

HOBBS Y KANT : DE LA GUERRA ENTRE LOS INDIVIDUOS A LA GUERRA ENTRE LOS ESTADOS

Adelino Braz*

Resumen

El artículo retoma la crítica kantiana al pensamiento político de Hobbes. Explica en primera instancia la lógica del deseo de poder en Hobbes y cómo ésta conduce a un estado de guerra, o estado de naturaleza, que sólo puede terminar bajo la amenaza coercitiva de un soberano, ante el cual todos los miembros de una comunidad deleguen el derecho a defenderse de los otros. Explica a continuación la crítica hecha por Kant a la formulación hobbesiana del estado de naturaleza en donde se asume que la sola instauración del estado civil, es suficiente para acabar con el estado de guerra, puesto que con él se omite la cuestión moral del problema, en tanto el individuo, aun si se encuentra en un estado civil, continúa en un estado de ausencia interior de moralidad.

Palabras clave:

Estado de naturaleza, estado civil, ética, derecho, poder, Kant, Hobbes.

Abstract

The article takes the Kantian criticism to the political thought of Hobbes. It explains in the first place the logic of the desire of power in Hobbes and how this conducts to a state of war, or state of nature, that only can be finish under the threat of a sovereign, that receives from all the members of a community the right to defend them from others. Subsequently it explains the critics done by Kant to the hobbesian formulation of the state of nature, where it is assumed that just the establishment of the civil state, is sufficient to end to the state of war.

Key words:

State of nature, civil state, ethics, law, power, Kant, Hobbes.

La filosofía política kantiana que reconsidera en sus argumentos la exigencia de salir del estado de naturaleza, mantiene explícitamente una discusión con la obra de Hobbes. El punto más conocido de este debate es sin duda la segunda parte del texto de 1795, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*,¹ donde Kant critica el concepto de contrato o pacto social establecido como un hecho en

el tiempo. No obstante, hay que llamar la atención sobre la idea de que primero esta referencia a Hobbes no es la única en el corpus kantiano y segundo, ciertas posiciones entre estos dos pensadores parecen convergir. Es precisamente el caso en *Kritik der reinen Vernunft* (1781), el autor alemán, tratando del estado de naturaleza de la razón, menciona a Hobbes para definir este concepto como estado de injusticia y de violencia.² De igual modo, en 1793, en una nota de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*,³ Kant reconsidera la proposición del pensador político inglés "*status hominum naturalis est bellum omnium contra omnes*",⁴ indicando así un objetivo común: determinar los fundamentos necesarios para dar cuenta de una transición del estado de naturaleza al estado civil. Para delimitar entonces de manera rigurosa en qué medida, más allá de estos puntos comunes, la filosofía kantiana produce una auténtica divergencia con la concepción política de Hobbes, es necesario situar la raíz del problema en una nueva elaboración de la concepción del estado de naturaleza. A partir de este análisis, el objeto de nuestra investigación consiste en demostrar cómo la reflexión kantiana sostiene una permanencia del estado de naturaleza. Para cumplir esta tarea, analicemos primero cómo la lógica del deseo de poder en Hobbes lleva a un estado de guerra (I), enseguida la innovación de Kant, que consiste en la distinción de un estado de naturaleza jurídico y de un estado de naturaleza ético, permite conceptualizar una prioridad teleológica del derecho sobre la ética en la salida del estado de guerra (II), y finalmente, el riesgo de una permanencia del estado de naturaleza en el estado civil relativa a la situación de la multitud, del soberano y de las relaciones inter-estatales (III).

La lógica del deseo de poder en la filosofía política de Hobbes

El punto de partida de nuestra reflexión reside en la distinción elaborada por Hobbes entre movimiento vital o biológico (*vital motion*) y movimiento animal o voluntario

1 Immanuel Kant, edición *Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*, Ak.VIII 271. "Sobre el dicho: esto puede ser correcto en la teoría, pero es inútil en la práctica."

2 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak.III 492, A 752 / B 780.

3 "La religión, los límites de la mera razón."

4 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak.VI 97. "El estado de naturaleza del hombre es una guerra de todos contra todos."

* Université de Paris I, Panthéon Sorbonne, France

(*animal motion*), en el capítulo VI del *Leviathan*:⁵ primero que caracteriza la conservación biológica como, por ejemplo, la circulación de la sangre, el pulso, la respiración; empieza con la generación y sigue sin interrupción durante toda la vida. El segundo está formado por el conjunto de todos los movimientos internos y externos del cuerpo que aseguran la conexión entre el movimiento vital y el mundo exterior.⁶ Eso significa entonces que el movimiento animal se presenta como un medio que ayuda al movimiento vital a conservarse, constituyendo así, entre estos dos movimientos, una dinámica entre medio y fin. Precisamente esta relación fundamenta una dinámica de deseo: el individuo, representándose favorablemente un objeto que está ausente, se pone en movimiento para adquirirlo. A partir de este análisis, es posible formular tres consecuencias:

- El individuo es un ser de deseo animado por un "egoísmo biológico"⁷, y su única preocupación reside en la conservación del movimiento vital a cualquier precio.
- No existe valor absoluto en la naturaleza, ya que todo está interpretado desde el punto de vista del deseo de cada uno y más precisamente de las necesidades de la conservación biológica. El mundo está así siempre representado de manera subjetiva.
- Ese deseo, entendido como *conatus*, es un deseo de perseverar en su ser para asegurar la vida y, en ese sentido, se convierte en un deseo indefinido de poder (*power*): "The power of a man (to take it universally), is his present means, to obtain some future apparent good."⁸ El poder en el sentido de *potentia* consiste en los medios actuales que tiene el individuo para alcanzar el objeto de su deseo, que se manifiesta como subjetivamente necesario para su conservación. El individuo pasa su vida de objeto en objeto, y el primero es el camino que lleva al segundo. Si consideramos el poder, no de manera abstracta desde el punto de vista del individuo, sino desde el de las relaciones humanas, donde cada uno está animado por su egoísmo biológico, hay que admitir que la noción de poder se vuelve *comparativa*. No se trata simplemente de

tener poder para alcanzar el objeto que nos hace falta, sino de tener más poder que el otro que también quiere lo mismo: "power simply is no more, but the excess of the power of one above that of another."⁹ La palabra *excess* se refiere al vocabulario matemático y más precisamente a la proporción. Lo que significa primero, que nuestro poder reside en un *signo* superior de poder sobre otro y segundo, que las relaciones humanas se presentan como relaciones de rivalidad, cada uno intentando seguir su propio movimiento vital, el otro limitándose a ser un concurrente o un medio para la conservación biológica. Esta rivalidad es inherente al estado de naturaleza definido según los criterios siguientes:

- El hombre, considerándose como su propia norma, se presenta como su propio juez.
- No existe en este estado de conflicto un poder superior soberano que imponga leyes comunes para todos y capaz de garantizar la vida de todos por su poder legítimo de coerción.
- En esta rivalidad, donde dos individuos buscando el mismo objeto se vuelven enemigos, se trata de que cada uno *domine al otro*. Esta expresión es interesante en la medida en que Hobbes no quiere decir con eso que hay que matarlo, sino dominarlo por la astucia o por la seducción.

Para entender esta problemática, hay que explicar la contradicción que existe entre dos tipos de igualdad. Primero, una *igualdad de aptitudes* y más específicamente aptitudes para matar. En el capítulo XIII del *Leviathan*, el pensador inglés afirma que la diferencia entre un hombre y otro nunca es tan grande para que uno reclame una ventaja que el otro no pueda reclamar y de ahí concluye: "For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others."¹⁰ Segundo, una *igualdad de libertad*, como derecho de naturaleza (*the right of nature*) que consiste en que cada uno tenga derecho de usar como quiera su poder para la preservación de su propia vida. La consecuencia de esto es, entonces, dar al individuo el derecho de hacer todo lo que considera necesario para

5 Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap.VI, pág. 118, Edición Penguin classics, 1985.

6 Sobre este punto, ver Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique e Hobbes*, París, P.U.F., 1998.

7 Expresión de Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Ed. Minuit, 1988, pág. 89.

8 "El poder de un hombre (en un sentido universal) consiste en sus medios presentes para obtener un cierto bien aparente futuro". Thomas Hobbes, 1985, op.cit., pág.150.

9 "El poder no es nada más que el exceso de poder de uno sobre otro". Thomas Hobbes, *Elements of Law*, Oxford, Oxford University press, 1994, I, VIII, 4, pág. 48.

10 "De hecho, en relación a la fuerza corporal, el hombre más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, por una estrategia secreta, o en alianza con otros." Thomas Hobbes, 1985, op.cit., pág.183.

realizar esta finalidad y llegar así a matar al otro cuando se presenta como una amenaza para la conservación biológica.¹¹ Para entender esta lógica, es pertinente notar la transformación del derecho de naturaleza en un derecho sobre las cosas. Si un hombre tiene el derecho de conservar su vida, tiene también el de utilizar todos los medios necesarios para cumplir esa tarea. Pero, como cada uno es su propio juez para definir los medios necesarios para su conservación, resulta que cada individuo tiene un derecho sobre las cosas. El estado de naturaleza se convierte en un estado de guerra, que se define no como un conflicto permanente, sino como un estado de la voluntad de entrar en conflicto: “the nature of war consisteth not in actual fighting but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary”.¹² Lo que implica que en este estado de conflicto nadie puede ser injusto. De hecho, las nociones de justicia y de injusticia sólo existen bajo la autoridad de un poder común. Por lo tanto, son cualidades relativas al hombre que vive en una sociedad civil; de igual modo, no existe propiedad ni distinción entre el *mío* y el *tuyo*, ya que todo está únicamente asegurado por la fuerza hasta que se encuentra una fuerza superior capaz de dominarlo. Sin embargo, supongamos que un cierto individuo garantiza, de manera segura, su vida. Esto no significa que su deseo de poder se limite, al contrario, no se trata en este contexto de buscar medios necesarios a su conservación biológica, sino de buscar el poder por el poder, o sea la *gloria*, la necesidad que tiene cada uno de ser reconocido por el otro, actuando y simulando para dominar mejor. La causa de este deseo indefinido de poder no reside en la esperanza de obtener más placer, sino en una mera estrategia de defensa; la única manera para el individuo de asegurar lo que tiene es acumular cada vez más poder y medios para defenderse del enemigo. Por esto, la relación de rivalidad se convierte en una relación de desconfianza ya que cada uno intenta engañar al otro en sus intenciones. El elemento decisivo que nos permite explicar esta teatralización de las relaciones humanas se sitúa en el poder del lenguaje que no tiene como objetivo mejorar moralmente al hombre sino volverlo más potente. Para Hobbes, la palabra es un signo ambivalente puesto que siendo marca (*mark*), sirve como instrumento de comunicación, pero en tanto que la palabra

es un signo convencional, no establece ninguna relación necesaria con la cosa que designa, transformando así ese signo en un instrumento de poder: “the art of words, by which some men can represent to others, that which is Good, in the likeness of Evil; and Evil, in the likeness of Good; and augment, or diminish the apparent greatness of Good and Evil; discontening men, and troubling their peace at their pleasure”.¹³ El lenguaje se manifiesta como un poder de inversión y de transformación de los signos. Ante este estado de desconfianza, el estado de naturaleza se convierte en una guerra de prevención donde cada uno ataca al otro antes de ser atacado, ya que es imposible descifrar las verdaderas intenciones. En este estado de desconfianza, la persona no se define exclusivamente como autor. También se presenta según su etimología como “máscara, apariencia”: el sujeto *actúa y representa*. En el primer sentido, el individuo es una persona cuando las palabras y las acciones le pertenecen, persona natural; en un segundo sentido, una persona es el ser cuyas palabras y acciones representan palabras y acciones de otro sujeto,¹⁴ persona artificial. En estas condiciones, ¿cómo es posible pasar de la multitud al pueblo? ¿Cómo realizar una unión?

Toda la perspectiva de Hobbes se basa sobre la idea de que la unión no es natural, como puede ser un gobierno de abejas que es obra de Dios por medio de la naturaleza,¹⁵ ya que cada voluntad obedece naturalmente a una finalidad común, excluyendo las discordancias. Entre los hombres, a partir de un estado de guerra, la unión es artificial porque naturalmente el individuo está animado por su egoísmo biológico. Para elaborar una unión, el simple consentimiento no basta, porque sólo es válido en cuanto todos tienen una finalidad común; una vez que ello se cumple, cada uno vuelve a seguir su deseo de poder. Esto significa que la obligación, que lleva a respetar este consentimiento, es débil siempre que falta la autoridad de un poder superior y común y, en particular, el temor de un poder coercitivo, como lo explica Zarka en sus comentarios acerca de la obra de Hobbes.¹⁶ Efectivamente, en el consentimiento no

11 Ibid, pág. 189.

12 “La naturaleza de la guerra no consiste en un combate efectivo, sino en una disposición susceptible de actuar en ese sentido, durante todo el tiempo donde ne se puede asegurar el contrario.” Ibid, pág.186.

13 “El arte de las palabras con el cual ciertos hombres saben presentar a otros lo que es bueno con la apariencia de lo que es malo, lo que es malo con la apariencia de lo que es bueno, aumentar y disminuir la grandeza aparente del bien y del mal, volviendo a los hombres insatisfechos y amenazando la paz según lo que les da la gana.” Ibid, pág. 226.

14 Ibid, pág. 217.

15 Thomas Hobbes, 1994, op.cit., págs. 105-106.

16 Zarka (Y.Ch.), *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987, págs. 310-357.

existe garantía suficiente para asegurar la paz interior y la defensa exterior, por el hecho de que el consentimiento no obliga. En ese sentido, lo que lleva a los individuos a salir del estado de naturaleza es la violencia inherente a un estado de conflicto. El paso al pueblo es posible limitando el derecho de cada uno sobre las cosas, limitación que para Hobbes se vuelve eficaz con el temor que inspira el poder. En el capítulo VI del *Leviathan*, Hobbes considera el temor como una aprehensión sobre un mal futuro. El temor tiene el poder de obligar y, la previsión de represalias en el futuro obliga a la acción en el presente, implicando así una certidumbre sobre las acciones del otro individuo. El establecimiento de un estado de paz no resulta entonces de una disposición natural, al contrario, es contra esa disposición egoísta que se impone el poder coercitivo común. Bajo la autoridad del estado y de la teoría de la autorización,¹⁷ en la cual cada uno faculta a un hombre o a una asamblea a representarlo con la condición de que todos los otros individuos abandonen el derecho de presentarse como su propio juez, la multitud como agregación de individuos se convierte en un pueblo por medio de una convención que permite constituir una voluntad única: "a multitude of men, are made one person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular."¹⁸ Para Hobbes, la multitud es un conjunto disparejo de individuos, donde los elementos son únicamente agregados. Como se trata de pasar de la voluntad de todos a la voluntad de uno solo, es necesario instituir un pueblo a través de una persona artificial que permita constituir una unión de las voluntades. Hay que notar que aquí la composición del representante es secundaria; esa persona artificial puede ser un solo individuo, que caracteriza un estado monárquico, o un consejo, compuesto de varios individuos en número impar, lo que corresponde al estado aristocrático. Lo primordial en este contexto es la unidad del representante, condición para elaborar una unión. El estado civil bajo un poder soberano y detentador de los derechos de gobernarse de cada uno, pone fin al estado de guerra ya que cada uno obedece a las leyes por el temor que inspira el poder. La

cuestión ahora consiste en saber si realmente este estado de naturaleza desaparece con el estado civil. Es posible pensar que la acción egoísta está neutralizada, pero nada indica que el hombre se vuelve mejor en sus intenciones, es decir, que el estado civil dé paso a una coexistencia de libertades sin asegurar una reforma de la moralidad, tomando en cuenta que lo necesario es impedir una manifestación ilimitada de la libertad. Ahí se concentra toda la crítica de Kant en relación con Hobbes, porque el estado de naturaleza no se limita a su esfera jurídica.

Estado de naturaleza jurídico y estado de naturaleza ético en Kant

La pertinencia de la crítica kantiana consiste en mostrar que el tránsito al estado civil no erradica el estado de guerra de todos contra todos. En un texto de 1793, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kant a pesar de concordar con Hobbes, subraya que existe una insuficiencia en su concepción del estado de guerra: la fórmula "*status hominum naturalis est bellum omnium contra omnes*,"¹⁹ debe leerse "*est status belli, etc.*" Presuponiendo que los hombres que no viven bajo la autoridad de leyes públicas y externas no se relacionan efectivamente de manera hostil, lo cierto es que su estado (*status juridicus*), es decir, la relación en la cual los individuos son susceptibles de derechos de adquisición y de conservación, contiene las condiciones que llevan a un estado de conflicto.²⁰ Cada ser humano se manifiesta como juez de lo que es suyo, y de sus derechos, sin estar seguro de los otros y sin dar tampoco seguridad a los otros sobre su intención; eso es, entonces, un estado de guerra donde cada uno debe estar armado contra el otro. Esta insuficiencia no es la única, la innovación de Kant se basa en una distinción decisiva en el interior del concepto de estado de naturaleza, entendido como estado de violencia y de injusticia. Hay que duplicar el estado de naturaleza jurídico en un estado de naturaleza ético. Los puntos comunes a estos dos estados, que se concilian de cierta forma con la posición de Hobbes, son los siguientes:

- Cada uno decide solo su propia ley, siendo así cada uno su propio juez.
- No existe una instancia exterior a la cual todos están sometidos.

17 Thomas Hobbes, 1985, op.cit., págs. 217-222.

18 « Una multitud de hombres se convierte en una sola persona cuando los hombres son representados por un solo hombre o una sola persona, de tal manera que eso sea el resultado del consentimiento de cada individuo singular de esa multitud ». Ibid, pág. 220.

19 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak.VI 97.

20 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak.VI 98, nota.

- No existe autoridad pública que posea una fuerza de coerción, según leyes ejecutorias, que determine el deber de cada uno, y haga así del deber una práctica general.²¹ No obstante, estos dos estados no corresponden a la misma dimensión del individuo ni a la misma esfera de obligación. El estado de naturaleza jurídico (*der juridische Naturzustand*) corresponde a una manifestación ilimitada de la libertad exterior, o sea una independencia relativa a las leyes que ordenan la acción, e impiden, de esta forma, cualquier coexistencia de las libertades exteriores. El estado de naturaleza ético (*der ethische Naturzustand*) se refiere a una corrupción de la máxima, entendida como principio subjetivo de la voluntad, ya que se opone a la disposición moral del individuo, que es una disposición al bien. Lo que Kant entiende aquí por "disposición" (*Anlage*) es lo que la naturaleza da al individuo como posibilidad, y no lo que el individuo decide elegir. En ese sentido el estado de naturaleza ético es un verdadero estado de agresión pública contra los principios de la virtud y sobre todo un estado de ausencia interior de moralidad. Frente a este estado del hombre natural, Kant insiste sobre la idea de que la salida de estos estados se manifiesta como un deber moral, entendido aquí como un deber de la razón que se impone al hombre como un imperativo categórico, fuente común del derecho y de la ética. Hay que recordar que según *Die Metaphysik der Sitten* (1797),²² Kant considera el derecho y la ética como leyes morales en el sentido en que son leyes que implican una obligación incondicional y deducidas del imperativo categórico.²³ El sistema de los deberes, en general, se divide en primeros principios metafísicos de la *doctrina del derecho* y en primeros principios metafísicos de la *doctrina de la virtud*. Esta distinción tiene un fundamento común que es la libertad, a diferencia de que en el derecho se trata de la libertad exterior, la coexistencia entre los arbitrios según leyes universales *a priori*, y en la ética se trata de la libertad interior, de la adhesión íntima entre el ser natural y su conciencia moral. Sin embargo, salir del estado de naturaleza, en la esfera jurídica, es un deber moral de justicia, pasando así a un estado de justicia distributiva.²⁴ querer mantenerse en un estado que no es jurídico, es decir, un estado donde nadie puede protegerse contra la violencia, es cumplir una grave *injusticia* porque quitamos toda su

validez al concepto de derecho de los hombres, en general.²⁵ En la esfera ética, salir del estado de naturaleza no es un deber del hombre hacia su propia persona, sino un deber del género humano consigo mismo;²⁶ la destinación de la persona como ser moral reside en una comunidad ética donde los individuos son al mismo tiempo *legisladores y miembros*, cada uno respetando la ley de su razón que tiene una validez universal como ley de virtud.

Esta innovación kantiana permite entonces diferenciarse de la tesis de Hobbes. A partir de la distinción entre dos estados, Kant elabora una teleología, una doctrina de los fines, a través de la cual es necesario formular una prioridad teleológica del derecho sobre la ética. Esta posición sólo puede ser explicada, si nos referimos a un paraje de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798),²⁷ donde Kant afirma que en el ser humano la naturaleza procede de la cultura a la moralidad y no, como lo recomienda la razón, a partir de la moralidad y de la ley de la razón.²⁸ Por este motivo, el primer momento de la formación del individuo debe ser un momento negativo que corresponde a la disciplina o sea a la coerción.²⁹ El pensador alemán insiste sobre esta idea, afirmando que la aplicación inadecuada de este momento en la formación puede tener consecuencias irreversibles sobre el carácter del individuo. La necesidad de la coerción y, en esa perspectiva, de una prioridad teleológica del derecho se fundamenta sobre la idea de que la coerción no sólo pone fin al despotismo de los deseos en el individuo y frena, de esa forma, la tendencia a expresar su libertad exterior de manera ilimitada, sino también le enseña a respetar las prescripciones de su propia razón. O sea, el interés de la coerción para Kant no consiste en amaestrar al ser humano, sino en formarlo y para eso tiene primero que ser capaz de actuar conforme al deber. Kant lleva a cabo el argumento de la prioridad teleológica del derecho en esta exigencia de salir del estado de naturaleza en el § 83 de *Kritik Der Urtheilskraft*: la condición formal que lleva a realizar la cultura y al hombre como fin (*letzter Zweck*) de la naturaleza reside en la sociedad civil porque sólo en ella

21 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak.VI 95.

22 "La metafísica de las costumbres."

23 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak.VI 214.

24 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak.VI 307.

25 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak.VI 308.

26 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak.VI 97.

27 "Antropología en sentido pragmático."

28 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak.VII 327.

29 Hay que notar el paralelo en el proceso teológico, entre el derecho y la educación que, empiezan los dos por la coerción.

se realizan las disposiciones naturales.³⁰ La imposición de una legislación exterior coercitiva, cuyos deberes estrictos no dejan ninguna laxitud al arbitrio, instauro una coexistencia de las libertades bajo la autoridad de leyes universales. Esto es posible únicamente porque el derecho se manifiesta como una cultura de la disciplina que impone una resistencia a la dimensión patológica del hombre, presente en el estado de naturaleza.

A nivel jurídico, la coerción ayuda a constituir una coexistencia exterior de las libertades, oponiendo una resistencia al egoísmo de cada uno, según el principio siguiente: *la resistencia opuesta a un obstáculo relativo a un cierto efecto, concuerda con ese efecto*,³¹ y esta fórmula que no es específica del derecho, marca una doble negación en relación con el concepto de efecto: la resistencia opuesta a un obstáculo considerado como obstáculo a la libertad, posibilita una coexistencia de las libertades. En este caso, se puede pensar en una coerción que de manera paradójica no es un óbice a la libertad, pero más bien a todo lo que amenaza esa libertad. Hay que imponer una resistencia a un cierto uso de la libertad que se opone a la libertad constituida según leyes universales. Lo que está implícito en esta articulación es la relación entre el derecho privado (*das Privatrecht*) y el derecho público (*das öffentliches Recht*). Para entender esta articulación, es oportuno recordar que para el filósofo alemán, el estado de naturaleza no es un estado obligatoriamente asocial; el estado de naturaleza jurídico, para Kant, no se opone a un estado social, pero sí a un estado civil³² y, en esta perspectiva, es considerado como un estado de *derecho privado*, en cuanto el estado civil se refiere a un estado de *derecho público*. Esta observación demarca la posición de Kant en relación con Hobbes sobre dos puntos: primero, para Kant, el estado de naturaleza no es necesariamente un estado solitario, en la medida en que pueden existir sociedades legales como las sociedades conyugales, domésticas y paternas. Segundo, en el estado de naturaleza, el derecho privado como distinción del mío y del tuyo exterior, aunque no sea efectivo en cuanto no se integra en el derecho público, tiene una *presunción jurídica*; es posible para Kant admitir antes e independientemente de la constitución civil un *mío* y un *tuyo* exteriores, cuya posesión es, no obstante, *provisoriamente jurídica*, ya que en un estado sin leyes

comunes, la voluntad actúa de manera unilateral y no de manera recíproca.³³ Kant nota que el paso al estado civil se conjuga, no con la creación de la libertad, pero sí con la transformación de una libertad natural en una libertad civil, garantizada por el poder coercitivo de las leyes del derecho público, confiriendo de esa forma una efectividad al derecho privado. Lo que fundamenta, entonces, la constitución de una comunidad jurídica-civil es el concepto de limitación de las libertades. El derecho tiene por función, independientemente del móvil, asegurar la libertad con la condición de que esta libertad sea compatible con la libertad de todos. Kant utiliza una analogía con la posibilidad de los libres movimientos de los cuerpos según la ley de igualdad entre la acción y la reacción.³⁴ Esta analogía es pertinente: Kant piensa que el estado jurídico, en general, se caracteriza por una igualdad de acción y de reacción entre los arbitrios, según las leyes del estado civil.³⁵ Ningún cuerpo puede actuar con su fuerza motora sin provocar una reacción equivalente hacia él, relativa a las relaciones de fuerza en el espacio; de igual modo, en el derecho, no se puede hacer nada contra el otro sin darle al mismo tiempo el derecho de hacer lo mismo contra uno, en condiciones idénticas. Eso nos indica que toda comunidad tiene que fundamentarse sobre una acción recíproca entre sus elementos, instituyendo así la limitación como condición de la coexistencia de las libertades. Para realizar una unión de las voluntades (*unio voluntationis*), cada una tiene que ser parte de la voluntad común y ser gobernada únicamente por la voluntad de la totalidad, porque cada una está en relación recíproca con las otras.

La consecuencia de este argumento nos lleva entonces a admitir que, al contrario de Hobbes, el paso al estado civil tiene como único objetivo garantizar la libertad. El principio y la idea de la institución del Estado no reside en el principio de felicidad, pero sí en una libertad conforme a las leyes en general; según la categoría de la *cualidad*, Kant afirma que la finalidad del derecho no consiste en un eudemonismo, en el cual cada uno puede vivir con bienestar, sino en la libertad para cada uno de poder ocuparse de su propia felicidad. De estos análisis podemos notar los puntos que diferencian a Kant de Hobbes:

- Para Kant el estado de naturaleza no se opone a un estado social, sino a un estado civil.

30 Immanuel Kant, *Kritik Der Urtheilskraft*, Ak.V 432.

31 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak.VI 232.

32 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak.VI 307-308.

33 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak.VI 257.

34 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak.VI 232-233.

35 Immanuel Kant, *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, Ak.VIII 292.

- El estado de naturaleza contiene los principios del derecho privado aunque no sean todavía efectivos.
- La exigencia de salir del estado de naturaleza no es sólo una cuestión de seguridad, sino una cuestión de deber moral.
- La finalidad del derecho se sitúa en la libertad y no en la felicidad.

Sin embargo, las oposiciones relativas al concepto del estado de naturaleza se conjugan con otro argumento crítico kantiano. A través de la duplicidad del estado de naturaleza, Kant muestra contra Hobbes, que el estado civil no erradica el estado de naturaleza a varios niveles de lo político.

La permanencia del estado de naturaleza en el estado civil

El interés de la distinción kantiana entre estado de naturaleza jurídico y estado de naturaleza ético reside en demostrar que el estado civil, al contrario de lo que piensa Hobbes, no erradica un estado implícito de guerra. Esta idea se puede encontrar en el pensamiento kantiano a nivel del pueblo, del soberano y de las relaciones inter-estatales.

Retomemos el primer punto e intentemos mostrar cómo el pueblo a pesar de vivir bajo leyes jurídicas civiles se encuentra todavía en un estado de naturaleza, indicación de que el estado jurídico civil puede combinarse con un estado de naturaleza ético. Para Kant, en una comunidad que se afirma como una sociedad política, todos los ciudadanos se encuentran en un estado de naturaleza ético, es decir, en un estado de ausencia interior de moralidad.³⁶ Las leyes humanas que fundamentan un cuerpo jurídico tienen por finalidad la de instaurar una legalidad de las acciones que se manifiestan explícitamente, y no una moralidad. Esta reflexión se refiere a la distinción que hace Kant entre los *deberes de derecho* y los *deberes éticos*. Los deberes inherentes a la esfera jurídica implican una coerción recíproca entre los individuos, según una legislación externa que regula la relación entre los arbitrios. Esto explica que la legalidad se limita a los deberes exteriores porque la legislación jurídica no exige que la idea del deber, que es interior, sea el principio determinante del arbitrio. Esta exterioridad se radicaliza en el *derecho estricto* que excluye los preceptos de virtud, limitando, de esta forma, los principios de

determinación del arbitrio a los principios que no toman en cuenta los móviles de la acción, sin reclamar cualquier conciencia que obligue a respetar la ley. Eso no significa que la legalidad no exija un móvil para actuar, pero en el derecho, ese móvil no corresponde a la idea del deber, sino a un móvil aversivo que se une a la ley de manera exterior.³⁷ Así, lo que caracteriza la legalidad es que la acción es cumplida conforme al deber sin que ésta sea el fin de la acción. Al contrario, los deberes éticos traducen una coerción interna, del ser *noumenal* sobre el ser *fenomenal* a través de la ley de la razón que expresa una legislación puramente moral.³⁸ Lo que fundamenta la legislación interna es la idea de que la ética no establece leyes para las acciones, sino para la máxima de las acciones. A partir de esta divergencia, es posible entender cómo un estado jurídico civil puede corresponder a un estado de naturaleza ético. El mejor ejemplo es, sin duda, "el pueblo de demonios" en el primer suplemento de *Zum ewigen Frieden* (1795)³⁹: una multitud de seres cuya máxima de acción está determinada por el mal que puede desear para su conservación la instauración de leyes universales, a pesar de que cada uno tenga la intención de transgredir esas leyes.⁴⁰ La legislación jurídica no permite aquí una reforma moral de sus intenciones, pero intenta neutralizar en las acciones toda manifestación ilimitada de egoísmo. En este contexto, se expresa un desnivel entre estado civil jurídico y estado de naturaleza ético; los individuos actúan de manera civilizada sin que sus intenciones estén realmente animadas por el bien, lo que significa que en cualquier momento, ese egoísmo puede de nuevo manifestarse y entonces surgir como una amenaza para la comunidad. Para no hacer de la sociedad civil una mera racionalidad técnica que realiza una coexistencia entre los arbitrios, Kant concibe la idea de una comunidad ética donde los individuos se relacionan no por medio de la coerción, sino bajo los principios de la virtud. Lo cierto es que esa comunidad determina una idea reguladora, que confiere a la acción humana un horizonte moral hacia el cual hay que dirigirse sin saber si eso se puede cumplir de manera efectiva. La pertinencia de Kant en relación con Hobbes reside en la idea de que el estado civil hace coexistir los individuos únicamente de manera exterior, sin erradicar el estado de naturaleza ético.

37 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak.VI 232-234.

38 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak.VI 394

39 "Hacia la paz perpetua."

40 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, AK.VIII 366.

36 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak.VI 95.

El segundo punto de nuestro argumento nos lleva a considerar cómo evitar que el soberano se sitúe fuera de las leyes que impone, o sea que para Kant se trata de saber cómo hacer salir al soberano de un estado de naturaleza, en el cual el poder está a su servicio, cultivando sus intereses. Kant se opone al argumento de Hobbes para quien el soberano no tiene obligaciones ante nadie y, en este sentido, se instala por encima de las leyes.⁴¹ El argumento de Kant se concentra aquí en la forma de pensar el contrato o pacto social que permite transformar la multitud en pueblo. El riesgo de pensar el contrato como un elemento histórico es el hecho de constituir un derecho estatutario, pendiente del arbitrio del soberano y más precisamente del estado de naturaleza del soberano como ser que piensa en sus intereses. La filosofía política de Kant tiene por objetivo conceptualizar un derecho racional, cuyas leyes se deducen de la razón para poder superar el derecho positivo, empírico. En el estado de constitución civil, el derecho derivado de principios *a priori* de la razón no debe sufrir de ninguna influencia del derecho estatutario. Una doctrina del derecho simplemente empírica no se puede presentar como un sistema normativo para la razón humana por su dependencia del arbitrio del legislador. En estas condiciones, el contrato tiene que ser pensado como un contrato originario (*contractus originarius*), y eso por dos motivos: primero, porque sólo un contrato originario fundamenta entre los hombres una constitución civil conforme al derecho racional. Ciertamente, es pura idea de la razón, pero tiene una realidad normativa que consiste en conferir al derecho empírico una norma racional del derecho. Segundo, este contrato originario, entendido como coalición en un pueblo de todas las voluntades particulares y privadas para constituir una voluntad común y pública, obliga a la persona que legisla a instituir leyes de tal manera que puedan ser el resultado de la voluntad unida del pueblo, y a considerar cada sujeto como ciudadano que dio su voto a una tal voluntad.⁴² Esta norma es necesaria para el legislador: para saber si su acción fue justa, el legislador debe saber si esa acción está de acuerdo o no con el principio de derecho racional, y más específicamente con la idea de contrato originario *a priori*. Es esta norma la que permite, entonces, al soberano salir de un estado de naturaleza que se basa en un derecho estatutario.

El tercer punto donde es posible mostrar la permanencia del estado de naturaleza se ubica en las relaciones inter-estatales, o sea en un estado de guerra entre los Estados. Para eso, Kant examina el derecho de los pueblos (*Völkerrecht*) o derecho de los Estados (*Staatenrecht*). En el § 54 *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*,⁴³ Kant explica que los Estados, aunque sean Estados civiles, viven en un estado de naturaleza jurídico en sus relaciones con los otros Estados; al considerar sus relaciones exteriores recíprocas, los Estados están por naturaleza en un estado *no jurídico*, un estado de guerra donde gobierna el derecho del más fuerte. El Estado como persona moral se manifiesta en relación con otro Estado en una *libertad natural* y no en una libertad civil. Lo que indica que se sitúa en un estado de guerra. En el estado de naturaleza inherente a las relaciones inter-estatales, las hostilidades se manifiestan entre Estados y entre las personas pertenecientes, contrario a lo que sucede individualmente donde sólo hay hostilidades inter-individuales. Kant subraya que no se trata necesariamente de pensar en un estado de conflicto permanente, sino en un estado contrario al derecho. El riesgo de la permanencia de este estado de naturaleza jurídico entre los Estados consiste en que la única manera de arreglar cualquier divergencia o cualquier transgresión de su derecho reside en la guerra, como medio lícito para defenderse ya que la ausencia de derecho inter-estatal, impide la organización de un *proceso*. En la medida en que el estado de naturaleza de los Estados, como el de los individuos, es un estado de guerra, todo el mío y el tuyo exterior, o sea la propiedad, es siempre *provisional* por falta de una legislación común exterior. La única manera de salir de este estado y entrar en uno legal reside en una alianza entre los Estados, una *unión universal* de Estados, donde no puede existir un Estado superpotente que domine a los otros. Se trata más bien de pensar una confederación que impida una tal dominación que se base en el derecho del más fuerte y que se reduzca a un estado de naturaleza jurídico. El argumento de Kant sostiene la idea de que cada Estado tiene que entrar en un estado jurídico de federación y no en una comunidad cosmopolita, sometida a un jefe. La razón condena la guerra como medio jurídico; es un deber absoluto de constituir un estado de paz. En ese contexto, sólo existe una manera de extirpar los Estados de esta situación de guerra: renunciar, como los individuos, a la

41 Thomas Hobbes, *De cive*, París, Ed. Gf-Flammarion, 1982, VII, §14, pág.174.

42 Immanuel Kant, *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, Ak.VIII 297.

43 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak.VI 344. "Fundamentos iniciales metafísicos de la doctrina del derecho."

libertad anárquica para someterse a leyes coercitivas, formando de esa forma, un Estado de naciones (*civitas gentium*). Pero, como cada Estado nunca se conforma con la idea de un derecho racional, es necesario realizar por lo menos una alianza permanente para evitar la dominación de un Estado y para salir del estado de naturaleza en que viven los Estados.

La crítica de Kant en relación con el pensamiento de Hobbes revela así toda su pertinencia: no basta pensar en una transición del estado de naturaleza al estado civil. Ese estado de conflicto se puede manifestar, primero a nivel ético, porque la legislación jurídica sólo neutraliza la acción, sin reformar la moralidad de los individuos. Lo que explica que el estado jurídico civil esté siempre amenazado por una expresión ilimitada de la libertad por un sujeto cuya intención se ubica en un estado de naturaleza. De igual modo, fundamentar el derecho sobre el arbitrio del legislador, reduce la legislación a un derecho empírico donde el soberano se sirve del poder para llevar a cabo sus propios intereses. Sólo el *contrato originario* conferiere una norma a partir de la cual el legislador piensa leyes justas según el derecho racional. La relación entre los Estados también manifiesta un estado de naturaleza: cada uno intenta dominar al otro, haciendo de la fuerza un derecho. Contra eso, Kant elabora un derecho cosmopolita, que hace pensar en una confederación de Estados, que tiene por finalidad establecer una *paz perpetua*. Finalmente, la gran lección de Kant en relación con Hobbes es la siguiente: salir del estado de naturaleza es al mismo tiempo un *problema*, porque permanece hasta en el estado civil y en las relaciones inter-estatales, y una *exigencia* que hay que cumplir como deber supremo de la razón. Todo este análisis nos lleva a pensar una filosofía política que se conjuga con una filosofía del progreso, o sea una filosofía de la perfectibilidad del hombre.

Bibliografía

Alquié, Ferdinand, *Introduction à la lecture de la Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., 1966.

Alquié, Ferdinand (ed), *Oeuvres philosophiques de Emmanuel Kant*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Volumes I, II, III.

Angoulvent, Anne Laure, *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, Paris, P.U.F., 1992.

Bobbio, Norberto, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 1957.

Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Turin, Einaudi, 1989.

Bruch, Jean Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

Carnois, Bernard, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.

Castillo, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, P.U.F., 1990.

Delbos, Victor, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969.

Eisler, Rudolf, *Kant-lexikon*, Paris, Gallimard, 1994.

Gauthier, David, *The logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Goldsmith, Maurice, *Hobbes's science of Politics*, New York, Columbia University Press, 1966.

Goyard-Fabre, Simone, *Le droit et la loi dans la philosophie de Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975.

Goyard-Fabre, Simone, *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1975.

Hoffe, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Fribourg, Castella, 1985.

Hood, F.C., *The divine politics of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

Institution International de philosophie politique (ed.), *La Philosophie politique de Kant*, Paris, Annales de philosophie politique, No.4, P.U.F., 1962.

Jacquot, Jean (ed.), *Thomas White, Critique du "De Mundo"*, H. Withmore Jones, Vrin, 1973.

Jaume, Lucien, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, P.U.F. 1986.

Johnston David, *The rhetoric of Leviathan*, Princeton University Press, 1986.

Julia, Didier, *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

- Kant, Immanuel, *Werkausgabe*, surhkamp taschenbüchern wissenschaft, in zwölf Bänden, 1968.
- Lazzeri, Christian, *Droit, pouvoir et liberté*, Paris, P.U.F., 1998.
- Macpherson, Brough Crawford, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1973.
- MacPherson, Brough Crawford (ed.), *Leviathan*, Penguin Books, 1968.
- Marty, Francois, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1980.
- Molesworth, William, *The English Works of Thomas Hobbes, 1839-1845*, Londres, Second Edition, Scientia Verlag Aalen, 1966.
- Molesworth, William, *Opera latina, 1839-1845*, 5 vol. Ed., Scientia Verlag Aalen, 1966: De Colpore, OL 1; De Homine, OL 2; *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, OL 4.
- Philonenko, Alexis, *L'oeuvre de Kant, Tome II: Morale et politique*, Paris, Vrin, 1973.
- Philonenko, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986.
- Philonenko, Alexis, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968.
- Polin, Raymond, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1953.
- Raulet, Gérard, *Kant histoire et citoyenneté*, Paris, P.U.F., 1996.
- Reale, Mario, *la difficile uguaglianza. Hobbes e gli animali politici*, Rome, Riuniti, 1991.
- Reboul, Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, P.U.F., 1971.
- Rivelaygue, Jacque, *Leçons de métaphysique*, Tome II, Paris, Grasset, 1992.
- Roviello, A.M., *L'Institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984.
- Skinner, Quentin, *reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, 1996.
- Terrel, Jean, *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994.
- Tosel, André, *Kant révolutionnaire, Droit et politique*, Paris, P.U.F., 1988.
- Tönnies, F., *The Elements of law, Natural and politics*, Franck Cass, 1969.
- Vlachos, Gerges, *La Pensée politique de Kant*, Paris, P.U.F., 1962.
- Warrender, Howard (ed.), *De Cive*, 2 vol, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Weil, Eric, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1962.
- Zarka, Yves Charles, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1978.