

Más que consentimiento: Kant sobre la función del contrato social

More than Consent: Kant on the Function of the Social Contract

Larry Krasnoff
College of Charleston, Estados Unidos de América

Macarena Marey (Trad.)

RESUMEN ¿Cuál es el punto de apelar a un contrato social? Una respuesta intuitivamente plausible es que la metáfora funciona como una justificación de la obligación de obedecer la ley. Si he hecho un contrato para establecer una autoridad política, entonces presuntamente tengo la obligación de obedecer los mandatos de esa autoridad. En un contrato, mi consentimiento crea una obligación de cumplir y en el contrato social aquello que consiento cumplir parecería ser la obediencia a la ley. La cuestión de la teoría del contrato social es qué razones tengo para hacer este acuerdo en primer lugar. Pareciera que la teoría clásica del contrato social se divide entre aquellas visiones que entienden que nuestras razones para pactar con prudenciales, como en Hobbes y Locke, y aquellas para las cuales estas razones son morales, como en Rousseau y Kant. Pero este tipo de interpretación no consigue dar cuenta de la filosofía política de Kant, que entiende nuestra obligación de entrar en la condición civil como anterior al recurso del contrato social. El contrato originario ingresa en la teoría kantiana en un punto crucialmente más tardío, tras la creación de instituciones políticas específicas. Funciona como un modo de reconciliar estas instituciones con la idea de la coacción legítima, al imponer requisitos normativos sobre el razonamiento político de la ciudadanía y quienes legislan. Para Kant, el rasgo distintivo del razonamiento político normativo es la noción de voluntad unida, una idea que ya estaba presente en el comienzo de la teoría del contrato social desde Hobbes, pero que aún no ha sido lo suficientemente explicada. Kant apela al contrato originario no para fundamentar nuestras obligaciones políticas sino para explicar tanto la coherencia como la necesidad para la argumentación política de la idea de una voluntad común.

PALABRAS CLAVE contrato social; consentimiento; voluntad unida; Kant; Hobbes.

ABSTRACT *What is the point of appealing to a social contract? An intuitively plausible answer is that the metaphor functions as a justification for the obligation to obey the law. If I have made a contract to establish a political authority, then I am bound to obey the commands of that authority. In a contract, my agreement creates an obligation to perform. Then only remaining question is what reasons I have to make the agreement in the first place. It would then seem that classical social contract theory is divided between those who understand our reasons to agree as prudential (Hobbes and Locke) and those who take our reasons to be moral (Rousseau and Kant). But this kind of interpretation fails to make sense of Kant's political theory, which understands our obligation to enter into a civil condition as prior to the appeal to the social contract. The original contract enters into Kant's theory at a crucially later point, after the creation of specific political institutions. It functions as a way of reconciling these institutions with the idea of rightful coercion, by imposing normative requirements on the political reasoning of legislators and citizens. For Kant, the distinctive feature of normative political reasoning is the notion of a unified will, an idea that was already present at the start of social contract theory in Hobbes, but had yet to be properly clarified. Kant appeals to the original contract not to ground our political obligations, but to explain both the coherence and the necessity of the idea of a common will for political argument.*

KEY WORDS *Social Contract; Consent; United Will; Kant; Hobbes.*

RECIBIDO *RECEIVED* 07/10/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/12/2018

NOTA DEL AUTOR

Larry Krasnoff, Department of Philosophy, College of Charleston, Estados Unidos de América.

El texto original inédito del autor fue traducido por Macarena Marey.

Correo electrónico: krasnoff@cofc.edu

I

¿Cuál es el punto de apelar a un contrato social? Una respuesta intuitivamente plausible es que la metáfora funciona como una justificación de la obligación de obedecer la ley. Si he hecho un contrato para establecer una autoridad política, entonces presuntamente tengo la obligación de obedecer los mandatos de esa autoridad. En un contrato, mi consentimiento crea una obligación de cumplir y en el contrato social aquello que consiento cumplir parecería ser la obediencia a la ley. La cuestión de la teoría del contrato social es qué razones tengo para hacer este acuerdo en primer lugar. Pareciera que la teoría clásica del contrato social se divide entre aquellas visiones que entienden que nuestras razones para pactar con prudenciales, como en Hobbes y Locke, y aquellas para las cuales estas razones son morales, como en Rousseau y Kant.

En lo que sigue, sostengo que este tipo de interpretación no consigue dar cuenta de la filosofía política de Kant, que entiende nuestra obligación de entrar en la condición civil como anterior al recurso del contrato social. El contrato originario ingresa en la teoría kantiana en un punto crucialmente más tardío, tras la creación de instituciones políticas específicas. Funciona como un modo de reconciliar estas instituciones con la idea de la coacción legítima, al imponer requisitos normativos sobre el razonamiento político de la ciudadanía y quienes legislan. El contrato social no es un pacto que se debería o podría hacer, sea por razones morales o prudenciales. Antes bien, es un modo de representar la fuerza normativa que tiene, como argumento político, una idea que de otro modo parecería misteriosa o fantasiosa: la voluntad común unificada.

47

II

La idea de una voluntad general parece haber sido inventada por Rousseau, pero de hecho ya era parte de la tradición moderna del contrato social desde su inicio con Hobbes. En un conocido pero llamativamente subestudiado pasaje del *Leviatán* (1651), Hobbes insiste en que distingamos entre el pacto para establecer la república de los acuerdos ordinarios. Cuando elegimos soberano, escribe Hobbes, “es más que consentimiento o acuerdo; es la unidad real de todos ellos en una y la misma persona” (1651/1994, p. 109).

¿Qué explica esta distinción? Hobbes ya había explicado que un contrato es “la transferencia mutua de derechos” (1651/1994, p. 82), y un derecho es la “libertad de hacer o de omitir” (1651/1994, p. 79). La libertad, por su parte, es definida como “la ausencia de impedimentos externos,

impedimentos que a veces le quitan a un hombre el poder para hacer lo que haría, pero que no le impiden hacer uso del poder que le resta, de acuerdo con su juicio y según le dicte la razón” (1651/1994, p. 79). En un contrato ordinario, transfiero mi derecho a una cosa en particular a cambio de su transferencia de un derecho particular suyo. Si le vendo mi auto por una suma determinada de dinero, renuncio a mi derecho sobre el auto y le transfiero ese derecho, y usted renuncia a su derecho a esa suma de dinero, transfiriéndome ese derecho a mí. Cuando poseo el auto y por lo tanto tengo un derecho a él, tengo la libertad de hacer o no hacer con el lo que yo desee sin impedimentos legales. La transferencia de mi derecho significa que existe ahora un impedimento legal a mi poder de hacer lo que quiera con el auto; le pertenece a usted y yo puedo usarlo solo con su permiso. Pero Hobbes dice que la transacción solo me quita una parte de mi poder de hacer como yo quiera. En lo que no atañe al auto, mantengo el derecho de hacer lo que yo considere mejor.

En un contrato ordinario como este, los elementos fundamentales de la transacción son el consentimiento y el acuerdo. El derecho al auto es originariamente mío y por eso no puede ser transferido sin mi consentimiento; si se diera lo contrario, habría impedimentos externos sobre mi poder de usar el auto, lo que implicaría que yo nunca tuve un derecho a él. Pero no es solo mi consentimiento lo que crea el contrato de venta del auto. Usted también tiene que estar de acuerdo en tomarlo por el precio en el que lo ofrezco. Sí, yo puedo regalarle mi auto, pero incluso entonces usted tendría que estar de acuerdo en aceptarlo. Dejar mi auto en la puerta de su casa con las llaves adentro no constituye una transferencia de derecho. Para que sea un regalo legal, tiene que haber un momento en el que cada parte reconozca el estatuto del regalo. En efecto, un regalo es un caso especial de contrato en el que el precio del objeto se establece en cero. Sin un momento de acuerdo mutuo, sin consenso, no hay contrato y entonces no hay regalo. No puedo hacer este contrato conmigo mismo.

En el pacto hobbesiano para establecer la república hay tanto consentimiento como consenso. Todas las demás personas y yo consentimos renunciar a nuestros derechos de autogobierno y dárselos a otra persona, el individuo o cuerpo de individuos que hemos elegido para ser soberano. En toda nuestra elección de ese individuo o cuerpo de individuos hay consenso, hay acuerdo sobre quién será el soberano.¹ Pero al renunciar a mi derecho a gobernarme a mí mismo he hecho algo más que abandonar un

1 La comunidad política se constituye “por pacto de cada persona con cada persona, de modo tal como si toda persona fuera a decir al resto: autorizo y renuncio a mi derecho de gobernarme a favor de esta persona o de esta asamblea bajo la condición de que tú renuncies tu derecho a su favor y autorices todas sus acciones de manera similar” (Hobbes, 1651/1994, p. 109).

derecho. Nuevamente, un derecho es una libertad, libertad es ausencia de impedimentos externos y esos impedimentos son los que me quitan parte de mi poder de hacer lo que desee, dejándome libre en lo demás para hacer lo que yo crea apropiado. Si renuncio a un derecho en favor del soberano, eso significa que me he puesto a mí mismo un impedimento externo. En un sentido, esta es la realidad de la comunidad política: no puedo violar las leyes positivas dictadas por el soberano, pero puedo hacer lo que desee en lo que no respete a ellas. La libertad política se encuentra, dice Hobbes, “en el silencio de la ley” (1651/1994, p. 143). Pero en otro sentido, esta no es la realidad de la comunidad política, en la medida en que lo que consiento en el pacto es dejar de ponerme impedimentos a mí mismo. Lo que acuerdo es la elección de mi soberano, quien luego es quien me indica qué impedimentos habrá sobre mi poder para actuar. Al hacer esa elección, no retuve el resto de mi poder para actuar como deseo, como ocurre en un contrato ordinario. Mi poder básico de juzgar lo que es mejor ha sido transferido al soberano y retorna a mí solo en aquellas circunstancias en las que el soberano ha elegido no legislar en particular. Y es solo la legislación de tales leyes, no el acto original del pacto, lo que pone impedimentos sobre mi poder de actuar. La estructura del pacto para establecer la comunidad política tiene una forma diferente e incluso opuesta a la forma de un pacto ordinario. En un pacto ordinario, renunciamos al derecho a una cosa particular, autoimponiéndonos un impedimento y reteniendo el poder de juzgar como consideremos adecuado respecto de otros casos. En el pacto que establece la comunidad política, renunciamos a nuestro poder de juzgar como consideramos apropiado respecto de todos los casos, lo que luego permite al soberano ponernos impedimentos determinados.

Para que este tipo de acuerdo tenga sentido, tiene que haber más que consentimiento o consenso. Tiene que haber, dice Hobbes, “una unidad real de todos en la misma persona”. El soberano es cada uno de nosotros en un sentido crucial. Lo que el pacto que establece la comunidad hace es dar el poder de actuar en nuestro nombre, de “personificarnos” (1651/1994, capítulo 16). Al designar un individuo o cuerpo de individuos para ser nuestro soberano, estamos diciendo, todos juntos, que cualquier cosa que el soberano hace es el acto de cada uno de nosotros (1651/1994, p. 112). Solo ese tipo de voluntad general puede explicar lo que ya hemos reconocido como la realidad de la comunidad política: cuando un soberano hace una ley, todos estamos obligados a obedecerla. Podemos decir que nos hemos puesto estos impedimentos nosotros mismos y que somos libres de hacer lo que queramos en lo que respete a lo demás solo si podemos decir que las acciones del soberano son nuestras. Y así es como el

contrato originario que establece la comunidad política declara que la voluntad del soberano es una voluntad general.

III

Pero ¿debemos realmente hacer un contrato para permitir que otra persona actúe por nosotros? Hobbes sostiene que debemos hacerlo para evitar el estado de guerra que es la condición natural de la vida humana. Sin embargo, este argumento socava en última instancia su propia conclusión porque apela a un tipo de juicio prudencial que sigue vigente una vez establecido el Estado. Debo someterme al soberano para evitar la muerte, pero dado que evitar la muerte es el fin de la vida política, no hay razón para obedecer al soberano si yo creo que mi vida está en peligro. En ese caso, Hobbes es claro: no tengo obligación de obedecer. Hay un sentido crucial en el que nunca puedo permitirle ni permito que otra persona actúe por mí.

¿Muestra esto que la noción de voluntad general es inconsistente? El rechazo lockeano del absolutismo de Hobbes lo sugiere, pues Locke entiende la autoridad política como expresamente concedida para lograr los fines limitados de la protección de la vida, libertad y propiedad. El contrato social lockeano no es tanto un acuerdo para que otra persona actúe en nuestro nombre como un tipo de contrato de empleo ordinario: el gobierno es efectivamente una empresa contratada para propósitos particulares. En la medida en que un gobierno se aboca a estos y solo a estos propósitos, a la ejecución efectiva y concienzuda de la ley natural, podemos y debemos diferir nuestro juicio, pero si juzgamos que ya no está consiguiendo los objetivos específicos para los que fue constituido, podemos y debemos sacarlo del poder (Locke, 1689/1980, pp. 111-112).

Pero en la teoría de Locke el contrato que establece un poder legislativo es un acto de la comunidad, no de los individuos por separado (1689/1980, pp. 74-75). El contrato lockeano presupone entonces un acuerdo previo en el que los individuos consensuan transferir el derecho de aplicar la ley natural sobre la comunidad como un todo. Locke recomienda este primer acuerdo por razones prudenciales: aplicación *comunal* de la ley natural es muy probablemente más efectiva y más estable, dado que una autoridad única más poderosa parece más confiable que la ejecución incierta y potencialmente divisiva de las partes privadas. Sin embargo, en el punto de partida mismo de la ejecución privada de las leyes naturales está presupuesto que cualquier persona pueda pretender hablar por la comunidad. Locke es muy claro al respecto: en el estado de naturaleza, los individuos pueden e incluso deben

castigar cualquier ataque a la vida, libertad o propiedad, sea que el ataque esté dirigido a ellos mismos o a otras personas. Usar fuerza contra un asaltante no es, así, un mero acto prudencial de autodefensa. Es un acto moral de la humanidad como un todo contra sus enemigos, los violadores de la ley natural (1689/1980, p. 10).

En consecuencia, aunque Locke evita la tesis hobbesiana de que el contrato para establecer un gobierno es fundamentalmente diferente de un contrato ordinario, su teoría depende no obstante de una concepción de la voluntad general. La voz de la comunidad como un todo está implícita en cada acto de aplicación de las leyes naturales, sea en la aplicación por parte de un individuo en el estado natural, sea en la aplicación por parte del gobierno en la sociedad política. La crítica lockeana a Hobbes no puede, por lo tanto, consistir en que la noción de voluntad general es incoherente. Antes bien, la crítica es que la noción de un contrato para crear una voluntad general es incoherente. Para Locke, una comunidad puede hacer un contrato para crear un gobierno que representará la voluntad general, pero no puede crear una voluntad general. La voluntad general ya existe como parte de la ley de naturaleza, que demanda su propia ejecución. Bajo esta perspectiva, la voluntad general no es un tipo de concepto jurídico o político, es un concepto moral de flotación libre: la voz colectiva de la humanidad o de su creador divino.

IV

Pero si todo esto es cierto, ¿qué sucede con la tesis de que el contrato social explica la obligación de obedecer la ley? En la teoría lockeana, yo como individuo no pacto para establecer un gobierno, es la comunidad como un todo quien hace el contrato. Tengo una obligación de obedecer las leyes naturales y de someterme a la voluntad general como voz de la humanidad o de Dios, pero es difícil ver cómo yo como individuo estoy obligado a apoyar la elección de una forma en particular de gobierno por parte de una comunidad en particular. Si la obligación de apoyar la elección de la comunidad está ya de algún modo incluida en mi obligación de someterme a la voluntad general, entonces el contrato que hace la comunidad no explica mi obligación individual de obedecer la ley. La teoría de Locke separa los dos momentos del pacto hobbesiano: la elección de un soberano en particular y la transferencia de todos nuestros derechos a esa persona, transferencia por la que se establece una voluntad general. La idea de un contrato se aplica en Locke solo al primer momento, Pero pareciera que la fuerza de la obligación política está contenida solo en el segundo momento.

¿Significa esto que la idea de un contrato social no tiene fuerza para explicar la obligación política? ¿Tenemos que concluir, con Locke, que la noción de obligación es simplemente natural, anterior a cualquier clase de acuerdos, que por definición son siempre artificiales? ¿O tendremos que estar de acuerdo con el escepticismo histórico de Hume en su “Del contrato originario” en que todos los gobiernos se fundaron en la fuerza y por lo tanto siempre han insistido en que los súbditos están obligados a obedecer? ¿No hay modo de salvar algo del poder de justificación de la teoría hobbesiana del contrato social?

Un contrato es una convención voluntaria y la explicación hobbesiana del origen y de la naturaleza de la autoridad política es tanto voluntarista como convencionalista. Ley es lo que el soberano diga que es ley, y el soberano es el soberano porque los súbditos declararon como soberano a un individuo particular o cuerpo de individuos. Tomadas por separado, estas tesis de Hobbes reflejan su visión de que el convencionalismo se sigue del voluntarismo: las convenciones existen porque las hemos originado por medio de la declaración lingüística. La ley es la ley porque el soberano ha declarado que lo sea y el soberano es soberano porque los súbditos han declarado que lo sea en un acto de pacto.

52 Pero una lectura voluntarista de la obligación política (o de cualquier otro tipo de obligación) parece inconsistente. Esta es la segunda parte, más teórica, del ataque de Hume a la idea del contrato social. Una promesa de obedecer crea una obligación de obedecer solo si ya nos suponemos obligados a cumplir con las promesas y por lo tanto el proyecto de explicar las obligaciones sociales por medio de acuerdos voluntarios como promesas y contratos parece ser vacuamente circular. Si es imposible dar una explicación voluntarista de la obligación y el convencionalismo se sigue del voluntarismo, entonces pareciera que el contrato social no juega ningún rol para la obligación política porque una explicación contractualista es tanto voluntarista como convencionalista.

Pero supongamos que rechazamos la idea aparentemente intuitiva de que el convencionalismo se sigue del voluntarismo y tratamos de argumentar en la dirección opuesta. Supongamos que consideramos que algún tipo de convencionalismo es primario en la explicación de la obligación política y luego sostengamos que las convenciones relevantes tienen que ser voluntaristas. En ese caso, y si se pudiera mostrar que el voluntarismo se sigue del convencionalismo y no a la inversa, la idea de un contrato social como convención voluntaria sí podría jugar un rol en la explicación de la obligación política. Esto es lo que sugiere la tesis de Rousseau de que el contrato social constituye una “primera convención”, la fuente de toda autoridad normativa. Pero ¿por qué el contrato social es la primera convención? Rousseau no lo explica; en su *Sobre*

el contrato social no hay una discusión entre esta afirmación de la necesidad de una primera convención y el establecimiento de los términos del contrato (Rousseau, 1762/1964, pp. 147-148). Si queremos encontrar una explicación desarrollada de esta transición necesitamos recurrir a Kant.²

V

La idea de convención es en un sentido crucial el punto de partida de la filosofía política kantiana. Kant concuerda con Hobbes y Locke en que la característica definitiva del ámbito político es la relación jurídica y que la relación jurídica pone restricciones externas a la habilidad individual de actuar como se crea adecuado. La doctrina del derecho (*ius*) es la suma de las leyes para las que es posible una legislación exterior —“*der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist*” (MS, p. 229 [37])—. Pero a diferencia de Hobbes y Locke, Kant no comienza con la tesis de que el estado de naturaleza, la condición prepolítica y por lo tanto prejurídica, está caracterizado por la libertad externa ilimitada. Por el contrario, Kant sostiene que la libertad externa misma requiere condiciones jurídicas y que esas condiciones son inherentemente convencionales.

Un uso de la libertad externa es la manipulación física del mundo por un agente, una traducción del arbitrio en movimiento corporal para alterar el estado del mundo. Kant considera que la forma básica de la libertad externa es el uso de la propiedad, pero es importante entender que la concepción kantiana de la propiedad en su sentido extremadamente mínimo, como la apropiación y uso para cualquier propósito de objetos físicos o incluso del espacio que ocupan los objetos. Dado que cualquier uso de la libertad externa implica la afirmación de un derecho de propiedad, la afirmación de que se es libre de usar objetos y espacio de una manera en particular. ¿Cómo se puede tener un derecho a una cosa? La respuesta de Hobbes es la más simple y la menos satisfactoria: todos tienen derecho a todo por naturaleza. Soy libre de usar un objeto en el estado de naturaleza y no lesiono a otra persona al hacerlo, pero la otra persona es igualmente libre de tomar ese objeto de mí y no me lesionaría al hacerlo. En esta perspectiva, todos son libres de elegir y por eso de tratar de usar cualquier objeto sin interferencia de otras personas, lo que significa que nadie es realmente libre externamente. Dado que la libertad externa es libertad de usar objetos como se quiera, nadie es externamente libre a no ser que otros estén obligados a abstenerse de interferir con cada uno de nuestros usos legítimos de un objeto: “*Das rechtlich Meine (meum iuris)*”

² Para mayor detalle sobre la respuesta de Kant a Hobbes, véase Krasnoff (2012).

ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde” [Lo jurídicamente mío (*meum iuris*) es aquello con lo que tengo una unión tal que el uso que otra persona haga de eso sin mi consentimiento me lesionaría] (MS, p. 245 [55]). Un derecho de propiedad le corresponde a una persona en particular, pero es definido por el hecho de que todas las demás personas se ven obligadas a reconocer la libertad de la primera en el uso del objeto. Kant insiste en que este reconocimiento universal requiere una convención jurídica.

Locke intenta resistir esta conclusión argumentando que la ley natural, que demanda que todo el mundo respete el derecho de propiedad, puede ser reducida a una relación física y por lo tanto natural. Para Locke, tengo derecho de usar un objeto o una parcela de tierra en la naturaleza si existe en abundancia física, tal como Dios creó suficiente para que yo y el resto tomemos comoelijamos tomar. Puedo cercar mi terreno y mejorarlo con mi trabajo y todo el producto de mi trabajo, así como lo que puedo intercambiar por ello, me pertenece. Locke supone que el derecho a un objeto está contenido en los atributos físicos del objeto mismo, que lleva la marca del trabajo que fue puesto en mejorarlo desde el acto original de apropiación hasta ahora.

Es fácil tener un escepticismo histórico respecto de esta teoría: ¿hay algún modo confiable de rastrear el camino de la mejora física de un objeto hasta un acto original, legítimo de apropiación? La objeción de Kant a esta clase de teorías es más profunda y conceptual: cualquier uso legítimo de un objeto, incluso una apropiación original de un objeto natural no usado todavía, reclama un uso exclusivo de ese objeto que impida que las otras personas lo usen. Incluso si no consumo ni altero ningún objeto externo al actuar, e incluso si otros objetos del mismo tipo están disponibles para otras personas, sigo ocupando un lugar particular en el espacio que por lo tanto no está disponible para nadie más. Mientras que Locke argumenta que el trabajo de nuestros cuerpos le da una forma natural al ámbito del derecho, Kant argumenta precisamente lo contrario: nuestras naturalezas físicas requieren convenciones jurídicas que no pueden ser naturales. Porque tenemos cuerpos, nuestra mera presencia en el mundo ya es una apropiación de un espacio físico y de los objetos en él. Así, no es históricamente implausible, es conceptualmente imposible que exista un momento lockeano en el que los objetos estaban disponibles para que cada individuo se apropiara de ellos sin afectar la libertad de los demás. Todo acto físico de cada individuo físicamente existente es ya una apropiación del mundo físico. En consecuencia, si ha de haber un espacio de acción legítima, si los individuos han de poder actuar libremente sin lesionar a nadie, entonces es necesario que existan derechos de

propiedad que tienen que ser entendidos como convenciones, como reglas que permiten a los individuos actuar excluyendo la interferencia de otras personas con el uso propio de objetos externos.

Para Kant, lo distintivo de un derecho de propiedad no es algo físico sino algo inteligible: el derecho de reclamar algo como propio incluso cuando no se está en posesión física de eso, cuando alguien más lo tiene o amenaza con tomarlo (MS, p. 245 [56]). Es entonces cuando reclamar un derecho de propiedad tiene sentido y su significado consiste en declarar legítimamente que todas las demás personas están excluidas de usar legítimamente ese objeto. Y esta declaración es el reconocimiento de una convención, de una regla socialmente reconocida:

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre: ich will, daß etwas Äußeres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkür zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die niemand ohne diesen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieser Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntniß: jedem Anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äußere Seine des Anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Princip verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Acts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden anderen verbindender, mithin collectiv allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben. (MS, pp. 255-256 [69-70]).³

3 Trad: Cuando yo declaro (con palabras o con un acto): “quiero que algo exterior deba ser mío”, declaro como obligatorio para cada otra persona abstenerse de un objeto de mi arbitrio. Esta es una obligación que no tendrían a no ser por este acto jurídico mío. En esta pretensión ya está, sin embargo, al mismo tiempo el reconocimiento de estar bajo la obligación de abstenerse recíprocamente de lo suyo de las demás personas. Pues la obligatoriedad proviene de una regla universal de las relaciones jurídicas externas. Por lo tanto, no estoy obligado a dejar intocado

La libertad externa requiere convenciones jurídicas porque la libertad externa requiere derechos a tener objetos y estos derechos requieren convenciones jurídicas. Si digo que algo es mi propiedad y no que está meramente en mi posesión física inmediata, quiero decir que otras personas están obligadas a no usarlo sin mi permiso y esta afirmación normativa es inteligible solo si me entiendo a mí mismo como igualmente obligado a abstenerme de usar la propiedad de otras personas. La propiedad implica así una regla de reconocimiento recíproco y el reconocimiento recíproco no puede ser asegurado por nada que yo haga con el objeto como voluntad unilateral. Por el contrario, tengo que considerarme como actuando de acuerdo con una voluntad colectivamente universal (común) y poderosa, una convención ya reconocida de lo que es mío y tuyo. La necesidad de una voluntad general, de una convención jurídica, emerge así directamente de la naturaleza misma de la libertad externa, de la aplicación de nuestro arbitrio al mundo físico.

VI

La idea de una voluntad general, entonces, no es y no puede ser creada por ningún tipo de contrato, por ningún tipo de acto voluntario. Pero eso no significa que la voluntad general vaya a existir de algún modo en la naturaleza (como en Locke) o como un mero hecho social que nos ha sido impuesto históricamente por gobiernos poderosos (como Hume piensa que debemos concluir). Antes bien, la voluntad general es una implicancia normativa de la idea de la libertad externa legítima, una consecuencia de la idea de que tenemos que ser capaces de usar nuestros cuerpos y objetos en el espacio sin hacer daño a nadie. Pero dado que esta idea normativa implica una convención jurídica, y dado que una convención jurídica requiere una forma social real, el gobierno no es opcional para Kant. No hay uso de la libertad externa que no implique la necesidad de la ley pública, por lo que no hay lugar en la teoría para que los individuos ingresen en la sociedad política por medio de un acuerdo. La obligación de dejar el estado

lo externo de otras personas si no se me aseguran también que en lo que atañe a lo mío se conducirán según el mismo principio. Esta seguridad no necesita de un acto jurídico especial, sino que está ya contenida en el concepto de una obligación jurídica y externa por causa de la universalidad y con ella de la reciprocidad de la obligatoriedad según una regla universal. —Ahora bien, la voluntad unilateral en lo que atañe a una posesión externa y por lo tanto contingente no puede valer como ley coactiva para todo el mundo, pues ello dañaría la libertad según leyes universales. En consecuencia, solo una voluntad que obligue a cada cual, por lo tanto, colectivamente universal (común) y poderosa puede prestar esa seguridad para cada cual. —La condición bajo una legislación universal externa (es decir, pública) con acompañada con poder es la condición civil. Por lo tanto, solo en una condición civil puede existir un mío y tuyo externos.

natural y de entrar en la sociedad civil es anterior a cualquier contrato porque un contrato es un uso legítimo de la libertad externa y el uso legítimo de la libertad externa presupone la idea de una condición civil, de la voluntad general representada por un gobierno concreto.

La referencia a la representación es crucial en este punto. Aunque la necesidad de un gobierno real está implicada en la idea de la voluntad general como una forma de convención, cualquier gobierno particular deriva su autoridad para coaccionar de la idea normativa de la voluntad general. Desde una perspectiva empírica o fáctica, un gobierno existente es lo que Hume dijo que era: una persona particular o grupo de personas que ejerce el poder y demanda obediencia. El ejercicio de la autoridad coactiva por parte de personas particulares puede ser justificado solo si esas personas actúan en nombre de la idea normativa de la voluntad general como la protección de la igual libertad externa. El principio que expresa esta demanda de justificación es el contrato originario o contrato social: el principio de que quien legisla y la ciudadanía que aconseja qué hacer a quienes legislan tienen que entender su legislación propuesta como derivada de un acuerdo de toda la ciudadanía:

Jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. (TP, p. 297 [37]).⁴

57

El contrato social provee así un criterio para la legitimidad de cualquier ley particular: Si la ley pública

dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z. B. da eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten), so ist es nicht gerecht. Ist es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zusammen stimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten: gesetzt auch, daß das Volk jetzt in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde. (TP, p. 297 [38]).⁵

4 Trad: Obliga a todo legislador a legislar de modo tal como si sus leyes pudieran surgir de la voluntad general de un pueblo entero y a considerar a cada súbdito, en la medida en que quiera ser ciudadano, como si hubiera dado su consentimiento a tal voluntad.

5 Trad: está formulada de un modo tal que es *imposible* para un pueblo entero darle su acuerdo (por ejemplo, que una clase determinada de *súbditos* tengan el privilegio hereditario de la *nobleza*), entonces no es justa. Sin embargo, si es *meramente posible* que un pueblo concuerde con ello, entonces es deber tener a la ley por justa, incluso si se da el caso de que el pueblo estuviera en ese momento en una situación, humor o modo de pensar tal que si se les preguntara

Que la ciudadanía y quienes legislan se comprometan con este criterio es el equivalente normativo de entender una autoridad legislativa particular como no meramente una fuerza coactiva sino como la representación de la voluntad general, de la convención jurídica que emerge de la mutua libertad externa. El contrato social reconcilia de este modo la idea del derecho, que implica una voluntad general, con la representación de esta voluntad por parte de una forma particular de gobierno:

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein. (MS, pp. 313-314 [143-144]).⁶

Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volkes (da Alle über Alle, mithin ein jeder über sich selbst beschließt) möglich: denn nur sich selbst kann niemand unrecht thun. Ist es aber ein anderer, so kann der bloße Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschließen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein [...]. Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag. (TP, pp. 294-295 [33-34]).⁷

probablemente no darían su consentimiento.

6 Trad: El poder legislativo solo puede corresponderle a la voluntad reunida del pueblo. Pues como del poder legislativo ha de proceder todo derecho, entonces no tendría que poder dañar a nadie con su ley. Ahora bien, cuando alguien dispone algo respecto de otra persona es siempre posible que con ello le haga daño, pero no en lo que dispone una persona sobre sí misma (pues *volenti non fit iniuria*). Por lo tanto, solo la voluntad concordante y reunida de todas las personas, en la medida en que cada una de ellas decide lo mismo para todas y todas lo mismo para cada una, por lo tanto solo la voluntad popular unida, puede ser legisladora.

7 Trad: Todo *derecho* depende de leyes. Una ley pública que determina aquello que debe ser permitido o prohibido para todas las personas es el acto de una voluntad pública de la que procede todo derecho y que por lo tanto no tiene que poder cometer injusticias contra nadie.

Como el principio normativo que reconcilia el derecho como una voluntad general con una forma específica de autoridad política, el contrato originario combina convencionalismo con voluntarismo, aunque de un modo opuesto a la forma más familiar de contractualismo iniciada con Hobbes. Como hemos notado, un contrato ordinario es una convención creada por un acto voluntario, por lo que parecería que el convencionalismo se sigue del voluntarismo y no a la inversa. Pero el contrato originario kantiano no es un acto voluntario porque no es un acto de ningún tipo; no es un acuerdo que alguien podría haber hecho o podría hacer:

Als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen [...] ist keinesweges als ein Factum vorauszusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich). (TP, p. 297 [36]).⁸

En lugar de esto, el contrato originario surge de la idea de la voluntad general como un tipo de convención, una regla pública que tiene que ser expresada en leyes particulares, leyes que a su vez tienen que poder reconciliarse con la idea original del derecho. El principio normativo que expresa esta reconciliación demanda que entendamos los actos legislativos como si fuera el producto de un convencionalismo y no lo contrario.

VII

En ningún lugar Kant sostiene que el contrato originario explique nuestra obligación de obedecer la ley. La obligación aparece antes, en el argumento de que tenemos un deber de entrar en una condición civil en la medida en que la idea del derecho como libertad externa tiene que expresarse en convenciones de ley pública. Lo que estas convenciones expresan es la idea de una voluntad general. En la tradición del contrato social anterior a Kant, la idea de una voluntad general estaba siempre presente, pero también era vista como una entidad normativa misteriosa que tenía que ser explicada en términos no

Para esto no es posible otra voluntad más que la voluntad del pueblo unido (pues todas las personas deciden sobre todas, con lo que cada una decide sobre sí misma). En efecto, solo contra sí misma una persona no comete injusticia. Pero si fuera una voluntad diferente, su ley necesitaría otra ley que limitara su legislación, pues la mera voluntad de una persona no puede decidir nada sobre otra persona que no sea injusto, por lo que una voluntad particular no puede ser legisladora para una comunidad. [...] Esta ley fundamental que solo puede surgir de la voluntad popular general reunida se llama *contrato originario*.

8 Trad: Como coalición de toda voluntad particular y privada en un pueblo para la formación de una voluntad común y pública [...], no es necesariamente presupuesto como un *hecho* (lo que es además imposible”.

políticos y no jurídicos. Para Hobbes, la voluntad general se crea por un tipo especial de contrato en el que cada una de las personas entrega simultáneamente el derecho a gobernarse a sí misma. Este contrato especial parece incompatible con la estructura de un contrato ordinario y con la teoría hobbesiana de la prudencia en la medida en que ambas le reservan al individuo el derecho al autogobierno. Para Locke, no puede haber contrato de creación de la voluntad general pero esto significa que tenemos que entender la voluntad general como una entidad moral preexistente creada por Dios para gobernar nuestra conducta. Esta teoría lockeana es difícilmente conciliable con el liberalismo secular de la tradición del contrato social. Finalmente, para un escéptico histórico como Hume, la voluntad general es solo la imposición inventada por los poderes conquistadores (incluso si esos poderes y sus invenciones políticas resultan ser útiles para una variedad de propósitos sociales). En todas estas teorías hay una tendencia a explicar la voluntad general en términos de algo por fuera del ámbito político, pero ninguna de ellas tiene éxito (en el caso de Hume ni siquiera lo intentan) en unir la metáfora del contrato social con la idea de la voluntad general.

Por contraposición, Kant no intenta explicar la voluntad general como derivada de algún tipo de acto o entidad prepolítica. En lugar de esto, Kant invoca la voluntad general para explicar por qué la libertad externa es un concepto inherentemente jurídico: no podemos hablar de actuar sin interferencia de otras personas sin referirnos implícitamente a las convenciones jurídicas que todas las personas están obligadas a respetar. La voluntad general es simplemente el nombre de la voz de estas convenciones públicas y jurídicas. Hoy hay ley ni ámbito jurídico sin la idea de la voluntad general. Pero esto no quiere decir que tengamos que entender la voluntad general como una entidad normativa misteriosa. Las leyes jurídicas no son entidades normativas misteriosas. Con todo, podríamos sostener que lo que entendemos sobre estas leyes es su carácter empírico, su naturaleza física como entidades coactivas. Lo que parecería misterioso es cómo su carácter potencialmente normativo, su estatuto de voluntad general, está conectado con su carácter empírico, las formas particulares de coacción llevadas a cabo por los gobiernos particulares. Pero Kant piensa que ya comprendemos bien el principio que reconcilia el carácter normativo con el empírico. Se trata del contrato social u originario que les dice tanto a la ciudadanía como a quienes legislan que las leyes coactivas están justificadas solo si pueden ser acordadas por todas las personas. La expresión práctica de este principio normativo es la actividad del discurso público político, sobre el que Kant insiste que tiene que ser siempre libre (TP, pp. 304-305 [47-48]; ZeF, pp. 368-369 [109-110]; WiA, pp. 36-37

[88-90]). Al hablar políticamente, un ciudadano afirma el derecho de cada persona a hablar en y para el público, de tomar la perspectiva de legislar desde una perspectiva común. Todas las personas tienen el derecho de hablar por sí mismas, pero al instruir a quien legisla en lo que hay que hacer, se supone que ciudadanía y poder legislativo tienen que y pueden compartir esa perspectiva común. En este sentido, el contrato originario es una presuposición normativa de discurso político justificado.

Al regular nuestro discurso político con el principio del contrato originario, ya estamos combinando el aspecto normativo con el empírico de la ley pública y mostrando que no consideramos que la voluntad general sea algo misterioso. Porque la voluntad común es un presupuesto normativo de la argumentación política, no es necesario explicar cómo surge de algún proceso prepolítico. Alcanza con decir que nuestra expectativa de que nuestras voces cuentan en la argumentación política ya expresa el principio del contrato originario, que demanda que entendamos las leyes coactivas como producto de una voluntad común.

Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras de I. Kant. La traducción de las fuentes primarias fueron realizada por Macarena Marey consultando los respectivos originales. En el caso de Kant se citan las ediciones alemanas originales, entre paréntesis, seguidas de la paginación de las traducciones en castellano disponibles, que también se incluyen en la bibliografía.

- Hobbes, Thomas (1994). *Leviathan* [Leviatán] (E. Curley, Ed.). Indianapolis/Cambridge, Estados Unidos de América: Hackett. (Trabajo original publicado en 1651).
- Hume, David (1994). Of the original contract [Del contrato original]. En K. Haakonssen (Ed.), *Political Essays* (182-201). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University. (Trabajo original publicado en 1752).
- Kant, Immanuel (1902ss.). *Kant's gesammelte Schriften* [Obras completas de Kant]. Berlin et al., Deutschland: hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften.
- Kant, Immanuel (1989). *Hacia la paz perpetua* (J. Muñoz, Trad.). Madrid, MD: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1795).
- Kant, Immanuel (1993). Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría para

- nada sirve en la práctica”. En *Teoría y práctica* (J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1793).
- Kant, Immanuel (1994). *Metafísica de las costumbres* (A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1797).
- Kant, Immanuel (2004). *Respuesta a la pregunta ‘¿Qué es la Ilustración?’* (R. Aramayo. Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1784).
- Krasnoff, Larry (2012). Voluntarism and conventionalism in Hobbes and Kant [Voluntarismo y convencionalismo en Hobbes y Kant]. *Hobbes Studies*, 25(1), 43-65.
- Locke, John (1980). *Second treatise of government* [Segundo tratado de gobierno] (C. B. MacPherson, Ed.). Indianapolis/Cambridge, Estados Unidos de América: Hackett. (Trabajo original publicado en 1689).
- Rousseau, Jean-Jacques (1964). *Du contrat social ou Principes du droit politique* [Del contrato social o principios del derecho político]. En Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (Eds.). *Œuvres complètes* (v. 3, 257-470). Paris, Francia: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1762).