

BAKUNIN FRENTE A LA TRADICIÓN DEL CONTRACTUALISMO CLÁSICO: UNA PERSPECTIVA CRÍTICA

*BAKUNIN AND THE TRADITION OF CLASSICAL
CONTRACTARIANISM: A CRITICAL PERSPECTIVE*

María de los Andes Valenzuela

Corales 

Universidad Católica del Maule,
Chile

marie.valenz.86@gmail.com

Resumen

En la Grecia clásica, los sofistas fueron los primeros en concebir la ley como una alianza o pacto destinado a garantizar derechos comunes. Así, si bien la democracia ateniense se consolidó sin la necesidad de la formulación explícita de un contrato social, la tesis de que la voluntad del pueblo constituye la fuente del poder político alcanzó su desarrollo sistemático en las teorías contractualistas de autores como Hobbes y Rousseau. La consecuencia jurídica de dichas teorías fue —aunque no siempre con resultados democráticos— la instauración del Estado

Recibido: 27 Jun 2026

Aceptado: 10 Aug 2026

Publicado: 15 Sep 2026

Autor de correspondencia:

marie.valenz.86@gmail.com



moderno. Desde una perspectiva contemporánea, la democracia suele comprenderse como una actualización permanente del contrato social mediante la participación ciudadana. Sin embargo, esta concepción tiende a naturalizar al Estado democrático como la única forma legítima de organización política. El presente artículo examina los principales fundamentos filosóficos del contractualismo clásico para luego analizar cómo dicha tradición será posteriormente objeto de una crítica radical por parte de Mijaíl Bakunin (1814–1876) fundamentalmente en el ensayo *Rousseau's Theory of the State*, desafiando los supuestos del Estado moderno y abriendo un horizonte para reconsiderar otras posibles formas de organización colectiva.

Palabras clave: Contractualismo clásico, democracia, crítica anarquista, Mijaíl Bakunin.

Abstract

In Classical Greece, the Sophists were the first to conceive of law as a covenant or agreement intended to secure rights shared by all. Although Athenian democracy developed without the explicit formulation of a social contract, the idea that the will

of the people constitutes the source of political power found its systematic expression in the contractarian theories of authors such as Hobbes and Rousseau. The juridical consequence of these theories was—though not always with democratic outcomes—the establishment of the modern State. From a contemporary perspective, democracy is often understood as the ongoing renewal of the social contract through citizens' participation. However, this conception tends to naturalize the democratic State as the only legitimate form of political organization. This article examines the principal philosophical foundations of classical contractarianism and then analyzes how this tradition was subsequently subjected to a radical critique by Mikhail Bakunin (1814–1876), particularly in the essay *Rousseau's Theory of the State*, challenging the assumptions of the modern State and opening a horizon for reconsidering other possible forms of collective organization.

Keywords: Classical Social Contract Theory; Democracy; Anarchist Critique; Mikhail Bakunin.

1. Introducción

La idea de que el poder político encuentra su legitimidad en el consentimiento de quienes integran una comunidad constituye uno de los pilares de la filosofía política moderna. Aunque sus antecedentes pueden rastrearse hasta la Grecia clásica, donde los sofistas concibieron la ley como una alianza o pacto orientado a garantizar derechos comunes, esta concepción alcanzó su formulación más sistemática en las teorías contractualistas de autores como Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau. A partir de ellas, el Estado moderno encontró uno de sus principales fundamentos filosóficos y jurídicos, mientras que la democracia pasó a comprenderse como la expresión privilegiada de la voluntad popular y, en la actualidad, como una permanente actualización del contrato social mediante la participación ciudadana.

Sin embargo, la estrecha vinculación entre contractualismo, Estado y democracia ha contribuido también a naturalizar esta forma de organización política como la única legítima y posible. En tal sentido, el contractualismo como tradición filosófica ha delimitado el horizonte mismo de lo pensable en política, dificultando reflexionar críticamente si la vida en común puede organizarse sobre principios distintos a los que sustentan el Estado moderno. En este sentido, la pregunta que orienta el presente trabajo es la siguiente: ¿En qué medida la crítica de Mijaíl Bakunin al contractualismo clásico cuestiona el proceso mediante el cual el consentimiento llegó a constituirse en el fundamento de la legitimidad política del Estado moderno?

Para responder a esta pregunta en primer lugar el artículo que sigue examinará a partir de sus principales fundamentos filosóficos, la evolución del concepto de pacto desde sus fuentes grecolatinas hasta llegar a las formulaciones clásicas, a fin de observar cómo se construyó filosóficamente la legitimidad del Estado moderno. En segundo lugar, se analizará la crítica desarrollada por Bakunin al contractualismo clásico (tomando a modo ejemplar pasajes de Hobbes y Rousseau) con el propósito de mostrar cómo el pensamiento anarquista desestabiliza algunos de los presupuestos centrales del Estado moderno y ofrece herramientas conceptuales para reconsiderar otras formas posibles de organización común.

Con todo, cabe precisar que el objetivo de reconstruir una genealogía del pacto y el consentimiento no es ofrecer una historia del contractualismo, sino mostrar cómo ciertos presupuestos filosóficos acerca del origen del poder político llegan a convertirse en fundamento de la legitimidad del Estado moderno y cómo dicha tradición será posteriormente objeto de una crítica radical por parte de Mijaíl Bakunin.

2. Los orígenes de la idea de pacto y consentimiento en las fuentes grecolatinas

Desde la antigüedad existió la opinión de que la voluntad del pueblo o comunidad es la fuente del poder político. Particularmente Protágoras desde un fundamento mítico, esbozó una concepción convencional del origen de la comunidad política que podemos reconocer como uno de los antecedentes del contractualismo. Así, una especie de contrato social sería el fundamento de las leyes en razón a que Zeus había dotado a todos los hombres y no solo a algunos de αἰδώς (*aidōs*: pudor o respeto) y δίκη (*dike*: justicia) (Recasens, 1941, p. 331), condiciones indispensables para la convivencia y la constitución de la polis¹.

Ahora bien, aunque Protágoras no desarrolla una teoría del contrato social en sentido estricto, el mito introduce una intuición que será decisiva para la tradición contractualista: la legitimidad del orden político no proviene de un origen divino del poder ni de una desigualdad natural entre los hombres, sino de aquello que todos comparten como condición común para hacer posible la vida en sociedad. En este sentido, puede afirmarse que el relato constituye uno de los antecedentes más tempranos de la idea de que las leyes encuentran su fundamento en un acuerdo orientado a garantizar la convivencia colectiva.

Por su parte, muchos sofistas sostuvieron —a partir de la distinción entre *phýsis* (naturaleza) y *nómos* (ley o convención), así como de la comparación entre las constituciones de las distintas ciudades griegas— que las leyes no poseen un fundamento natural, sino convencional. Mientras la naturaleza se caracteriza por su estabilidad y necesidad, las normas jurídicas y políticas varían de una comunidad a otra y pueden ser modificadas por decisión de los propios ciudadanos. La diversidad de constituciones existentes en el mundo griego representaba, para los sofistas, una prueba de que las leyes no derivaban de un orden inmutable, sino de acuerdos humanos orientados a regular la convivencia. De ahí la conclusión de que “[...] las

¹“Buscaban entonces juntarse y salvarse construyendo ciudades; pues bien, una vez que se habían juntado, empezaron a cometer injusticia entre sí, precisamente por no tener el arte político, así que volviendo a dispersarse, perecían. Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie fuese destruida en su totalidad, manda a Hermes a llevar respeto y justicia a los hombres, para que esas virtudes fuesen los lazos armoniosos de las ciudades y mediadores de la amistad. Ahora bien, Hermes pregunta a Zeus de qué modo daría la justicia y el respeto a los hombres: ¿voy a repartir como están repartidas las artes? Ésas están repartidas así: Uno solo tiene el arte de la medicina y es suficiente para muchos individuos, y con los demás expertos sucede lo mismo. ¿Entonces voy a poner así la justicia y el respeto entre los hombres o se los reparto a todos? A todos, dijo Zeus, y que todos participen, pues no podrían generarse ciudades si sólo algunos participaran de éstos, como es el caso de las demás artes; además, establece una ley de mi parte: quien no sea capaz de participar del respeto y de la justicia, sea matado como una enfermedad de la ciudad” (Platón, Protágoras, 322c–322d).

leyes tienen un origen convencional humano que se manifiesta en su mutabilidad” (Llinares, 2015, p. 126)².

En la antigüedad clásica el pacto en general es de carácter racional, utilitario e individualista, pues por medio de él, los hombres individualmente considerados, pactan obligándose a no cometer injusticias a cambio de no sufrirlas ellos mismos (Boucher & Kelly, 2005).

Glaucón, quien, pese a no ajustarse a ningún sofista en particular, tiene en mente varias tesis sofistas (Álvarez, 2014, p. 22), expone parte de esta doctrina con particular claridad:

Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a implantar leyes y convenciones mutuas, y a lo prescrito por la ley se lo llama 'legítimo' y 'justo'. (Platón, República, II, 358e–359a).

Aunque Platón presenta esta tesis para someterla posteriormente a crítica (la de que la idea de justicia —objetiva e inmutable— no depende del acuerdo), la explicación que ofrece Glaucón sobre el origen de la justicia representa un paso adicional respecto del convencionalismo de los sofistas. Ya no se afirma únicamente que las leyes poseen un origen humano, sino que ese origen reside en un acuerdo de carácter utilitario celebrado entre individuos para hacer posible la convivencia.

Con todo, dentro de la filosofía griega clásica, junto a la mirada crítica de Platón, cabe resaltar a Aristóteles como un negador del pacto. Para Aristóteles el desarrollo del organismo social tiene un carácter ético cuyo fin es el bien común, consistente en la virtud y no un mero convenio que garantice ciertos derechos, pues tal acuerdo no sería suficiente para tornar a los hombres virtuosos.

En tal sentido, en *Económicos* afirma que “una ciudad es un conjunto de casas, tierras y propiedades autosuficiente para vivir bien” y agrega que, cuando los hombres no logran alcanzar ese fin, “la comunidad se disuelve” (Aristóteles, *Económicos*, I, 1343a10–13). De este modo, la polis no encuentra su justificación únicamente en garantizar la coexistencia o proteger intereses recíprocos, sino en hacer posible una vida buena para sus ciudadanos. Esta misma crítica aparece desarro-

²Sin embargo, recordemos que Platón se opone a sus ideas pues estos consideran la justicia no como algo absoluto o como un valor en sí misma, sino como el resultado de un acuerdo o pacto (Ferrater Mora, 1964, p. 356).

llada en la *Política*, donde, aludiendo a la definición de Licofrón, Aristóteles señala que la ley entendida como “un convenio” y “una garantía de los derechos de unos y otros” resulta insuficiente, pues “no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos” (Aristóteles, *Política*, III, 1280b8–12). En consecuencia, mientras el pensamiento de los sofistas concebía el orden jurídico como el producto de un acuerdo humano, Aristóteles subordinó la ley a un fin ético: la realización de la virtud y del bien común como fundamento propio de la comunidad política.

No obstante el rechazo de Platón y Aristóteles a la idea de que la comunidad política pudiera explicarse como el resultado de un mero acuerdo entre individuos, la tesis de que el consentimiento constituye una fuente legítima de obligaciones continuó desarrollándose en el derecho romano.

Si bien el pensamiento de sus juristas no teorizó un concepto como el de democracia, logró destacar y vincular las ideas de “pueblo” y “república”. La república es del pueblo y éste, como sujeto de derecho, se constituye en virtud del consentimiento de la comunidad de intereses de la multitud (Llinares, 2015, p. 136). Tal idea alude al concepto de *lex regia* “[...] mediante la cual el pueblo cedió su imperio y potestad al príncipe” (Recasens, 1941, p. 332) como vemos en el siguiente fragmento del Digesto del emperador Justiniano, citando a Ulpiano: “libro I. de las Instituciones. —Lo que al Príncipe agrada tiene fuerza de ley, porque por la Ley Regia, que se estableció acerca de su potestad, el pueblo transmitió al Príncipe todo su imperio” (Libro I, Título 5º, p. 45)³.

Con posterioridad sería Octavio (Augusto) quien concentró progresivamente las principales magistraturas republicanas bajo su autoridad, inaugurando el Principado mientras preservaba formalmente las instituciones republicanas (Syme, 2011, p. 11)⁴. No obstante, gracias a la ficción jurídica de la *lex regia* se teorizó en el sentido de que aquellos poderes obedecían a un principio de traslación legítimo, pleno e irrevocable emanado directamente del pueblo. Siglos más tarde, los glosadores de Bolonia (siglo XII) retomaron esta doctrina para conferir un fundamento jurídico al Sacro Imperio Romano Germánico, convirtiendo la *lex regia* en uno de los principales

³Ulpiano, “libro I, *Institutionum*. — “*Quod principi placuit legis habet vigorem; utpote cum lege regia quae de imperio eius lata est populus ei et in eum omnem suum imperium et potestatem concessit*”. Libro I. de las Instituciones. (*El digesto del emperador Justiniano*, Imprenta de Ramón Vicente, trad. Bartolomé Agustín Rodríguez de Fonseca, Madrid, 1872).

⁴El Principado fue el sistema político creado por Augusto para gobernar Roma sin llamarse a sí mismo rey. Aunque Augusto actuaba como un emperador absoluto, ocultó su poder bajo una fachada republicana valiéndose de la teorizada *lex regia* como principio legítimo de traslación de poder. Al respecto, sostiene Syme: “La cómoda reanimación de las instituciones republicanas, la adopción de un título especioso, el cambio en la definición de la autoridad, nada de eso enmascaraba la fuente y los actos del poder. La dominación nunca es menos eficaz por estar disfrazada. Augusto utilizó todos los artilugios del tono y del matiz con la segura facilidad de un experto” (2011, p. 11).

antecedentes de las posteriores doctrinas del contrato social (Oakley, 2015, p. 143).

Hacia fines del siglo XIII, la filosofía política escolástica había consolidado como un principio ampliamente aceptado la idea de que el fundamento jurídico del poder público residía en la sumisión voluntaria de la comunidad bajo una forma contractual. Sobre esta base se desarrolló una extensa tradición de pensamiento que, pasando por Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Hugo Grocio y Samuel Pufendorf, alcanzó su formulación sistemática en las teorías contractualistas de los siglos XVII y XVIII, particularmente en Hobbes, Locke y Rousseau.

Ahora bien, más que detenernos en las diferencias entre estos autores, interesa destacar que todos ellos comparten un supuesto común: la legitimidad del Estado descansa, de un modo u otro, en un acto originario de consentimiento que convierte al contrato en fundamento de la autoridad política. Precisamente este supuesto será objeto de una crítica radical por parte de Mijaíl Bakunin, quien verá en el contractualismo moderno —y especialmente en la formulación de Rousseau— no la superación de la dominación política, sino una de sus más sofisticadas legitimaciones.

3. Mijaíl Bakunin y la crítica del contractualismo clásico

La tradición descrita alcanza su formulación filosófica más acabada en el contractualismo clásico de los siglos XVII y XVIII. Ahora bien, el contractualismo clásico ha sido objeto de numerosas críticas desde distintas tradiciones del pensamiento político. Algunas han cuestionado la ideología de la economía individual sobre la cual se cimientan las teorías del contrato social (Bloch, 1980, p. 56)⁵. Más recientemente están aquellas críticas que evidencian la no incorporación de la mujer

⁵Bloch (1980) se muestra crítico a la concepción de libertad defendida por el contractualismo clásico. Sostendrá al respecto que: “El mismo Rousseau formuló este último momento, el momento del *citoyen* en el grito de libertad de la revolución burguesa, diciendo que «el ciudadano no debe ser limitado en su libertad, sino en tanto que esto es necesario para la libertad igual de los demás». Pareció en la época que se abría paso una grandiosa alianza entre el individuo singular, en tanto que persona moral, y el interés de la sociedad, el cual, por su parte, no podía ser otro que el interés en la libertad, en la inviolabilidad, en la dignidad de la persona. Salta a la vista que la sociedad burguesa, como una sociedad de la cual está tan distante la planificación colectiva como el respeto de la dignidad del proletariado creado por ella, no podía llevar a la práctica esta su imagen categórica de la libertad. En una sociedad consistente en toda una serie de dependencias no visibles, el individuo no podía ser en absoluto el actor de sus propias acciones, ni en el suelo burgués era posible tampoco a la larga aquella Ilustración predicha tan inolvidablemente por Kant: «emancipación del hombre de una tutela de la que él mismo es culpable». Dada la permanente dependencia económica, la libertad de acción le estaba cerrada antes y después a la mayoría de las personas, y también los señores del puente de mando quedaban convertidos en meros funcionarios de un tráfico de mercancías incontrolado” (p. 158-159).

en el escenario político de la especial reorganización patriarcal de la Modernidad (Pateman, 1995)⁶. Sin desconocer la relevancia de estas perspectivas, el presente trabajo se interesa por una línea crítica diferente: aquella que entiende el contractualismo como un dispositivo de legitimación del poder estatal y de la violencia política. Desde esta perspectiva, el problema no radica únicamente en quiénes quedan excluidos del pacto, sino en el propio supuesto de que el consentimiento pueda constituir un fundamento suficiente de la autoridad. Es precisamente este aspecto el que pretendemos tensionar desde la crítica desarrollada por el pensador ruso Mijaíl Bakunin.

En tal sentido, es posible señalar que los primeros en mirar con desconfianza a las teorías clásicas del contrato social fueron aquellos autores que tradicionalmente se engloban bajo el rótulo de pensamiento anarquista⁷, entre estos, el referido Bakunin, quien distante de aceptar que el consentimiento constituya el fundamento último de la legitimidad política, desarrolló una crítica destinada a mostrar que el contrato social no eliminó el problema de la violencia y la dominación, sino que lo transformó en una forma racionalizada de obediencia.

Ahora bien, aunque la obra de Bakunin suele ser caracterizada como fragmentaria y asistemática (Carr, 1972; McLaughlin, 2002), diversos estudios recientes han mostrado la existencia de una notable unidad conceptual en su pensamiento, siendo el ensayo *Rousseau's Theory of the State*⁸ (1870) probablemente una de las formulaciones más acabadas de su crítica al contractualismo clásico.

En el referido ensayo, Bakunin (1972, p. 128) sostendrá que la mayoría de los juristas y filósofos modernos, a falta de otro fundamento para la autoridad política,

⁶Al respecto, Pateman (1995) dirá que “La libertad civil no es universal, sino un atributo masculino y dependiente del derecho patriarcal” (p. 11). Por tal razón “La historia del contrato sexual es también una historia de la génesis del derecho político y explica por qué es legítimo el ejercicio del derecho –pero esta historia es una historia sobre el derecho político como derecho patriarcal o derecho sexual. El poder que los varones ejercen sobre las mujeres. La desaparecida mitad de la historia señala cómo se establece una forma específicamente moderna de patriarcado. La nueva sociedad civil creada a través de un contrato originario es un orden social patriarcal” (p. 10).

⁷El pensamiento anarquista comenzó a configurarse como una tradición política durante el siglo XIX con autores como Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Mijaíl Bakunin (1814-1876) y Piotr Kropotkin (1842-1921). Aunque reúne corrientes diversas, comparte una crítica radical a toda forma de autoridad política jerárquica y al Estado como institución de dominación, defendiendo la posibilidad de formas de organización social fundadas en la asociación libre y voluntaria de los individuos (Aranda, 2004, pp. 84-86).

⁸El ensayo *Rousseau's Theory of the State* no fue publicado por Bakunin como una obra independiente. Corresponde a un fragmento de una de sus obras inacabadas más importantes *El principio del Estado* (1871), posteriormente editado en distintas compilaciones. En este trabajo se utilizará la versión incluida en *Bakunin on Anarchy*, editada por Sam Dolgoff (1972), por ser la edición que presenta el texto como una unidad autónoma y bajo el título con el que ha sido ampliamente difundido.

hicieron descansar la legitimidad del Estado en la hipótesis de un contrato originario celebrado entre individuos libres e independientes. Sin embargo, este planteamiento descansaría sobre un presupuesto común: la idea de que el hombre, abandonado a su estado natural, es incapaz de producir por sí mismo un orden moral y político. En consecuencia, el bien dejaría de ser una posibilidad inherente a la libertad humana para convertirse en el resultado de la organización estatal surgida del contrato social.

Esta crítica resulta especialmente evidente en la lectura de Hobbes y Rousseau. En el primero, el estado de naturaleza aparece marcado por la inclinación de los hombres a dañarse mutuamente, impulsados por sus pasiones y por “la vana estima que tienen de sí mismos” (Hobbes, 2000, p. 62). En Rousseau, aunque el “buen salvaje” no puede calificarse propiamente de bueno o malo por carecer aún de relaciones morales suficientes —la competencia derivada del surgimiento del deseo erótico y finalmente la instauración de la propiedad privada y la sociedad civil— conducirán a relaciones de poder en las que “unos dominarán con violencia, [mientras] otros gemirán esclavizados a todos sus caprichos” (Rousseau, 2014a, p. 112). Pese a sus diferencias antropológicas, ambos autores terminan atribuyendo al Estado una función decisiva en la constitución del orden político y moral⁹.

Es precisamente este presupuesto el que Bakunin cuestiona. A su juicio, el Estado moderno, aun cuando se presente como el resultado de un acuerdo libre entre individuos, continúa reproduciendo una lógica de dominación, sustentada en una premisa antropológica errada: que el hombre en estado de naturaleza se haya regido por la ley del egoísmo natural, razón por la cual, la libertad humana no produce el bien, sino el mal. Así, la novedad del contractualismo no radicaría en haber sustituido la violencia por el consentimiento —lo que parecen sostener los autores clásicos— sino en haber conferido a aquella una nueva legitimidad. De este modo, la libertad deja de ser el fundamento del bien para convertirse en aquello que debe ser disciplinado por el Estado, el cual asume la misión de transformar al hombre natural en ciudadano (Bakunin, 1972, p. 138).

En tal sentido, la consecuencia que Bakunin extrae de la teoría contractualista se refiere a la configuración de una moral específica del Estado. En *Rousseau's Theory of the State*, denomina a esta lógica una “*moralidad trascendente*”, pues el Estado “[...] suele ir más allá del nivel de la moralidad y la justicia humanas, ya sea de

⁹Recordemos que también Rousseau explica el origen de las sociedades a partir de un contrato que hizo a los hombres transitar desde el estado de naturaleza al de sociedad. Sin embargo, su posición es un poco más compleja que el contrato de sus predecesores porque su concepción no es dual —estado de naturaleza y sociedad civil— donde el primer momento es negativo y el segundo positivo, sino triádica —estado de naturaleza, sociedad civil, república (fundada en el contrato social). Aquí, el momento negativo, que es el segundo, es puesto entre dos momentos positivos (Bobbio y Bovero, 1992, p.79).

la comunidad o del individuo privado, y por lo mismo a menudo se encuentra en contradicción con éstas” (Bakunin, 1972, pp. 133-134, trad. propia). El problema no consiste únicamente en que el Estado ejerza el poder, sino en que el contrato social le confiere una legitimidad moral distinta de aquella que rige las relaciones entre los individuos.

A partir de este supuesto, Bakunin examina las consecuencias de esa moralidad en dos ámbitos complementarios: el ejercicio del *ius ad bellum* y del *ius puniendi*. A continuación, los analizaremos separadamente intentando —a modo ejemplar— trazar su elaboración en el pensamiento de Hobbes y Rousseau.

3.1 La moralidad trascendente y la guerra entre Estados (*ius ad bellum*)

En primer lugar, corresponde analizar las relaciones entre los Estados y cómo la soberanía política que emana del consentimiento contractual genera una lógica de competencia permanente. En este plano, la única regla efectiva es “el interés del Estado y nada más” (Bakunin, 1972, p. 132, trad. propia). Todo aquello que contribuya a su conservación, engrandecimiento o poder, resulta legítimo aun cuando contradiga los principios ordinarios de la justicia; inversamente, aquello que perjudique sus intereses será considerado ilícito, aunque desde un punto de vista moral aparezca como justo. La razón de Estado se emancipa así de toda consideración ética universal.

Desde esta perspectiva, cada Estado se constituye como una comunidad política cerrada que afirma su existencia distinguiéndose de quienes permanecen fuera de ella. La afirmación de su soberanía implica, por tanto, la coexistencia de otros Estados igualmente soberanos y potencialmente rivales. De este modo, la conflictividad que el contractualismo pretende superar en el interior de la comunidad política reaparece en el ámbito de las relaciones internacionales. A modo ejemplar, si en Hobbes la guerra de todos contra todos concluye con la constitución del Leviatán, y en Rousseau el contrato busca poner fin a las relaciones de dominación propias de la sociedad civil, para Bakunin ambos modelos trasladan el conflicto al plano interestatal. La paz interna del Estado encuentra así su contrapartida en la posibilidad permanente de la guerra externa (ejercicio del *Ius ad bellum*).

La ausencia de un derecho internacional que posea un carácter coercitivo respecto al accionar de los Estados reafirma su moralidad trascendente y su preocupación por la aparente protección de sus propios ciudadanos, a quienes reconoce derechos humanos y humanidad sólo dentro de sus propios límites territoriales. “Co-

mo no reconoce ningún derecho fuera de sí mismo, lógicamente se arroga el derecho de ejercer la más feroz inhumanidad con todas las poblaciones extranjeras, a las que puede saquear, exterminar o esclavizar a su antojo” (Bakunin, 1972, p. 133, trad. propia).

Siguiendo esta línea, la lógica descrita por Bakunin encuentra una expresión paradigmática en la teoría política de Hobbes. En efecto, el *Leviatán* resuelve la guerra de todos contra todos propia del estado de naturaleza mediante la concentración del poder coercitivo en una autoridad soberana. Como señala Sotelo (2013), la única posibilidad de una convivencia pacífica entre individuos movidos por un deseo ilimitado de poder consiste en concentrar ese poder en el Estado (p. 33). La violencia no desaparece, sino que es monopolizada por el soberano, quien se convierte simultáneamente en garante de la paz civil y titular exclusivo de los medios legítimos de coacción.

Sin embargo, la pacificación del espacio interno no implica la desaparición del conflicto. Por el contrario, al no existir una autoridad superior que limite la soberanía de los Estados, las relaciones internacionales reproducen la lógica del estado de naturaleza. Como advierte Sotelo (2013), “con la creación del Estado se pacifica la sociedad, pero se potencia la guerra entre Estados” (p. 33). La capacidad de pacificación que el Estado demuestra hacia el interior se transforma así en una permanente posibilidad de agresión hacia el exterior.

Desde esta perspectiva, la lectura de Bakunin adquiere plena consistencia. La superación de la violencia prometida por el contractualismo resulta, en realidad, una redistribución de ésta: el conflicto entre individuos se transforma en monopolio estatal de la fuerza (*ius puniendi*) y en facultad soberana para recurrir a la guerra (*ius ad bellum*). El propio Hobbes reconoce esta consecuencia al sostener que la defensa frente a los enemigos externos constituye una de las funciones esenciales del soberano: “Pero en vano reverencian la paz en su propio país quienes no pueden defenderse contra los extranjeros” (Hobbes, 2000, p. 125). Más aún, afirma expresamente que el daño infligido durante la guerra a quienes no son súbditos no vulnera la ley natural, siempre que redunde en beneficio del Estado y no quebrante un pacto previo (Hobbes, 2017, p. 253). La razón de Estado termina así prevaleciendo sobre la moral común, precisamente en el sentido descrito por Bakunin mediante la noción de “moralidad trascendente”.

Ahora bien, el Estado que surge del contrato social rousseauniano tampoco escapa a la lógica belicista que Bakunin identifica como expresión de la moralidad trascendente del Estado. Al igual que Hobbes, Rousseau concede a la guerra un lugar central en su construcción político-antropológica (Ruiz, 2013, p. 245). Sin embar-

go, a diferencia del filósofo inglés, procura someter su ejercicio a ciertos principios normativos, estableciendo —aunque de manera todavía imprecisa— algunas reglas destinadas a limitar la violencia en el marco de una guerra legítima.

Con todo, estas limitaciones no alteran el presupuesto fundamental de su teoría. Como en Hobbes, el conflicto que caracteriza las relaciones entre los individuos es desplazado hacia el plano de las relaciones entre Estados soberanos. Rousseau lo afirma expresamente al sostener que “la guerra no es una relación de hombre a hombre, sino de Estado a Estado” (Rousseau, 2014b, p. 62). De ello se sigue que “siendo el fin de la guerra la destrucción del Estado enemigo, se tiene derecho a dar muerte a los defensores en tanto tienen las armas en la mano” (p. 63), agregando incluso que “a veces se puede matar al Estado sin matar a uno solo de sus miembros” (p. 63). Desde la perspectiva de Bakunin, el intento de humanizar la guerra no modifica la lógica de fondo del contractualismo: la soberanía estatal continúa legitimando el recurso a la violencia cuando ésta se ejerce en nombre de la conservación del Estado.

Desde esta perspectiva, tanto Hobbes como Rousseau terminan desplazando la violencia, ya sea desde el estado de naturaleza o desde la sociedad civil, hacia el plano interestatal. La comunidad política se pacifica internamente, pero dicha pacificación tiene como contrapartida la permanencia de la guerra entre Estados soberanos. Es precisamente esta inversión la que Bakunin identifica como una de las expresiones más evidentes de la moralidad trascendente del Estado.

3.2 La moralidad trascendente y el monopolio de la violencia **(*ius puniendi*)**

Si hacia el exterior la moralidad trascendente legitima la guerra, hacia el interior legitima el monopolio estatal de la violencia sobre sus propios ciudadanos. Para Bakunin, las nociones de patriotismo y seguridad constituyen los mecanismos mediante los cuales el Estado exige a los individuos sacrificar la moral humana en favor de una moral exclusivamente política.

Al respecto Bakunin (1972) sostendrá que:

[...] el Estado niega la humanidad y, usando esa sonora palabra patriotismo, impone la injusticia y la crueldad como deber supremo a todos sus súbditos. Restringe, mutila, mata en ellos la humanidad, para que, dejando de ser hombres, sean únicamente ciudadanos, o más bien, y más concretamente, que, por la conexión histórica y la sucesión de los hechos, nunca se eleven por encima del ciudadano a la altura de ser hombre. (pp. 136-137, trad. propia).

De esta forma, tenemos que la misión del Estado no es solamente garantizar su seguridad respecto a cualquier forma de ataque o empresa de conquista proveniente de otro Estado. También posee la tarea de otorgar seguridad y defensa a sus miembros dentro de sus propias fronteras. Lo anterior, pues el Estado al suponer al hombre ya sea malo o perverso, o al menos sujeto al arbitrio de ciertas malas pasiones, se debe anticipar a dar protección a cada uno de sus miembros, unos contra los otros e incluso a cada uno contra sí mismo (Bakunin, 1972, p. 139).

Así pues, la misma lógica referida al *ius ad bellum* se reproduce en el ámbito interno mediante el monopolio estatal del castigo o *ius puniendi*. Si hacia el exterior el soberano concentra la facultad de hacer la guerra, hacia el interior concentra el derecho de ejercer la violencia sobre sus propios ciudadanos. En Hobbes (2000), ambos poderes pertenecen por igual a quien detenta la soberanía. La espada de la guerra y la espada del castigo constituyen dos manifestaciones de una misma autoridad absoluta, necesaria para garantizar la paz civil. Por ello sostiene que “para seguridad de los individuos particulares y, consecuentemente, para lograr la paz común, es necesario que el derecho a usar la espada del castigo sea transferido a algún otro hombre o consejo” (p. 125); una vez realizada dicha transferencia, el soberano “castiga según su propio arbitrio” (p. 125) y “obliga a todos los hombres a hacer lo que él quiera” (p. 125), siendo imposible imaginar un poder superior al suyo.

Rousseau también se ocupa de fundamentar la potestad punitiva del Estado. En tal sentido, dedica el capítulo V del libro II de *El contrato social* a justificar la pena de muerte como una consecuencia del pacto social. La argumentación descansa sobre la idea de que los contratantes aceptan limitar su libertad con miras a su propia conservación; sin embargo, desde la perspectiva de Bakunin, el verdadero beneficiario de ese acuerdo no es el individuo, sino el Estado. En efecto, Rousseau afirma que, cuando el soberano declara indispensable el sacrificio de un ciudadano, éste “debe morir”, pues ha vivido seguro únicamente bajo esa condición y su vida constituye “un don condicional del Estado” (Rousseau, 2014b, p. 87). Del mismo modo, sostiene que quien acepta el contrato social consiente implícitamente en morir si llega a convertirse en asesino, ya que “a fin de no ser la víctima de un asesino se consiente en morir si se llega a serlo” (Rousseau, 2014b, p. 87). La conservación del cuerpo político prevalece así sobre la del delincuente, quien deja de ser considerado un ciudadano para convertirse en enemigo del Estado (Rousseau, 2014b, pp. 87-88).

Leídas desde la crítica de Bakunin, estas formulaciones muestran que el contractualismo moderno no sólo atribuye al Estado el monopolio legítimo de la guerra, sino también el monopolio del castigo. La seguridad de los individuos, invocada

como fundamento del contrato, termina justificando que el soberano disponga incluso de la vida de aquellos que originalmente le transfirieron su poder mediante un acuerdo de traslación. La violencia deja de presentarse como un acto arbitrario para convertirse en una prerrogativa exclusiva del Estado, legitimada precisamente por el consentimiento de los propios contratantes.

Así las cosas, creemos pertinente sostener que, si Hobbes fundamentó el monopolio estatal del castigo en la necesidad de garantizar la paz civil, Rousseau llevó esta lógica un paso más allá al sostener que el ciudadano consiente anticipadamente incluso en el sacrificio de su propia vida cuando la conservación del Estado así lo exige. Desde la perspectiva de Bakunin, ello representa la máxima expresión de la moralidad trascendente: el individuo que subordina su propia existencia a un orden político que él mismo ha contribuido “consensuadamente” a instituir.

Bajo la lógica del contrato social se priva a los individuos de poder ejercer ciertos mecanismos calificados como crímenes, que paradójicamente el Estado se encuentra autorizado de cometer. “El crimen es la condición necesaria de la misma existencia estatal, y constituye por eso su monopolio exclusivo” (Bakunin, 2015, p. 151). De ello se sigue que quien individualmente considerado se atreve a cometer un crimen, será culpable en un doble sentido: “En primer lugar, es culpable frente a la conciencia humana, y, sobre todo, es culpable frente al Estado por arrogarse uno de sus más preciados privilegios” (Bakunin, 2015, p. 151). Tales son las consecuencias de la moral trascendente del Estado cuya ley suprema es “su autopreservación a toda costa” (Bakunin, 2015, p. 148).

En definitiva, siguiendo nuestra línea de argumentación la crítica de Bakunin permite advertir que el contractualismo clásico racionalizó la violencia reorganizándola bajo formas jurídicamente legítimas. Hacia el exterior, dicha violencia se manifiesta en la facultad soberana de declarar la guerra; hacia el interior, en el monopolio del castigo y de la coacción. El contrato social aparece así no como la negación de la fuerza, sino como el mecanismo mediante el cual ésta adquiere legitimidad jurídica y moral.

4. Conclusiones

La reconstrucción sobre la historia del pacto y el consentimiento desde sus fuentes grecolatinas hasta los autores clásicos permite advertir que la idea del contrato social no sólo proporcionó una explicación acerca del origen del poder político, sino que terminó configurando uno de los principales fundamentos filosóficos de la legitimidad del Estado moderno. Desde los sofistas hasta el contractualismo clásico,

el consentimiento fue progresivamente desplazando a otros principios de autoridad, consolidando la relación entre Estado, soberanía popular y comunidad política. En este contexto, la crítica de Bakunin adquiere una relevancia particular, pues no se limita a negar la legitimidad del Estado sin más, sino que cuestiona el propio presupuesto sobre el cual ésta descansa.

En tal sentido, distante de eliminar la violencia inherente a la naturaleza humana, el contractualismo, máximo proyecto de la razón ilustrada —según muestra Bakunin— la reorganizó bajo formas jurídicamente legítimas. El consentimiento sustituyó a la fuerza como fundamento declarado de la autoridad; sin embargo, la fuerza permaneció, ahora monopolizada por el Estado y moralmente justificada en nombre de su propia conservación. En este sentido, la promesa contractualista de superar la violencia constituye, para Bakunin, una transformación de sus formas antes que su desaparición, pues la obediencia dejó de fundarse en la imposición directa para descansar en el consentimiento de quienes aceptan el contrato. El resultado fue una inversión de la moralidad: aquello que sería considerado injusto en la esfera individual se convirtió en legítimo cuando es ejercido por el Estado en nombre de su conservación.

Ahora bien, lo incómodo de tal formulación es que no se trata de un problema meramente teórico, en sociedades como las nuestras la promesa ilustrada de un consenso racional se ha visto desbordada por las dinámicas que subordinan la voluntad ciudadana a lógicas de competencia, violencia y control. Así, el contrato social deviene en un instrumento que naturaliza la obediencia al orden estatal, incluso cuando éste se distancia de sus fines emancipatorios. Por ello, los problemas contemporáneos del contractualismo no se limitan a la pérdida de eficacia institucional, sino a la naturalización de relaciones esencialmente violentas. El Estado democrático mantiene, bajo la retórica del consenso, el monopolio de la violencia física, justificándola en nombre de la seguridad o del interés general. Esta paradoja —la de un poder que se presenta como racional pero que se ejerce mediante la represión y la violencia— revela los límites del paradigma contractualista como horizonte único de legitimación política.

Desde esta perspectiva, creemos que la principal contribución del pensamiento bakuniniano consiste en desnaturalizar la identificación entre contractualismo, democracia y legitimidad política. Su crítica abre la posibilidad de pensar que el Estado democrático no constituye el desenlace necesario de la historia política occidental, sino más bien una forma histórica específica y contingente de organización (Bakunin, 2015, p. 154) cuya legitimidad puede ser nuevamente interrogada. En un contexto contemporáneo marcado por crisis de representación, conflictos armados,

genocidios y otras tantas expresiones de violencia estatal, creemos en la importancia de recuperar en clave teórica la crítica bakuniana pues ofrece un marco fecundo para pensar la posibilidad de otras formas de organización colectiva fundadas en principios distintos, que puedan cuestionar la legitimidad de la moralidad trascendente del Estado.

Referencias

- ÁLVAREZ, Luis. Las figuras del justo y del injusto en *República II* como antecedentes del sofista y del filósofo en *Sofista* de Platón. *Nova Tellus*, v. 32, n. 1, p. 9-43, 2014. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30582014000200009. Acceso en: 13 abr. 2026.
- ARANDA, Miguel. Movimientos anarquistas y el *ius puniendi* estatal. In: RIVERA, Iñaki (Org.). *Mitologías y discursos sobre el castigo*. Barcelona: Anthropos, 2004. p. 13-32.
- ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses y Económicos*. Madrid: Gredos, 1984.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1988.
- BAKUNIN, Mijaíl. Rousseau's Theory of the State. In: DOLGOFF, Sam (Ed.). *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*. New York: Vintage Books, 1972. p. 128-147.
- BAKUNIN, Mijaíl. *Escritos de filosofía política*. Santiago: Biblioteca Anarquista, 2015.
- BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Biblioteca Jurídica Aguilar, 1980.
- BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BOUCHER, David; KELLY, Paul. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge, 2005.
- CARR, Edward Hallett. *Bakunin*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1972.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.
- HOBBS, Thomas. *De Cive*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- JUSTINIANO. *El Digesto del emperador Justiniano*. Barcelona: Imprenta de Ramón Vicente, 1872.
- LLINARES, José. *El pacto como fundamento jurídico-natural del Estado*. 2015. Memoria (Doctorado en Derecho) – Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/53974/1/5322940378.pdf>. Acceso en: 10 mayo 2026.
- MCLAUGHLIN, Paul. *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Theory of Anarchism*. New York: Agora Publishing, 2002.

- OAKLEY, Francis. *The Watershed of Modern Politics*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1988.
- PLATÓN. *Protágoras*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- RECASENS SICHES, Luis. Historia de las doctrinas sobre el contrato social. *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, n. 12, p. 331-360, 1941. Disponible en: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/escuela-nal-jurisprudencia/article/view/20485>. Acceso en: 13 jun. 2026.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014a.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014b.
- RUIZ, Andrés. Guerra y Paz. In: DÍAZ, Elías; RUIZ, Andrés (Orgs.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Filosofía Política II. Teoría del Estado*. Madrid: Trotta, 2013. p. 245-264.
- SOTELO, Ignacio. Estado Moderno. In: DÍAZ, Elías; RUIZ, Andrés (Orgs.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Filosofía Política II. Teoría del Estado*. Madrid: Trotta, 2013. p. 25-44.
- SYME, Ronald. *La revolución romana*. Barcelona: Crítica, 2011.

Agradecimientos y conflictos de intereses

La autora María de Los Andes Valenzuela Corales declara no tener conflictos de interés con respecto a la investigación, la autoría y/o la publicación de este artículo.