

## ESTUDIOS

### EL CONTRACTUALISMO VIRTUAL DE IMMANUEL KANT CONVENCIONALISMO, AUTONOMÍA Y RAZÓN DE ESTADO

Por JUAN FERNANDO SEGOVIA\*

#### 1. Propósito y plan

Para buena parte de sus intérpretes Kant es la cumbre del contractualismo moderno, tomando cumbre en el sentido de pico más alto y culminación. Con Kant el contractualismo llega a la cima y se agota, porque todos los problemas que los anteriores contractualistas plantearon y no pudieron resolver, sino a duras penas, son disueltos por Kant mediante una serie de suposiciones e hipótesis que diluyen el tema y sus dificultades en la pura virtualidad<sup>1</sup>. En otros términos, Kant lleva la cuestión del contrato social a la reducción racional más absoluta, a una pura ficción<sup>2</sup>.

Nuestro propósito es llegar a comprender cómo Kant alcanza esa final instancia de disolución del contractualismo, pero tememos que no podamos hacerlo sin proceder ordenadamente. Lo haremos conforme a un plan que nos viene sugerido por el objeto de estudio: primeramente, considerando el contractualismo como expresión del convencionalismo moderno y consagración de la libertad negativa, para luego acercarnos a la mentalidad ilustrada de Kant que nos permitirá descubrir y entender por qué el contrato social es para él una hipótesis racional de efectos prácticos necesarios e ineludibles.

---

\* CONICET (Argentina).

1 Otfried HÖFFE, «Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls», en *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Ciudad de Méjico, Fontamara, 2004, p. 26.

2 Patrick RILEY, *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, cap. 5.

## 2. Convencionalismo, contractualismo y libertad negativa

### *Convencionalismo (I)*

Convencional, en filosofía política, tiene un significado específico y preciso. Convencional es lo opuesto a lo natural. Convencional es lo voluntario, lo que no procede de la naturaleza sino del querer y el hacer del hombre, de su libertad. La contraposición entre naturaleza y convención y la discontinuidad entre lo natural y lo voluntario son constitutivas de la Modernidad, no como momento histórico sino como espíritu o mentalidad<sup>3</sup>.

Es ante todo la fractura entre el mundo físico (la naturaleza) y el mundo espiritual (el intelecto humano), que da lugar a la «síntesis onto-teológica» moderna. La Modernidad nace de la mezcla combustible de la idea humanista de la creatividad humana con las conclusiones negativas de la teología nominalista: el Dios inefable para el conocimiento e inescrutable en sus designios, se vuelve lo supernatural separado de lo natural, conservando sólo un vínculo causal, externo con la creación. Se trata, en palabras de L. Dupré, de la «remoción de lo trascendente» que afecta al conocimiento del cosmos: éste ha dejado de ser inteligible y debe ser interpretado por el hombre que se convierte en la fuente de su significado. El sujeto se convierte en «el substrato espiritual de la realidad», en el sentido de que lo real es lo objetivamente constituido por el sujeto.

«Así, la realidad se divide en dos esferas separadas: la de la mente, que contiene todas las determinaciones intelectuales, y la de todos los otros seres, que reciben aquéllas»<sup>4</sup>.

### *Modernidad, subjetividad, immanencia*

Sin duda que la Modernidad encierra un problema teológico, pero en este momento no podemos exponerlo, bastándonos el advertirlo. Con la teología y la metafísica nominalista Dios, reducido a causa productora del mundo, ya

---

3 Leo STRAUSS, *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 119, precisa que en la Modernidad «se abandonó la noción de la naturaleza como un estándar, y se quitó el estigma de lo que es convencional o contractual».

4 Louis DUPRÉ, *Passage to modernity. An essay on the hermeneutics of nature and culture*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1993, p. 3.

no lo informa. La naturaleza es un universo de seres contingentes. Conocer el ser, los seres, no consiste ya en el acto del entendimiento que aprehende lo universal en lo particular, la esencia más allá de la apariencia sensible; conocer –he aquí el planteo epistemológico moderno– importa que la razón humana determine el ser, le dé la forma de la que carece o que resulta incognoscible.

La Modernidad invierte la teoría del conocimiento de la filosofía clásica, la de corte aristotélico, pues no son los objetos los que dirigen, miden y ordenan nuestro conocer, sino, a la inversa, es nuestra capacidad de conocer (de pensar) la que dirige, mide y ordena los objetos que conoce (que piensa). Algunos han llamado este cambio espiritual moderno la subjetivación del mundo de la vida, y así es. Sin embargo, habría que avanzar un paso, porque la subjetivación (la reducción de lo existente al pensamiento del sujeto) acarrea lo que el P. Cornelio Fabro define bajo el «principio de la inmanencia».

«Cuando el inicio se da con *el cogito*, con el acto de pensamiento que ha removido todo contenido del ser, la filosofía ha negado en sí misma su fundamento en el ser y ha colocado el ser bajo la dependencia del pensamiento, mediado por el acto de pensamiento, como quiera que el acto de esta mediación se conciba por los diversos sistemas de la filosofía moderna»<sup>5</sup>.

No nos alejamos de nuestro propósito, al contrario, nos aproximamos a él, porque Kant acepta la subjetivación/inmanencia modernas como fundamento de su filosofía. Él lo dice de este modo: «[...] la libertad de pensar significa el sometimiento de la razón a ninguna otra ley sino a las que ella se da a sí misma»<sup>6</sup>. La libertad de la razón delante del ser importa el poder legislativo de la razón humana; es ella la que pone las leyes y principios para sus propias operaciones mentales (para el pensamiento) con prescindencia del objeto de conocimiento. Esas leyes que la razón se da Kant las llama máximas:

«A todos los principios subjetivos que no proceden de la naturaleza del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta perfección posible del conocimiento de ese objeto, los denomino máximas de la razón»<sup>7</sup>.

---

5 CORNELIO FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, p. 72.

6 IMMANUEL KANT, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, 1786, edición en castellano: *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Leviatán, 1982, p. 61.

7 IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, [A666], traducción española: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 704.

Apresurémonos a decir que esta operación del pensamiento no se reduce al mundo físico; antes bien, es piedra de toque de la moral, el derecho y la política modernos, el mundo humano de la *praxis*.

## ***Convencionalismo (II)***

Volvamos a nuestro tema. Lo convencional, lo que resulta de nuestra voluntad o está a disposición de ella es, en términos modernos, lo opuesto a la natural. Y lo natural se contrapone a lo artificial<sup>8</sup>. Y es así incluso en el pensamiento clásico, no moderno. Recordemos lo que San Isidoro escribió en su *Etimologías* y que recoge el *Decreto Graciano* I, I, 7: lo natural (el derecho natural) es común, una suerte de instinto implantado en la naturaleza, y no lo es por cualquier otro modo, esto es, por convención<sup>9</sup>.

El convencionalismo moderno, por lo tanto, es un medio, el principal quizá, de la desnaturación de la política, es el medio por el cual se define al Estado como algo artificial, puramente artístico –en el sentido de ser el resultado de la aplicación de reglas convencionales para un fin práctico/convencional también– e incluso mecánico –la idea de mecanismo sustituye las viejas metáforas organicistas<sup>10</sup>. Y precisamente ha sido Kant uno de los filósofos que, impulsando la filosofía convencionalista, aportó una concepción mecanicista de la vida política, como subrayara C. Schmitt:

---

**8** Victoria Ann KAHN, *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2004, pp. 1-2.

**9** *Corpus Iuris Canonici*, Pars Prior *Decretum Magistri Gratiani*, ed. Aemilii Ludouici RICHTERI, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955, v. I, col. 2, p. 53: *Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur*.

**10** Roberto ESPOSITO, *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2004), versión española, *Bíos. Biopolítica y filosofía. Mutaciones*, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 2006, p. 98, escribe: «La soberanía es el *no* ser en común de los individuos, la forma política de su desocialización». A nuestro entender, es más que eso, el Estado, una convención humana, es la negación de la naturaleza por su superación, sin importar si la naturaleza es o no social y si la sociedad es preexistente al Estado soberano. Digámoslo así: lo social (sea cual fuere su significado e importancia) se convierte en dominio del Estado por la exclusión de la naturaleza. Por ejemplo, afirma Rousseau en el *Contrato social* que los lazos familiares son voluntarios pues la familia misma es una convención. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social, ou principes de droit politique*, 1762, I, II, en *Œuvres*, París, Lequien, 1821, t. V, p. 99.

«La aguda distinción entre “organismo” y “mecanismo” no se impone hasta fines del siglo XVIII. La filosofía del idealismo alemán, el primero de todos Kant en su “Crítica del juicio” (1790), formuló la distinción tomando por base el antagonismo de lo “interno” y lo “externo”, llegando a oponer el ser vivo a la cosa muerta, con la cual se despejaba la idea de mecanismo de todo carácter mítico y hasta viviente. Mecanismo y máquina se convierten entonces en puras instituciones de fines sin alma»<sup>11</sup>.

### ***Contractualismo: «el nudo contractualista»***

Las varias querellas y disputas académicas en torno al contractualismo tienen su causa en los malos entendidos acerca de su significación para la filosofía política y su historia, por ello las interminables discusiones y controversias sobre su origen y proyección<sup>12</sup>. De entre las dificultades, no menor es la del lenguaje y el vocabulario políticos que muchas veces nubla el concepto mismo de contrato social<sup>13</sup>. Pero de lo que no puede dudarse es de que el contractualismo ocupa el centro del pensamiento político al menos desde el siglo XVII, pues, en palabras de S. Wolin, es una las metáforas arquetípicas de la teoría política<sup>14</sup>.

El contrato social, figura central de la filosofía política moderna, asemeja el nudo de un moño. Hacia uno de sus lados, ese nudo nos envía a una historia que lo justifica, a las condiciones que lo precipitan, a lo que es anterior a él, el llamado estado de naturaleza, la condición natural en la cual los hombres viven; y hacia el otro lado, el nudo nos remite a lo que de él resulta, a lo que el contrato crea, el Estado, la sociedad civil, la constitución, el *Commonwealth*, etc., con sus innovaciones respecto de la vida humana.

---

**11** Carl SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1938, versión en castellano: *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 1990, IV, p. 39.

**12** Harro HÖPFL y Martyn P. THOMPSON, «The history of contract as a motif in political thought», *The American Historical Review* (Oxford-Washington), vol. 84, n. 4, (1979), pp. 919-944.

**13** Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, «Sobre el contractualismo. Consecuencias jurídicas y políticas (y II)», *Prudentia Iuris* (Buenos Aires), n. 92 (2021), pp. 97-124.

**14** Sheldon WOLIN, «Contract and birthright», *Political Theory* (Princeton), vol. 14, n. 2 (1986), p. 181.

De modo tal que en «el nudo contractualista» están idealmente comprendidos el pasado (la naturaleza) y el futuro (el artificio), encerrados en ese nodal centro que es el contrato social.

De acuerdo a esto, podríamos diseñar un pliego descriptivo de las funciones teóricas del contrato social: 1° la función de desnaturación, porque sustituye la condición prepolítica, el estado de naturaleza; 2° la función de asociación, porque crea la Sociedad o el pueblo, asiento de la soberanía, llamado contrato de asociación (*Gesellschaftsvertrag*); 3° la función de dominación, porque crea y establece el gobierno dotándolo de legitimidad en tanto instrumenta el consentimiento, es el pacto de gobierno (*Herrschaftsvertrag*), al que se instituye como delegado, fideicomisario, representante, etc.; y 4° la función constitucional, porque constituye las reglas de funcionamiento del Estado en su condición de momento fundacional, que habilita entender al contrato mismo como constitución<sup>15</sup>.

### ***Contractualismo: ¿historia o teoría política?***

En un texto reciente, Deborah Baumgold<sup>16</sup> persigue otro propósito. Partiendo de los contractualistas clásicos quiere probar que, lejos de toda filosofía, el contrato social es un argumento contextual de naturaleza programática. La versión filosófica no hace sino ocultar esta naturaleza. Lo que combate la autora es la exposición de Höpfl y Thompson de distintos tipos de contractualismo, histórico-constitucional y filosófico<sup>17</sup>, pues a su juicio el primero, siguiendo una idea de Bodino, se basa en la distinción entre la soberanía unívoca y uni-

---

**15** OTTO VON GIERKE, *Natural law and the theory of society: 1500 to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934, vol. 1, pp. 62 y ss., sostiene como premisa que el argumento contractualista adecuado debe contener dos componentes: primero, la asociación, el acuerdo voluntario o contrato de sociedad (*Gesellschaftsvertrag*), y el pacto de sujeción o contrato de dominación (*Herrschaftsvertrag*). Por su parte, Andre Santos CAMPOS, «The idea of the social contract in the history of “agreementism”», *The European Legacy* (Helsinki), n. 6 (2019), p. 8, atribuye dos funciones al contrato social: el principio de la institución, la voluntad común que por su imperio hace salir del estado de naturaleza; y el principio de la limitación, por el cual el soberano es representante de los instituyentes y no puede actuar en contra de ellos.

**16** Deborah BAUMGOLD, *Contract theory in historical context. Essays on Grotius, Hobbes, and Locke*, Leiden y Boston, Brill, 2010.

**17** Sin embargo, dice más o menos lo mismo que sus objetados: en Hobbes y Locke se dan ambas versiones, la constitucional y la filosófica (*ibid.*, p. 19), y reconoce que «son teorías con pretensiones de universalidad, construidas, sin embargo, de acuerdo a sus lógicas, sobre la constitución inglesa heredada y el orden legal».

versal y las formas de gobierno contingentes; mientras que el segundo rechaza tal distinción, produciendo así un desplazamiento de lo político-contingente del centro a la periferia y ocasionando una despolitización del género.

El razonamiento de Baumgold contra la interpretación imperante (aquella de Wolin, que hemos mencionado y aceptado), consiste en circunscribir el contractualismo a circunstancias determinadas de tiempo y lugar, quitándole relevancia más allá de ese contexto histórico. El contractualismo del XVII habría sido un «género parroquial»<sup>18</sup>, esto es, pueblerino, relativo a problemas políticos que se esfuman con el advenimiento de los modernos sistemas electorales. Afirma respecto de sus propósitos:

«Tomar en serio el horizonte parroquial de la teoría clásica inglesa del contrato posee la adicional consecuencia de impugnar la familiar periodización del género. El contrato social habitualmente es considerado como una idea política moderna por excelencia, que telegrafía [*sic*] la raíz de los modernos principios de la soberanía popular y la responsabilidad popular del gobierno. Desde esta perspectiva, carece de importancia el que las grandes teorías contractualistas del período moderno temprano se hayan escrito en el contexto de una monarquía hereditaria del antiguo régimen. Aquel no es el mundo al que pertenecen. Al rechazar los principios que lo animaban, articularon ideas –sobre la fuente de la autoridad legítima y la relación entre gobernante y gobernado– que encarnarían en las instituciones de la democracia representativa venidera»<sup>19</sup>.

El pasaje puede usarse contra la propia escritora, desde que lleva a pensar que el provincialismo anglosajón tenía potencial universalista, ya que informó la democracia representativa. Es cierto que la teoría contractualista nació en el antiguo régimen<sup>20</sup> pero eso no significa que no sea moderna; en todo caso dice del desinterés de la autora por reconocer lo que se oculta tras la corteza del consenso moderno, desinterés que se revela, por caso, en la omisión del análisis del estilo de los autores. Grocio, Hobbes, Locke, Rousseau e incluso Kant se presentan como legisladores universales.

Baumgold prueba esto último, inadvertida y contradictoriamente, cuando, refiriéndose al problema de la sucesión monárquica, entiende que la doc-

---

18 *Ibid.*, p. ix.

19 *Ibid.*, p. 6.

20 *Ibid.*, p. 7: «La teoría del contrato del siglo XVII se considera mejor como un enfoque sofisticado para una cuestión milenaria y que pronto desaparecerá del escenario en el camino hacia la democracia».

trina de Hobbes no se basa en la historia constitucional inglesa sino, al contrario, que la historia de Inglaterra sirve al modelo teórico que él elaboró. La teoría del *Behemot* no es otra cosa, dice, que un acomodamiento de los acontecimientos revolucionarios a la terminología adoptada de antemano por Hobbes<sup>21</sup>.

El intento de Baumgold por quitar relevancia al contractualismo, aduciendo que la idea de un imaginario contrato social sólo encubre la realidad de la política contingente<sup>22</sup>, no concluye lo que pretende. La discusión de si el contractualismo clásico es más político que filosófico (o la inversa) no puede llevarse al extremo de que por afirmar un argumento se rechace el otro. Aquel contractualismo fue ambas cosas: una respuesta filosófica a un problema inspirado en la concreta realidad política inglesa y, viceversa, una respuesta concretamente anglosajona que se perfila como una solución universal del problema político.

Nadie niega que el contrato social, siendo una «idea puramente racional», una teoría abstracta, parte de ciertos hechos. La razón no opera en el vacío, encadena razonamientos a partir de lo que ella ya conoce; y lo que conoce son los hechos y sus ideas sobre ellos.

Más todavía: el contractualismo filosófico, como solución universal al problema moderno de la legitimidad política, tiene en Kant su último representante. Prueba que el género parroquial inglés fue capaz del saltar el laberinto de los acontecimientos históricos.

### ***Supuestos del contractualismo I: la libertad natural***

Baumgold carece de razón en su diatriba antifilosófica en nombre de un historicismo que exagera la importancia de los factores contingentes, porque olvida que la teoría del contrato social busca dar respuesta a la legitimidad política cuestionada de un régimen monárquico decadente. ¿Sobre qué nuevos supuestos se elabora la nueva teoría legitimidad política que se expresa en el contrato social?

Las soluciones tradicionales eran, promediando el siglo XVII, inaceptables. De una parte, la unidad política no podía sostenerse en la unidad reli-

---

21 *Ibid.*, pp. 66 y ss.

22 Porque la política, dice, es «[...] el reino de lo contingente, del pluralismo, del conflicto y de la negociación» (*ibid.*, p. 97). La crítica apunta directamente al kantismo renovado de John RAWLS, *A theory of justice*, 1971, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, *passim*.



giosa, desde que la Reforma había fragmentado las creencias y las iglesias<sup>23</sup>. De la otra parte, la quiebra de la unidad de la fe repercutió en la desconfianza para con las monarquías sustentadas en el derecho divino y/o en una constitución tradicional que favorecía el poder absoluto del rey. En Inglaterra diversas sectas calvinistas cuestionan el derecho divino de los reyes<sup>24</sup>; en Francia, los calvinistas monarcómacos reinterpretan la constitución histórica para limitar el poder regio y justificar el derecho de resistencia al absolutismo<sup>25</sup>.

En este contexto, comienza a generalizarse la idea que el hombre es libre por naturaleza y, por ende, no vinculado a ningún orden que no sea producto de su voluntad. Muy temprano, los niveladores ingleses lo argumentarán para protestar contra el régimen político inglés. En la radical *A Remonstrance of Many Thousand Citizens* (1646) se lee:

«[...] porque cualquiera fueran nuestros antepasados, o sea lo que fuere que hicieron o sufrieron o se les forzó a ceder, nosotros somos los hombres de la era actual y deberíamos estar absolutamente libres de todo tipo de excesos, abusos o poder arbitrario»<sup>26</sup>.

Los *Levellers*, cuya doctrinas son el eco popular de creencias acendradas de los grupos más radicales de Inglaterra, divulgaban esas creencias como presupuesto ideológico de la revolución. El hombre nuevo es libre. La idea de la libertad natural estaba tan difundida que no se dudaba fuera el fundamento de toda elaboración teórica y de todo plan práctico. Es el mismo Overton quien,

---

**23** Véase en general Heinz SCHILLING, «Confessional Europe», en Thomas A. BRADY, Heiko A. OBERMAN y James D. TRACY (eds.), *Handbook of European history 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, vol. II: *Visions, programs and outcomes*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1995, pp. 641-681.

**24** Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, *Tolerancia religiosa y razón de Estado. De la Reforma protestante al constitucionalismo liberal*, Madrid, Dykinson, 2021, cap. 5 y 6, pp. 145 y ss.

**25** Cfr. Julian H. FRANKLIN (ed.), *Constitutionalism and resistance in the sixteenth century. Three treatises by Hotman, Beza, & Mornay*, Nueva York, Pegasus, 1969, y Quentin SKINNER, *The foundations of modern political thought*, vol. II: *The age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, versión castellana: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. II: *La Reforma*, Ciudad de Méjico, FCE, 1986, pp. 195 y ss.

**26** Documento atribuido a Richard OVERTON, «A Remonstrance of Many Thousand Citizens, and other Free-born People of England, To their owne House of Commons (17 July 1646)», en David M. HART y ROSS KENYON (eds.), *Tracts on Liberty by the Levellers and their Critics (1638-1659)*, Indianapolis, Liberty Fund, 2014, vol. 3, p. 94.

un año después, sostenía que «todos los hombres son, por nacimiento, iguales y, por igual, llevada [*borne*] a la propiedad y la libertad, todo hombre por instinto natural aspira a su propia seguridad y bienestar»<sup>27</sup>. Se les hacía evidente, entonces, que los hombres no participan de la sociedad por naturaleza sino en su condición de libres, y que, por lo tanto, no se puede afirmar la naturalidad de la sociedad política sino, al contrario, su artificialidad, su voluntariedad, a resultas de lo cual los hombres poseen el derecho natural a establecer su gobierno, y aquel que no se origine en él es tiránico<sup>28</sup>.

Annabel Brett, que ha estudiado en la historia de la filosofía política la idea de la libertad natural<sup>29</sup>, ha encontrado que el cambio decisivo, la tesis de que tal libertad es un «derecho natural», se opera en los juristas protestantes, en particular Hugues Doneau (Donellus), comentarista del *Corpus Iuris Civilis* (1589), para quien el sentido principal de *ius* es una orden con fuerza coercitiva: «*ius* significa una ley que obliga, como una orden, aquellas cosas que son rectas». De este concepto primario se derivan otras significaciones, entre ellas la siguiente: *ius* significa «específicamente un poder o facultad que se concede por la ley. [...] Por lo tanto, se dice que algunos son por derecho propio, algunos sujetos al derecho de otro: “por derecho propio”, es decir, por su propio poder y juicio; “sujeto al derecho de otro”, es decir, al poder de otro, que la ley otorga»<sup>30</sup>.

Entendida así, la libertad es un derecho en este sentido subjetivo, que Doneau confirma más adelante cuando distingue entre la libertad como estatus y como derecho: «El estatus es la condición de una persona; derecho es la facultad de vivir y de hacer lo que se quiera, que se concede a esa condición». Sin embargo, ¿por qué la libertad es un derecho natural? Según Doneau la libertad pertenece a la ley natural –*ius naturale*– en su primer sentido, el que Ulpiano dijo común a todos los animales. La servidumbre, por tanto, es contraria a la naturaleza, «siempre y cuando entendamos la naturaleza como la primera

---

27 Richard OVERTON, «An Appeale from the degenerate Representative Body the Commons of England assembled at Westminster (17 July 1647)», en HART y KENYON (eds.), *Tracts on liberty by the Levellers and their critics (1638-1660)*, cit., vol. 4, doc. 11, p. 263.

28 Cfr. el texto atribuido a John LILBURNE, «Englands Birth-Right Justified Against all Arbitrary Usurpation, whether Regall or Parliamentary, or under what Vizer soever (8 October 1645)», en HART y KENYON (eds.), *Tracts on Liberty by the Levellers and their Critics (1638-1659)*, cit., vol. 2, pp. 204 y ss.

29 Annabel BRETTE, *Changes of state. Nature and the limits of the city in early modern natural law*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2011, cap. 4, pp. 90 y ss.

30 *Ibid.*, p. 103.

condición en la que se crearon los hombres, común incluso a los animales brutos»<sup>31</sup>.

Podría decirse que la libertad perteneciente a la condición natural original es un derecho natural. Pero no puede serlo, porque importaría reconocer un derecho natural a los animales; y Doneau, si bien aceptó la idea de que hay una semejanza de *ius* en los animales, no tuvo una lectura incondicional del texto de Ulpiano, según el cual los animales y los seres humanos comparten un mismo *ius* natural. Lo que no es una contradicción pues para Doneau el *ius* deriva de ley, no de la naturaleza.

La idea se perfecciona en Hugo Grocio, pero será Thomas Hobbes quien en *Leviathan* II, XXVI, acabe por identificar el derecho con la libertad natural del hombre como ausencia de sujeción. La conclusión de Brett es que con Hobbes se alcanza un concepto de la libertad natural como derecho natural alienable por un acto de voluntad del individuo que es el sujeto titular de ese derecho. Coincide, entonces, con Grocio y los escolásticos tardíos en

«la construcción de un sentido de libertad que no se opone a la comunidad política, sino que es, de hecho, la base misma sobre la que ésta se puede erigir. Como estructura jurídica interpersonal, la comunidad política depende de la alienación de la libertad a través de pactos o convenios que unen a los individuos»<sup>32</sup>.

## ***Supuestos del contractualismo II: el consentimiento***

Si el hombre es por naturaleza libre, y si la libertad natural es alienable, la sujeción política deberá ser igualmente libre y, como concluían los *Levellers*; si no se establecía por la libre voluntad de los individuos, el dominio sería tiránico. Gobierno legítimo será el que se base en el consentimiento de los gobernados.

La idea del consenso como apoyo o sustento del gobierno no era desconocida antes de la Modernidad<sup>33</sup>, sin embargo con ésta el consenso viene dotado de ciertas formalidades que lo vuelven novedoso. Primera formalidad:

---

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, p. 114.

33 KAHN, *Wayward contracts...*, cit., pp. 9-10, afirma que el consenso en sentido tradicional no contenía un elemento contractual que explicara la obligación política, sino que era un asentimiento a un orden divina, natural e histórica, que sujetaba las personas a un soberano.

la cualificación del sujeto, pues no es el consenso de cualquiera (los pares, las asambleas, la historia, las generaciones, etc.) sino el «popular» o el de todos los individuos que forman o van a formar el cuerpo político. Segunda formalidad: la unificación de su finalidad, que es hacer legítimo al gobierno que es ungido por el consenso del pueblo. Tercera formalidad: la exclusividad de la finalidad, pues la legitimidad únicamente se funda en el consentimiento popular<sup>34</sup>. Cuarta formalidad: su virtualidad, puesto que cuando se habla de consenso ocurre lo mismo que con el contrato social (al que está íntimamente ligado), es decir, no se trata de un acto histórico registrable como origen sino de una reconstrucción racional de ese origen<sup>35</sup>.

El consentimiento es una condición *a priori*. O, en expresión de Hobbes, el derecho de los soberanos deriva del consentimiento de cada uno de aquellos que son gobernados<sup>36</sup>. De tal manera, el recurso al consenso popular tiene por objetivo expresar que los gobernados son los autores de su propio gobierno y de sus leyes, es decir, que ellos son los soberanos. Como dijera Rousseau, obedeciendo a la Voluntad General los asociados se obedecen a ellos mismos y permanecen tan libres como lo eran antes<sup>37</sup>. Ello no obstante haberse desposeído de sus atributos naturales, de haber transferido su poder al soberano.

Victoria Kahn, en su extraordinario estudio titulado *Wayward contracts*, que significa algo así como «los contratos descarriados», ha detallado de qué manera los teólogos reformados en la Inglaterra anglicana elaboraron la teoría del *covenant* a partir de la condición pecadora del hombre y la soberanía de la conciencia. Y el razonamiento es singular y típicamente moderno.

La naturaleza caída de la humanidad es su punto de partida: el pecador, dice San Pablo, es vendido por esclavo (*Rom.* 7, 14); las dos alianzas se comparan a la esclavitud y la libertad (*Gal.* 4, 22). En este contexto la teología del *covenant* viene a dar un lugar a la responsabilidad humana, porque la conciencia puede por sí misma sujetarse a Dios. Se recuperan, por este artificio, la obligación moral y los deberes sociales, pero en el frágil marco de

---

34 El caso paradigmático es propuesto por Locke: siendo los hombres por naturaleza libres e iguales, no puede haber más poder o autoridad que la que proviene del consentimiento de ellos. JOHN LOCKE, *Two treatises of government*, 1690, Londres, 1798, I, IX, §95; II, XV, §171.

35 Michael P. ZUCKERT, *Natural rights and the new republicanism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 10.

36 Thomas HOBBS, *Leviathan*, 1651, en *The English works of Thomas Hobbes*, Londres, John Bond, 1839, vol. II, l. III, cap. XLII.

37 ROUSSEAU, *Du contrat social*, cit., I, VI.

la contingencia que proviene de la interiorización del nuevo *covenant* en el corazón humano<sup>38</sup>.

La culpa, que encadena la conciencia, viene a ser la pasión principal que hace al hombre pasar de la servidumbre a la libertad/sujeción voluntaria, porque la conciencia es libre en el sentido de que está herida (caída) y es indeterminada, no está vinculada ni a la acusación ni a la exculpación, pero puede hacer ambas cosas indiferentemente (y en este sentido, está ligada, constreñida, por Dios). La conciencia libre es esclava; la que acepta ser cautiva de Dios es verdaderamente libre, porque ha asentido voluntariamente al sacrificio del Salvador<sup>39</sup>.

Está claro que esta teología es un llamado a las pasiones, las intenciones y la voluntad del sujeto, que pueden esgrimirse contra la iglesia establecida y, paralelamente, contra el gobierno, pues «la sujeción voluntaria a Dios convierte en nulos todos los contratos de sumisión absoluta», afirma Kahn<sup>40</sup>. Es la soberanía de la conciencia. La consecuencia es el antinomianismo, la dispensa del cristiano para cumplir con la ley; o, más ampliamente, el derecho de resistencia al soberano. Para W. Perkins el vínculo que establecen las leyes humanas y las promesas o juramentos, es un vínculo impropio: «el poder soberano para atar o liberar no pertenece a ninguna criatura porque es exclusivo de Cristo»<sup>41</sup>.

Paralelamente, la idea del gobierno por consentimiento se fue desplegando en el ámbito político y parlamentario, poniéndolo en el origen del gobierno, siendo la razón de ser del contrario originario y justificando el derecho de resistencia<sup>42</sup>. Pronto, la doctrina pasó a los juristas y significó una reinterpretación del poder en la constitución histórica<sup>43</sup>.

---

**38** KAHN, *Wayward contracts...*, cit., pp. 64-73. El título del libro refiere la idea de que, en el origen del moderno contractualismo, los contratos se han desbocado, salido de su cauce o privados de carro, por lo mismo descontrolados o descarrilados.

**39** El argumento se repite en los teólogos reformistas citados por Kahn, especialmente Henry Parker, pero también Paterson, Ball, Dawname, Sibbes, etc.

**40** KAHN, *Wayward contracts...*, cit., p. 67.

**41** William PERKINS, *A discourse of conscience*, Cambridge, 1596, *apud* KAHN, *Wayward contracts...*, cit., p. 68.

**42** Cfr. KAHN, *Wayward contracts...*, cit., cap. 3, pp. 57 y ss.; J. P. SOMMERVILLE, *Royalists and patriots. Politics and ideology in England, 1603-1640*, 2ª ed., Abingdon y Nueva York, Routledge, 2014, cap. 2, pp. 55 y ss.

**43** Cfr. KAHN, *Wayward contracts...*, cit., cap. 4, pp. 81 y ss.; SOMMERVILLE, *Royalists and patriots*, cit., cap. 3, pp. 81 y ss.

Ilustrativo es el *Bates's Case* (1606), en el que los Comunes –con William Hakewill y Henry Yeverlton a la cabeza– juzgaron que el rey no tenía potestad para establecer impuestos sin el *free and voluntary assent* de los súbditos, reunidos en Parlamento. El ejercicio de la prerrogativa regia (poder extraordinario) caía fuera del *common law*, aplicable para los poderes ordinarios del monarca. Luego, si los representantes no podían discutir la prerrogativa, subrayaba el abogado Thomas Wentworth en 1610, era como ser vendidos por esclavos<sup>44</sup>.

La historia sigue, está escrita. Repetirla sería contraproducente y nos alejaría de nuestra meta. Creemos conveniente, empero, reflexionar acerca de esta centralidad del consentimiento en la filosofía política moderna.

Lo primero que debe observarse es la impronta protestante de la teoría del *government by consent*, pues está anclada en la soberanía de la conciencia que, sólo vinculada por Dios, es libre respecto de las leyes y los gobiernos humanos. De inmediato, se sigue que las leyes civiles deben justificarse en la ley de la conciencia, en la interior al corazón humano, de donde el individuo libre tiene libertad de juicio respecto de lo político. Finalmente, la exigencia del consentimiento libremente otorgado en nombre de la conciencia libre engendra el derecho de decidir sobre la legitimidad del titular del poder y de todo gobierno, y de resistirlos y deponerlos si los juzga injustos.

Lo que no se ha consentido se resiste. Y lo consentido es legitimado.

A pesar de las dificultades que la doctrina del consenso exhibió desde el comienzo, se generalizó, en un primer momento, como arma contra los gobiernos; y, más tarde y hasta el presente, como excusa justificativa de los Estados demoliberales. Lo cierto es que es un supuesto que hace funcionar al sistema sobre dos rieles: la libertad natural, por la que nadie tiene derecho a mandar sobre los demás; y el origen voluntario de todo gobierno. Así lo sostuvo Diderot para la *Enciclopedia* en su artículo *Autoridad política* de 1751, que comienza afirmando: «Ningún hombre ha recibido de la naturaleza el derecho a mandar sobre los demás.» Toda autoridad, salvo la paternal, tiene un origen –expone Diderot– que no es natural; por eso

«el poder que promana del consentimiento de los pueblos presupone necesariamente condiciones que hagan legítimo su uso, útil a la sociedad, ventajoso a la república»<sup>45</sup>.

---

44 SOMMERVILLE, *Royalists and patriots*, cit., p. 97.

45 DIDEROT, «Autoridad política», en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales y Políticos, 1989, pp. 3-13.

Notemos colateralmente que el concepto moderno de la voluntad, que se invoca como matriz del consenso, está privado de toda relación con la virtud y hace referencia sólo a un fin subjetivo, inmanente a la conciencia, el querido por aquel que da su voluntad. Así se observa, por caso, en el derecho privado, con la ley de los contratos. Si se quiere, en el fondo, el consenso y la voluntad forman parte de la causalidad, que en los modernos se reduce generalmente a la causa eficiente en razón del divorcio que, desde el nominalismo, se produjo entre la naturaleza y la finalidad, parejo al de intelecto y voluntad. La decisión, eso es el consentimiento, se ha hecho independiente de la naturaleza de la acción misma<sup>46</sup>. El fin ya no depende de la naturaleza del acto sino del sujeto: es el principio de «la autonomía de la voluntad»<sup>47</sup>.

La autonomía de la voluntad no se limita al derecho privado, especialmente el de los contratos; puede también aplicarse al derecho político, vía contrato social. En Locke el contrato constitutivo del Estado obliga porque en eso consiste un contrato: es, por definición, una fuerza vinculante; y si no lo fuera, nada significaría, dejaría a los hombres en la condición natural, esto es, libres<sup>48</sup>.

---

**46** James GORDLEY, *The philosophical origins of modern contract theory* (1991), Oxford, Clarendon Press, 2011, p. 8: «Celebrar un contrato se consideró simplemente como un acto de voluntad, no como el ejercicio de una virtud moral. Las partes estaban vinculadas simplemente a lo que querían, no a las obligaciones que se seguían de la esencia o naturaleza de su contrato». La tesis de este autor es sumamente interesante: las doctrinas modernas del contrato se basan en conceptos aristotélicos, pero repudian la filosofía de Aristóteles y por ello privan al vínculo voluntario de toda noción de orden y moral, quedando nada más que la idea de un convenio libremente acordado. Así, por ejemplo, si para Santo Tomás de Aquino conservar la palabra o promesa era una obligación fundada en la ley natural e implicada en una virtud que se practicaba (liberalidad o justicia) en atención a un fin (que daba su naturaleza a la obligación voluntaria); para los modernos cumplir las promesas se justifica en términos de la propia voluntad de quien se obliga (y eso sanciona la ley natural), con indiferencia de si es virtuosa o no, es decir, sin atender al fin (*ibid.*, cap. 5).

**47** *Ibid.*, p. 23, al exponer la doctrina del contrato en Santo Tomás, dice bien que así como el contrato tiene un fin que depende de su naturaleza, es considerado un medio en atención al fin del hombre. «Dado que el contrato se define por el fin inmediato de las partes, la definición expresa el mínimo que las partes deben saber para poder contratar. [...] Además, dado que este fin es en sí mismo un medio para el fin último de las partes, el contrato puede ser analizado de acuerdo con una estándar que va más allá de los intereses conflictivos de las partes».

**48** LOCKE, *Two treatises on government*, cit., II, VIII, §97. Lo mismo afirmó HOBBS, *Leviathan*, cit., I, XIV, la existencia de un poder con fuerza de obligar hace válido el pacto.

### ***Supuestos del contractualismo III: la soberanía popular***

Lo que subyace a la moderna idea del consenso es un presupuesto que se revela en el desarrollo de la literatura política del siglo XVII en adelante: la soberanía popular, que vuelve al consentimiento una condición *a priori*.

A diferencia del pensamiento clásico, en el moderno el pueblo no es «de» un rey ni «para» un rey; pueblo y rey no son sujetos o instancias de poder simultáneas y coexistentes (no hay pueblo sin gobierno y gobierno sin pueblo), sino que uno de ellos –el pueblo– precede a todos las demás. La soberanía popular significa, entonces, que el pueblo no es creado sino que se crea a sí mismo, *ex nihilo*, como poder autoconstituido y preexistente del que dimanan los otros<sup>49</sup>. Esto es posible desgajando al pueblo (lo social, la sociedad, si se quiere) de toda conexión con Dios y el universo. Como observara L. Strauss, el hombre puede decirse soberano en la medida que carece de soporte o fundamento cósmico para su humanidad, porque es algo absolutamente extraño en el universo<sup>50</sup>. El pueblo es, entonces, un sujeto que está, como Dios, fuera del tiempo<sup>51</sup>. Y como Dios, es invisible<sup>52</sup>. Los juristas de otro tiempo lo llamarían una persona ideal, una persona *ficta*.

---

**49** El más elocuente caso es HOBBS, *Leviathan*, cit., I, XVII a XIX, dedicado a exponer el proceso por el cual una multitud disgregada y enfrentada se convierte en una unidad capaz de darse un soberano.

**50** STRAUSS, *Natural right and history*, cit., p. 175.

**51** El pueblo es un sujeto extratemporal, está fuera del tiempo, como quien nunca muere, y en tal virtud puede reglar la vida de los mortales que están en el tiempo. Así interpreta algunos argumentos de los monarcómacos franceses Daniel LEE, *Popular sovereignty in early modern constitutional thought*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 139. Lo que no ha visto Lee es que tal pueblo se equipara a Dios. Por supuesto que se trata de una ficción motivada por el igualitarismo moderno, como apunta Edmund MORGAN, *Inventing the people. The rise of popular sovereignty in England and America* (1988), versión en español: *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 38.

**52** Escribe MORGAN, *La invención del pueblo*, cit., p. 161: «La soberanía del pueblo es una ficción mucho más compleja, uno podría decir mucho más ficticia, que el derecho divino de los reyes. Un rey, por dudosa que pudiera parecer su divinidad, no tenía que ser imaginado. Tenía una presencia visible, con una corona en su cabeza y portando un cetro. El pueblo, por otra parte, nunca es visible como tal. Antes de atribuirle la soberanía al pueblo, tenemos que imaginar que existe ese pueblo, algo que personificamos como si fuera un cuerpo único, capaz de pensar, de actuar, de tomar decisiones y de realizarlas, algo totalmente aparte del gobierno, superior al gobierno y capaz de cambiar o remover un gobierno a voluntad, una entidad colectiva más poderosa y menos



El contrato social idealiza este nacimiento del que no tiene origen. En tal sentido se puede decir que la sociedad (el pueblo) se auto-instituye, es inmanente a sí misma, ella es su propio origen sin más vínculo que consigo misma. La idea moderna de la autodeterminación es decisiva para apuntar la soberanía popular. La sociedad o el pueblo nacen secularizados, son un constructo, un artificio. El contrato es la figura de esa autocreación, su fe de nacimiento, y la soberanía el poder que lo anima.

El caos, el colapso de lo conocido, borra el pasado y el hombre no tiene a qué atenerse como no sea a los sueños de su voluntad; tal nulidad es el caldo de cultivo que hace aparecer un pueblo. Los modernos Países Bajos emergen de la guerra contra Carlos V. El Protectorado de Cromwell arranca del campo yermo tras la decapitación de Carlos I. La república norteamericana inicia en la soledad de las voluntades de los asociados que conciben su original comienzo sólo por mor de esas voluntades. La Francia revolucionaria sepulta el pasado y se da un nacimiento original al cortar la cabeza de Luis XVI. Así también las repúblicas hispanoamericanas de la época de las revoluciones independentistas, la nueva Rusia de la revolución de octubre, la Venezuela bolivariana, etc.

Entonces el Estado surgido del contrato, hecho por el pueblo, se explicará por sí mismo, sin recurrir a orden anterior<sup>53</sup>. El contrato social se origina «sin pasado, sin legado de hazañas o de fechorías, sin nada que recordar», afirma S. Wolin, «depende de un amnesia colectiva», porque la única forma de aliviar a los individuos y a la sociedad de la carga del pasado es «borrando las ambigüedades»<sup>54</sup>. Para Rousseau esa amnesia consistía en la eliminación de todo

---

falible que un rey o que cualquier individuo dentro de ella, o que cualquier grupo de individuos que elija para gobernarlo».

**53** GIERKE, *Natural law and the theory of society: 1500 to 1800*, cit., vol. I, p. 40, afirma que el Estado «no provenía ya de la armonía divinamente ordenada del todo universal; ya no se explicaba como un todo parcial que se derivaba de la existencia del todo mayor, y se preservaba por él: simplemente se explicaba por sí mismo. El punto de partida de la especulación dejó de ser la humanidad general: se convirtió en el Estado soberano individual y autosuficiente; y este Estado individual era considerado como basado en una unión de individuos, en obediencia a los dictados de la ley natural, para formar una sociedad dotada de poder supremo».

**54** Sheldon WOLIN, «Contract and birthright», *loc. cit.*, p. 184. ¿Por qué es así? Responde WOLIN, *ibid.*, p. 183: «El individuo generalmente está representado respondiendo al mundo como si estuviera en una situación de elección, en la que él o ella decidirán según si una opción avanzará o reducirá, protegerá o amenazará, los intereses del que elige. Las dimensiones temporales de la opción se reducen por lo general a dos: el presente y el futuro. [...] Hay dos supuestos cruciales de la teoría del contrato social que presentan un contraste particularmente agudo con la noción de un derecho

establecimiento privado, de todo interés particular, de todo querer que no fuera el general. En el Estado no puede haber más que una sola voluntad, la suya, pues cuando comienzan a proliferar visiones particulares, el Estado entra en declinación<sup>55</sup>.

Precisamente porque se presenta como un poder por el cual el pueblo se crea a sí mismo, la soberanía popular puede crear otros poderes. En su clásica definición la soberanía popular significa que la fuente última de toda autoridad ejercida por las instituciones del Estado tiene su origen en el pueblo. El poder soberano es extraordinario y extralegal, teóricamente es ilimitado y absoluto, superior a toda autoridad constituida: es soberanía en sentido pleno, total. Tal poder dice de la voluntad irrestricta del pueblo<sup>56</sup>. Es un poder constitutivo de la legitimidad política, el poder que constituye las autoridades primeras, antes que un poder de oposición o resistencia, con el alcance kantiano de los principios constitutivos o fundacionales, a diferencia de los regulativos<sup>57</sup>. Podría decirse que, en razón de que el pueblo soberano primero constituye, luego también instituye y regula los poderes que de él derivan.

La ironía está en que, siendo soberano, el pueblo pacta la constitución de «otro», el Estado/gobierno, que nace de su consenso por un acto voluntario y permanece –debería permanecer– vinculado a su origen; sin embargo, cobra vida y fuerza propias, continuamente gana nuevo poder, como dijera Rousseau<sup>58</sup>. Entonces, lo voluntario y artificioso asume (de hecho o de derecho) la soberanía, no dependiendo ya del consenso originario; ya no colapsa, ya no fracasa, ya no se disuelve por otro acto de voluntad ni declina como un organismo<sup>59</sup>, porque ha sido creado precisamente con el fin de contener y disuadir las tendencias disolventes y anárquicas de la naturaleza, para aniquilar a los

---

de nacimiento [heredado]. Uno es que los individuos contratantes son iguales porque no tienen ninguna historia anterior; el otro, que el contrato representa un “Inicio” a partir del cual la sociedad comienza desde cero, como el inicio de una nueva carrera pedestre».

**55** ROUSSEAU, *Du contrat social*, cit., II, III; IV, I y II.

**56** LEE, *Popular sovereignty in early modern constitutional thought*, cit. pp. 1-3.

**57** *Ibid.*, p. 10.

**58** ROUSSEAU, *Du contrat social*, cit., III, XI.

**59** Las metáforas del cuerpo político como algo orgánico desaparecen en la Modernidad, como hemos dicho y apunta GIERKE, *Natural law and the theory of society: 1500 to 1800*, cit., pp. 51-52. En su lugar surge la de lo mecánico. Podría decirse que lo orgánico es una analogía de lo natural y lo mecánico una analogía de lo artificial, lo voluntario, lo que los hombres hacen siguiendo nada más que su voluntad. Cfr. Sheldon S. WOLIN,

competidores. En todo caso, el Estado soberano ha sido creado para hacer triunfar la razón sobre las pasiones de los rebeldes que conducen a la anarquía cuando no a la tiranía. No otra cosa es la soberanía. Tanto en Hobbes como en Rousseau y Kant, el Estado, el soberano, es ideado inmortal o de larga vida, más extensa que las de los organismos humanos.

El Estado es construido para dejar la vida natural y todo retorno al estado de naturaleza es recaer en una condición peor a la de un Estado injusto o un gobierno tiránico. La soberanía popular es el poder colectivo que tiene la potencia de desnaturar la vida humana e introducir al tropel, hecho pueblo, en el seno de la maquinaria estatal.

Joseph de Maistre, al principio de su *Estudio sobre la soberanía*, subrayaba el absurdo de un soberano que no puede ejercer su soberanía<sup>60</sup>. Un antiguo profesor argentino hablaba del pueblo «nudo propietario» ante un Estado usufructuario. Es la gran paradoja de esta soberanía popular, pues fuera del Estado, aquel soberano, el pueblo, carece de existencia; ha devenido una masa reabsorbida en el «otro» que es el Estado<sup>61</sup>, convertido en sus representantes, hecho Parlamento, sumiso al Gobierno y al Estado<sup>62</sup>. En el mejor de los casos, al nacer el pueblo es sustituido por ese otro. Y en el caso peor, recurriendo a las palabras de Gierke, «la personalidad del pueblo muere apenas nacer»<sup>63</sup>. La criatura se devora al creador.

---

«Hobbes and the culture of despotism» (1990), en *Fugitive democracy and other essays*, ed. de N. XENOS, Princeton, Princeton University Press, 2016, cap. 7, pp. 149-169.

**60** JOSEPH DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté* (1794), libro I, cap. I, en *Œuvres complètes*, Lyon, Librairie Générale Catholique et Classique, 1891, p. 312: «*Le peuple est un souverain qui ne peut exercer la souveraineté*».

**61** O, como sucedió en la revolución inglesa de 1648, el pueblo es asumido por el Ejército revolucionario, según el sermón de su capellán William Sedgwyck, en MORGAN, *La invención del pueblo*, cit., p. 78.

**62** Bien observa MORGAN, *ibid.*, pp. 249-250, que a finales del s. XVIII la soberanía popular se había convertido de poder de resistencia al gobierno en instrumento de sumisión a éste.

**63** GIERKE, *Natural law and the theory of society: 1500 to 1800*, cit., vol. I, p. 60. Si no se quiere ser tan dramático, el soberano no está muerto sino dormido, según escribe Richard TUCK, *The sleeping sovereign. The invention of modern democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pues el soberano se distingue del gobierno, como insistiera Rousseau, y la deliberación colectiva cede ante la participación electoral. Un resumen de su interesante estudio en Richard TUCK, «Democratic sovereignty and democratic government. The sleeping sovereign», en Richard BOURKE y Quentin SKINNER

## *El Estado y la nueva libertad*

El pueblo soberano duerme o muere. Por lo general se disuelve en los individuos. Los derechos individuales despiertan.

El contrato como instrumento mediador entre el estado de naturaleza y el Estado es una suerte de reaseguro contra la tiranía. Lo es de por sí, desde que el Estado se pacta y construye como artefacto de seguridad o de pacificación<sup>64</sup>. Pero lo es también por una triple razón que está, algunas veces, implícita: primera, el estado de naturaleza es irrepetible en su condición injusta, esto es, se sale de él para solucionar la injusticia (inseguridad, tiranía, ilegitimidad, etc.) y nunca más volver; segunda, en la sociedad civil el hombre podrá gozar plenamente de la libertad garantida por el Estado, ya no de una libertad salvaje; tercera, lo retenido por los individuos permite juzgar del gobierno, es decir, la libertad remanente (que se goza en la sociedad civil ahora) puede activar la desobediencia al gobierno que se hace despótico, injusto, tiránico, arbitrario<sup>65</sup>.

El paso de la condición natural a la civil no se produce «naturalmente», tampoco por la fuerza de las cosas, sino por acuerdos, es decir, a través de actos voluntarios por los que se manifiesta la intención de salir del estado de naturaleza, que son el ejercicio de la libertad individual. Razón por la cual el estado civil «no es natural» sino artificial, producto de la humana voluntad y no de la naturaleza; su legitimidad no es independiente de la voluntad de los hombres que en él puedan vivir, pues «el principio de legitimidad de la sociedad política es el consenso»<sup>66</sup>.

---

(eds.), *Popular sovereignty in historical perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, cap. 5, pp. 115-141.

**64** Samuel PUFENDORF, *De officio hominis et civis*, 1673, traducción al inglés: *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, ed. J. TULLY, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, II, 6, 1, p. 135: «En primer lugar es claro que el individuo encuentra en otros hombres una defensa más útil y eficaz contra los males que la depravación humana amenaza con infligirle, que en las fortificaciones, las armas o los animales tontos; y dado que el poder de un hombre es de limitado alcance, fue necesario que se sumara a otros hombres para lograr ese fin».

**65** El paradigma es la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos, redactada por Jefferson, que las afirma como verdades evidentes.

**66** Norberto BOBBIO, «El modelo iusnaturalista», en Norberto BOBBIO y Michelangelo BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano* (1979), versión española: *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, Ciudad de Méjico, FCE, 1986, p. 55.

Unánimemente, los contractualistas dotan al hombre de la naturaleza de algunos derechos o libertades que fungen de acicate para salir del estado de naturaleza al mismo tiempo que son un indicio de algo que debe preservarse en la sociedad civil. Pero más allá de esta tarea estratégica o metodológica o retórica, podemos encontrar otras funciones de tales derechos o libertades.

Una primera función es de encubrimiento: los derechos que se gozan en la sociedad civil maquillan la mecanización de la política, como si no todo fuera artificial en el Estado, porque si se retienen esas libertades (aunque mutadas o convertidas) entonces no todo es invención y artificio, «algo bueno» de la naturaleza se continúa en la sociedad civil.

Entonces se hace evidente una segunda función, la de limitación: esas libertades sirven de límite a lo artificial, en el sentido de que hay algo, ciertos atributos humanos, que, por alguna reminiscencia de lo natural<sup>67</sup>, están fuera de su alcance, como la vida misma o la libertad, aunque hay excepciones, como la de Rousseau.

Por tanto, en una tercera función, esos derechos naturales señalarían que el Estado no es arbitrario porque está ligado a ciertos principios valiosos para los individuos que lo han construido. El constitucionalismo moderno se basa en esta hipótesis: el Estado es garante de los derechos de los individuos, pues son derechos anteriores al Estado. Es la función garantista. El artificio es bueno en tanto protege lo que de bueno los individuos poseen, generalmente la libertad, la igualdad y también la propiedad.

Además, tales derechos fungen como criterio de una libertad autolimitada, es decir, de una libertad civil que se limita a sí misma: lo natural es una suerte de coartada a la necesidad de la vida política<sup>68</sup>. Es la función del autocontrol por la autoleislación, como se verá en Kant.

Hay otra función subrayada por M. Zuckert al comparar la doctrina de John Milton (que no menciona los derechos naturales, implícitamente negados por su concepción del hombre *imago Dei*) y la declaración de la independencia norteamericana, que sí afirma los derechos naturales pero nada dice de la imagen de Dios en los seres humanos. Para Zuckert este silencio es significativo. Si los derechos son la expresión de las necesidades más profundas de los hombres (la vida, la libertad, la felicidad, la propiedad), entonces los hombres no son imagen de Dios. Esto es,

---

<sup>67</sup> En este sentido la vida humana nunca puede ser totalmente naturalizada ni completamente desnaturalada, es decir, estatizada. Cfr. BRETT, *Changes of state...*, cit., p. 7.

<sup>68</sup> Cfr. Thomas HOBBS, *De Cive*, 1642, en *The English works...*, cit., vol. II, cap. X.1: la Libertad que se goza fuera del Estado no es una libertad completa.

«los derechos no expresan la divina semejanza de los hombres, sino la vulnerabilidad y la mortalidad humanas, la distancia humana de cualquier atributo divino. Sólo un ser necesitado, un ser mortal, un ser disparado con vulnerabilidad a la muerte y al dolor, un ser radicalmente inseguro, puede ser portador de derechos y hacer de los derechos la base de su existencia. Ni los dioses ni las bestias brutas se definen a sí mismos en términos de derechos. [...] Los derechos dan testimonio del carácter completamente humano de la humanidad»<sup>69</sup>.

Este pasaje de Zuckert insiste en dos ideas que consideramos centrales. En primer lugar, la soledad del hombre moderno (la autonomía de los filósofos), que se ha separado de Dios y que, en su deficiente naturaleza, se empina no obstante como señor de sí mismo; esto es, un humanismo secularizado. Y en segundo lugar, esos derechos que el hombre alega tener y testimonian su independencia de Dios, son la expresión de la soberbia humana, de la deificación del hombre; es decir, de la rebelión de las criaturas frente a su Creador.

No obstante, los derechos individuales tienen carácter beligerante y disolvente, porque el estado de naturaleza subsiste en el seno del Estado artificial (ya por esas libertades originales, ya por el derecho de resistencia, ya por la conflictividad de los autónomos sujetos); entonces, esos derechos naturales anticipan la continuidad de la inestabilidad, de la injusticia, sino de la guerra. Es lo que seguidamente consideraremos.

### ***El Estado y la revolución***

La vinculación de la soberanía popular con el derecho a la revolución, como ejercicio primario de esa potencia del pueblo, ha sido escrita por los ilustrados radicales<sup>70</sup>. La hemos leído en un pasaje del discurso del jacobino Billaud Varenne, dirigiéndose a la Asamblea Nacional francesa en 1794. Así decía:

«El establecimiento de la democracia, en una nación que desde largo tiempo languidece en cadenas, puede compararse al extraordinario esfuerzo de la

---

<sup>69</sup> ZUCKERT, *Natural rights...*, cit., pp. 91-92.

<sup>70</sup> MORGAN, *La invención del pueblo*, cit., pp. 94 y 159-160, sostiene que aceptar esta doctrina requiere «la suspensión voluntaria de la incredulidad», es decir, exige que se crea en la ficción pero nunca al extremo de la literalidad, pues desde ese momento el pueblo deja de constituir y se vuelve revolucionario. El problema es que de ese modo la creencia se hace real.

naturaleza en la transición de la nada a la existencia; esfuerzo más grande, sin duda, que el pasaje de la vida a la devastación. Por así decirlo, tenemos que recrear al pueblo si queremos devolverle la libertad»<sup>71</sup>.

La soberanía popular constituye el Estado democrático porque su poder vital le permite crear artificios. La pregunta es: ¿conserva el pueblo ese poder de dar vida una vez que el Estado vive? El problema no es menor. Y no está concluido ni en la teoría ni en la práctica.

Recurriendo a la terminología que los glosadores usaron al explicar el poder del príncipe en el derecho romano, podría decirse que algunos contractualistas, al negar el derecho de revolución del pueblo, entendían que la constitución del gobierno importaba la traslación o transferencia (*translatio*) del poder popular de manera completa, irrevocable e incondicional, es decir, una alienación de la soberanía; otros, en cambio, creían que esa institución importaba una concesión (*concessio*) de su poder, cesión temporaria y condicional, incluso parcial, por lo cual la soberanía, de alguna manera, permanecía remanente en el pueblo y lo cedido a la autoridad era revocable<sup>72</sup>.

La primera interpretación revierte en una soberanía adquirida por el gobernante y que, en cierto modo, puede decirse la ejerce por derecho propio pues el pueblo se ha despojado de ella y no puede reclamar su uso en otro momento que no sea el de la transferencia al soberano. La segunda interpretación considera que el pueblo sigue actualmente, en acto, siendo soberano, de modo que el gobernante es un mandatario, un delegado, un comisionado que se ha de sujetar al mandato o comisión; no ejerce su poder por derecho propio sino como un fideicomiso, como por un préstamo<sup>73</sup>.

Esta última es la interpretación que se aceptó: el gobierno instituido por el pueblo soberano, sirve al soberano, por ende los poderes populares de destituirlo carecen de sentido. La primera interpretación, sin embargo, puede aplicarse en el caso de que el gobierno se ejerza contra el pueblo. Este último supuesto está largamente ejemplificado en todas las revoluciones modernas; el anterior tiene como modelo la doctrina anglosajona luego de la revolución de 1688.

En el lenguaje contractualista inglés suele decirse que el gobierno es un *trust*, esto es, algo confiado por los gobernados al gobernante, un «fideicomi-

---

<sup>71</sup> CONVENTION NATIONALE, *Rapport fait à la Convention Nationale au nom du Comité de Salut Public par Billaud Varenne, dans la séance du premier floréal l'an 2 de la République une & indivisible*, s/d, p. 4.

<sup>72</sup> LEE, *Popular sovereignty in early modern constitutional thought*, cit., pp. 33 y ss.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

so», en latín *fides commissus*, una comisión o cometido confiado por un contrato, que el fiduciario ha de administrar en beneficio de los comitentes. Por lo tanto, el gobernante no lo es por derecho propio (nadie tiene naturalmente potestad para regir a los otros) sino por un acto voluntario que le ha cedido un derecho limitado a gobernar según los términos del pacto o contrato. Quizá Locke fue quien mejor lo expresó: el gobierno es un poder fiduciario para realizar ciertos fines, conservando el pueblo el poder supremo de removerlo o de alterar el contrato de gobierno cuando el gobernante actúa en contra de la confianza en él depositada<sup>74</sup>. En el mismo sentido, Locke llama al gobierno *umpire*, un poder independiente a la hora de aplicar la ley, una suerte de árbitro que no se mezcla con los intereses de ninguna de las partes<sup>75</sup>.

La tesis del fideicomiso no sólo acentúa la limitación del gobierno al fin encomendado por el titular del poder o derecho (el pueblo), sino, sobre todo, el origen pacticio o consensual de todo gobierno, que queda subordinado a la autoridad anterior del fideicomisario (el pueblo comitente) en los márgenes de su poder fijados por el contrato<sup>76</sup>. Si hay una violación de la confianza por parte del gobernante, el pueblo siempre tendrá el derecho de resguardarse por sí mismo<sup>77</sup>. En otros términos: lo que se confía o da en fideicomiso no se aliena, en cierta forma se conserva por el comitente<sup>78</sup>.

El moderado Locke se vale de una expresión categórica: *the people shall be judge*, el pueblo debe ser juez de las acciones del gobierno cuando ellas importan el ejercicio del poder más allá del derecho, *power beyond right*, tiránico<sup>79</sup>. El pueblo es el juez del derecho, es quien define finalmente si el gober-

---

74 LOCKE, *Two treatise on government*, cit., II, XIII, §149. Según Martyn P. THOMPSON, «Locke's contract in context», en David BOUCHER y Paul KELLY (eds.), *The social contract from Hobbes to Rawls* (1994), Londres y Nueva York, Routledge, 2005, pp. 75, 86, la relación gobernante/gobernado no se rige en Locke por el contrato sino por el fideicomiso (*trust*). Por lo que digo en el texto, la tesis es parcialmente así, pues el fideicomiso remite necesariamente al contrato que es la base de la confianza.

75 LOCKE, *Two treatise on government*, cit., II, VII, §87; II, XIX, §212, §227.

76 Es el dicho de Henry PARKER, *Observations upon Some of His Majesties Late Answers and Expresses*, Londres, 1642, disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A56223.0001.001?rgn=main;view=full>

77 LOCKE, *Two treatise on government*, cit., II, XIII, §149: *the community retains a supreme power of saving themselves*.

78 Coincido con Richard TUCK, *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 147.

79 LOCKE, *Two treatise on government*, cit., II, XIX, § 240; II, XVIII, §199.



nante ha violado o no la ley o, más generalmente, los términos del contrato. No hay un derecho explícito a la revolución, pero no se lo puede negar; Locke no quiere el derecho de resistencia, lo pone como furgón de cola de la crisis de la sociedad civil; lo que le interesa es constituir ésta sobre la base de la libertad/consenso.

Considerando únicamente la solución lockeana, se advierte la difícil subsistencia de aquél viejo derecho que fue la expresión primaria de la soberanía popular: el de resistencia al tirano o de la revolución. Los contractualistas sabían que caminaban sobre brasas y lo conveniente era dejar la cuestión entre nubes. Así lo hicieron Spinoza y otros. Se impuso la ambigüedad, sino la anfibología, como en Locke. Se volvió un derecho no mencionable.

Muy pocos conservaron la revolución en el corazón de sus teorías. La sociedad civil nacida del contrato es el remedio al mortal estado de naturaleza y sólo ve amenazada su existencia cuando el poder legislativo, asiento de los soberanos, es destruido. El derecho de resistencia está fuera del contrato<sup>80</sup>, no forma parte de la vida política o civil, es una libertad natural contraria a la sociedad civil. Constituido el Estado, el principio es la «razón de Estado». El más terminante en sostenerlo fue Immanuel Kant.

### ***Prólogo a Kant***

Llegados acá, recojamos los elementos que se han expuesto, para de inmediato intentar mostrar que el convencionalismo contractualista de Kant es fiel a la ideología moderna.

El convencionalismo moderno, radicado en el imperio de la subjetividad sobre la realidad, conlleva la inmanencia del ser, del pensar y del querer, de la verdad especulativa y de la práctica también. En este último ámbito, el ético-político, el convencionalismo se advierte como un triunfo del voluntarismo, porque la autonomía de la voluntad comporta la primacía de ella sobre la razón, sustentada en la disociación, el dualismo, del pensar y del querer que refiere la separación cartesiana entre la *res cogitans* y las *res extensae*.

El convencionalismo moderno, en el plano de la teoría política, se expresa como contractualismo, la doctrina del contrato o pacto social. Es una teoría filosófica antes que histórica, o ambas cosas a la vez, pero que arranca de una abstracción común a la filosofía moderna: la libertad natural, visceral potencia humana en un ficticio estado originario de naturaleza, a través de la cual los

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, II, XV, §168.

hombres son sacados de esa situación (desnaturación) por medio del pacto social.

El contractualismo, a partir de la libertad natural de los hombres, hace del consentimiento la piedra de toque de la legitimidad política, estadio legítimo que se alcanza en ejercicio de la autonomía de la voluntad y que sirve a esa misma autonomía, pues en ésta consiste la libertad ganada. El Estado, resultante del principio del *government by consent*, se constituye como un fideicomisario de los intereses individuales, instituido como tal vía de soberanía popular, el poder constitutivo del pueblo mismo. Por último, el Estado impone la razón de Estado y liquida constitucionalmente el derecho a la revolución.

### 3. El contractualismo virtual de Immanuel Kant

#### *Convencionalismo e inmanentismo kantianos*

En este tema no hay invento ni descubrimiento, porque es el propio Kant quien nos revela ambos extremos. Al comienzo de este trabajo citamos dos textos del filósofo germano que se hacen eco del principio de inmanencia acuñado por el P. Fabro. Lo que Kant llamó «revolución copernicana» es un giro radical del principio cartesiano que informa la filosofía moderna, el subjetivismo del *cogito ergo sum*, porque, la mente cartesiana que es consciente de sí, en Kant se dice el «sujeto autónomo» que constituye el mundo desde su autoconciencia<sup>81</sup>. Es así como el sujeto se yergue frente al mundo y lo convierte en el objeto de su pensamiento. Y mencionar al sujeto es referirse a su libertad.

#### *La libertad del ente pensante*

Sin la reivindicación del sujeto no hay libertad –en el sentido moderno– y por tanto no hay ente pensante ni razón libre. De aquí que Kant conciba la Ilustración como la libertad de la razón, la libertad de pensar y de expresar lo pensado. En sus propias palabras, la «libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio»<sup>82</sup>, íntegramente. En otro lugar, lo reafirma enfáticamente:

---

<sup>81</sup> En Kant se da la misma distinción/separación: «Distingo mi propia existencia, como [existencia] de un ente pensante, de otras cosas fuera de mí (entre las que está también mi cuerpo)». KANT, *Crítica de la razón pura*, cit., [B409], p. 470.

<sup>82</sup> Immanuel KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [1784], versión castellana, «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la historia*.

«Pensar por sí mismo significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (esto es, en la propia razón), la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *ilustración* [Aüfklärung]. [...] servirse de la propia razón no significa sino el hecho de preguntarse a propósito de todo lo que se debe admitir»<sup>83</sup>.

La Ilustración es para Kant la consagración de la Modernidad, que viene montada en la autonomía del individuo y/o liberación de la razón; que demanda más libertad, como autodeterminación, con prescindencia de las cosas que la libertad quiera<sup>84</sup>; y también menos poder, cualesquiera éstos fueren: religiosos, morales, corporativos, jurídicos, políticos. La libertad kantiana es libertad para la razón que se orienta hacia lo general y público (la del filósofo o del ciudadano, cuyo público es universal), no la de la razón que responde a lo particular y privado (la del funcionario sujeto a restricciones específicas del cargo)<sup>85</sup>.

Esa liberación de la razón es obra de la misma razón. Es una autoliberación desde que la razón es la que opera el paso de la condición de tutela/minoridad a la de libertad/adulthood; ella es la que produce su libertad por la eliminación de toda autoridad extraña. La razón emancipa al hombre, es la fuerza liberadora de los yugos que la someten, porque ella «en sus proyectos no conoce límite alguno»<sup>86</sup>.

Al especular acerca del posible comienzo de la historia humana, Kant confirma que el proyecto ilustrado consiste en salir del control/yugo/tutoría de la naturaleza y alcanzar el estado de libertad/racionalidad/subjetividad. Esto es, el trabajo de la razón humana logra la liberación del hombre del dominio de

---

*Qué es Ilustración*, cit., p. 34.

**83** KANT, *Cómo orientarse en el pensamiento*, cit., p. 65 nota.

**84** Immanuel KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, versión en castellano: «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», Octavo Principio, en *Filosofía de la historia. Qué es Ilustración*, cit., p. 29: «Cuando al ciudadano se le impide que busque el bienestar según le plazca –con la única reserva de que emplee medios compatibles con la libertad de los demás– se obsaculiza la vitalidad de la actividad general y con ello las fuerzas del todo».

**85** El que ejerce un oficio, sea príncipe, militar o sacerdote, hace un uso privado de la razón y por ello impone o padece limitaciones a su libertad, porque no habla por él (en nombre propio) sino por otros. Cfr. Roberto R. ARAMAYO, «Kant y la Ilustración», *Isegoría* (Madrid), n. 25 (2001), pp. 293-309. No vamos a entrar en esta peliaguda distinción.

**86** KANT, «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», *loc. cit.*, Segundo Principio, p. 19.

la naturaleza en la que ha sido creado y puesto por Dios, «la *emancipación* por parte del hombre del seno materno de la Naturaleza», escribe el filósofo, el abandono del estado tosco y simple de sus orígenes, el tránsito de la inmadurez a la mayoría de edad. Es una interpretación herética de la Caída, pues para Kant la expulsión del Paraíso importa

«el tránsito de la rudeza propia de una simple criatura animal a la humanidad, de las andaderas del instinto a la guía de la razón, en una palabra, de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad»<sup>87</sup>.

A tal estado de libertad (coincidente teológicamente con el pecado original) se llega usando libremente de la razón, porque el uso público de la razón se ejerce en la crítica pública («la franca crítica a lo existente»<sup>88</sup>), entendiendo la crítica como el enjuiciamiento de lo que se considera «inconmovible» (como la religión y sus dogmas) en atención al progreso, al mejoramiento humano<sup>89</sup>. La razón, llegada la mayoría de edad de la humanidad, se convierte en censura y el uso de la razón es incensurable<sup>90</sup>.

### ***Librepensamiento e inmanencia de la verdad***

La Ilustración para Kant es un tránsito o pasaje liberador, esto es, «el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad». De esa *capitis diminutio* que lo mantiene en minoría de edad, es responsable el mismo hombre, por

«la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro»<sup>91</sup>.

---

**87** Immanuel KANT, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786, edición en castellano: «Probable inicio de la historia humana», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 66.

**88** KANT, «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?», *loc. cit.*, p. 39.

**89** Cfr. Reinhart KOSELLECK, *Kritik un Krise*, 1959, edición castellana: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965.

**90** KANT, *Crítica de la razón pura*, cit., [A738] [B766], pp. 765-766.

**91** KANT, «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?», *loc. cit.*, p. 33.

Es una condición servil. La minoría de la edad, la inmadurez, en la que han vivido los hombres hasta la Ilustración, es culposa porque consiste en dejar conducir por otro los propios pensamientos, y no por uno mismo, y eso hace a los hombres responsables de su niñez. Ese «otro» especialmente es la religión y la Iglesia. Kant considera que la tutela de la Iglesia es, de todas, la más peligrosa y «la más deshonrosa»<sup>92</sup>.

La mayoría de edad, en cambio, consiste en atreverse a usar de la razón que cada uno tiene para juzgarlo todo atrevidamente –*sapere aude*–, porque esta potencia intelectual, que no tiene defecto, se altera cuando se la somete a curadores que la sojuzgan. La razón autónoma es una razón adulta<sup>93</sup>. Contra «el yugo de los tutores», que acorrala la propia subjetividad, la nueva edad de la razón celebra

«el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación que cada hombre tiene: la de pensar por sí mismo»<sup>94</sup>.

Tener un espíritu libre de prejuicios, así puede decirse también, porque la razón se libera de los prejuicios cuando se activa y por sí misma piensa<sup>95</sup>. La razón libre encuentra que la verdad no está fuera de ella, el individuo descubre «la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo»<sup>96</sup>. Casi podríamos notar que la verdad se convierte en el producto de la operación fisiológica, mecánica, del cerebro, es lo que decanta de la operación del pensar, porque el uso de la razón, que es el pensamiento, no es cognoscitivo<sup>97</sup>.

---

**92** *Ibid.*, p. 39. La intromisión de los religiosos en la actividad del filósofo es repudiada por Kant en el «Prólogo a la primera edición, del año 1793», en Immanuel KANT, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, edición en español: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1981, pp. 23-26.

**93** La autonomía es «el derecho de la libertad subjetiva», dice Georg W.F. HEGEL, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse-Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, versión española: *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, Segunda Parte, Segunda Sección, § 124, p. 192.

**94** KANT, «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?», *loc. cit.*, p. 34.

**95** Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, versión castellana: *Crítica del juicio*, Madrid, Librerías de Francisco Iravedra, Antonio Novo, 1876, § XL, p. 121. Y agrega en nota sobre ese espíritu libre que es «[...] el no dejar su razón un estado puramente pasivo, y el no recibir nada de ninguna ley más que de sí mismo».

**96** Texto ya citado de KANT, *Cómo orientarse en el pensamiento*, cit., p. 65 nota.

**97** Jesús GONZÁLEZ FISAC, «Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de la razón», *Estudios Kantianos* (Marília), vol. 1, n. 1 (2013), pp. 183-206 (187 y ss.), indagando la

No se trata de una razón pasiva, atrofiada, ni de una razón cargada de prejuicios, sino atrevida, es decir, libremente ejercida. Es, principalmente, la razón del filósofo, porque el filósofo es quien tiene la virtud de conocer y legislar sobre el fin de la vida humana<sup>98</sup>, fin del hombre que es él mismo, de ahí su «dignidad». Que el hombre sea el fin en sí mismo, fin y no medio, Kant lo ha dicho reiteradas veces, por ejemplo:

«Considerando el hombre (así como todo ser racional en el mundo) como ser moral, no se puede preguntar, por qué (*quem in finem*) existe. Su existencia tiene en sí misma un fin supremo, y se puede someter a ella toda la naturaleza»<sup>99</sup>.

El uso privado de la razón, en cambio, concierne a actividades o funciones que tienen fines establecidos (la política, la religión, la medicina, la economía, etc.) y que deben sujetarse a esos fines. Se trata de un uso especial o específico. Pero si no tienen fines fijos, si es la misma razón la que se pone los fines, si el uso de la razón consiste en el pensar como ejercicio de la facultad humana por el solo ejercicio de la fe en la razón (como ocurre con los filósofos), entonces es absolutamente libre. Todo puede pensarse y decirse. El uso público de la razón es un uso general o universal. Es el librepensamiento<sup>100</sup>.

### ***Convencionalismo y autonomía de la voluntad***

Hasta aquí Kant viene cubriendo todos los elementos que anteriormente consideramos como partes integrales del convencionalismo. En el paso de

---

distinción kantiana de entendimiento y razón, concluye que el razonar es un uso caracterizado como un pensar de carácter no cognoscitivo, porque no guarda relación con objeto alguno, es un indicio de la animación de la facultad, «el rendimiento propio de la razón».

**98** Immanuel KANT, *Der Streit der Fakultäten*, 1798, edición en español: *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004, Primera Parte, p. 23, afirma respecto de la Facultad de Filosofía, «que, independiente de las órdenes del gobierno en lo que se refiere a sus doctrinas, tenga la libertad, si no de dar órdenes, al menos de juzgar a todos los que se interesan por la ciencia, es decir, por la verdad, y en que la razón tenga el derecho de hablar con franqueza; porque sin esta libertad la verdad no podría manifestarse (lo que va en perjuicio del gobierno mismo), pues la razón es libre por su naturaleza y no acepta órdenes que le impongan tomar por cierta a tal o cual cosa (ningún credo, simplemente un credo libre)».

**99** KANT, *Crítica del juicio*, cit., § LXXXIII, p. 245.

**100** Steven LESTITION, «Kant and the end of Enlightenment in Prussia», *The Journal of Modern History* (Chicago), n. 65 (1993), pp. 79-80.

la especulación (librepensamiento) a la práctica (la construcción del Estado vía consenso contractual), hay que hacer jugar la voluntad. Kant lo sabe: se debe convertir la verdad del pensamiento en una ley universal, moral o política. ¿Quién puede adoptar una regla universal práctica sino el legislador de una república, supuesta la legitimidad de éstos?<sup>101</sup>.

La Ilustración no se diluye en concursos literarios, en torneos y competencias intelectuales. Es cierto que hay en ella mucho de teatralidad, pero la escenificación no debe hacernos perder de vista las ulteriores resonancias que las ideas nuevas tuvieron y tienen en la sociedad. La divagación de los intelectuales (el librepensamiento) resulta en reformas morales, jurídicas y políticas. Por eso Kant exige tener buena voluntad<sup>102</sup>. Luego, el bien moral y el político dependen sólo de la volición, lo que Kant llama «principio del querer»<sup>103</sup>. El valor moral de la acción reside únicamente en

«el principio de la voluntad, al margen de los fines que puedan ser producidos por tales acciones; pues la voluntad está en medio de una encrucijada, entre su principio a priori, que es formal, y su móvil a posteriori, que es material; y como, sin embargo, ha de quedar determinada por algo, tendrá que verse determinada por el principio formal del querer en general, si una acción tiene lugar por deber, puesto que se le ha sustraído todo principio material»<sup>104</sup>.

En su sistema crítico, Kant da conscientemente el paso que va del racionalismo al voluntarismo. En el reino de lo moral y lo político la soberana es la voluntad. El fundamento de la moral<sup>105</sup>, del deber moral, para Kant, no se

---

**101** Legitimidad en el alcance de Kant, el asentimiento popular: «porque lo que un pueblo no puede decidir por sí mismo, menos lo podrá hacer un monarca en nombre del mismo». KANT, «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?», *loc. cit.*, p. 37.

**102** Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, versión en castellano: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 2ª ed., Madrid, Alianza, 2012, [A1], p. 79: «No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*».

**103** *Ibid.*, [A13], pp. 90-91.

**104** *Ibid.*, [A14], p. 91.

**105** Cfr. Louis DUPRÉ, *The Enlightenment and the intellectual foundations of Modern culture*, New Haven & Londres, Yale University Press, 2004, cap. 5, pp. 133-145; J. B. SCHNEEWIND, *Essays on the history of moral philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, parte V, dedicada a Kant.

halla en algo fuera de la voluntad, como serían la felicidad, el placer o la utilidad, sino, simplemente, en la idea de una voluntad libre que obedece las leyes de la razón<sup>106</sup>, pues la voluntad, que establece la causalidad en las acciones, es la facultad de autodeterminación del sujeto de acuerdo con la ley<sup>107</sup>. La moral consiste en la libertad como la voluntad autodeterminada, independiente de causas extrañas a la misma voluntad.

La voluntad es la causalidad indeterminada de un ser racional que entiende «la concepción de las leyes» según las cuales actúa, a diferencia de los objetos en la naturaleza física que actúan según leyes, pero no de acuerdo con la concepción de ellas<sup>108</sup>. Esta distinción fuerza otra: entre el hombre cuya personalidad es independiente de determinaciones físicas, el *homo noumenon*, y el mismo hombre como sujeto afectado por tales determinaciones, el *homo phaenomenon*<sup>109</sup>.

La libertad positiva, dirá Kant, consiste en la voluntad pura, independiente de los elementos empíricos; ella es el origen de la moralidad<sup>110</sup>. Por eso, la personalidad moral «no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales», de donde concluye que «una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma». La personalidad psicológica, en cambio, es nada más que la facultad de «hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia»<sup>111</sup>.

En los sujetos racionales, la causalidad está en ellos mismos, esto es, autonomía, no heteronomía, porque las personas no son causalmente determinadas<sup>112</sup>. De aquí el «imperativo categórico» en moral: la idea de la libertad por

---

**106** Immanuel KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, tag aber nicht für die Praxis*, 1793, versión castellana: «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», en *Teoría y práctica*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1993, I, A, pp. 10-11.

**107** KANT, *Metaphysic der Sitten*, 1797, traducción al castellano: *La metafísica de las costumbres*, 4ª ed., Madrid, Tecnos, 2004, [211 en adelante], pp. 13 y ss.

**108** RILEY, *Will and political legitimacy*, cit., p. 139.

**109** KANT, *La metafísica de las costumbres*, cit., [239], p. 51. Cfr. la distinción correlativa entre noúmeno y fenómeno de la *Crítica de la razón pura*, cit., [B295 en adelante], pp. 329 y ss.

**110** KANT, *La metafísica de las costumbres*, cit., [221], pp. 26-27.

**111** *Ibid.*, [224], p. 30.

**112** De acuerdo a SCHNEEWIND, *Essays on the history of moral philosophy*, cit., pp. 240 y ss., en esto consiste la revolución moral kantiana: el hombre se da a sí mismo la ley



la que el hombre pertenece al mundo de la razón, de lo inteligible, por lo cual todas las acciones se podrían conformar a la autonomía de la voluntad; y que, como perteneciente al mundo sensible, se deben conformar a ella<sup>113</sup>.

La libertad es una idea de la razón consistente en la libre voluntad que obra o actúa la ley de la razón como autodeterminación. Por consiguiente, en el reino de la moral la persona es el propio legislador, desde que la libertad es la causa de la ley moral: «la libertad –escribe Kant– es en todo caso la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral la *ratio cognoscendi* de la libertad»<sup>114</sup>. En palabras de P. Riley, la voluntad es «la conciencia de una capacidad de ser una causa incausada», que se afirma positivamente al conformarse a la razón, esto es, «sólo cuando va más allá de la mera libertad de causalidad a la autodeterminación mediante la razón»<sup>115</sup>.

La «dignidad de la voluntad» radica en que ella es capaz de querer un fin objetivo, que en Kant es el hombre mismo, la dignidad del hombre considerado

---

mediante su voluntad racional, la razón práctica, haciendo de la moral una creación humana. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., I, p. 190, lo deduce del cartesianismo, porque el hombre, que ha hecho de sí el principio de la verdad (el *cogito*), hace también de sí el principio de la moralidad (el *volo*).

**113** Permítasenos una extensa cita esclarecedora, tomada de KANT, *La metafísica de las costumbres*, cit., [418], p. 276: «En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber en una doble calidad: primero como ser sensible, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego también como ser racional (*Vernunftwesen*) (no simplemente como un ser dotado de razón (*vernünftiges Wesen*), porque la razón en su facultad teórica bien podría ser también la cualidad de un ser corporal viviente), al que ningún sentido alcanza, y que sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, en las que se hace patente la propiedad inconcebible de la libertad por el influjo de la razón sobre la voluntad internamente legisladora. Ahora bien, el hombre, como ser natural dotado de razón (*homo phaenomenon*), puede ser determinado por su razón, como causa, a realizar acciones en el mundo sensible, y con esto todavía no entra en consideración el concepto de una obligación. Pero el mismo, pensado desde la perspectiva de su personalidad, es decir, como un ser dotado de libertad interna (*homo noumenon*), se considera como un ser capaz de obligación y, particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona): de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido)».

**114** Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, edición en español: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Ed. Losada-Ed. La Página, 2002, nota al «Prólogo», p. 4.

**115** RILEY, *Will and political legitimacy*, cit., p. 146.

como un fin en sí mismo, como un fin existente e independiente de todo otro fin. El imperativo categórico cumple la función de un fin objetivo, porque si no hubiera un fin objetivo o si fuera imposible, no habría doctrina de la ética (ni ley ni deber), y todo se volvería un medio para un fin. Sin un fin objetivo racional el hombre dejaría de ser un fin en sí mismo, sería tratado como un medio, como se argumenta en los «Principios metafísicos de la doctrina de la virtud», la Segunda Parte de *La metafísica de las costumbres*.

Se imponen dos observaciones. En primer lugar, la objetividad del fin es, en Kant, solamente intersubjetiva, es la compartida convicción de que los hombres son fines en sí mismos; en segundo lugar, Kant toma como fin lo que la mente crea o propone y no algo externo al pensamiento y ya existente, esto es: aquello que la razón concibe se convierte en fin preexistente<sup>116</sup>. Los fines objetivos no derivan de una inclinación natural humana (la felicidad, la necesidad, la subsistencia, etc.), Si así fuera, se diría que el hombre es algo completamente extraño al fin por el cual existe, cuando en verdad él es un fin en sí mismo. En otros términos: la existencia del hombre comprende, de modo inherente a ella, el más elevado fin, pues en el mundo natural todo es causado salvo el hombre, cuya voluntad es «causalidad incausada». Es lógico, entonces, que todas las otras cosas (o fines) le están subordinadas<sup>117</sup>.

Luego, el hombre es para sí su propio último fin; no dicho del hombre natural (el que tiene como fin su felicidad) sino del hombre racional, que es fin en sí mismo, no un medio, porque es capaz de autodeterminación con independencia de lo fenoménico. El hombre es para sí mismo el fin último, en cuanto, en el mundo, escribe Kant, «el objeto más importante al cual él puede aplicarlos, es el *ser humano* [mismo]; porque él es su fin último»<sup>118</sup>.

La crítica a la ética kantiana, por vacua y formal, ha sido reiterada a lo largo de la historia. Pero se debe a Hegel haber sido uno de los primeros en develarlo. Kant nunca justifica la validez de un contenido moral, sólo muestra que determinada clase de conducta podría ser errónea si se presume un cierto contenido (la felicidad); la ética no consiste en el deber de perseguir un determinado contenido moral (la virtud) sino únicamente en la búsqueda del deber

---

**116** *Ibid.*, p. 151.

**117** Vuélvase al pasaje ya citado de la *Crítica del juicio*, § LXXXIII, p. 245: «Considerando el hombre (así como todo ser racional en el mundo) como ser moral, no se puede preguntar, por qué (*quem in finem*) existe. Su existencia tiene en sí misma un fin supremo, y se puede someter a ella toda la naturaleza».

**118** Immanuel KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, versión en español: *Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Losada, 2009, «Prólogo», p. 11.

por sí mismo. En Kant no puede saberse qué es bueno en sí mismo<sup>119</sup>. Estamos delante de una ética estética e individualista, de corte puritano, protestante: cada uno, en su autodeterminación, es autor de su propia persona conforme a la idea que tenga de su propia humanidad. Por eso Kant es precursor del actual personalismo.

### ***De la moral a la política: la voluntad autolegisladora autónoma***

La voluntad autónoma kantiana se distingue de una voluntad determinada en tanto la autonomía presupone el actuar según un principio no determinado de la elección. Todo agente moral, en primer lugar, es el autor de la ley que obedecerá; y en segundo lugar, la ley que el agente crea para sí mismo debe ser querida como ley universal. Según Kant la razón individual es legisladora de la propia persona de modo que todo hombre racional es modelo para sí mismo, porque él es su propio fin; y esta autolegislación racional se convierte en una ley universal que permite a cada uno fijar sus fines y perseguirlos.

Es cierto que la doctrina de Kant presenta dificultades interpretativas, pero hay un cierto acuerdo general<sup>120</sup>. Kant ha comenzado exponiendo la autonomía individual ajena a la dimensión política. El paso de la moralidad a la república se descubre al advertir que el primado universal de la autonomía racional constituye un «reino de fines» que demanda de la cooperación de todos los individuos para alcanzar sus propósitos particulares armoniosamente. El sistema exige la institución de la república ilustrada.

«Pues los seres racionales –escribe Kant– están todos bajo la ley de que cada cual nunca debe tratarse a sí mismo ni tampoco a cualquier otro tan sólo como mero medio, sino siempre y al mismo tiempo como un fin en sí

---

**119** HEGEL, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, cit., Segunda Parte, Tercera Sección, § 135, pp. 201-201. Véase FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de Filosofía del Derecho*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977, vol. II, p. 524.

**120** La literatura es vastísima. Cfr. J. B. SCHNEEWIND, *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998; Paul GUYER, «Kant on the theory and practice of autonomy», en Ellen FRANKEL PAUL, Fred MILLER, Jr. y Jeffrey PAUL, *Autonomy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003, pp. 70-98; Paul GUYER, «Freedom: will, autonomy», en Will DUDLEY y Kristina ENGELHARD (eds.), *Immanuel Kant. Key concepts*, Abingdon y Nueva York, Routledge, 2014, cap. 5; y Jerrold SEIGEL, *The idea of the self. Thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2005, cap. 9.

mismo. Mas de aquí nace una conjunción sistemática de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de los fines (que, claro está, sólo es un ideal)»<sup>121</sup>.

La libertad como autonomía comporta la «no dominación». Por eso Kant distingue dos clases de libertad. Por un lado, la «libertad de elección» que es un «concepto trascendental de la libertad», consistente en la facultad racional de los individuos para determinar sus fines sin que esa elección sea obstruida por sus inclinaciones, deseos y pasiones. Por el otro, la «libertad de acción», la «libertad en sentido práctico», que es la capacidad individual de elegir y perseguir los fines propios con independencia del dominio de otras personas; ésta es la «autonomía». Aquélla, la libertad de la voluntad, la libertad trascendental, es una condición para la segunda, para la autonomía personal, pues no es libre quien actúa bajo el imperio de sus inclinaciones o pasiones. Sin embargo, la libertad trascendental no basta para que el individuo sea autónomo y se autodetermine, es necesario que se convierta en «no dominación», es decir, en autonomía o libertad de elección<sup>122</sup>.

La autonomía de la voluntad, la buena voluntad, se funda en la capacidad racional de distinguir lo que debemos hacer, entendiendo por «deber» lo que el individuo ha establecido como bueno para sí (libertad en sentido trascendental); y seguidamente, en el actuar de la manera elegida (libertad en sentido práctico). La autonomía, entonces, es lo mismo que la facultad racional de autolegislación, y abarca la libertad de seguir las normas de conducta que cada uno se ha dado.

Para Kant la voluntad está naturalmente capacitada para dar leyes universales, no en atención del beneficio propio, como sería la felicidad, por ejemplo. Sólo es autónoma la voluntad que se determina a sí misma por leyes que reconocen fines objetivos (que, sabemos ya, es el hombre mismo). En cambio, será heterónoma si sus fines son meramente contingentes de acuerdo con una máxima, regla meramente subjetiva o autoimpuesta. En el primer caso se trata del hombre racional (noúmeno); en el segundo, del animal (fenómeno).

«La autonomía de la voluntad –escribe Kant– es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden; por el contrario,

---

**121** KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., [A75], p. 146.

**122** Immanuel KANT, *Moralphilosophie*, 1924, traducción al castellano: *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 161-166; 169-175, 178-187.

toda heteronomía del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria a este principio y a la moralidad de la voluntad»<sup>123</sup>.

La autolegislación, que es el fundamento de la libertad de elección, vale para todo ser racional que puede hacer de su norma una ley universalmente válida. La *ley fundamental de la razón pura práctica*, subraya Kant, consiste en la norma de la universal autolegislación: «Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal»<sup>124</sup>. Por eso la voluntad libre «debe» elegir el principio de autonomía para la acción, ya que únicamente este principio conserva la espontaneidad de la voluntad<sup>125</sup>. Y, como se ha visto, la «espontaneidad» repudia un contenido específico de la acción: la voluntad simplemente elige una ley por sí misma.

### ***El espacio público liberal***

El respeto a la razón impone la construcción de un ámbito nuevo, el reino de la razón pública que es un espacio de intercambio racional en el que se realiza la armonía del reino de los fines. Tal reino de la razón pública, es, en principio, el reino de la crítica porque «nuestra época –escribió Kant en la presentación de la *Crítica de la razón pura*– es, propiamente, la época de la crítica a la que todo debe someterse», época que concede el respeto genuino que la razón sólo acuerda a «quien ha podido sostener un examen libre y público»<sup>126</sup>.

La opinión pública<sup>127</sup> es esa expansión de la razón crítica individual a todos los actores de la sociedad, la puesta en marcha de una Ilustración cosmopolita, que puede imaginarse un gran cerebro pensante (el «pleroma» de los gnósticos) compuesto de millones de entes racionantes, librepen-

---

123 KANT, *Crítica de la razón práctica*, cit., Libro I, cap. I, § 8, p. 38.

124 *Ibid.*, § 7, p. 35.

125 Christine KORSGAARD, «Morality as freedom», en Yirmiahu YOVEL (ed.), *Kant's practical philosophy reconsidered*, Dordrecht, Springer, 1989, pp. 23-48.

126 KANT, *Crítica de la razón pura*, cit., [A XI], «Prólogo» de 1781, p. 8 nota.

127 Jürgen HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 1962, edición en castellano: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994, pp. 136-149.

santes, pues son los ya ilustrados quienes deben ilustrar a la sociedad, a la época<sup>128</sup>.

Kant sabe bien que la crítica de la razón cumple una tarea demoleadora y autodemoleadora, que por lo tanto debe encontrar un límite en una instancia no criticable, en la que exista un uso privado de la razón que somete todo a fines preestablecidos. Estos son los funcionarios y las instituciones estatales, los garantes de la «constitución republicana». Se trata de instituir el poder de la soberanía para controlar, reglar y prohibir las ideas inconvenientes a la subsistencia del Estado, es decir, la «razón de Estado».

El Estado debe ser liberal, constituirse en un espacio público en el que reine el espíritu liberal. En el ensayo *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, de 1793, Kant sostiene que el hombre tiene «derechos inalienables», a los que no puede renunciar aunque lo quisiera, porque el propio individuo titular de esos derechos es quien tiene la facultad para juzgar de ellos, pues en ellos está impresa la autodeterminación individual, la libre autodeterminación. Así es que el hombre es dueño de sí mismo<sup>129</sup>, dueño de «buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca»<sup>130</sup>.

Entre tales derechos, derechos de la Ilustración, todo individuo tiene el de criticar públicamente las resoluciones del gobierno, tiene la libertad de expresión de su crítica, pues «la libertad de pluma es el único paladín de los derechos del pueblo». La única condición es que sea ejercida

«dentro de los límites del respeto y amor a la constitución en que se vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos, también inculcado por esa constitución, para lo cual las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad»<sup>131</sup>.

---

**128** KANT, *Cómo orientarse en el pensamiento*, cit., p. 66. Estos ilustrados son, como expresa en *El conflicto de las facultades*, cit., II, 8, p. 123, los filósofos educadores del pueblo (*Aufklärer*), que tienen también la tarea de hacer saber al gobierno la voluntad popular en cuanto a sus derechos.

**129** KANT, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», *loc. cit.*, II, pp. 46 y 32.

**130** *Ibid.*, p. 27.

**131** *Ibid.*, p. 47. Es decir, según expone al final de *Cómo orientarse en el pensamiento*, cit., p. 66, la libertad de pensamiento que se somete a patrones racionales no convulsiona la organización civil: «servirse *legalmente* de esa libertad y, así, a usarla con el fin del bien de la humanidad». Estado y Humanidad se identifican en este pasaje.

El espíritu de las repúblicas es el espíritu de la libertad, consistente en que reyes y príncipes dejen que los filósofos expongan públicamente sus cuestiones<sup>132</sup>, una suerte de *bill* de indemnidad para la discusión racional, campo libre de la razón para que despliegue sus proyectos, porque el principio regulador de la razón práctica es la libertad. El moral reino de los fines reclama la república.

La libre obediencia a la ley resulta de un régimen de libertad que tiene su origen en la libertad de la razón que da la constitución libre que emana de la autolegislación. Si el hombre debe obedecer la constitución estatal es porque existe

«un *espíritu de libertad*, pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos»<sup>133</sup>.

El hombre autónomo, por estar dotado de razón, es el sujeto racional del nuevo proceso político que impulsa hacia una constitución republicana que legitima la coacción sobre su libertad. El progreso de la humanidad avanza tiene una doble causa moral:

«en primer lugar, la del derecho: un pueblo no debe ser impedido por ningún poder para darse la constitución civil que le parezca conveniente; en segundo lugar, la del fin (que, al mismo tiempo, es deber): la constitución de un pueblo únicamente será en sí conforme al derecho y moralmente buena si su naturaleza es tal que evita, según principios, la guerra agresiva, lo cual, al menos según la idea, sólo puede hacerlo una constitución republicana, es decir, capaz de ingresar en la condición que posibilita el alejamiento de la guerra (fuente de todo mal y de toda corrupción de las costumbres)»<sup>134</sup>.

Kant ha salido de la abstracta libertad de pensar y se prepara a formular una constitución republicana en base a esa libertad, con el propósito de garantizarla y reforzarla. Es ahora capaz de explicar el contrato social.

---

**132** Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden*, 1795, traducción española: *Sobre la paz perpetua*, 6ª ed., Madrid, Tecnos, 1998, Suplemento al segundo artículo secreto para la paz perpetua, p. 42.

**133** KANT, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», *loc. cit.*, II, Conclusión, p. 48.

**134** Immanuel KANT, *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1797, traducción española: «Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor», en *Filosofía de la historia. Qué es Ilustración*, cit., 6, p. 157.

## *El contractualismo versión Kant*

El método kantiano del contractualismo no sigue los pasos clásicos de sus predecesores: estado de naturaleza, derechos, pacto, Estado. Los ingredientes son los mismos, pero el modo de exponerlos difiere, precisamente porque él parte de leyes universales inventadas por la razón.

En el comienzo está el imperativo práctico de sustituir la violencia por el pacto: salir de una situación hipotética de guerra y acordar contractualmente un acuerdo pacificador. El imperativo práctico de vivir en concordia es el modo de sacudirse la inestabilidad producida por la necesidad de dirimir las desavenencias nacidas de una disputa generalizada. La idea de una constitución republicana (que es el fin del pacto y el pacto mismo) sirve a tal propósito, una idea racional a la que deberá ajustarse la república real. Kant lo dice así:

«La idea de una constitución, en armonía con el derecho natural del hombre, es decir, de una constitución por la cual los que obedecen la ley deben, al mismo tiempo, reunidos, ser legisladores, fundamenta todas las formas estatales, y la comunidad que se adecua a ella –pensada por conceptos puros de la razón– se denomina un ideal platónico (*res publica noumenon*), que no es una hueca quimera, sino la eterna norma de cualquier constitución civil en general y del alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella la patentiza a través de un ejemplo de la experiencia y según leyes de la libertad (*res publica phaenomenon*)»<sup>135</sup>.

Kant no parte del estado de naturaleza sino de la necesidad de la constitución. Apenas esbozada, en diversos escritos, está la idea de una original condición humana natural en la cual la libertad se confunde con el salvajismo. Ese estado debe ser abandonado; hay que organizar la paz, constituir la república. Kant, de acuerdo a O. Höffe, busca «un orden puramente racional, la situación de derecho, que no es el Estado en general, sino la república, es decir, un Estado constitucional», lo opuesto al despotismo<sup>136</sup>. Por eso el pacto o contrato social, entendido como la unión civil, es un fin en sí mismo.

Retomemos algo dicho ya, de lo que Kant se vale para exponer el remedio político. La filosofía práctica distingue, por un lado, los elementos empíricos, propios de una antropología práctica, que dan lugar a la libertad negativa como eliminación de la determinación por impulsos sensibles; y del otro, los

---

135 *Ibid.*, 6, p. 162.

136 HÖFFE, «Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política », *loc. cit.*, p. 26.



elementos racionales correspondientes a una moralidad pura, a la libertad positiva, determinada sólo por la razón práctica en sí misma. En esto consiste la «libertad del arbitrio»<sup>137</sup>. Esta distinción le ha permitido a Kant concebir la moralidad como pura racionalidad con abstracción de contenidos empíricos. El principio de la moralidad es la autonomía de la voluntad, el imperativo categórico. No pueden serlo el amor propio, el propio interés o la felicidad o la virtud personales porque son formas heterónomas de la voluntad, espurias.

Tras esta primera separación, todavía hace falta otra: Kant separa el derecho de la virtud, la legalidad de la moralidad, como quien separa las normas de las acciones externas de las personas, su ordenación según la ley, de las convicciones personales que fundan las conductas de los individuos<sup>138</sup>. Ambas separaciones fungen de presupuestos del contractualismo kantiano.

El contrato para Kant se fundamenta en el imperativo categórico de la autonomía de la voluntad y persigue una ordenación exterior de la conducta humana, con abstracción de los valores o virtudes subjetivamente queridos por las personas. De esta manera Kant cree haber subordinado el derecho y la política a la moral.

En este marco, el contrato social se presenta como una idea universal de la razón práctica que no se sustenta en suposiciones empíricas sobre la naturaleza humana; es una idea cargada de moralidad, que, por ello, puede aplicarse a las personas humanas. Es también una idea reguladora de la legalidad, de las leyes positivas del Estado y de las conductas individuales, porque es el principio mismo de la justicia y la norma política fundamental (la constitución). Reconociendo la autonomía de los Estados, no puede pensarse ningún derecho originario sobre un pueblo sino a partir de la idea de un contrato también originario<sup>139</sup>.

### *Estado de naturaleza, pacto y consentimiento virtuales*

El estado de naturaleza preconstitucional es una construcción racional elaborada sobre una privación: es una situación de absoluta libertad de hacer lo que se quiera, no hay en él derecho ni constitución. Reina la inseguridad de

---

137 KANT, *La metafísica de las costumbres*, cit., [213, 214], pp. 16-17.

138 *Ibid.*, [230], p. 39: «El derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad». Y a renglón seguido añade: «Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal».

139 KANT, *Sobre la paz perpetua*, cit., Sección Primera, 2, p. 6.

la propiedad y de la propia felicidad<sup>140</sup>. No es necesario nada más, basta con señalar la conflictividad del estado natural de los hombres, conflicto que nace de la condición humana misma, la libre arbitrariedad, y el común ámbito de vida, la guerra<sup>141</sup>.

En la Sección Primera de *Sobre la paz perpetua* Kant realiza un ejercicio racional: toma a los Estados como si fuesen individuos, los pone a vivir en un estado de naturaleza, e imagina luego las leyes que llevan a celebrar un tratado que asegure la paz perpetua, un contrato que permita el paso al estado civil, saliendo del estado de guerra. Hecho esto, la Sección Segunda comienza con una definitiva caracterización:

«El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz y si un vecino no da seguridad a otro (lo que sólo puede suceder en un estado *legal*), cada uno puede considerar como enemigo a quien le haya exigido esa seguridad»<sup>142</sup>.

El pacto kantiano no explica ni expone un proceso histórico, no es un relato como en otros pactistas. Sólo le interesa establecer racionalmente el mecanismo o procedimiento para controlar y dominar la violencia humana. Por eso, el Estado no persigue la mejora de los ciudadanos, no busca su bien, únicamente instaure procedimientos que aseguren una conducta cívica colectiva respetuosa del orden colectivo. El Estado establecería un contexto jurídico que haría posible la moralidad al someter los hombres a su derecho, sus leyes<sup>143</sup>, porque si el principio de moralidad implica conformar la voluntad particular a los principios universales de la razón práctica, el derecho político consiste en ajustar las acciones externas a una regla coherente con una libertad igual para todos.

---

140 KANT, *La metafísica de las costumbres*, cit., [256-257], pp. 70-72; [306-308], pp. 135-138; y [311-313], pp. 140-142.

141 KANT, *Sobre la paz perpetua*, cit., Sección Primera, 6, p. 10.

142 *Ibid.*, Sección Segunda, p. 14.

143 *Ibid.*, Apéndice I, p. 60: «El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante. [...] toda política debe doblar su rodilla ante el derecho, si bien cabe esperar que se llegará a un nivel, aunque lentamente, en que la política brillará con firmeza».

«Una constitución de la máxima libertad humana –asegura Kant– según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los otros (no de la máxima felicidad, pues ésta seguiría ya por sí misma) es, por lo menos, una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes»<sup>144</sup>.

Las leyes del Estado deben ser principios a los que los hombres puedan consentir razonablemente, mientras que las normas morales requieren de una voluntad y un esfuerzo actuales. Para Kant, lo ha visto bien Riley, el contractualismo se hace hipotético porque no involucra el consentimiento real, actual. Son preceptivas racionales para lograr que el Estado evolucione en la dirección del republicanismo de *La Paz Perpetua*, «de modo que un día un universo de repúblicas legislará sólo aquellas cosas que son congruentes con las demandas de moralidad, aunque los motivos de la obligación moral y política seguirán siendo distintos»<sup>145</sup>.

El contrato social kantiano es hipotético<sup>146</sup>, una idea reguladora de la razón; luego el consentimiento de los ciudadanos también es hipotético en tanto ficticio. En Kant el contrato no tiene más forma que la de la constitución republicana y el único consentimiento expreso que requiere es para declarar la guerra<sup>147</sup>; todo otro consentimiento es supuesto por fingido, es un presupuesto para el funcionamiento de las instituciones. Se puede pensar que el consentimiento está en la conciencia, es algo de la libertad interna de los individuos que se manifiesta al exterior en la obediencia a las autoridades establecidas<sup>148</sup>. El consenso es un acto de la autoconciencia, vive en el interior intangible de los individuos y se hace público en el acatamiento del poder.

---

**144** KANT, *Crítica de la razón pura*, cit., [B373], p. 396.

**145** RILEY, *Will and political legitimacy*, pp. 18, 132 y ss.

**146** *Ibid.*, pp. 143 y ss. Lo defiende Onora O'NEILL, «Kant and the social contract tradition», en Elisabeth ELLIS (ed.), *Kant's political theory. Interpretations and applications*, University Park, Penn State University Press, 2012, cap. 1, pp. 25-41.

**147** KANT, *Sobre la paz perpetua*, cit., Segunda Sección, primer artículo definitivo de la paz perpetua, p. 17.

**148** *Ibid.*, p. 16 nota: «Por lo que respecta a mi libertad, no tengo ninguna obligación en relación con las leyes divinas, conocidas por mí a través de la razón, a no ser que haya podido prestar mi consentimiento (pues por la ley de la libertad de mi propia razón me hago el primer concepto de la voluntad divina)». De la misma manera, por un acto de la libre razón todo ciudadano se hace la idea de la voluntad política.

El contrato social es una ficción que cumple con la función de legitimar las ficciones subsiguientes. La primera función es la de ser el fundamento legítimo de toda sociedad civil, no hay otro modo por medio del cual puedan establecerse legítimamente:

«he ahí un *contrato originario*, el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad».

Luego, la comunidad política no es natural, proviene de una convención que, en todo caso, es irreal. La segunda función del contrato es la de establecer el principio de legalidad respecto de la legislación secundaria, porque la voluntad popular (que da la constitución) es «la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública»<sup>149</sup>.

### ***Constitucionalismo republicano kantiano***

El diseño de la nueva legitimidad, como Kant pergeñó en su escrito de 1795 *Sobre la paz perpetua*, se apoya en tres pilares del «contrato originario», que son derechos humanos innatos e inalienables: la libertad jurídica de los ciudadanos, la subordinación de los súbditos a una legislación común por ellos consentida, y la igualdad de todos los ciudadanos<sup>150</sup>.

La constitución, el pacto, aglutina la multitud dispersa dándole la forma de pueblo dueño de una voluntad general que es constitutiva del Estado<sup>151</sup>. Kant, al igual que Rousseau hace de la voluntad general la ley estatal caracterizada por la generalidad, la universalidad, porque la legislación no es gobierno o ejecución. Pero, a diferencia del ginebrino, Kant cree que la confusión de los poderes da lugar al despotismo, la democracia.

«El *republicanismo* –escribe Kant– es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de

---

**149** KANT, «En torno al tópic: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», *loc. cit.*, II, Conclusión, pp. 36-37. Cfr. KANT, *La metafísica de las costumbres*, cit., [315-316], pp. 145-146.

**150** KANT, *Sobre la paz perpetua*, cit., Segunda Sección, primer artículo definitivo de la paz perpetua, pp. 15-16.

**151** *Ibid.*, p. 18, la constitución es «[...] el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte en un pueblo».

la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular»<sup>152</sup>.

La separación de poderes en legislativo y ejecutivo replica, en cierto modo, el uso público y el uso privado de la razón, pero con una salvedad: ya no hablamos de razón sino de «voluntad», como volición de lo universal (el pensar, la ley) y de lo particular (el hacer, el gobierno). Tal separación es el fundamento del carácter representativo de la república, porque el legislador no se confunde con el ejecutor de la ley<sup>153</sup>.

La constitución republicana es representativa ya que, siendo una voluntad pública, es capaz de ponerse en el lugar de otro, ser la voluntad de todos, lo que no puede hacer una voluntad particular. Tal voluntad pública es la justicia que asegura la universalidad de la ley; *rectius*, la justicia es la ley misma<sup>154</sup>. El pueblo de ciudadanos constituyentes piensa y legisla en el lugar de todos; el Estado es un mecanismo que sólo mira por sí mismo y para sí mismo, porque el Estado, que no hace la ley constitucional sino que la aplica, actúa por sí según sus fines fijados por el mismo pueblo soberano.

### ***El Estado, mecanismo garante del egoísmo liberal***

El contrato republicano kantiano como el de Rousseau, resulta de una concepción protestante del Estado en la que está ausente todo fin piadoso o moral, pues se concibe al Estado como un mecanismo que ampara la libertad humana y proporciona incentivos externos a la obediencia. Las leyes de la república no son normas morales; son procedimientos normativos que garantizan el desacuerdo práctico.

El ciudadano sólo debe la obediencia a las leyes que él ha consentido. Kant lo afirma tajantemente: «El hombre está obligado a ser un buen ciudadano

---

**152** *Ibid.*, pp. 18-19. La democracia, la confusión de los poderes, es «necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad».

**153** *Ibid.*, p. 19.

**154** *Ibid.*, Apéndice II, pp. 61 y ss., cuando Kant trata de la publicidad como medio idóneo de conciliación de la política y el derecho o moral.

aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno»<sup>155</sup>. Hasta una comunidad de demonios racionales podría convivir políticamente en la sociedad kantiana<sup>156</sup>.

A diferencia de Rousseau, que había eliminado de la república los intereses privados, Kant hace del conflicto de intereses el corazón del progreso moral de la humanidad y de la estabilidad del Estado. El motor del progreso de la humanidad, escribe en *Idea de una historia universal*, está en el propio hombre, en su «insociable sociabilidad», de la que nace la competencia que actúa más allá del raciocinio y de la volición. Si el hombre quiere la concordia, la naturaleza, a través de la discordia, lo lleva a su bien:

«El medio de que se sirve la Naturaleza para alcanzar el desarrollo de las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular»<sup>157</sup>.

Es la naturaleza la que produce sus propósitos, la paz, aún contra lo que particularmente los individuos quieran. Estado y naturaleza se confabulan para alcanzar la armonía social entre individuos egoístas.

«Pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la naturaleza; el problema consiste en saber cómo puede utilizarse este mecanismo en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos dentro de un pueblo de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas, generando así la situación de paz en la que las leyes tienen vigor»<sup>158</sup>.

---

**155** *Ibid.*, p. 38.

**156** *Ibid.*, Suplemento Primero, pp. 38-39: «El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: “ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones”».

**157** KANT, «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», *loc. cit.*, Cuarto Principio, p. 21.

**158** KANT, *Sobre la paz perpetua*, Suplemento Primero, *cit.*, p. 39.

## *Cuatro observaciones*

Son necesarias nuevas observaciones. La primera: la constitución republicana liberal de Kant, es realista en un sentido cínico, maquiavélico, porque permite a los individuos gozar de derechos y libertades que son el despliegue de su individualismo egoísta, supuesto que la maquinaria política, al igual que el mecanicismo de la naturaleza (o gracias a él), producirá un balance, equilibrio o armonía que resulte en provecho del pueblo todo.

Segunda: la propuesta kantiana invierte la relación entre moral y política. En el pensamiento clásico, el problema político viene después del problema moral, de su reconocimiento y solución, ayudando la política a la moral, creando las condiciones para la vida virtuosa. Kant y los liberales creen que es al revés: la constitución política republicana es la que hará buenos a los hombres. Para Kant la moral no es

«[...] [la] causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo»<sup>159</sup>.

El pesimismo protestante tuerce la reflexión de Aristóteles: el hombre tiende al bien por naturaleza y la ciudad toma al hombre en su constitución natural y le facilita el logro de la vida buena. Para Kant el hombre por naturaleza tiende al mal y sólo una constitución liberal republicana hace que sus inclinaciones malvadas resulten en su provecho. Por eso el Estado es y será siempre, para los liberales, una institución coercitiva<sup>160</sup>.

Tercera observación: el elogio kantiano del trabajo insensible de la naturaleza reformula la tesis liberal de «la mano invisible», pues el mecanismo natural contrapesa las pasiones y compensa los intereses, produciendo una sensible armonía<sup>161</sup>. Resulta extraño que Kant, que ha desnaturalado a los

---

159 *Ibid.*

160 KANT, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», *loc. cit.*, II, p. 26: «El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de *leyes externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama *coacción*, resulta que la constitución civil es una relación de hombres *libres* que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas».

161 KANT, *Sobre la paz perpetua*, cit., Suplemento Primero, p. 41: «De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua mediante el mecanismo de los instintos humanos;

hombres al hacerlos puramente racionales, introduzca la naturaleza por la ventana del Estado para garantizar un progreso que, en principio, sólo nace de la obediencia.

No es la Providencia divina la que acomoda las diferencias y produce el buen resultado; es la naturaleza que hace sus cosas en beneficio de los hombres con independencia de que ellos lo quieran o no. La naturaleza obra mecánicamente y las sociedades se mueven por sus engranajes. Con Kant estamos en pleno mecanicismo racionalista al estilo hobbesiano, como hemos repetido.

Última observación. Volvamos a un texto ya citado: el contrato original no tiene por qué ser un hecho, le basta con ser una idea de la razón<sup>162</sup>, aunque debería decirse mejor: una idea de la razón para justificar la razón de Estado. Es cierto que tiene la forma de una «experiencia mental»<sup>163</sup>, pero de ella resulta una «experiencia real», el Estado que es el príncipe terrenal de paz, la razón de Estado que es la paz misma. Es consecuencia del pesimismo protestante: si los hombres no progresan moralmente, bueno es que el Estado progrese legalmente. En todo caso, los hombres sólo pueden mejorar bajo un sistema coercitivo<sup>164</sup>. Lo que progresa es la legalidad, ya sin la esperanza que, a la par de ella, también lo haga la moralidad<sup>165</sup>.

---

esta garantía no es ciertamente suficiente para vaticinar (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico)».

**162** KANT, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», *loc. cit.*, II, Conclusión, pp. 36-37 (el concepto se repite en pp. 43-44). También como segunda parte de *El conflicto de las facultades*, cit., secc. 8, p. 125.

**163** HÖFFE, «Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política », *loc. cit.*, p. 28.

**164** KANT, «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», *loc. cit.*, Quinto Principio, p. 23: «La necesidad que fuerza al hombre, ordinariamente tan aficionado a una libertad sin límites, a entrar en ese estado de coacción es, por cierto, la mayor de las necesidades, a saber, la que los hombres se infligen entre sí, puesto que sus inclinaciones no le permiten que puedan subsistir mucho tiempo unos al lado de los otros en libertad salvaje. Pero, dentro de un recinto tal como el de la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor efecto».

**165** KANT, *El conflicto de las facultades*, cit., segunda parte, secc. 9, pp. 126-127. Sobre las dificultades de la coexistencia de moralidad y legalidad, RILEY, *Will and political legitimacy*, cit., pp. 133-134.



## *Absolutismo estatal y no resistencia*

La república kantiana, idealmente, es un espacio público de pensamiento, «un espacio no despótico en el que lo único que puede hacerse es pensar»<sup>166</sup>. Kant imagina, o pretende, una comunidad pensante; una comunidad, como hemos advertido, de filósofos<sup>167</sup> o «doctos»<sup>168</sup>, una república literaria de libre-pensadores.

En esta república los filósofos imaginan y los políticos realizan. Para Kant el acto por el cual un pueblo se constituye en Estado, más precisamente su «Idea», es el «contrato original», por el cual todos, individual y colectivamente, abandonan o entregan en el pueblo su «libertad exterior», y la recuperan como ciudadanos de una república, es decir, de «un pueblo considerado como Estado». Kant entiende esta constitución de la soberanía contractual como la

«relación entre un *soberano* universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido) el conjunto de los individuos del pueblo como *súbdito*, es decir, la relación del que manda (*imperans*) con el que obedece (*subditus*)»<sup>169</sup>.

El pueblo ideal es un sujeto que sobre sí no tiene un gobernante, un soberano universal, que no sea el mismo pueblo abstracto. Queda así resaltada la naturaleza irreal del contrato original, por el cual los individuos abdican de una libertad de segundo orden –una libertad salvaje– para concederse a sí mismos una libertad política, de primer rango. No hay, argumenta Kant, ningún sacrificio de la «libertad natural exterior», sino un abandono por completo de «la libertad salvaje y sin ley», para recuperar en la «dependencia legal», es decir, en un Estado legal, su «libertad en general», sin mengua alguna de ella, porque esta dependencia que se establece proviene de la propia «voluntad legislativa» del pueblo<sup>170</sup>.

Sistema concluido. Pero hay que sellar toda posible fisura, porque la ficción del contrato para Kant no puede ser cuestionada; quien la desafíe o contradiga será considerado rebelde, subversivo, reo imperdonable de muerte:

166 GONZÁLEZ FISAC, «Ilustración y mecanismo», *loc. cit.*, p. 201.

167 KANT, *Sobre la paz perpetua*, cit., Suplemento Segundo, pp. 42-44.

168 KANT, «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?», *loc. cit.*, pp. 35, 37, 38.

169 KANT, *La metafísica de las costumbres*, cit., [315], pp. 145-146.

170 *Ibid.*

«El menor intento en este sentido es un crimen de alta traición (*proditio eminentis*) y el traidor de esta clase ha de ser castigado, al menos con la muerte, como alguien que intenta dar muerte a su patria (*parricida*)»<sup>171</sup>.

El origen del poder supremo es, para las personas que están sujetas a él, inexplorable, «inescrutable» desde un punto de vista práctico. En la república liberal no se discute activamente su origen porque nadie tiene un derecho controvertible (*ius controversum*) respecto a la obediencia que debe al poder. Cuestionar si ha existido realmente el contrato de sujeción o sumisión al Estado, según Kant, es completamente vano, desde que el pueblo ya está constituido bajo la ley civil y, en todo caso, tales cuestionamientos pondrían en riesgo al Estado. ¿Cómo el pueblo va a desobedecerse a sí mismo?

Si el que indaga acerca del origen último del Estado lo hace para resistir a la autoridad existente, es de pleno derecho que se lo castigue con la muerte o con la expulsión, está fuera de la ley. Tal acto constituye una insumisión, una quiebra del contrato; a los efectos prácticos es un delito, «es ya un crimen sólo ponerla en duda», remata Kant. Así interpreta la doctrina paulina (*Romanos XIII*) que afirma que toda autoridad viene de Dios,

«que no enuncia un *fundamento histórico* de la constitución civil, sino una idea como principio práctico de la razón: el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen»<sup>172</sup>.

La república liberal no tolera el derecho de resistencia: «el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es *irresistible*)», dice Kant, porque ninguna comunidad organizada de acuerdo a la ley del contrato social puede subsistir sin tal poder, «sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior». Una máxima que autorizara la resistencia, si universalizada, «destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general». Concluye Kant que

«toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción de descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos».

La prohibición es «incondicional», no tiene excepciones, vige aun en el caso de un gobernante «despótico (tiránico)», pues también en este supuesto

---

171 *Ibid.*, [320], p. 152.

172 *Ibid.*, [319], p. 150.

el súbdito está impedido de resistir u oponerse de ninguna manera «a título de contraviolencia». Una vez establecida la constitución civil,

«el pueblo no sigue teniendo el derecho de emitir constantemente un juicio sobre cómo debe ser administrada tal constitución»<sup>173</sup>.

Para Kant con la institución de la república liberal cesa el uso de la razón ilustrada, concluye la censura, acaba toda crítica<sup>174</sup>. Lo singular de la tesis kantiana es que se formula contra Hobbes, pero el resultado es el mismo. Kant pone la «razón de Estado» por delante de todo otro concepto o principio. El Estado siempre es justo, nunca se equivoca, como la Voluntad General de Rousseau es infalible, porque no infligiría un daño a sí mismo.

«Pues si alguien decreta algo respecto de otro, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo (en efecto, *volenti non fit iniuria*). De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora»<sup>175</sup>.

El poder soberano (el pueblo reunido o su órgano representativo, el legislativo) es irresistible porque es irresponsable, supuesto que siempre actuará bien; y el gobierno ejecutivo que solamente aplica la ley también debe serlo, pues sólo cumple la ley. La soberanía de derecho se confunde con el soberano de hecho, que no tiene deber alguno para con los súbditos por el cual pueda ser coaccionado y obligado actuar de una manera determinada o retractarse. El soberano sólo tiene derechos<sup>176</sup>. Según la máxima kantiana, la obediencia al soberano es incondicional.

«Que se ha de obedecer a aquél que se encuentra en posesión del poder supremo de mandar y legislar sobre el pueblo, y ciertamente de un modo tan incondicionado jurídicamente que es ya punible el solo hecho de investigar

---

**173** KANT, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», *loc. cit.*, II, Conclusión, p. 40. De esta página son todas las citas en el cuerpo del texto.

**174** El único caso que admite es el de la rebelión que triunfa. KANT, *Sobre la paz perpetua*, cit., Apéndice, p. 64.

**175** KANT, *La metafísica de las costumbres*, cit., [313-314], p. 143.

**176** *Ibid.*, [319], p. 150: «el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo)».

públicamente el título de esta su adquisición, por tanto de ponerlo en duda para oponerse a él por una eventual falta del mismo; que es un imperativo categórico: *obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros* (en todo lo que no se oponga a lo moral interno), es la proposición escandalosa que se pone en tela de juicio»<sup>177</sup>.

#### 4. Conclusión

##### *Atando cabos*

Esperamos no haber agotado al lector en este largo recorrido. Pero no tergiversar las ideas de Kant era lo requerido por la honestidad intelectual y la probidad moral. Pedimos un último esfuerzo, dado que es necesario reunir todos los cabos para que no queden sueltos, además de añadir algunas reflexiones finales.

Hemos mostrado que en Immanuel Kant se reproducen, a su modo, todos los elementos de contractualismo moderno. Primero, Kant parte de los mismos fundamentos de la Modernidad, que abreviamos en los conceptos de subjetividad e inmanencia; no sólo parte de ellos sino que los profundiza al extremo de poner la existencia de la realidad en dependencia de la razón individual autolegisladora, y de volver tan inmanente esa verdad hasta confundirla con la misma razón, el ente pensante mismo, el hombre.

Vimos también que Kant acepta los presupuestos generales de convencionalismo: la libertad natural, que la califica de salvaje; el consentimiento, que queda presumido por las exigencias de paz que origina la idea de la constitución de una república ideal; y la soberanía popular, que sin ser dicha con esas palabras, está contenida en la misma hipótesis constitucional republicana que precisa de la existencia de un pueblo en acto de autolegislación.

Están además, se vio en el desarrollo de sus ideas, las tesis centrales del contractualismo político: el estado de naturaleza, apenas esbozado pero explícito; el pacto originario que cumple la doble función de exponer la artificialidad de la vida política (la desnaturación del hombre) y la constitución del Estado como mecanismo de poder; el reconocimiento de derechos naturales, subsumidos en la idea de la autonomía individual; y el sometimiento de toda la arquitectura constitucional a la razón de Estado que penaliza, criminaliza, la resistencia al gobierno, sin distinguir si es tiránico o no, pues todo Estado

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, [371], p. 217.

y todo gobierno son la condición *sine qua non* de la vida individual, que Kant entiende es el ejercicio del apetito egoísta, la buena voluntad.

Es conveniente explicar ahora por qué se dijo al comienzo que Kant había agotado el contractualismo. Y la razón es evidente: todas las partes del rompecabezas contractualista en Kant se han hecho virtuales por hipotéticas, por meras elucubraciones racionales, postulados, máximas e imperativos de la razón, carentes de historia siquiera ficticia o mentirosa. Son pensamientos sobre pensamientos que resultan del ejercicio de la víscera que es la razón cuya actividad no es el conocer sino simplemente el pensar. El relato es sustituido por la síntesis, es decir, imperativos de la razón.

Por eso hemos insistido en la «virtualidad» de la construcción kantiana. No hay en ella ni un atisbo de realidad. Nada es real, todo es «virtual», tal como el adjetivo se emplea en física: aparente, no real<sup>178</sup>. Es claro que la virtualidad resulta de aquellos postulados iniciales de la Modernidad: el imperio de la subjetividad y el principio de la inmanencia. Pero hay algo más que apenas insinuamos en el texto.

### ***La paternidad del pecado***

A nuestro juicio, Kant encuentra el nacimiento de la subjetividad, que lleva a la inmanencia del conocer y del querer, en el pecado. Quizá esta interpretación pueda contrariar algunas de las expresiones de su estudio sobre la religión racional, pero solamente en apariencia. Pues el propio Kant ha dicho, expurgando en los orígenes de la historia humana con apoyo en el relato bíblico, él mismo ha dicho que el hombre deja de ser bruto y torpe después del pecado original, que la expulsión del Paraíso importó el paso del hombre animal al hombre racional.

Ahora bien, el hombre racional es el hombre autónomo, es decir, libre, que en el uso de la razón elabora leyes para conocer el mundo exterior y otras leyes para construir un mundo moral y, consecuentemente, el mundo del derecho y la política. Debe decirse, entonces, sin pelos en la lengua, que el hombre moral, autónomo, es hijo del pecado que lo ha hecho libre; y el Estado, que tiene la tarea de calzar esa libertad con la legalidad, es también criatura del pecado.

Por eso la verdad está en el hombre mismo, porque el hombre racional, nacido de la soberbia del *non serviam*, no puede ni debe tener más verdad que

---

<sup>178</sup> Es el tercer significado que trae el *Diccionario* de la REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Sobre la virtualidad del pensamiento moderno, véase Francesco GENTILE, *El ordenamiento jurídico, entre la virtualidad y la realidad*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

él mismo; no puede ni debe tener más fin que él mismo. La libertad se sirve a sí misma, ella es su propio fin, tanto como si dijéramos que el pecado engendra nuevos pecados, sin que el hombre pueda dejar su condición de pecador. Kant ha escrito que su edificio ampara también a los demonios racionales, que es una manera elíptica de referirse al hombre emperrado en el pecado. También dijo que su constitución amparaba el egoísmo, que no es sino resultado de su naturaleza pecadora.

La voluntad, sobre la que Kant ha construido la moralidad, el derecho y la república, es para él una potencia radicalmente corrupta; y sin embargo, es esa voluntad viciada de raíz la que hace al hombre capaz de seguir la ley moral que él mismo se ha dado. ¿Ironía, paradoja o contradicción?

### *Los dos reinos kantianos*

La interpretación ofrecida en el punto anterior quizá parezca una exageración. Pero permítasenos ofrecer otra prueba, insinuada ya: la razón de Estado.

Todo lo que Kant nos ha dicho al concluir su análisis del Estado constitucional republicano, debe ser traído de nuevo y expuesto sobre la mesa: el soberano carece de deberes para con los súbditos; el soberano no hace daño a los súbditos porque no es presumible que se dañe a sí mismo; el súbdito tiene un máximo deber para con el soberano, no retacearle la obediencia; el súbdito no tiene libertad para cuestionar el contrato originario y su ejecución por el gobierno; el individuo, filósofo o no, en su carácter de súbdito del soberano, jamás puede resistir al gobierno y si lo hace debe ser muerto por el delito de parricidio.

Un razonamiento no tan extraordinario para el que conozca la doctrina protestante sobre las consecuencias de la Caída y la distinción de «los dos reinos», pues el reino secular, el del Estado, es el de la fuerza y de la violencia que contiene las tendencias salvajes de los hombres en atención a que el pecado original tuvo devastadoras consecuencias en el hombre y la sociedad. Al individuo fiel le cabe el ejercicio de una libertad gnóstica, la libertad del cristiano, interiorizada en la conciencia; al ciudadano no le cabe más que la obediencia al poder establecido que tiene el ejercicio de la espada.

El esquema kantiano replica a Lutero y Calvino, pero los seculariza: la libertad la halla el sujeto en el pensamiento libre; al exterior, ese exterior que él ha construido con su capacidad racional de autolegislación, ha de responder con la libertad de obediencia a las leyes del Estado, porque también son sus leyes.

## *Entre la sospecha y la legalidad*

Volvamos a los textos de Kant para mostrar que nuestra interpretación no es infiel ni exagerada.

Para Kant la voluntad legisladora del individuo lo hace soberano, un sujeto no sometido a la voluntad de otros. Esta idea de la voluntad de todo ser racional, que es una «voluntad universalmente legisladora», es el principio fundamental tanto de la ética cuanto de la política. El pacto originario es una síntesis que relaciona la autonomía de la sociedad civil y la de los individuos. Kant dice así:

«el estado civil [...] como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*: 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*»<sup>179</sup>.

Así es como idealmente se constituye la república kantiana. Sin embargo, en la formulación hay un aspecto problemático por incierto. Luego de haber sostenido que el contrato originario es una mera idea, una hipótesis de la razón, indispensable en la práctica para explicar que el legislador sanciona leyes como provenientes de la voluntad popular unida, y de considerar que cada súbdito obedecerá la ley «como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal», agrega un texto que queremos comentar. Dice así:

«Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (como sucedería, por ejemplo, en el caso de que cierta clase de *súbditos* hubiera de poseer el privilegio hereditario del *rango señorial*), entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad»<sup>180</sup>.

---

**179** KANT, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», *loc. cit.*, II, p. 27. Se reitera en *La metafísica de las costumbres*, cit., [314], p. 143; y *Sobre la paz perpetua*, cit., Segunda Sección, primer artículo definitivo de la paz perpetua, pp. 15-16.

**180** KANT, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», *loc. cit.*, II, Conclusión, p. 37.

Detengámonos en este pasaje. Kant afirma que si fuera «*imposible*» al pueblo todo consentir la ley, que es la constitucional, en la que se basa la autonomía política, entonces sería ilegítima. Pero en cambio, si fuera «*simplemente posible*» que la consintiera, la constitución o ley tendrían legitimidad absoluta; y seguirían siendo legítimas si las condiciones o los pensamientos populares cambiaran, inclinándose entonces por negar el consentimiento. ¿Por qué? Pues porque el consentimiento es hipotético, ficticio, supuesto. No hay consentimiento real o actual. La legitimidad del gobierno y de la constitución, no tienen más fundamento que una idea o una «sospecha favorable», que pone la razón, y que es «invariable», ya que no puede privarse de ella aunque con el tiempo se sospeche lo contrario. Y en esta sospecha del consentimiento irrevocable se asienta la negativa de un derecho a resistir al opresor.

No hay quitar méritos al ingenio de Kant. Se ha visto ya que el contrato social es una ficción; que la constitución republicana se sostiene en esa ficción; y que el consentimiento popular, esto es, del pueblo constituyente, también es ficticio. Además, sabemos de la imposibilidad de cuestionar las ficciones y de resistir al poder, incluso si tiránico, de modo que el pueblo no puede más que obedecer.

Por todos los lados que se lo mire, se concluye en lo mismo. Kant ha construido un Estado absoluto sin fisuras. Proponemos echar un vistazo desde otro ángulo. El filósofo, en el ejercicio público de la libertad de su razón, ha construido una república ideal que excluye el despotismo. Su superioridad radica en que los individuos autónomos se han sometido a una ley que ellos mismos se han dado en una sociedad política que han convencionalmente constituido. Si el valor moral es la autonomía de los individuos y el valor político es autonomía del pueblo, la constitución republicana ha de redundar en beneficio mutuo. Sin embargo, lo sabemos, Kant considera que lo que se gana en la vida civil

«[...] no [es] una cantidad siempre creciente de *moralidad* en el sentir [*in der Gesinnung*], sino un aumento de los productos de su *legalidad* en acciones conformes a deber, cualesquiera sean los móviles que las ocasionen»<sup>181</sup>.

Kant, consecuente con el pesimismo apuntado, sabe que el egoísmo es la básica motivación de los individuos; por ello, la vida civil no significa progreso alguno en la conducta moral de las personas, pero sí un aumento de los mecanismos legales para que las acciones (normas, decisiones) sean más apropiadas

---

**181** KANT, «Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor», *loc. cit.*, 9, p. 96.



en el reino de los fines, por la adecuación de la voluntad individual al deber impuesto por voluntad colectiva.

Podemos preguntarnos, entonces, si es así como la naturaleza opera, lo quieran o no los individuos. La naturaleza, ¿no se ha mudado acaso en el Estado? El mecanismo natural que a la larga acomoda las diferentes cargas, ¿no es replicado por el mecanismo estatal que con sus leyes coercitivas compensa las tendencias negativas con contrapesos positivos hechos de imposiciones? La mano invisible del orden espontáneo de la naturaleza ha devenido el brazo firme del mecanismo estatal.

### ¿Antropogénesis o estadogénesis?

A esta altura nos embarga una duda: el hombre autónomo y el Estado autónomo, ¿pueden ambos ser un fin en sí mismos? La república convencional, según Kant, es la que consigue sacar a los hombres de su originario constitutivo patológico (el individualismo bélico) y convertirlos en un todo moral, es decir, social<sup>182</sup>. Reparemos en el significado de esta apuesta kantiana que se reitera en los filósofos modernos casi sin excepción. La antropogénesis kantiana, la autocreación del hombre por el pensamiento libre, se vuelve también, si se permite el término, en «estadogénesis», en la autocreación del Estado republicano por el librepensamiento.

Preguntémonos por el «primer motor» en Kant, que no es inmóvil como el aristotélico; ¿cuál es ese primer motor que pone en movimiento las poleas y los engranajes de la gran maquinaria kantiana? Respondemos que es la libertad humana entendida como autonomía individual dependiente de la autonomía del Estado. De modo que el Estado constitucional republicano es el motor de la maquinaria emancipatoria del proyecto ilustrado kantiano. El Estado es el que genera el desarrollo de la libertad humana porque es un mecanismo racional, no un producto de la naturaleza sino de la razón y la voluntad de los hombres. El propio Kant es quien lo afirma cuando sugiere –lo hemos leído ya– que el Estado republicano constitucional es la condición racional para salir del estado natural de libertad salvaje. Quitemos el Estado, ¿qué queda? El sal-

---

**182** KANT, «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», *loc. cit.*, Cuarto Principio, pp. 21-22: «mediante una ilustración continua se inicia la fundamentación de una clase de pensamiento que, con el tiempo, puede transformar la grosera disposición natural en discernimiento ético, en principios prácticos determinados y, de ese modo, convertir el acuerdo de establecer una sociedad, *patológicamente* provocada, en un todo *moral*».

vajismo de la libertad absoluta, la pérdida de la autonomía moral, el retorno a la superstición y el entusiasmo, el despotismo, la guerra.

El Estado, la república liberal kantiana, permite que hacia su interior se manifiesten las tensiones propias de la libertad de individuos que compiten entre sí; esto es, el egoísmo de la insociable sociabilidad humana. Pero les pone el límite de su propia existencia, del egoísmo cercado por la obediencia al soberano, pues éste, como vio Hobbes, es el máximo egoísta desde que es el rey de los soberbios.

El Estado, entonces, no deja de ser absoluto, porque después de abandonar el primitivo intento del despotismo ilustrado, se alcanza el absolutismo popular, llámese republicano o democrático o patriótico<sup>183</sup>. Variantes todas del despotismo estatal, encarnado antes en el príncipe paternalista –la Ilustración sin liberalismo– y más tarde en el pueblo de ciudadanos soberanos –la Ilustración liberal.

### *Salus publica suprema civitatis lex est*

Un último argumento en abono de nuestra interpretación. La razón que se funda libremente a sí misma y que ejerce esa libertad omnímodamente, es la versión kantiana de la «libertad negativa»; libertad negativa que hace las veces de «piedra angular» de su sistema, porque Kant pretende que vincule lo privado con lo público, la libertad con la obediencia, el súbdito con el ciudadano; libertad negativa que es fundamento y también la «bóveda» de la construcción, porque es el fin al que se tiende, la meta que se quiere.

Sin embargo, hay una paradoja que embarga la libertad negativa: la no dominación se vuelve en el dominio del Estado. Kant vuelve a decirlo, ahora de otra manera. Toma como punto de partida la esquizofrenia de la libertad negativa y escribe:

«La *libertad* en cuanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso yo en la fórmula: “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

---

183 KANT, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», *loc. cit.*, II, pp. 25 y ss.

todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)»<sup>184</sup>.

Y, de inmediato, se da cuenta Kant que esa libertad incoercible produce el caos porque incita a la desobediencia. Entonces, presenta el remedio, la «razón de Estado», que es llamada «ley de la salud pública en vista de la libertad general»:

«La sentencia *salus publica suprema civitatis lex est* conserva íntegramente su valor y su crédito; pero la salud pública que se ha de tomar en consideración *ante todo* es precisamente aquella constitución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique a esa legítima libertad general y, por tanto, al derecho de los otros cosúbditos»<sup>185</sup>.

Así es como el pensamiento virtual, mecanicista, produce un orden también virtual, vía contrato social, que se convierte en una maquinaria de control social. La fórmula latina se repite en Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau y los contractualistas modernos. Kant no puedo sino confirmarla. Adiós a la virtualidad. Todo acaba en el peso real del Estado, garante de la salud del pueblo.

Entonces, la libertad se nos impone, somos forzados a ser libres por la ley del Estado. Lo había dicho Rousseau. Kant lo dirá también, pero a su manera.

El núcleo protestante del pensamiento virtual, que se dice libertad de la razón, es la maldad de los hombres, expresada en la fórmula de la insociable sociabilidad humana<sup>186</sup>, el bascular entre el pecaminoso egoísmo natural y la necesidad del Estado coercitivo que los haga obrar moralmente. Maldad que sin embargo Kant aligera, quitándole la carga religiosa y convirtiéndola en un problema moral, porque el actuar conforme a las máximas de la razón se dificulta por nuestra debilidad que nos hace preferir los deseos y necesidades personales.

El hombre siempre puede mejorar, esa es su condición; sin embargo, contra Kant el propio Kant entiende que es un animal que necesita de un jefe que lo conduzca para dominar sus tendencias egoístas. En los virtuosos, el jefe es

---

**184** *Ibid.*, p. 27.

**185** *Ibid.*, II, Conclusión, p. 38.

**186** KANT, «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», *loc. cit.*, Cuarto Principio, p. 21.

uno mismo; quienes no alcanzaron aún tal estadio, necesitan ser conducidos por otro. De aquí la necesidad del Estado. Kant lo dice así:

«el hombre es un animal que, al vivir entre otros de la misma especie, *necesita un señor*. Pues, con seguridad, abusaría de la libertad con relación a sus semejantes; y aunque, como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, la inclinación egoísta y animal lo incitará, sin embargo, a exceptuarse osadamente a sí mismo. Por eso necesita un *señor* que quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, con el fin de que cada uno pueda ser libre»<sup>187</sup>.

Si el hombre necesita de un señor que le diga lo que debe hacer y lo obligue a hacerlo, no se ha liberado de los tutores y su yugo. En buen romance, la Ilustración kantiana solamente ha cambiados los señores: ahora es el Estado, antes fue la Iglesia. El Estado nos hará libres contra nuestra voluntad, contra nuestra libertad.

---

187 *Ibid.*, Sexto Principio, pp. 23-24.