

MORAL Y POLÍTICA EN HOBBS, KANT Y HABERMAS

José Luis Adames Karam

Universidad Central de Venezuela

RESUMEN

Para Jürgen Habermas (1998), tanto la moral formalizada como la política y el derecho procedimental se complementan mutuamente en conexión interna sin perder por ello su cualidad en tanto moral, política y derecho. Esta tesis podría estar presente en Hobbes y en Kant y las críticas de Habermas hacia ellos podrían ser suavizadas. Contra Hobbes asegura que solo en la realización del contrato constitutivo del Estado o Contrato Social, se permite la deliberación amplia y, por ello, también moral, pero en el Estado constituido ya no. Pero en Hobbes hay una razón para que no se reduzca a la instrumentalidad que conecta con conceptos como la auto-exanimación y la dignidad, en una concepción de la ignorancia que obliga a una evaluación imparcial de pasiones, anhelos e intereses. Contra Kant asegura que derecho y política no son más que copias fenoménicas determinadas por la idea regulativa de la moral nouménica. Esta crítica puede ser suavizada indagando las razones que llevan a Kant a considerar las diversas fuentes de legitimación del Estado y el derecho, fuentes más bien independientes, no subordinadas a la moral. Con respecto al mismo Habermas, el lector encontrará una breve exposición de las críticas clásicas a su propuesta de fundamentación.

Palabras clave: moral, derecho, política, dignidad, ignorancia, ética discursiva.

ABSTRACT

MORAL AND POLITICS IN HOBBS, KANT AND HABERMAS

According to Jürgen Habermas (1998), the formalized moral, the politics and the procedural law are mutually complementary in an internal connection, without forfeiting their quality as moral, politics and law. this thesis may be present in Hobbes and Kant, and Habermas' criticisms towards them could be softened. against Hobbes, he claims that only in the realization of the constituent contract of the state or social contract, extensive deliberation is allowed and consequently, also moral, but no longer in the established state. but there is a reason in hobbes for not reducing this deliberation to the instrumentality and that connects with some concepts such as self-examination and dignity, and with a conception of the ignorance which forces to an impartial assessment of passions, wishes and interests. against Kant, he claims that politics and law are nothing but phenomenal copies determined by the regulatory idea of the noumenal moral. this criticism can be softened by investigating the reasons that lead Kant to consider the different sources of legitimation of the state and the law. these sources are rather independent and they are not subordinated to the moral. with respect to the Habermas, the reader will also find a brief presentation of the classic criticism of his substantiation proposal.

Key words: moral, law, politics, dignity, ignorance, discursive ethics.

RÉSUMÉ

LA MORALE ET LA POLITIQUE D'APRES HOBBS, KANT ET HABERMAS

Pour Jürgen Habermas (1998), tant la morale formalisée que la politique et le droit devenu procédure se complètent mutuellement en connexion interne sans pour autant perdre sa qualité en tant que moral, politique et droit. Cette thèse pourrait être présente en Hobbes et Kant, et les critiques formulées par Habermas envers eux pourraient être adoucies. Contre Hobbes, il assure que seulement dans la réalisation du contrat constitutif de l'état ou contrat social, on permet la délibération étendue et par conséquent morale aussi, mais plus maintenant dans l'état constitué. Cependant, il y a une raison en Hobbes afin qu'elle ne se réduit pas à l'instrumentalisme et que connecte avec des concepts tels que l'auto-examen et la dignité et une conception de l'ignorance qui oblige à faire une évaluation impartiale de passions, désirs, intérêts. Contre Kant, il assure que le droit y la politique ne sont que des copies phénoménales déterminées par l'idée régulatrice de la morale nouménale. Cette critique peut être adoucie si l'on fait des recherches qui conduisent Kant à considérer les différentes sources de légitimation de l'état et du droit. Ces sources sont plutôt indépendantes, non subordonnées à la morale. À l'égard du même Habermas, le lecteur trouvera un bref exposé des critiques classiques contre sa proposition de fondement.

Mots-clé: morale, droit, politique, dignité, ignorance, éthique discursive.

RESUMO

MORAL E POLÍTICA EM HOBBS, KANT E HABERMAS

Para Jürgen Habermas (1998), tanto a moral formalizada como a política e o direito procedimental se complementam mutuamente em conexão interna sem perder por isso sua qualidade em tanto moral, política e direito. Esta tese poderia estar presente a Hobbes e em Kant, e as críticas de Habermas para eles poderiam ser suavizadas. Contra Hobbes assegura que só na realização do contrato constitutivo do Estado ou Contrato Social, se permite a deliberação ampla e, por isso, também moral, mas no Estado constituído já não. Mas em Hobbes há uma razão para que não se reduza à instrumentalidade que liga com conceitos como a Auto-exanimação e a dignidade, em uma concepção da ignorância que obriga a uma avaliação imparcial de paixões, anseios e interesses. Contra Kant assegura que direito e política não são mais que cópias fenomênicas determinadas pela ideia reguladora da moral noumênica. Esta crítica pode ser suavizada indagando as razões que levam a Kant a considerar as diversas fontes de legitimação do Estado e o direito, fontes mais bem independentes, não subordinadas à moral. Com respeito ao mesmo Habermas, o leitor encontrará uma breve exposição das críticas clássicas a sua proposta de fundamentação.

Palavras chave: moral, direito, política, dignidade, ignorância, ética discursiva.

1. UNA VERTIENTE NO INSTRUMENTALISTA DE LA RAZÓN EN TOMAS HOBBS Y SU RELACIÓN CON LA FUNDAMENTACIÓN DEL ESTADO

Sostengo la tesis de que Hobbes no es un autor con una visión reduccionista de la ética, ya sea en el sentido de la ética como cálculo instrumentalista o utilitario –aunque nunca ajeno a la moral–, o como una estrategia de orden prudencial, esto es, como un cálculo centrado en sí mismo y dirigido a la consecución de fines particulares pero que nunca están completamente fijados – como no los son el fin de la felicidad y el de la auto-realización, fines estos más bien generales y oscuros, y nunca particularizables–. También es consciente de otra dimensión de la ética que, en términos habermasianos, es afín a la moral comunicativa. Por tanto, podemos decir que Hobbes no pierde de vista el complejo sentido de la reflexión ética en ninguna de sus dimensiones: instrumental, prudencial y de moralidad. Sin embargo, es tan insistente en sus dimensiones instrumental y pragmática que tiende a exponerse al reduccionismo del que trato de separarlo.

Según Stephen Darwall, quien en su escrito sobre Hobbes titulado “Hobbes: ethics as ‘consequences from the passion of men’ ” (1995), en *The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640-1740*, sostiene que los conceptos de deber –recogidos por él mismo en las nociones de ‘deber como obligación’ y ‘deber como ley’ (“*the obligation ‘ought’* ” y “*the law ‘ought’* ”)– se reducen ambos, en última instancia, al mismo sentido de deber que en Hobbes no es más que un deber prudencial que obliga a mantener la palabra empeñada en los contratos y, sobre todo, en el más importante de los contratos: el Contrato Social que cimenta toda la sociedad civil. Las ideas desarrolladas por Darwall, con motivo de la demostración de esa tesis, me permite tomar una idea implícita en su argumentación que creo nos lleva más allá de lo dicho por el propio Darwall: la conciencia de la ignorancia constitutiva de nuestra condición moral. Hobbes es tremendamente consciente de las limitaciones de todo razonar –ante todo tratándose de la práctica humana– como, por ejemplo, el error en los razonamientos, desajustes ocasionados por los tipos de talentos y disposiciones involucradas y con las pasiones que lo motorizan. Ante esta situación me atrevo a pensar que Hobbes toma la actitud, aunque quizá poco visible en su investigación, de apertura por la sensata crítica reflexiva y científica esperada por sus congéneres y por los ciudadanos mejor capacitados. Sé que decir esto es por lo menos osado, pero que hay conciencia de ello lo deduzco de dos situaciones. Primero, de las siguientes palabras que encumbran el prefacio de su *Tratado sobre el ciudadano*:

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

Ciertamente, se me podrá replicar que lo que Hobbes pretende acá es simplemente mostrar la verdad que él ha obtenido con el método seguro de la ciencia, y exponer el método seguro de comprenderlas y aceptarlas, no de confrontar y evaluar discursivamente ideas. Ello es posible. Pero las sugerentes palabras del texto “moderación de mi parte” (p. 5) me hacen pensar que hay conciencia de lo complejo y delicado de llegar a conclusiones definitivas en un tema del tipo tan escurridizo como el de la convivencia humana.

La segunda situación que me permite abonar en pro de la anterior conclusión, y, en todo caso, la más importante, es el tratamiento que Hobbes hace explícitamente en su *Leviatán* de los caracteres generales del método científico: la formación de sus principios, el enlace de sus argumentos, los errores humanos de apreciación, las pasiones y los talentos que motorizan la investigación y, en definitiva, la debilidad de la razón para llegar a conclusiones definitivas y certeras, arman todo un cuadro que sugiere de todo científico “moderación de su parte” y, no sé cómo no suponerlo, aceptación de toda crítica sensata y honestamente científica.

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

Expondré también en lo que sigue –aunque muy brevemente– mi interpretación del concepto de “dignidad” en Hobbes con la intención de ahondar la tesis que he expuesto sobre el pensamiento ético-político de Hobbes. No se trata de exponer solo la noción de “dignidad” en el sentido patentemente hobbesiano de estimación por el poder de una persona, como cuando hablamos de dignatario –sentido que, sin embargo, no está alejado del supuesto por la moralidad cívica– sino en el sentido de lo que expresa el valor en nosotros mismos por encima de todo precio.

Finalmente, haré referencia –aún más breve– a un concepto de gran importancia a fines de mi argumentación, y sugerido por Leo Strauss (1936): la idea de auto-examinación o introspección, en el sentido de un presupuesto para la moralidad ciudadana –y la apertura a la crítica científica– presente en Hobbes

Es clásica la interpretación instrumentalista de la razón y, como consecuencia, de la moral y el Estado en este autor. La idea es sencilla: entendida la razón literalmente como un cálculo egoísta de intereses, y a partir de las características antropológicas de un ser al que le es connatural el deseo inevitable de auto-preservación de la vida, de sus miembros y de su cuerpo, invadido por un miedo siempre presente a la muerte violenta a manos de otros y, finalmente, asaltado por las pasiones más pueriles que lo llevan al enfrentamiento y desprecio por sus congéneres, la única e inevitable posibilidad de que este dramático cuadro se establezca armónicamente es la instauración de un Estado civil que lo resguarde del peligro nacido del intratable encuentro con los seres que a su vez necesita, y que le posibilite y garantice un libre espacio para la búsqueda de su felicidad.

La razón es instrumental porque se pone al servicio de los fines no nacidos de, ni evaluables por, la razón misma. La razón no sería en sí misma práctica. Tal cosa no parece existir. La fuerza práctica de la razón proviene de una fuente externa a ella: si logra que sus conclusiones tengan fuerza impulsadora de la acción, y esto a su vez solo si ha hecho ver los medios que mejor conllevan a la satisfacción de las no negociables tendencias de auto-preservación y evitación de la muerte violenta. Es por ello que la obligación nacida del cierre de los pactos y, en especial, del pacto originario de constitución de la sociedad civil, logra fuerza en la medida en que, con nuestra razón calculadora, podemos avistar las consecuencias indeseables del no acatamiento de los mismos, al sopesar los pro y los contra de dos situaciones imaginativamente posibles: vivir en estado de na-

turalidad o vivir en paz cívica. Si parangonamos a Kant, la situación es expresable con el siguiente imperativo hipotético: si prefieres conservar tu vida y evitar la amenaza constante de muerte –como de hecho prefieres– lo mejor es concertar la paz y asegurarla con la coerción pública centralizada por el poder del Estado pactado. Es lo mejor. O, digamos, lo más prudente, si has considerado la preservación de tus intereses concretos.

Esta es, aproximadamente, la interpretación clásica de los manuales en torno a la fundamentación del Estado en Hobbes. Claro está, ningún autor serio se atreverá a exponerlas tan escuetamente. Y es que Hobbes presenta numerosos giros y amalgamadas ideas que obligan a ser cautos a la hora de exponer lo más fielmente posible sus concepciones.

Ateniéndonos a la dimensión moral de nuestro problema, he presentado la tesis de que Hobbes maneja diferentes matices de esta noción, uno de los cuales he denominado la moral ciudadana. Más allá del sentido muy amplio y laxo de moral como esfera de enunciados técnicos, como resolución de problemas de índole técnica, la *tékhnē* de Aristóteles o los imperativos técnico-hipotéticos de Kant, encontramos en Hobbes el importante uso del término en el sentido de prudencia. Sentido que interpreto como el requerimiento de actuar en función de los más importantes intereses particulares, más o menos determinables. Pero el problema de la prudencia estriba en que, si la seguimos, no con ello garantizamos de la mejor manera el resguardo de nuestros intereses. Por prudencia, el hombre se arma para defender sus posesiones, pero, armándose todos, se crea una situación potencial de destrucción y guerra que, mientras tanto, hace más previsiblemente trágica su situación. Esta es la consecuencia de una falsa racionalidad cifrada en la sola razón instrumental que no logra la suficiente apertura en la evaluación de los más genuinos intereses. Pero no solo esto, la prudencia tiene el agregado moral de no tomar en serio la inclusión del otro en nuestras vidas en tanto personas: el sentir nuestras propias cualidades humanas (esos poderes que Hobbes denomina naturales, más allá de sus contenidos, buenos y también –por qué no– malos) apreciables por sí mismas en otros.

Hace falta una dimensión adicional que supere los inconvenientes y limitaciones teóricas y emotivas de la sola prudencia. Es la dimensión que he denominado la moral cívica. ¿Está presente en Hobbes? No solo creo que sí sino que sin ella no es posible entender la noción de obligación política y, así, la posibilidad y necesidad misma del Estado. Y es una noción que no solo sirve al

investigador para formular sus hipótesis y presentarla al círculo público, erudito y sensato de hombres de ciencia y políticos de altura, sino que parece deslizarse al interior de la teoría misma al formar parte de los sujetos que han de concebirse en la situación de civilidad, si es que pretenden superar sus cualidades salvajes, no domesticadas, presentes en el estado de naturaleza, y con las cuales todo sigue igual. Es cierto que Hobbes muestra desconfianza en la posibilidad de llegar, vía educación, a un nivel de moralidad social de este tipo. Pero creo que la empresa misma perdería sentido si no fuese justificable ante los ojos de quien se concibe como tal, de manera que la teoría ha de ser también justificable desde el punto de vista de una razón que supere la instrumentalidad cortada a la medida de intereses personales en los que excluimos el aprecio por la civilidad de los demás.

Reitero, no puede fundamentarse la teoría política sin evaluarse desde la perspectiva contrafáctica del ideal de civilidad recién expuesto. Ideal que es, a la vez, condición de fundamentación y situación posibilitada para todos por los principios del Estado. Para ver que esto es así en Hobbes, precisemos primero que la cualidad primaria de la razón no es, como suele insistirse, su esquema teleológico de medios afines, medios que vienen representados por la deliberación o evaluaciones en pro y en contra de las conclusiones avistadas, y por las elecciones tomadas o, lo que es igual, las conclusiones mismas, y fines dados externamente. La cualidad propia de la razón es su sentido de universalidad (el paso de premisas a conclusiones le es propio), el que recogemos cuando pretendemos hacer de la razón un esquema evaluativo que puede ser adoptado por todos, independientemente su situación espacio-temporal concreta. Hobbes, que expresaba alta estima por la geometría y manifestaba un entusiasta sentimiento en el logro de este requisito de la razón por parte de la ciencia, hace referencia explícita a esta cualidad en un fragmento de su *Leviatán*, con motivo de las bondades de la facultad lingüística humana del uso de los nombres comunes o “universales”, que vale la pena reproducir en toda su extensión:

cuando un hombre que carece en absoluto del uso de la palabra... ve ante sus ojos un triángulo y, junto a él, dos ángulos rectos... puede, por meditación, comparar y advertir que los tres ángulos de ese triángulo son iguales a los dos ángulos rectos que estaban junto a él. Pero si se le muestra otro triángulo, diferente, en su traza, del primero, no se dará cuenta, sin un nuevo esfuerzo, si los tres ángulos de éste son, también, iguales a los de aquel. Ahora bien, quien tiene uso de la palabra, cuando observa que semejante igualdad es una consecuencia no ya de la longitud de los lados ni de otra *peculiaridad* de ese triángulo, sino, solamente, del hecho de

que los lados son líneas rectas, y los ángulos tres, y *que ésta es toda la razón* de por qué llama a esto un triángulo, llegará a la conclusión universal de que semejante igualdad tiene lugar con respecto a un triángulo cualquiera, y entonces resumirá su invención en los siguientes términos: *Todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos ángulos rectos*. De este modo la consecuencia advertida en un caso particular llega a ser registrada y recordada como una norma universal; así, nuestro recuerdo mental se desprende de las circunstancias de lugar y tiempo, y nos libera de toda labor mental, salvo la primera; ello hace que lo que resultó ser verdad *aquí y ahora*, será verdad en todos los *tiempos y lugares*. (Hobbes, 1987, p. 25. Salvo el enunciado matemático, las cursivas son mías)

Así, pues, si la persona mantiene la imagen concreta que ha visto del triángulo, no podrá advertir, en un segundo triángulo, si las propiedades que halló en el primero son las mismas para el segundo. A menos que, por supuesto, pueda advertir que las propiedades en cuestión no son inherentes al primer triángulo sino a su definición lingüísticamente recogida y, por eso, separada de las propiedades sensibles concretas y particulares del objeto en cuestión.

Esto lo podríamos aplicar al caso de los intereses y, por tanto, de la moral. En el nivel prudencial de la moral, el individuo todavía mantiene un apego a sus intereses más o menos concretos y particulares, no es capaz de distanciarse de ellos y asumir solo el concepto abstracto de intereses en general y, con ello, universalizar su propia condición humana, estableciendo así enunciados universales independientes de lugar y tiempo. Esto es solo posible al adoptar la posición universalista de la moral cívica desde la cual establecer principios aplicables a todo ser humano independiente de su lugar o época, como sucede con los postulados universales que se han denominado leyes de la naturaleza. Estas no desconocen los intereses de los individuos, al contrario, son las reglas más universales posibles garantes de sus intereses y, por eso, leyes.

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

Es claro en este concepto la abstracción de los caracteres concretos del hombre y de los intereses más concretos por ellos perseguidos. Al abstraerse de todo ello se conserva lo único universal: la condición humana de un ser que tiende a la auto-preservación, auto-preservación que solo es plenamente posible en el marco de la convivencia pacífica: todas las leyes naturales son leyes que facilitan la convivencia humana y, por eso, condición de su estatus civil.

Está dibujada acá, en su casi totalidad, la moral del hombre cívico: la razón universalizadora (en dos sentidos: el de los caracteres del objeto en cuestión y el de las condiciones de quien se adhiere a ésta para tratar reflexivamente al objeto), la experiencia de la necesidad de convivir y, lo que falta aún resaltar, el aprecio de quien sabe, a su vez, apreciar la actitud universalizadora o el correcto uso de la razón.

En lo que sigue expondré brevemente un componente de su condición humana que exigen al hombre posicionarse en actitud racional y dos componentes adicionales que caracterizan a la moral cívicamente entendida en tanto digna de aprecio.

El primer componente referido no es más que la connatural ignorancia del ser humano ante un mundo que se le escapa cognitivamente, por la complejidad de ese mundo, pero, sobre todo, por las limitaciones humanas infranqueables. Hobbes pone el acento en esto último. Lo hace a través de una serie dispersa de argumentos que ponen en entredicho la posibilidad de toda empresa científica definitiva. Es fácil percatarse de esto en la cautela de Hobbes al exponer los caracteres de la ciencia. Apreciamos en el *Leviatán* una serie de componentes que hacen del ejercicio científico una empresa de difícil resguardo contra errores humanos. Para comenzar, el error de razonamiento está altamente diseminado en la raza humana, así lo reseña Hobbes al definir “error”:

Cuando un hombre calcula sin hacer uso de las palabras, lo cual puede hacerse en determinados casos [...] si lo que pensamos que iba a suceder no sucede, o lo que imaginamos que precedería no ha precedido, llamamos a esto ERROR: a él están sujetos incluso la mayoría de los hombres prudentes (Hobbes, 1987, p. 34).

Ciertamente, Hobbes confía que, en el caso del razonamiento que hace uso del lenguaje como es el caso de la ciencia, los errores se puedan evitar si hacemos desde el inicio definiciones correctas, además porque piensa que la razón es en sí misma exacta (como ejemplo toma la aritmética), con todo es consciente de que el uso de la razón es un recurso que puede llevar a infinitas controversias sin conclusión definitiva, a lo que solo queda como recurso el que las partes asignen un juez que dirima las disputas (y creo que más por un motivo práctico que por la certeza misma):

Del mismo modo que en Aritmética los hombres que no son prácticos yerran forzosamente, y los profesores mismos pueden errar con frecuencia, y hacer cálculos falsos, así en otros sectores del razonamiento, los hombres más capaces, más atentos y más prácticos pueden engañarse a sí mismos e inferir falsas conclusiones. (Hobbes, 1987, p. 33)

Con todo, Hobbes no pierde la esperanza –y, aún más, a lo largo de sus escritos se percibe seguridad– de que se pueda llegar a conclusiones definitivas y certeras, pero creo que, de acuerdo a sus propias palabras, sería imprudente creer que toda sentencia concluida de la razón no sea revisable, salvo quizá algunas pocas, como las razones a favor de la paz y las leyes de la naturaleza en general. Y si agregamos a esto el análisis que hace de los talentos, de las maneras y de las pasiones que impulsan nuestras acciones, creo que no podríamos pensar que Hobbes es el ejemplo del dogmático que no aceptaría una buena razón en contra de una conclusión que parezca definitiva.

Así, pues, si algo es connatural al ser humano, a su conciencia y sapiencia, es la ignorancia que se muestra insuperable y que por ello le exige adoptar una actitud de apertura a las razones mejores y, a mi manera de ver, una actitud cívica de aprecio a los demás en tanto poseedores de razón.

La segunda componente que he percibido extraíble de la exposición de Hobbes es cierto sentido de la humanidad en nosotros (como diría Kant). No pretendo decir que se trata de esa famosa instancia en nosotros del reino de los fines en sí que tanto recalca Kant, pero sí de cierta cualidad que, aunque particular, permite, en principio, a todo ser humano evaluar las pasiones en otros de la forma más desprejuiciada posible. Se trata simplemente de auto-concebirnos como iguales y, desde ese postulado, comprender las actitudes y pasiones de los demás. Si no fuera posible ese postulado no tendría sentido el recurso de la auto-examinación como instrumento de análisis cognitivo y moral. Y, según traté de hacer ver, en ambos sentidos lo usó Hobbes.

Por último, está una tercera componente que dibuja en Hobbes los requisitos esenciales que permiten hablar de moral cívica en su propuesta normativa. Se trata de una –aunque vaga o, mejor, incompleta– noción de dignidad que no es reducible a la noción de dignidad del mundo medieval asociada al carácter y rol de dignatario. Esto es más difícil de extraerse. En Hobbes, es el Soberano el que fija la dignidad de sus súbditos –aunque también la puede recoger de una suerte de mercado de valores morales que surge de la dinámica de evaluaciones mutuas propias de las relaciones humanas– aunque es consciente de que el ser humano también tiene un valor que depende de lo que ha hecho de sí mismo; en efecto, nuestro autor afirma que: “para que alguien tenga en sí motivo de gloriarse, la sociedad de los demás no aporta ninguna ayuda, puesto que alguien *es tanto como puede ser sin apoyo de los demás*” (Hobbes, 1999, p. 16. Las cursivas son

mías). No todo valor moral estaría entonces regido por la ley de oferta y demanda del mercado, habría también un valor soporte de los valores de mercado por encima del cual o por debajo del cual diríamos que se sobrestima o se subestima al hombre. Con todo, no es posible entender esta dignidad como una cualidad que ha de ser presupuesta incluso en un niño que no ha hecho aún uso de su razón y haya mostrado la posibilidad para auto-hacerse o simplemente velar por sí conscientemente, o en un delincuente, por más que haya herido a la humanidad entera con sus fechorías. Pero creo que ya hay en Hobbes una noción de dignidad que está a mitad de camino entre la dignidad de los medievales y la dignidad de los modernos.

En fin, todo lo anterior ha pretendido dejar abierta la posibilidad de entender las ideas y la razón en Hobbes más ampliamente que en las interpretaciones usuales. Ir más allá de la razón con meros presupuestos instrumentales e incluso prudenciales.

2. KANT: DOS FUENTES CO-ORIGINARIAS Y FUNDAMENTADORAS DEL ESTADO DE DERECHO

En Kant, más que en Hobbes, es clara la presencia y relación de las dimensiones práctico-morales de la política, la moral y el derecho. Basta seguir las líneas generales de libro *La Metafísica de las costumbres* (1994a) para darse cuenta de cómo las relaciona, aunque debo decir que el aspecto político —entendido como propuestas y debates sobre fines colectivos generales o planes conjuntos de acción concreta en pro de la consecución de fines e intereses diversos— es poco tratado. Mi principal hipótesis es que Kant fundamenta el Estado o la sociedad civil desde, principalmente, dos fuentes, no necesariamente en relación de subordinación entre sí. La primera y obvia es de cuño moral, y la he denominado la perspectiva moral, tan puntualizada por Kant en sus diversos tratados sobre filosofía práctica. Sin embargo, esta perspectiva tiene que ser aclarada. No resulta obvio por qué ha de suponerse que las leyes del Estado deban resultar acatables también moralmente, y no solo por conveniencias pragmáticas. La otra perspectiva, desde la cual queda presentada y justificada la necesidad de un estado cívico de convivencia con presencia de poder coactivo centralizado y público, la he denominado la perspectiva pragmática. Esta perspectiva apela a intereses concretos, aunque no necesariamente tan particulares que no puedan optar a ser universalizados. Es, quizá con seguridad, la perspectiva que privilegia

Hobbes ante los ojos de quien ha hecho una primera lectura de su obra. Pero en Kant, al igual que en Hobbes, las fuentes de la legitimación jurídico-políticas son diversas y de gran riqueza: esto trataré de hacerlo ver para el caso de Kant.

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

Para Kant, el derecho posee presupuestos formales que se pueden deducir a priori, esto es, desde la razón autónoma: sin intervención alguna de elementos de la antropología empírica. Como sabemos de sus ideas, nada que se fundamente en la experiencia puede ser de absoluta universalidad, salvo una generalización inductiva *a posteriori*. Y, sin embargo, hay elementos formales del derecho y la moral que poseen justo el rasgo de universales. De hecho, Kant va hablar en la última etapa de su pensamiento solo de moral, tanto para referirse al derecho como también a lo que antes había entendido por esa noción (a la ética, esto es, a deberes que no pueden ser impuestos externamente). Con respecto al derecho, dirá que los deberes perfectos para con otras personas tienen su origen en la legislación propia del *ius* (legislación interna que involucra a otros) mientras que los restantes deberes, los imperfectos y los perfectos para uno mismo, tienen su origen en la legislación interna sin involucrar a otros, deberes englobados en el concepto “éticos”.

Ahora bien, este único origen racional de los rasgos formales del derecho (referido a deberes que también se pueden imponer externamente) y la ética (o la moral en el sentido de esta noción referida a deberes solo internamente coactivos) no implica necesariamente que se reduzca derecho a ética. Los rasgos for-

males del derecho, como el Principio del Derecho, ciertos principios jurídicos como el Postulado Jurídico de la Razón Práctica y el concepto de Comunidad Originaria del Suelo que fundamentan la posibilidad de "lo mío" y "lo tuyo" externos, apuntan a una deducción de las nociones del derecho partiendo solo de la razón y sin incluir, por los momentos, nociones éticas apriorísticas o empírico-antropológicas. Si se me permite la expresión, yo hablaría de la estructura moral —en el sentido amplio antes señalado— deducida *more geometrico*, por un lado, de la noción apriorística de derecho, del despliegue de este concepto, sin que entren aún nociones éticas —que es la otra componente de la moral en sentido amplio— y, por otro, de nociones apriorísticas de la ética. Esto, a mi entender, derrumba la imagen de los que ven a Kant como una suerte de moralista cuyo propósito explícito, y siempre implícito, es reducir toda noción de razón práctica a los presupuestos éticos del imperativo categórico (lo sería, en efecto, si incluímos en él la legislación externa). Sin embargo, ello no significa que el derecho no sea internamente sustentable desde presupuestos éticos. Conecta internamente con conceptos de la moral —en sentido de deberes solo internamente coactivos— al menos para las criaturas racionales afectadas por inclinaciones y necesitadas de la naturaleza para superar sus carencias y satisfacer sus deseos.

En efecto, la original interpretación del concepto de Ulpiano de Honestidad Jurídica, propuesta por Kant, enlaza derecho y ética:

La Honestidad Jurídica (honestas juridica) consiste en esto: en afirmar en relación con los otros su propio valor como el de un hombre, cual deber se expresa por la proposición: “No te Hagas en mero medio para otros, sino sé para ellos también al mismo tiempo un fin”. Este deber se explicará en lo que sigue como obligación a partir del *derecho* de la humanidad en nuestra propia persona (*Lex iusti*). (Kant, 1994, p. 47)

¿Cómo queda esta noción enlazada con el derecho ofreciéndole sentido ético al mismo? Solo hay que recordar que aunque para Kant el “derecho de los hombres” tiene prioridad sobre los “fines de los hombres”, el derecho consiste en la libertad para hacerse de fines propios. Tener metas propias es la razón de ser del derecho en un doble sentido: 1. “Es la materia que puede dar lugar a conflictos y que plantea, por lo tanto, una cuestión de derechos” (Heymann, 1999. p. 113); 2. “Es una condición necesaria para considerar al hombre como sujeto de derechos” (p. 113). Entonces, parece haber un ente que unifica las perspectivas: el mismo hombre, pero en tanto se propone fines. Este momento de enlace de perspectivas es justo lo que parece sugerir la fórmula de Ulpiano, como lo interpreta Heymann.

Hay acá dos componentes que interactúan mutuamente: primero un hecho: “el hombre se propone fines” y, segundo, una exigencia: “afírmate a ti mismo como fin y no como mero medio”. ¿Cómo se transforma un hecho en una exigencia? (Heymann, 1999, p. 114). No se puede responder que esto ocurra cuando pensemos al hombre como una realidad autónoma, nouménica, en contraposición a su realidad como pedazo de Naturaleza (p. 114). Esto, así planteado, es incorrecto porque precisamente “solo un ser que de hecho se propone fines puede ser sujeto de derechos y pertenecer a una comunidad en la cual se plantee la limitación mutua de la libertad de coacción” (p. 114).

La perspectiva moral del hombre –en su dimensión jurídica– solo tiene sentido en tanto permite configurar su propia realidad como ser de la Naturaleza, a la manera como las categorías a priori del entendimiento solo tienen sentido para ordenar el cúmulo de impresiones sensibles que recogemos del mundo externo, y con ello posibilitar la experiencia. Algo parecido pasa acá: no tendría sentido afirmarse a sí mismo como hombre si, en principio, no existe la posibilidad de proponerse planes realizables en, o al menos a través de, el mundo fenoménico. Así queda enlazada la ética con el derecho o –como gusta referirse aunque en sentido equívoco– deducido el derecho desde la ética. He llamado a este juego de nociones apriorísticas, en tanto criterio fundamentador del derecho y el Estado político, la perspectiva moral.

Pero Kant está lejos de desconocer que el Estado civil sea una convención motivada únicamente por conceptos jurídicos y éticos. También adopta una perspectiva pragmática, llamémosla así, en la que se puede incluir todos los resortes que motivan la existencia del Estado que no sean de origen moral. Ya el componente mismo referido a la auto-fijación de fines supone un segundo elemento de origen empírico como parte esencial de la fundamentación del Estado.

Dividí en tres categorías los elementos pragmáticos de fundamentación del Estado civil para el hilo expositivo. Son elementos rastreables en la serie de libros de Kant dedicados a la moral, al Estado y a nociones cercanas: 1. Sin suponer ninguna intención maligna, el hombre se ve en la necesidad de organizarse en un Estado, debido a los inevitables choques entre los diferentes proyectos particulares de vida. 2. Esta necesidad también viene sugerida por la presencia de un germen moral que esboza, más allá de vivencias humanas particulares, la posibilidad de un orden de convivencia pacífica. Este germen quizá esté ya

asomado en sus particulares creencias éticas no universalizables. 3. También, suponiendo una mezcla de lo que, visto desde la perspectiva moral, se calificaría de mala intención –el mal radical–, con: miedo a perder la independencia, de quedar deshonrado, de someter todo a los caprichos y, por fin, con lo que, desde el punto de vista prudencial, se calificaría de búsqueda de satisfacción de intereses privados. Una tesis posiblemente ensayada por Kant en este contexto es que, por causa de la misma Naturaleza, todo esto último empuja al hombre a establecer las condiciones mínimas para poder ejercitarse en el bien moral y lograr, bajo un clima de moralidad, la satisfacción de sus fines egocentros.

Más claro que en el caso de Hobbes, en el que la dimensión de una moral cívica está aún en proceso de cuajar plenamente, ya vemos en Kant dos componentes mutuamente referidos –cooriginariamente entendidos, casi podríamos decir– el derecho y la moral (esta en sentido de deberes solo internamente coactivos) y, por qué no, una tercera que podríamos incluir y erigir desde el requerimiento humano de auto-fijación de fines y al que podríamos denominar política, formando una combinación triádica muy cercana a la propuesta de Habermas: éste es el principal resultado de esta reflexión.

3. TERCERA PARTE: MORAL, DERECHO Y POLÍTICA EN HABERMAS. ALGUNOS ELEMENTOS CRÍTICOS

La convincente y fuertemente sustentada tesis de Habermas sobre derecho, moral y política es sumamente atractiva para un pensamiento contemporáneo que reconoce límites y no ha perdido aún completamente la confianza en la determinación de los asuntos humanos prácticos por la razón autónoma. Trataré de ofrecer a este respecto una exposición sucinta de las críticas de sus ideas centrales.

Las críticas parecen apuntar más a los amarres de los hilos con que engancha sus ideas que a la absurdidad de la tesis o, incluso, a la posibilidad de su intención. Así lo dice Jiménez Redondo en la Introducción de *Facticidad y validez*:

si los derechos de libertad implican precisamente la posibilidad de descolgarse de los contextos de “libertad comunicativa”, cabe preguntarse si se los puede definir sin recurrir a un adecuado concepto de “libertad negativa”, que habría de resultar así tan primario como el de “libertad comunicativa” (Habermas, 1998, p. 10).

Esta crítica parece apuntar a la necesidad de reconocer una fuente independiente de libertad, algo así como una libertad natural ya activa incluso sin derechos reconocidos. Hobbes llamaba a esto “derecho natural” a la posesión y usufructo de todo cuanto existe”, y partió del mismo para hacer ver a seres racionales –al menos, prudencialmente entendido– la necesidad del Estado.

O, en todo caso, la crítica exige un papel más explícito del concepto de libertades negativas y su enganche o coordinación con el concepto fundamentador de libertad comunicativa. Habermas tendría, entonces, que aclarar si esta fuente de derecho a libertades subjetivas, que parte del concepto de “libertades negativas”, es también cooriginaria, o algo por el estilo, al concepto de libertad comunicativa o independiente de este. En ambos casos, tiene que aclarar la pertinencia de una fuente de libertad independiente de la autonomía moral o de otra índole.

Se señala también que Habermas introduce las tres primeras categorías de derechos sin introducir el poder político que centrará el poder coercitivo de la norma. Este poder parece postularse con posterioridad a los derechos. Por eso se eleva la siguiente crítica cuestionadora:

en qué sentido se están deduciendo derechos al deducir los derechos de las tres primeras categorías, si el concepto de poder, esencial para el concepto de derecho, solo se introduce propiamente cuando se introducen los derechos políticos (p.10).

Esto recuerda la deducción kantiana del Estado de derechos, según la cual existen derechos pero solo provisionalmente, aunque deducidos *a priori*, en el estado de naturaleza, pero que se instituyen como tales o, propiamente, una vez dado cuerpo a la creación del poder político *centralizador* de la represión legítima. Y esto último me permite precisar a favor de Habermas que el concepto de poder (que acá estoy entendiendo como poder de coacción de las normas y que es parte del poder político) no nace propiamente con el Estado: ya existía antes de la constitución de éste en el accionar directo de cada individuo que tomaba en sus propias manos la activación de la coacción jurídica (piénsese en las sociedades primitivas pre-estatales ya señaladas en la primera parte “Estadio Pre-estatal”).

Con respecto a la moral discursiva, fundamento importante del derecho y la política, cabe recordar una crítica de Tugendhat (1997) que, aunque no

desdibuja la intención de la empresa de fundamentación moral de Habermas, si debilita inteligentemente su realización. Se trata de la circularidad en la que parece caer la argumentación habermasiana al querer fundamentar desde los presupuestos del discurso moral el principio “U” de universalización de normas.

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

Este principio se deduce de presupuestos inevitables del discurso como, por ejemplo, “ningún hablante debe contradecirse” (Habermas, 1996, p. 110) o “todo hablante que aplica el predicado F a un objeto a debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a a en todos los aspectos importantes” (p. 110). O como estos menos formales por cuanto es visible su contenido moral: “Cada hablante solo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree” (p. 111) o “Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón de ello” (p.111). O estos últimos de contenido cuasi-jurídico: “Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión” (Habermas, 1996, p. 112), “Todos pueden cuestionar cualquier afirmación” (p. 112), etc. y “A ningún hablante puede impedirsele el uso de sus derechos reconocidos... [en las anteriores normas] por medios coercitivos originados en el exterior o en interior del discurso” (p. 113).

Y, entonces, de acuerdo con Habermas:

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

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

Con esto culmino estas páginas que el lector ha tenido la amabilidad de leer y que, creo, es un punto importante a resaltar dada la inevitable intención filosófica de querer dar razones para fundamentar nuestras evaluaciones e ideas. Y también para hacer ver lo difícil de hilar una propuesta que sea, a la vez, importante en consecuencias prácticas y aclaraciones teóricas como en intenciones filosóficas, como de hecho ha sido la de Habermas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Darwall, S. (1995). *The British Moralists and the Internal "Ought": 1640-1740*. Cambridge: University Press.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (1996). *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Heymann, E. (1999). *Decantaciones kantianas*. Caracas: Editorial Cepfhe.
- Hobbes, T. (1987). *Leviatán*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Editorial Trotta.
- Kant, I. (1994). *La Metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Tugendhat, E. (1997). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.