacer cálculos falsos, así en otros sectores del razonamiento, los hombres más capaces, más atentos y más prácticos pueden engañarse a sí mismos e inferir falsas conclusiones. (Hobbes, 1987, p. 33)

Con todo, Hobbes no pierde la esperanza –y, aun más, a lo largo de sus escritos se percibe seguridad– de que se pueda llegar a conclusiones definitivas y certeras, pero creo que, de acuerdo a sus propias palabras, sería imprudente creer que toda sentencia concluida de la razón no sea revisable, salvo quizá algunas pocas, como las razones a favor de la paz y las leyes de la naturaleza en general. Y si agregamos a esto el análisis que hace de los talentos, de las maneras y de las pasiones que impulsan nuestras acciones, creo que no podríamos pensar que Hobbes es el ejemplo del dogmático que no aceptaría una buena razón en contra de una conclusión que parezca definitiva.

Así, pues, si algo es connatural al ser humano, a su conciencia y sapiencia, es la *ignorancia* que se muestra insuperable y que por ello le exige adoptar una actitud de apertura a las razones mejores y, a mi manera de ver, una actitud cívica de aprecio a los demás en tanto poseedores de razón. Y, como he tratado de hacer ver a lo largo de la tesis, esto no puede ser una postura de corte instrumental ni sólo prudencial.

La segunda componente que he percibido extraíble de la exposición de Hobbes es cierto sentido de la humanidad en nosotros (como diría Kant). No pretendo decir que se trata de esa famosa instancia en nosotros del reino de los fines en sí que tanto recalca Kant, pero sí de cierta cualidad que aunque particular permite, en principio, a todo ser humano evaluar las pasiones en otros de la forma más desprejuiciada posible. Se trata simplemente de auto-concebirnos como iguales y, desde ese postulado, comprender las actitudes y pasiones de los demás. Si no fuera posible ese postulado no tendría sentido el recurso de la auto-examinación como instrumento de análisis cognitivo y moral. Y, según traté de hacer ver, en ambos sentido lo uso Hobbes.

Por último, está una tercera componente que dibuja en Hobbes los requisitos esenciales que permiten hablar de moral cívica en su propuesta normativa. Se trata de una –aunque vaga o, mejor, incompleta– noción de *dignidad* que no es reducible a la noción de dignidad del mundo medieval asociada al carácter y rol de dignatario. Esto es más difícil de extraerse, pero, según hice ver, aun cuando es el Soberano el que fija la dignidad de sus súbditos –aunque también la puede recoger de una suerte de mercado de valores morales que surge de la dinámica de evaluaciones mutuas propias de las relaciones humanas– Hobbes es consciente de que el ser humano también tiene un valor que depende de lo que ha hecho de sí mismo («para que alguien tenga en sí motivo de gloriarse, la sociedad de los demás no aporta ninguna ayuda, puesto que *alguien es tanto como puede ser sin apoyo de los demás*» (Hobbes, 1999, p. 16; las *cursivas* son mías)). No todo valor moral estaría entonces regido por la ley de oferta y demanda del mercado, habría también un valor soporte de los valores de mercado por encima del cual o por debajo del cual diríamos que se sobrestima o se subestima al hombre. Con todo, no es posible entender esta dignidad como una cualidad que ha de ser presupuesta incluso en un niño que no ha hecho aún uso de su razón y haya mostrado la posibilidad para auto-hacerse o simplemente velar por sí conscientemente, o en un delincuente, por más que haya herido a la humanidad entera con sus fechorías. Pero creo que ya hay en Hobbes una noción de dignidad que está a mitad de camino entre la dignidad de los medievales y la dignidad de los modernos.

En fin, todo lo anterior ha pretendido dejar abierta la posibilidad de entender las ideas y la razón en Hobbes más ampliamente que en las interpretaciones usuales. Ir más allá de la razón con meros presupuestos instrumentales e incluso prudenciales.

Con respecto a Immanuel Kant. Para este autor, el derecho posee presupuestos formales que se pueden deducir *a priori*, esto es, desde la razón autónoma sin intervención alguna de elementos de la antropología empírica. Como sabemos de sus ideas, nada que se fundamente en la experiencia puede ser de absoluta universalidad, salvo una generalización inductiva *a posteriori*. Y, sin embargo, hay elementos formales del derecho y la moral que poseen justo el rasgo de universales. De hecho, Kant va hablar en la última etapa de su pensamiento sólo de moral para referirse tanto al derecho como a lo que antes había entendido por esa noción (referida a deberes que no pueden ser impuestos externamente). Con respecto al derecho dirá que los deberes perfectos para con otras personas tienen su origen en la legislación propia del *ius* (legislación interna que involucra a otros) mientras que los restantes deberes, los

imperfectos y los perfectos para uno mismo, tiene su origen en la legislación interna sin involucrar a otros, deberes englobados en el concepto ‘éticos’.

Ahora bien, este único origen racional de los rasgos formales del derecho (referido a deberes que *también* se pueden imponer externamente) y la ética (o la moral en el sentido de esta noción referida a deberes sólo internamente coactivos) no implica necesariamente que se reduzca derecho a ética. Los rasgos formales del derecho, como el Principio del Derecho, ciertos principios jurídicos como el Postulado Jurídico de la Razón Práctica y el concepto de Comunidad Originaria del Suelo que fundamentan la posibilidad de *lo mío* y *lo tuyo* externos, apuntan a una deducción de las nociones del derecho partiendo sólo de la razón y sin incluir por los momentos nociones éticas o empírico-antropológicas. Si se me permite la expresión, yo hablaría de algo así como la estructura geométrica deducida de la noción apriorística de derecho, del despliegue de este concepto. Esto, a mi entender, derrumba la imagen de los que ven a Kant como una suerte de moralista cuyo propósito explícito, y siempre implícito, es reducir toda noción de razón práctica a los presupuestos éticos del imperativo categórico (lo sería, en efecto, si incluimos en él la legislación externa). Si embargo, ello no significa que el derecho no sea internamente sustentable desde presupuestos éticos. Conecta internamente con conceptos de la moral –en sentido de deberes sólo internamente coactivos– al menos para las criaturas racionales afectadas por inclinaciones y necesitadas de la naturaleza pasa superar sus carencias y satisfacer sus deseos.

En efecto, la original interpretación del concepto de Ulpiano de Honestidad Jurídica propuesta por Kant enlaza derecho y ética.

La Honestidad Jurídica (honestas jurídica) consiste en esto: en afirmar en relación con los otros su propio valor como el de un hombre, cual deber se expresa por la proposición: «No te Hagas en mero medio para otros, sino sé para ellos también al mismo tiempo un fin». Este deber se explicará en lo que sigue como obligación a partir del *derecho* de la humanidad en nuestra propia persona (*Lex iusti*). (Kant, 1994, p. 47)

¿Cómo queda esta noción enlazada con el derecho ofreciéndole sentido ético al mismo? Sólo hay que recordador que, aunque para Kant el «derecho de los hombres» tiene prioridad sobre los «fines de los hombres», el derecho consiste en la libertad para hacerse de fines propios. Tener metas propias es la razón de ser del derecho en un doble sentido: 1. «Es la

materia que puede dar lugar a conflictos y que plantea, por lo tanto, una cuestión de derechos». (Heymann, 1999) 2. «Es una condición *necesaria* para considerar al hombre como sujeto de derechos» (Ibídem). Entonces, parece haber un *ente* que unifica las perspectivas: el mismo hombre, pero en tanto se propone fines. Este momento de enlace de perspectivas es justo lo que parece sugerir la fórmula de Ulpiano, como sugerentemente lo interpreta Heymann.

Hay acá dos componentes que interactúan mutuamente: primero un *hecho*: “el hombre se propone fines” y, segundo, una *exigencia*: “afírmate a ti mismo como fin y no como mero medio”. ¿Cómo se transforma un hecho en una exigencia? (Heymann, 1999, p. 114). No se puede responder que esto ocurra cuando pensemos al hombre como una realidad autónoma, *nouménica*, en *contraposición* a su realidad como pedazo de Naturaleza (Ibídem). Esto, así planteado, es incorrecto porque precisamente

... sólo un ser que de hecho se propone fines puede ser sujeto de derechos y pertenecer a una comunidad en la cual se plantee la limitación mutua de la libertad de coacción. (Ibídem)

La *perspectiva moral* del hombre –en su dimensión jurídica– sólo tiene *sentido* en tanto permite configurar su propia realidad como ser de la Naturaleza, a la manera como las categorías *a priori* del entendimiento sólo tienen sentido para ordenar el cúmulo de impresiones sensibles que recogemos del mundo externo, y con ello posibilitar la experiencia. Algo parecido pasa acá: no tendría sentido afirmarse a sí mismo como hombre si, en principio, no existe la posibilidad de proponerme planes realizables en, o al menos a través de, el mundo fenoménico. Así queda enlazada la ética con el derecho o, si se prefiere, deducido el derecho desde la ética.

He llamado a este juego de nociones apriorísticas, en tanto criterio fundamentador del derecho y el Estado político, la perspectiva *moral*.

Pero Kant está lejos de desconocer que el Estado civil sea una convención motivada únicamente por conceptos jurídicos y éticos. También adopta una perspectiva *pragmática*, llamémosla así, en la que se puede incluir todos los resortes que motivan la existencia del Estado que no sean de origen moral. Ya el componente mismo referido a la auto-fijación de

finés supone un segundo elemento de origen empírico como parte esencial de la fundamentación del Estado.

Como se apreció en el trabajo, dividí en tres categorías los elementos pragmáticos de fundamentación del Estado civil en tanto perspectiva de trabajo. Son elementos rastreables en la serie de libros de Kant dedicados a la moral, al Estado y a nociones cercanas. Estos son: 1. Sin suponer ninguna intención maligna, el hombre se ve en la necesidad de *organizarse* en un Estado, debido a los inevitables choques entre los diferentes proyectos particulares de vida. 2. Esta necesidad también viene sugerida por la presencia de un germen moral que esboza, más allá de vivencias humanas particulares, la posibilidad de un orden de convivencia pacífica. Este germen quizá esté ya asomado en sus particulares creencias éticas no universalizables. 3. También, suponiendo una mezcla de lo que, visto desde la perspectiva moral, se calificaría de *mala intención* –el *mal radical*–, con: miedo a perder la independencia, de quedar deshonrado, de someter todo a los *caprichos* y, por fin, con lo que, desde el punto de vista prudencial, se calificaría de búsqueda de satisfacción de intereses privados. Una tesis posiblemente ensayada por Kant en este contexto es que, por causa de la misma Naturaleza, todo esto último *empuja* al hombre a establecer las condiciones mínimas para poder ejercitarse en el bien moral y lograr, bajo un clima de moralidad, la satisfacción de sus fines *egocentros*.

Más claro que en el caso de Hobbes, en el que la dimensión de una moral cívica está aún en proceso de cuajar plenamente, ya vemos en Kant dos componentes mutuamente referidos –cooriginariamente entendidos, casi podríamos decir– el derecho y la moral (ésta en sentido de deberes sólo internamente coactivos) y, por qué no, una tercera que podríamos incluir y erigir desde el requerimiento humano de auto-fijación de fines y al que podríamos denominar política, formando una combinación tríadica muy cercana a la propuesta de Habermas que hemos explicado a lo largo de este trabajo. Este ha sido uno de los resultados del mismo.

Con respecto a Jürgen Habermas. La convincente y fuertemente sustentada tesis de Habermas sobre derecho, moral y política es sumamente atractiva para un pensamiento contemporáneo que reconoce límites y no ha perdido aún completamente la confianza en la determinación de los asuntos humanos prácticos por la razón autónoma. Traté de ofrecer a este respecto una exposición sucinta y a la vez crítica de sus ideas centrales.

Las críticas parecen apuntar más a los amarres de los hilos con que engancha sus ideas que a la absurdidad de la tesis o, incluso, a la posibilidad de su intención. Así se dice que:

... si los derechos de libertad implican precisamente la posibilidad de descolgarse de los contextos de «libertad comunicativa», cabe preguntarse si se los puede definir sin recurrir a un adecuado concepto de «libertad negativa», que habría de resultar así tan primario como el de «libertad comunicativa» (Jiménez Redondo, 'Introducción' a Habermas, 1998, p. 10).

Esta crítica parece apuntar a la necesidad de reconocer una fuente independiente de libertad, algo así como una libertad natural ya activa incluso sin derechos reconocidos. Hobbes llamaba a esto «'derecho natural' a la posesión y usufructo de todo cuanto existe», y partió del mismo para hacer ver a seres racionales –al menos, prudencialmente entendido– la necesidad del Estado.

O, en todo caso, la crítica exige un más explícito papel del concepto de libertades negativas y su enganche o coordinación con el concepto fundamentador de libertad comunicativa. Habermas tendría, entonces, que aclarar si esta fuente de derecho a libertades subjetivas que parte del concepto de «libertades negativas» es también cooriginaria, o algo por el estilo, al concepto de libertad comunicativa o independiente de este. En ambos casos, tiene que aclarar la pertinencia de una fuente de libertad independiente de la autonomía moral o de otra índole.

Se señala también que Habermas introduce las tres primeras categorías de derechos sin introducir el poder político que centrará el poder coercitivo de la norma. Éste poder parece postularse con posterioridad a los derechos. Por eso se eleva la siguiente crítica cuestionadora:

... en qué sentido se están deduciendo derechos al deducir los derechos de las tres primeras categorías, si el concepto de poder, esencial para el concepto de derecho, sólo se introduce propiamente cuando se introducen los derechos políticos (Ibídem).

Esto recuerda la deducción kantiana del Estado de derechos, según la cual existen derechos pero sólo provisionalmente, aunque deducidos *a priori*, en el estado de naturaleza,

pero que se instituyen como tales o propiamente una vez dado cuerpo a la creación del poder político *centralizador* de la represión legítima. Y esto último me permite precisar a favor de Habermas que el concepto de poder (que acá estoy entendiendo como poder de coacción de las normas y que es parte del poder político) no nace propiamente con el Estado: ya existía antes de la constitución de éste en el accionar directo de cada individuo que tomaba en sus propias manos la activación de la coacción jurídica (piénsese en las sociedades primitivas pre-estatales ya señaladas en la primera parte ‘Estadio Pre-estatal’).

En cuanto al estadio que denominé ‘Momento de la Moralidad Formal’, cabe recordar una crítica de Tugendhat que, aunque no desdibuja la intención de la empresa de fundamentación moral de Habermas, si la debilita inteligentemente. Se trata de la circularidad en la que parece caer la argumentación habermasiana al querer fundamentar desde los presupuestos del discurso moral el principio «U» de universalización de normas.

... una norma polémica encuentra aceptación entre los participantes de un discurso práctico cuando «U» es válida, esto es, —cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno* (Habermas, 1996, p. 116).

Este principio se deduce de presupuestos inevitables del discurso como, por ejemplo, «Ningún hablante debe contradecirse» o «Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto *a* debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a *a* en todos los aspectos importantes». O como estos menos formales por cuanto es visible su contenido moral: «Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree» o «Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón de ello». O estos últimos de contenido cuasi-jurídico: «Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión», «Todos pueden cuestionar cualquier afirmación», etc. y «A ningún hablante puede impedirle el uso de sus derechos reconocidos... [en las anteriores normas] por medios coactivos originados en el exterior o en interior del discurso».

Y, entonces, de acuerdo a Habermas:

Si cualquiera que argumenta debe, entre otras cosas, hacer presuposiciones cuyo contenido se puede exponer en forma de reglas del discurso de (3.1) a (3.3) [como los ejemplos expuestos atrás]; y *si además asociamos con normas justificadas la noción de que ellas reglan las materias sociales según el interés común de los participantes*, entonces cualquiera que emprende el intento serio de mantener *discursivamente* pretensiones normativas de validez se compromete con las condiciones de procedimiento que equivalen a un reconocimiento implícito de U. (Habermas, citado por Tugendhat, 1997, p. 159; las *cursivas* son de Tugendhat).

Pero Tugendhat cree que Habermas ha introducido furtivamente el principio «U»: justamente lo entiende equivalente a lo expresado con las palabras puestas en cursiva. Y, así, nuevamente Habermas incurre en una circularidad argumentativa, introduciendo a fin de cuentas *ad hoc* el principio puente.

Esto lo he explicado más o menos extensamente en estas páginas que el lector ha tenido la amabilidad de leer y que, creo, es un punto importante a resaltar dada la inevitable intención filosófica de querer dar razones para fundamentar nuestras evaluaciones e ideas. Y también para hacer ver lo difícil de hilar una propuesta tan, a la vez, importante en consecuencias prácticas y aclaraciones teóricas como en intenciones filosóficas.

Culmino haciendo una pequeña referencia a lo que denominé ‘Estadio Pre-estatal’ e insistiendo en aclarar el por qué de la división de mi exposición de Habermas. En esa primera subparte del capítulo dedicado a Habermas nos encontramos con interesantes ideas sociológicas que dan cuenta de la evolución de la conciencia moral y, con ella, de la noción de derecho. En toda la descripción Habermas procede sociológicamente pero, enmarcado en su intención filosófica, da ideas –a manera de experimentos mentales– para entender la transición que va desde las sociedades pre-estatales a las sociedades con poder coactivo centralizado, sociedades estatales éstas en la que surgen simultáneamente el derecho promulgado estatalmente y el Estado organizado jurídicamente. Más allá de su aspecto terminológicamente contradictorio, y siguiendo de cerca a Habermas, he tratado de explicar ese contrapuesto enlace.

Después de este estadio irrumpe, digámoslo así, mi exposición con lo que denominé ‘Momento de la Moralidad Formal’, pero lo he hecho así pensando en que la moral (entendida como canales de discusión sin ‘ruidos’, esto es, con idealizaciones inherentes que persiguen el equilibrio participativo e informativo) merece un tratamiento detenido y aparte, pero manteniendo en mente que el lector no supondrá que se trata de una idealización sin asidero

real, en dos sentidos: porque no conecta con los presupuesto de un discurso real, siempre locales y, justamente, con mucho ‘ruido’, y porque supone estar hecho para seres con un talante moral de bondad no siempre existente en nuestro mundo humano. No se trata de hablar de moral para un determinado tipo de ser humano sino de los presupuestos que, siguiendo buenos razonamientos, parecen claramente presentes *si* se pretende discutir con vistas a toda *verdad*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1998) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Gredos
- (1985) *Política*. (Dos Tomos) Barcelona: Ediciones Orbis
- Astorga, O. (1999) *El Pensamiento Político Moderno: Hobbes, Locke y Kant*. Caracas: Ediciones EBUC
- Bobbio, N. (1995) *Thomas Hobbes*. México: Fondo De Cultura Económica
- (1998) *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*. México: Fondo De Cultura Económica
- Cortina, A. (1992) *Ética sin Moral*. Madrid: Editorial Tecnos
- (1994) “Estudio Preliminar”; en *La Metafísica de las Costumbres, 1797*. Madrid: Editorial Tecnos
- Darwall, S. (1995) *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740*. Cambridge: University Press
- Fullat, O. (1978) *Filosofías de la Educación*. Barcelona: Ediciones Ceac
- García Bacca, J. D. (1963) *Siete Modelos de Filosofar*. Caracas: Ediciones EBUC
- González Vicén, F. (1979) *Estudios de Filosofía del Derecho*. Tenerife: Universidad La Laguna
- (1989) “El Derecho de Resistencia en Kant”. En Javier Muguerza: *Kant después de Kant*. Madrid: Editorial Tecnos
- Guisán, E. (1988) *Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana*. Barcelona: Editorial Anthropos
- Habermas, J. (1998) *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta
- (1996) *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península
- (1991) *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica

- (1999) *Teoría de la Acción Comunicativa*. (Dos Tomos) Madrid: Ediciones Taurus
- (1990) *Teoría y Praxis*. Madrid: Editorial Tecnos
- Habermas, J. y Rawls, J. (2000) *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Ediciones Paidós
- Heymann, E. (1999) *Decantaciones Kantianas*. Caracas: Editorial Cepfhe
- Hobbes, T. (1987) *Leviatán*. México: Fondo De Cultura Económica
- (1999) *Tratado sobre el Ciudadano*. Madrid: Editorial Trotta
- Hospers, J. (1979) *La conducta humana*. Madrid: Editorial Tecnos
- Kant, I. (1994a) *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos
- (1993) *Teoría y Práctica*. Madrid: Editorial Tecnos
- (1994b) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Madrid: Editorial Tecnos
- (1996) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Editorial Espasa Calpe
- (1998) *La Paz Perpetua*. México: Editorial Porrúa
- (1995) *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza Editorial
- (1994c) *Crítica de la Razón Práctica*. Salamanca: Ediciones Sígueme
- (1997) *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Santillana (Alfaguara)
- Locke, J. (1999) *Segundo tratado sobre el gobierno*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva
- Macpherson, C. B. (1970) *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Editorial Fontanela
- MacIntyre, A. (1981) *Historia de la Ética*. Barcelona: Editorial Paidós
- Oakeshott, M. (1991) *Rationalism in Politics and other essays*. USA: Liberty Fund, Inc.
- Piaget, J. (1973) *Siete estudios sobre psicología*. Barcelona: Barral Editores
- Rawls, J. (1997) *Teoría de la Justicia*. México: Fondo De Cultura Económica

- (1996) *Liberalismo Político*. México: Fondo De Cultura Económica
- Rousseau, J. J. (1971) *El Contrato Social*. Barcelona: Editorial Orbis
- Rubio Carracedo, J. (1998) “El Influjo de Rousseau en la Filosofía Práctica de Kant”. En *Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana*. Esperanza Guisán (Coord.)
Barcelona: Editorial Anthropos
- Savater, F. (1999) *Las Preguntas de la Vida*. Barcelona: Editorial Ariel
- Strauss, L. (1936) *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press
- Strawson, P. (1995) *Libertad y Resentimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica
- Tugendhat, E. (1988) *Problemas de la Ética*. Barcelona: Editorial Crítica
- (1997) *Lecciones de Ética*. Barcelona: Gedisa
- Toulmin, S. (1971) “Razones y Causas”. En *La Explicación de las Ciencias de la Conducta: Chomsky N. y Otros*. Madrid: Editorial Alianza
- Vethencourt, F. (1998) *Rawls y la moral kantiana*. Caracas: FEFHE, Universidad Central de Venezuela.
- Warrender, H. (1957) *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: The Clarendon Press
- Wittgenstein, L. (1990) *Conferencia sobre Ética*. Barcelona: Editorial Paidós