

## CAPÍTULO SEXTO

### BREVE RELACIÓN DE LAS FUENTES CONCEPTUALES Y CONSIGNACIÓN DEL ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN EN LA FILOSOFÍA MORAL Y EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Haber acometido el análisis del marco conceptual de la desigualdad social en la obra de Rousseau tuvo como objeto aclarar los procesos intelectuales y sus correspondientes productos ideológicos-jurídicos (históricamente acotados) que reprobaron aquélla, denunciando su carácter patológico en lo moral y en lo social, serpiente multicéfala que acabará devorando los beneficios que han advenido en Occidente en virtud de valores centrales, el primero, las libertades personales y su correlato pasivo: la taxativa a la coerciones estatales y a las del entramado institucional tejido con familia, escuela, iglesia y taller. La desigualdad termina condicionando los saberes rectores, jurídicos y políticos, que, en lógicas viciosas, contribuyen a enardecer el conflicto y a promover su reproducción. El boceto así logrado pudiera utilizarse como soporte eidético de “políticas sociales”, expresión disparatada pues son sociales todas por definición. En cualquier caso, serían “políticas con orientación socioeconómica” que reclaman un replanteamiento sólido y radical.

Dicha conceptualización es útil hoy cuando, simultáneamente, se dificulta y facilita formular proyectos alternativos capaces de movilizaciones colectivas: las entorpece, pues el canon jurídico-económico trabaja a favor de la acumulación de la riqueza en pocas manos, alentando el apetito desordenado por artículos suntuarios para satisfacer ideas narcisistas de supuesta superioridad y refinamiento material y espiritual que acaban siendo un extravío provocador y disolvente. Por otro lado, hay un elemento discordante y positivo en este horizonte desolador, construido con la mundialización del conocimiento y la red de comunicación instantánea, que ya han probado ser fuente desconcertante de giros radicales o al menos, imprevistos. Recientes campañas políticas, sobre todo la del primer Obama, son muestra de ello. Documentar al detalle este fenómeno excede los límites del ensayo, pero es imprescindible hacerlo, echando mano precisamente de esa facilidad de información, no obstante previsibles dificultades y sesgos del propio

sistema de conexión universal. El mecanismo ya ha mostrado fertilidad en las “redes cívicas” cuando éstas han decidido intervenir en asuntos económicos, ecológicos, sociales y políticos que afectan a todos, aunque sean gestionados por unos cuantos, que acaban considerándolos como cosa de su propiedad, validos de la complejidad de los temas.

Es cada vez menos factible que los asuntos públicos (y ¡ay! también los privados), los de repercusión colectiva, queden sustraídos a las escrutadoras miradas electrónicas. Con todo y los reparos por privacías, confidencialidades, hermetismos y secrecías, esta herramienta ha logrado derribar muchos “*arcana imperii*”; quedaría por intentar el asalto definitivo a la ciudadela que alimenta la desigualdad, es decir, la crítica al sistema jurídico, político, psicológico y eidético de apropiación de la tierra y sus frutos. Cuando ello ocurra (si es que llega a ocurrir), la Ilustración radical habrá cumplido su ciclo histórico.

Entre los datos que deben tomarse en cuenta, figuran los que permiten establecer que la región latinoamericana es la más desigual del mundo, pero no la más pobre, lo que agrava el problema. El “*Informe Regional sobre Desarrollo Humano para América Latina y el Caribe 2010*” elaborado por el PNUD de la ONU concluye que “de los 15 países más desiguales del mundo, 10 están en América Latina, pese al crecimiento de las economías y los avances en la reducción de la pobreza”. Según el Coeficiente de Gini<sup>141</sup> (la medida para calcular la distribución de ingresos), Haití y Ecuador tienen niveles de desigualdad equiparables a los de Camerún o Madagascar. El país latinoamericano con el nivel más bajo de desigualdad, Uruguay, tiene más que el país más desigual de Europa. Los programas de transferencias condicionadas (“Bolsa de Familia” en Brasil o “Chile Solidario”) han hecho alguna cosa para paliar la pobreza y alentar el crecimiento pero, a la larga, la desigualdad hace insostenible el estado de cosas, pues afecta la cohesión social y pone en peligro la gobernabilidad. A pesar del crecimiento económico y la relativa estabilidad de las variables macroeconómicas, la gente no ve reflejo de ello en su situación y más bien campea la desilusión, la frustración y el desapego consiguiente, que desafían a la democracia incipiente de la región, que si bien ha logrado erradicar el autoritarismo (militarista o civil) no ha conseguido llegar a otras metas, por ejemplo, en el tema de la política fiscal: la casi totalidad de los impuestos en la región son directos y al consumo, en vez de ser indirectos y a la propiedad; y la evasión tributaria, en algunos países, rebasa el 50%. La representación política y la institucionalidad son también tareas pendientes, muy lejos de ser cumplidas. Grupos minorita-

<sup>141</sup> Véase *El País*, 22 de octubre de 2010, p. 9.

rios, dueños de enormes recursos, deciden y mueven políticas unilaterales, excluyentes y tramposas, que contribuyen a reproducir el círculo de hierro de la desigualdad. El complejo fenómeno del comercio de sustancias, armas y personas contribuyen a diseñar un escenario de imprevisibles revueltas, localizadas y encapsuladas hasta hoy, socialmente explosivas en una región que el poder declinante de Estados Unidos reconoce como su nicho natural, sus “cuarteles de invierno” y en las que su contracción hará sentir agudamente la presencia de sus intereses prioritarios. Alinear los elementos favorables a una equitativa distribución de los bienes en un eje factible es el más urgente imperativo de nuestra sobrevivencia; para entender sus problemática dimensión ha sido útil releer a Rousseau, confiando en que, al llevar dichas lecturas hasta las reflexiones de estas líneas, el provecho sea compartido.

El “Observatorio de la Política China” al concluir 2010, dejó claro que

...el desafío social representa uno de los mayores retrasos de China. No es fruto de la fatalidad. La consigna central del Partido Comunista de China... se resumía en primar la eficacia sobre la justicia. Ello ha generado grandes desequilibrios, mucho más profundos de lo esperado... La *brecha de la desigualdad* sigue creciendo... Las diferencias en los ingresos urbano-rurales, la porción que representan los salarios en el crecimiento del PIB, las asimetrías en el acceso a los servicios públicos, etcétera, son indicios contundentes. El *Coefficiente de Gini* ha superado en China el umbral de alarma, fijado en el 0,4, yendo más allá del 0,5... Esa *condición crónica* de la desigualdad como característica del modelo afecta incluso, muy visiblemente a variables que habían logrado mantenerse más protegidas, alcanzando a rubros como la educación, con una agenda extenuante de problemas que pueden tener un gran impacto futuro...<sup>142</sup>



El igualitarismo de los cínicos griegos (capítulo segundo) pudiera parecer remoto e ininfluyente a la hora de que Rousseau componía su *Discurso*. Ya se han explorado aquí las semejanzas y diferencias entre el Diógenes de Ginebra (más teatral que real) y las doctrinas de Antístenes y su escuela y, aunque distantes en el tiempo, las tesis juan-jacobeanas sobre la sociedad, la economía y la naturaleza no pueden ser singularizadas y descifradas sin tener ese filosófico y helenista telón de fondo. Algo parecido, *mutatis mutandi*, ocurre con el milenarismo medieval igualitarista expuesto magistralmente

<sup>142</sup> Xulio Ríos, presidente del Observatorio de la Política China, en *El País*, 30-XII-2010.

por Norman Cohn<sup>143</sup> y Ernst Bloch.<sup>144</sup> El escollo aquí es que, a diferencia de los clásicos griegos explícitamente referidos en la literatura del siglo XVIII y hasta “emparentados” desdeñosamente con Rousseau por sus antagonistas contemporáneos, no hay una línea nítida, ni mucho menos, entre el ginebrino y la expresión político-teológica del milenarismo revolucionario igualitarista. Aún así, no puede obviarse la cuestión entre otras razones por la tradición ginebrina de miscibilidad entre la Ciudad de Dios y la fortaleza calvinista de los Alpes y por las vastas lecturas que se asoman a lo largo, no sólo del *Discurso* sino de la obra entera de Rousseau, el autodidacta. En todo caso, el tema de la desigualdad, sus antinomias conceptuales y su dialéctica, exige repasar brevemente el fenómeno medieval que, subterránea y oblicuamente, ha podido llegar, como un eco si se quiere, hasta la teología de la liberación contemporánea que, como la milenarista, propone una salvación colectiva, terrestre, inminente y total que los medievales concebían acompañada de rangos milagrosos. “Los malos —que podían ser los ricos o el clero— debían ser exterminados, y entonces los santos —es decir, los pobres— erigirán su reino, un reino sin sufrimiento ni pecado”.<sup>145</sup> La fuente judía del milenarismo medieval es la convicción incommovible siguiente:

...el mundo está dominado por un poder maligno y tiránico, con una capacidad de destrucción ilimitada, un poder que no es humano sino diabólico; la tiranía de este poder se hará cada vez más insoportable y los sufrimientos de sus víctimas cada vez más intolerables hasta que, repentinamente, suene la hora en la que los santos de Dios puedan levantarse y destruirlo. Así culminaría la historia y advendría el fin de los tiempos.<sup>146</sup>

Este, “el sueño de *Daniel*”, acabó siendo abandonado por los judíos de la diáspora, pero los cristianos lo adoptaron, fundados en la célebre profecía de *Mateo*: “Porque el Hijo del hombre ha de venir en la Gloria de su Padre, con sus ángeles y entonces recompensará a cada cual según sus obras”, el reino duraría mil años, la eternidad o un tiempo indefinido; la cuestión fue disputada aun cuando el *Apocalipsis* de *Juan* haya sido preciso; “...Las almas de los que habían sido degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios y cuantos no habían adorado a la bestia... vivieron y reinaron

<sup>143</sup> Cohn, Norman, *En pos del milenio (revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media)*, trad. de Ramón Alaux B., Celia Bustamante y Julio Ortega, Barcelona, 1972.

<sup>144</sup> Bloch, Ernst, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, trad. de Jorge Dieke Robles, Madrid, 1968, p. 146 (*Thomas Müntzer as Theologer der Revolution*, 1962).

<sup>145</sup> Cohn, *op. cit.*, p. 13.

<sup>146</sup> *Ibidem*, pp. 19 y 20.

con Cristo *mil años...*”. Es sin embargo, *Irineo*, obispo de Lyon en el siglo II, el propulsor de la concepción milenarista en Occidente,<sup>147</sup> *Orígenes*, el más influyente teólogo de la Iglesia antigua, sustituyó la escatología milenarista y colectiva por una escatología del alma individual, pues el Reino y su advenimiento no podían ser acontecimientos espacio-temporales ante su intelecto clásicamente griego en un mundo en el que la Iglesia ya se hallaba sólidamente establecida, próspera, poderosa y suprema, lo que también explica que en *La ciudad de Dios*, Agustín de Hipona interprete el Apocalipsis como alegoría espiritual: el milenio había empezado con el nacimiento del cristianismo y se había realizado totalmente en la Iglesia. A partir de entonces, este fue el canon ortodoxo de la profecía,<sup>148</sup> que se consolidó con el triunfo de uno de los hijos de Constantino, Constante sobre su hermano Constancio: el primero, partidario de Atanasio mientras que el derrotado lo fue de Arrio, el famoso hereje del siglo IV. Estos hechos, traducidos en oráculos sibilinos, transmutados escatológicamente, continuaron cautivando la imaginación cristiana criptomilenarista hasta hoy: basta detenerse a considerar el impacto de la imagen del Anticristo y su insidiosa utilización en las guerras asiáticas de los siglos XX y XXI libradas por el Imperio norteamericano para calibrar la profundidad que esta escatología ha tenido durante centurias. ¿Además, no está en boga hoy hasta una “profecía maya” sobre el fin del mundo?, ¿no se exploran y descifran signos y señales (tal y como lo hacían los medievales) para conocer la llegada del Anticristo?, ¿no han imaginado algunos una “Jerusalén” en un remotísimo punto de otra galaxia? En suma, estas fantasías parecen ser consustanciales a la mente humana y por ende hay que procurar comprenderlas, pues son uno de los ingredientes del milenarismo igualitarista. Otro de los componentes de este tema es *la disidencia religiosa* medieval, causada en parte por la escandalosa riqueza de los grandes monasterios (cuyos casos paradigmáticos fueron Cluny y Montecasino) y la relajación moral del bajo clero. La reforma cisterciense, recuperando el “Ora et Labora” de Benito el Fundador, postuló la perfección cristiana rigorista: “Todos los que creían, vivían unidos teniendo todos sus bienes en común y ninguno tenía por propia cosa alguna”.<sup>149</sup> Mientras eso ocurría en el mundo enclaustrado, los caminos y ciudades veían desfilar la figura del predicador laico heterodoxo, que proclamaba la necesidad de reformar al “hombre viejo”, sobre todo a partir del 1100, año en el que el Papa Gregorio VII se levantó contra la simonía y los innumerables abusos y relajaciones clericales y monacales.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>148</sup> Véase pp. 28 y 29.

<sup>149</sup> Cohn, *op. cit.*, p. 38.

“Durante un periodo de casi cuatro siglos, desde los valdenses pasando por los franciscanos espirituales hasta los anabaptistas, encontramos predicadores ambulantes que vivían en pobreza y simplicidad y predicaban el Evangelio a un laicado ávido de guía espiritual”.<sup>150</sup> Pero la cosa no paró ahí: algunos de sus predicadores itinerantes se hicieron ermitaños, profetas y hasta “mesías”, alcanzando cotas importantes de popularidad y, en consecuencia, beneficiados con dádivas generosas que distribuían entre los pobres: fue una suerte de “populismo místico y escatológico” fortificante de su autoridad espiritual. Los nombres y ejemplos son numerosos en Inglaterra y Francia: Henry, el profeta de Cevennes; Adalberto; Eudo de Stella (Eudes de l’Etoile); el pseudo Baldwin y varios más. Eudes de l’Etoile, designado como Eón, fue seguido por grandes multitudes del más bajo populacho, amargamente desesperadas por la hambruna de 1114 y se convirtió en una amenaza tal que hubo de ser contenido por los ejércitos obispaes. En todos los casos hay de por medio una “crisis de desorientación masiva”, de modo particular a fines del siglo XI originando lo que Cohn denomina “*disidencia religiosa de los pobres*”, fundamento histórico de las “iglesias de los últimos días” que todavía figuran en nuestra sociedad, aun cuando su orientación y métodos sean un tanto diferentes.

Como Rousseau lo vería mucho más tarde, el progreso industrial (textil y del cobre) ejerció un poderoso atractivo, sobre todo entre los campesinos, pues a decir verdad esos centros ofrecían a la gente oportunidades y satisfacciones desconocidas hasta entonces. Pero (como lo sostuvo Rousseau), surgieron nuevas necesidades, cuya satisfacción muchas veces quedaba frustrada, originando con ello tensiones y marginaciones peligrosas. La industria incipiente era incapaz de absorber la totalidad de la mano de obra, y la mendicidad, la rapiña y los mercenarios comenzaron a devastar campos y ciudades, sobre todo de Brabante: *brabançon* fue entonces sinónimo de merodeador rapaz, peligro causado por un incipiente capitalismo incontrolado, salvajemente explotador, que disgregaba las familias y alteraba las concepciones del mundo vigentes, haciendo emerger la ansiedad y la violencia canalizada por grupos de salvación bajo el mando de guías mesiánicos, por frailes y monjes relapsos, aun cuando no faltaron los laicos.

“Aquellos hombres encontraron en las fantasías escatológicas (que habían heredado de un pasado remoto, el mundo olvidado del cristianismo primitivo), un mito social que se adaptaba perfectamente a sus necesidades”.<sup>151</sup> Además, es relevante consignar, para nuestros propósitos, que el proceso

<sup>150</sup> *Op. cit.*, p. 40.

<sup>151</sup> Cohn, *op. cit.*, p. 62.

siempre incluyó los siguientes elementos: “incremento de la población, proceso de industrialización, debilitamiento o destrucción de los lazos familiares y *ahondamiento del abismo que separaba a pobres y ricos*.<sup>152</sup> Durante las dos primeras cruzadas por “reconquistar Jerusalén y libertarla de los herejes”, los que partieron en pos del sepulcro de Cristo, liderados por Raimundo de Toulouse, eran bandas de pobres, “elegidos de Dios” (a diferencia de los nobles que no acudieron a la convocatoria papal), pobres pero “más valiosos que el oro y la plata”; demasiado pobres para poder comprar espadas y lanzas se limitaban a empuñar garrotes rellenos con plomo, palos puntiagudos, cuchillos, hachas, palas, azadones y hondas y, rechinando los dientes al atacar, quisieron significar “que comerían a sus enemigos, vivos o muertos”.

Eran los enigmáticos “tafures”, vagabundos descalzos, melenudos, vestidos de arpillera, cubiertos de mugre y de llagas y alimentados con raíces y hierbas.

Es esta “*plebs pauperum*” la que permanece custodiando la Ciudad Santa, encabezada por un imaginario “rey-mendigo”, mientras los restantes europeos, los caballeros, regresaban a occidente. Fue preciso que Bernardo de Claraval, célebre doctor de la Iglesia que había derrotado como polemista al gran Abelardo, interviniera para poner fin a las innumerables matanzas de musulmanes y judíos, a los que el pueblo, pobre, consideraba infernales y merecedores de las crueldades innúmeras que se cebaron en ellos. Después vino la historia según la cual los “*pauperes*” alemanes, flamencos y franceses, reclamaron al espíritu de Carlomagno les inspirara a fin de elegir al *Carolus redivivus*, al *Emperador de los Últimos Días*: ¿Godofredo de Bouillon, Raimundo de Saint-Giles?: la “corona” finalmente la arrebató Emmerich, conde de Leiningen, feroz genocida obsesionado con la desaparición, necesaria y salutar de los judíos. Al final, la cruzada de San Bernardo se desvió al “absurdo sitio de Damasco” y los *paupere* “quedaron abandonados, diezmados por las matanzas y el hambre”,<sup>153</sup> huérfanos que solamente podían esperar su salvación de aquel improbable milenio.



El “ansia malvada de posesión” que dijo *Ovidio* en *La metamorfosis*, inaugura la literatura contra la desigualdad, cuyo su origen es el triunfo de Júpiter sobre Saturno (motivo, por cierto, de un inolvidable párrafo de *Lampedusa*, en “*Il Gattopardo*”).

<sup>152</sup> *Idem.*

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 78.

“Alguno entonces señaló con largas líneas fronterizas la tierra que hasta entonces había sido posesión común, como la luz del sol y la brisa”. ¿Puede encontrarse un acorde más armónico que éste y el párrafo inicial de la segunda parte del *Discurso* de Rousseau? Lo es también la página de *Lucano* en el siglo II.

La mayor parte de nosotros, pobres hombres, comemos nuestro mendrugo de pan con el llanto de nuestros ojos; manchados para siempre con la pobreza, *el deseo* y la debilidad. Todo esto nos sería mucho más llevadero si no viéramos cómo los ricos gozan plenamente, poseyendo en abundancia todas las cosas y no dignándose ni tan siquiera mirándonos a los demás, negándose a compartir algo con nosotros.

Después, *Diódoro Sículo* haría la descripción de una *isla de bienaventurados* igualitarios en la que la tierra, víveres y herramientas son usados, turnadamente, por cada ciudadano y no hay nada que pertenezca a nadie en particular. *Clemente de Alejandría* refiere una fuente adicional, el tratado pseudognoístico denominado *sobre la justicia*, de un igualitarismo absoluto: la justicia de Dios es “comunidad en la igualdad” pues, por decreto de Dios, el Sol refulge igual para ricos y pobres.

El acto de fuerza de la apropiación originaria, el despojo inicial con que Rousseau trabaja la hipótesis central del segundo *Discurso*, tiene también antecedentes en *Séneca*:

...cuando los hombres ponían todas las cosas en el almacén común... ¿quién podría ser más feliz que esta raza, la más rica puesto que no había ningún pobre entre ellos? Pero la avaricia invalidó esta situación óptima y, al querer apropiarse las cosas y exigir las para sí, terminó por hacer de todas las cosas la propiedad de los demás, reduciéndose a sí misma de infinita riqueza a extrema penuria.

Al igual que Rousseau, *Séneca* sabía que el original orden igualitario estaba irremisiblemente sepultado y habían caído en el olvido. Los padres de la Iglesia, empero, adoptaron del cordobés las nociones anteriores y las incorporaron a su teoría política<sup>154</sup> en la que tiene un sitio importante la noción del “*estado de naturaleza*” anterior a la Caída, cuyos frutos malignos son el Estado y el derecho, desigualdad sancionada por la ley. *San Cipriano* y *San Agustín* sabían que las servidumbres son efectos del pecado. Por su parte, el valeroso *Ambrosio de Milán* sentenciaba que “la naturaleza ha producido

<sup>154</sup> Véase Cohn, *op. cit.*, p. 207.



todas las cosas para todos los hombres, para que sean tenidas en común y para que la tierra fuera común posesión de todos. La naturaleza, por consiguiente, creó un derecho común, pero *el uso y la costumbre* crearon un derecho particular”, el de *la avaricia*. Cohn establece que en el *Decretum de Graciano* (que forma parte del *Corpus Juris Canonici*) hay un pasaje que glorifica el estado natural comunitario y que el Papa *Clemente I*, atribuyendo su fuente a la filosofía griega (*sic*), escribió que “el uso de todas las cosas debería ser común para todos los hombres. Uno dice que esto es suyo y el otro que aquello es suyo y se crea la división entre los mortales”.<sup>155</sup> Mucho tiempo después se cuestionó la autenticidad del documento pero eso no le hizo perder su atractivo; es un precedente, casi literal del *Discurso* de Rousseau y así lo entiende Cohn, pues la similitud de los textos es, en efecto sorprendente, aun cuando sus resultados fueran distintos: la Iglesia, desde el siglo XI, sancionó positivamente la vida en común de los laicos poseyendo toda propiedad en común: el *Román de la Rose* de Jean de Meun constata literariamente dichas iniciativas igualitarias. Pero este conjunto de disquisiciones niveladoras miraban al pasado como ejemplo; *el igualitarismo apocalíptico*, en cambio, se orientaba como un proyecto de futuro. En esa línea hay que situar la Revolución inglesa de los campesinos en 1381. En 1374, *Wycliff* compuso en Oxford un *De civili dominio* y el siguiente razonamiento silogístico:

Todos los bienes de Dios deberían ser comunes. La prueba es la siguiente: todo hombre debería estar en estado de gracia; si está en estado de gracia es señor del mundo y de todo lo que éste contiene; por consiguiente todo hombre debería ser señor de todo el mundo. Pero, como los hombres somos muy numerosos, esto sólo puede darse si todos los hombres tienen todas las cosas en común; por consiguiente, todas las cosas deberían ser comunes.

La especulación escolástica de *Wycliff*, desde luego, no puede ser considerada como motor de aquella revolución rural; fue necesario agregarle ingredientes de crítica social como lo comprueban los sermones de la época<sup>156</sup> que reservaban sus críticas más violentas a los ricos y poderosos. Es particularmente significativa la interpretación del “juicio final” como día de la venganza de los pobres: los *Dies ira, dies illae* serían funestos para los injustos. En esta línea debe ser situada la obra de *John Bromyard*, Canciller de Cambridge: “Oh justo Dios, mira que los papeles no estaban bien repartidos entre ellos y nosotros. Su saciedad era nuestra hambre; su felicidad nuestra tristeza; sus justas y torneos nuestros tormentos!”. Era preciso, para

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 218.

mover las cosas, *adelantar* el día del juicio, trayéndolo de un futuro remoto e impreciso para ponerlo a la vuelta de unos años o meses pero, en todo caso, hacerlo *inminente*, lo que le confería un carácter explosivo. Fundarlo en la parábola del trigo y la cizaña le otorgaba el supremo valor del magisterio de Cristo cuando anunció “el llanto y el crujir de dientes” al librarse la lucha entre las huestes de Dios, los pobres, contra las de Satán, los ricos: “Dios da reparación, *pues ahora es el tiempo*”.

Hubo entonces la guerra: la de Flandes, entre 1323 y 1328, en la zona en que florecería, un siglo después, la Universidad de Lovaina; la Jacquerie de 1358 y el movimiento inglés de 1381. La incorporación de las masas urbanas a estas revueltas cambió su carácter. Cohn señala un hecho sorprendente:

...al incendiar el palacio de los Savoy, los insurgentes no se apropiaron de ninguno de los tesoros que contenía éste. La perturbación mayor se originó lejos de ahí, en Bohemia, cuya Universidad era el centro de la vida cultural de “Mitteleuropa”: la mitad de la tierra en aquella región limítrofe pertenecía a la Iglesia mientras el alto clero se solazaba en la molición de una imponente riqueza. Para algunos este desorden, y no un individuo, era el verdadero Anticristo; luego entonces, el Apocalipsis ya había comenzado y Huss se convertiría en su profeta mayor. Excomulgado en 1412, fue requerida su presencia en 1414 ante el concilio ecuménico reunido en Constanza; confiando imprudentemente en el salvoconducto del emperador Segismundo, cumplió el requerimiento. Su intención era persuadir con argumentos, que la Iglesia necesitaba realmente una reforma básica. Fue arrestado y, al negarse a la retractación, quemado vivo como hereje.<sup>157</sup>

Su muerte encendió otras hogueras, la de la revolución social y la del cisma contra Roma (por el debate insuperado de la comunión bajo las dos especies). Tejedores, sastres, cerveceros y herreros se encargaron de avivar aquellos incendios. En julio de 1419, la insurrección supo que tenía el éxito asegurado y los levantados expulsaron a los católicos y expropiando sus bienes y los de los monasterios, enriquecieron a la municipalidad de Praga.

El ala radical del movimiento husita fue reclutada entre un proletariado en la miseria y recibió el refuerzo masivo del campesinado, despojado de sus tierras o agobiado por deudas impagables. Se produjo entonces una alteración radical del orden feudal: proliferaron las congregaciones fuera del sistema parroquial en las montañas del sur de Bohemia viviendo fraternalmente en igualitaria comunidad de bienes. El centro de irradiación de este

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 225.

desgajamiento fue un castillo fortificado que los rebeldes bautizaron como “Monte Tabor”, nombre del topos escriturario, en donde Cristo aparecería por segunda vez sobre la Tierra: las profecías empezaban a cobrar realidad y surgieron *los taboritas* que conectaron con los *Homines intelligentiae* de Bruselas. Hubo después la famosa “defenestración de Praga”, dolor que causó la muerte del emperador Wenceslao y la persecución de los taboritas hasta su exterminio, entre matanzas y crueldades de uno y otro lado que acabaron con ese sueño igualitario y milenarista.

Cosmas de Praga, en el siglo X, había imaginado y descrito al primer pueblo que habitó Bohemia: “Ninguno sabía decir *mío*, antes bien, como en la vida monástica, llamaban a todo lo que tenían *nuestro*... Pero desgraciadamente cambiaron la prosperidad por la miseria y la propiedad común por la privada... porque *la pasión del poseer* quemaba en ellos más fieramente que los fuegos del Etna...”. Esta corriente anarcocomunista para 1420 había logrado establecer fondos comunes en algunos centros bajo el control de los sacerdotes taboritas, quienes planeaban incendiar Praga y desaparecer para siempre aquella prostituida “Nueva Babilonia”. Dice Cohn que centenares de campesinos vendieron todos sus bienes para alimentar dichos fondos comunes, llegando incluso a incendiar sus casas y a romper radicalmente con sus vidas pasadas, adoptando otra, “extrañamente parecida a la de la *plebs pauperum* de las Cruzadas”. Una interesante consecuencia del movimiento fueron los “adamitas”, polígamos y libertinos (en sentido lúbrico) que daban desnudos en torno a grandes hogueras y se asumían como ángeles vengadores de una guerra santa (y sexual).

“La propaganda taborita, que tenía como fin el derrocamiento no sólo del clero, sino también de la nobleza, penetró en Francia e incluso en España en donde tuvieron entusiastas lectores”.<sup>158</sup> El concilio ecuménico de Basilea (1431) expresó su preocupación ante el hecho de que el pueblo llano de Alemania pudiera aliarse con los taboritas para apoderarse de las propiedades de la Iglesia, lo que indica la profundidad y extensión de esta *pasión igualitaria*, belicosa y milenarista, trasmutada posteriormente en una secta conocida como Hermanos Bohemios o Hermanos Moravos, forma religiosa, pacifista y apolítica, de aquella pulsión niveladora que influyó en la mística occidental desde la óptica escatológica de *Joaquín de Fiore* al erigir un “salvador ungido”, que redimiría a Dios mismo, sufriendo por culpa de los pecados de los hombres, para lo cual era preciso derramar la sangre del Anticristo y sus ministros, el conjunto del clero, excepción hecha de las órdenes mendicantes (dominicana y franciscana), contando para ello con

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 241.

las bandas de mercenarios que asolaban grandes extensiones territoriales de Bohemia, cuya colindancia con la Alemania bávara explica que ahí surgieran los “flagelantes” y *beghards*, ambos grupos de “pobreza voluntaria”. Flandes también los conoció y Lovaina conserva como monumento el *Gran Beguinage*, morada de hombres y mujeres retirados del mundo, cuya vida en común era de “pobreza voluntaria”: begardos y beguinos fueron las expresiones materiales concretas de esos experimentos igualitarios microscópicos.

Estas interpretaciones y sus consecuencias encontraron, casi increíblemente, un eco contemporáneo. Un conjunto de circunstancias fortuitas tuvieron como resultado el que, precisamente en Flandes, escenario tardomedieval de protestas milenaristas y concretamente en la Universidad de Lovaina, fundada en 1425 y prestigiada por el magisterio de Erasmo y Juan Luis Vives, los pioneros de la teología de la liberación y del movimiento católico y eclesiástico que se conoce como “opción preferencial por los pobres”, Camilo Torres (Colombia) y Gustavo Gutiérrez (Perú) trabaran una sólida amistad y durante los dos años en que estudiaron en la “Sedes Sapientiae” y que al final de la década del sesenta conceptualizaran los principios de un igualitarismo de raíz teológica y católica<sup>159</sup> que tuvo y tiene influencia en América Latina.

Camilo Torres nació en el seno de una familia de clase alta en Bogotá, estudió teología y sociología en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, al finalizar la década del cincuenta, Universidad que influyó en el Concilio Vaticano II, sobre todo por la destacada actuación del cardenal arzobispo de Malinas-Bruselas monseñor Suennens quien, *ex officio*, fuera rector de esa prestigiosa institución académica, refundada en el siglo XIX por otra figura teológica de relieve, el cardenal Mercier. Desde aquellos remotos años, Lovaina y Friburgo fueron las sedes del discurso católico conocido como Doctrina Social de la Iglesia, promovida por León XIII en la célebre encíclica sobre el capitalismo y el marxismo denominada “*Rerum Novarum...*” (“Cosas nuevas”).

A su regreso de Lovaina, el padre Camilo Torres trabajó como capellán universitario y, como sociólogo, abordó problemas acuciantes: estándares de vida, violencia política, democracia, educación.<sup>160</sup> Ante la incapacidad representativa y la falta de conciencia social de los partidos políticos colombianos, Torres propuso la formación de un Frente Unido de campesinos,

<sup>159</sup> Smith, Christian, *La teología de la liberación*, Barcelona, 1994, p. 181.

<sup>160</sup> Berryman, Phillip, *Teología de la liberación (Liberation theology. The essentials facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond)*, trad. de Sergio Fernández Bravo, México, 1989.

obreros, profesionales y vecinos de las barriadas pobres para presionar por el cambio. Al propio tiempo, el sacerdote, radicalizado desde sus conversaciones estudiantiles con Gustavo Gutiérrez, teólogo de altos vuelos, “habló abiertamente de la necesidad de una revolución”, pacífica sólo si las elites, económicas y políticas, no opusieran resistencia violenta, único medio de hacer realidad “el amor a todos”. Torres pronto entró en contacto con el ELN (Ejército de Liberación Nacional) y el cardenal Luis Concha, de Bogotá, lo redujo al estado laico, lo que le permitió unirse a la guerrilla, muriendo en combate el 15 de febrero de 1966. Al año siguiente, Paulo VI proclamaría la “*Populorum progressio*” que es la encíclica del tercer mundo, despojado y explotado, y un grupo de dieciocho obispos, la mitad de ellos brasileños, lanzaron una declaración adoptando la consigna de que “el auténtico socialismo es el cristianismo vivido plenamente, *en igualdad básica* y con una adecuada distribución de los bienes”. Poco más tarde vendrían los seísmos sociales del 68 en toda la región y la Asamblea de los Obispos (agosto) en Medellín, Colombia (2a. reunión del CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano cuyo teólogo consultor fue Gustavo Gutiérrez) condenó la violencia institucionalizada como “*situación de pecado*”, pidiendo cambios rápidos y vigorosos y reclamando que el pueblo se convirtiera en actor de su propio progreso gracias a un proceso educativo profundo y generalizado: nacía ahí el compromiso con los derechos humanos a los que Roma después haría mucho daño bajo el pontificado, conservador y retrógrado (en lo social y en lo teológico) de Juan Pablo II y su teólogo favorito, J. Ratzinger, sucesor a modo, salpicado por el lodazal del escándalo moral de clérigos libertinos, encubiertos y protegidos por la burocracia vaticana y sus muy diligentes agentes locales, eficaces recaudadores limosneros.

Según Berryman, la Teología de la Liberación fue bosquejada por Gustavo Gutiérrez pocas semanas antes de la reunión de 1968 de Celam, en el puerto de Chimbote, en Perú. A esta nueva reflexión se sumaron Assman y Dussel, y más tarde, Boff y Sobrino quienes enfrentaron a la teología progresista de “los ricos noratlánticos”: Rahner, Küng, Schillebecky. No se trataba de una exposición de principios éticos para “guiar al pueblo”; fue una exploración del sentido teológico de dichas actividades, poniéndolas en entredicho y concluyendo que a Dios se le encuentra en la lucha del pueblo por su liberación.

Una larga línea que arranca de la época patristica, que pasa por los milenaristas y las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, y viene a dar en la teología latinoamericana de la liberación, *teología proigualitarista*, que encontró resistencia feroz en las elites de la región quienes se han dado a la tarea de reprimirla sin tregua ni cuartel. Todavía no está dicha la última palabra.



En 1476, *Hans Böhm*, pastor flautista y tamborilero, quemó sus músicas para dedicarse a la predicación en Niklashausen, pues decía ser portador de un misterioso y trascendental mensaje que le había sido comunicado por la virgen María. Gran orador, el músico bucólico tuvo un inmenso éxito en la predicación anticlerical: era inminente, decía, el Día de la Venganza, que comenzaba con algo tan sencillo como dejar de pagar diezmos y tributos para allanar el camino del Milenio igualitario. Conforme a la ley natural todos llegarían a disfrutar en común (como en la Edad de Oro) del uso del agua, de los bosques y los pastos, del derecho de cazar y pescar (recuérdese lo que hemos referido arriba sobre el episodio trágico del padre de Rousseau).

Böhm lo que hizo en realidad fue recoger una aspiración secular del campesinado sobre aguas, tierras y bosques que les fueron arrebatados por los terratenientes mayores, la nobleza y el clero y, por ello, su palabra causó un terremoto social, desde los Alpes hasta el Rin.

El “santo joven” fue el “carismático” de la igualdad y de la reforma eclesiástica en un mundo convulsionado que anunciaba el cisma luterano y las terribles guerras de religión que cambiarían la faz de la tierra, pues sus efectos, en oleadas sucesivas, llegarían hasta América y a los restantes territorios colonizados por Europa. El 12 de julio de 1474, un escuadrón de caballería se apoderó de Böhm encadenándolo a fin de llevarlo a Würzburg. Ocurrió entonces algo estremecedor: sus partidarios estaban persuadidos de que las murallas de la prisión del castillo en las que el profeta había sido recluido se desplomarían como las de Jericó con solo rodearlas. Así lo hicieron, con resultados muy previsibles: Böhm fue a la hoguera, sus cenizas arrojadas al río y sus partidarios diezmados.

La figura del “joven santo” conecta con los *Pastoreaux* de 1320, fundados por un pastorcillo que también recibió la aparición y el mensaje de la virgen María. De ahí surgiría otra revolución, asimismo igualitaria, en el valle del Tauber. Los alzamientos alemanes por la igualdad y la propiedad común continuarían sucediéndose hasta los comienzos del siglo XVI.

*Thomas Münzer*, contemporáneo de Lutero, fue el pensador más destacado de aquellos levantamientos y el más intelectual de todos los “profetas igualitaristas”. Fue un “estudiante eterno”, teólogo políglota, experto en la literatura mística y en los tratados de la Patrística, corroído por dudas que hacían tambalear su fe y ávido, en consecuencia, de certezas inalcanzables, todo lo cual estructuró una compleja personalidad (y una obra excepcional)

que procuraron descifrar Ernst Bloch y Norman Cohn en doctas monografías, trabajos académicos rigurosos y ejemplares.<sup>161</sup>

Münzer vivió y padeció el cataclismo de la Reforma que derribó la Iglesia medieval e inauguró un mundo hasta entonces inimaginable. Su obra y su ejecutoria tienen el sello de las encrucijadas históricas. Ello es lo que hace de Münzer una figura sobresaliente, pues representa la síntesis de los elementos de la Era Moderna y también sus contradicciones. Un comprensible aunque reprobable prejuicio nacido de cierta chabacana concepción agnóstica, y una buena dosis de supina ignorancia filosófica, han obstaculizado la debida valoración de sus dichos y hechos. Por ello, los ensayos de Bloch y Cohn son muy meritorios.

El primero fue un destacado marxista, profesor brillantísimo en la mejor tradición alemana, quien no vaciló en abordar un tema teológico desde el ángulo del filósofo político a fin de proporcionar una versión profunda y racional del igualitarismo cristiano que impregna los escritos de Münzer.

La biografía de Münzer que Cohn elaboró, establece que, al romper con Lutero, Münzer alcanzó a ver que lo que necesitaba para convertirse en un hombre nuevo no era la justificación por la fe, doctrina central de la teología luterana, “sino el sangriento milenarismo militante que descubrió cuando, en 1520, tomó a su cargo un ministerio en la ciudad de Zwickau y entró en contacto con un tejedor llamado *Miklas Storch*;<sup>162</sup> un neotaborita que enseñaba que Dios se comunicaba directamente con su *elegido*, pues los últimos días estaban próximos. En consecuencia, era indispensable una nueva guerra: la de los justos combatiendo a los injustos. Münzer había optado así por la vía violenta para cambiar a un mundo inaceptable por perverso, transformándose en iracundo incendiario.

¿Quién era *el elegido*? Lo eran todos los que habían recibido el Espíritu, el Espíritu Santo o bien, como lo reformuló Münzer precisando la respuesta, “el Cristo vivo” que nace en cada alma individual, distinto al “Cristo histórico” que nos enseñó el camino, la ascesis de “la Cruz” física y mental, que debe sobrellevarse con absoluta paciencia. Él se veía a sí mismo como “*el elegido*” y, en consecuencia, era poseedor del don incomparable de comunicarse directamente con Dios: él era su profeta.

La penuria imperante en la zona platera de Zwickau hizo el resto para que la simiente cayera en tierra fértil y germinara en discordias y disputas con franciscanos y luteranos, llegando a niveles peligrosos de violencia, tanto que Münzer fue expulsado de la ciudad en 1521 (como le ocurriría a

<sup>161</sup> Bloch, Ernst, *op. cit.*

<sup>162</sup> Cohn, *op. cit.*, p. 256.



Rousseau dos siglos y medio después en Berna). El destierro insurreccionó a los partidarios de Storch cuyo levantamiento fue sofocado sin contemplaciones. Münzer se dirigió entonces a Praga, en donde convocó a los fieles a fundar una nueva iglesia: Dios le había encargado ser el segador y separar el trigo y la cizaña, empuñando la guadaña divina. Ante tal programa las autoridades reaccionaron, como en Zwickau, expulsándole de la ciudad. Él reaccionó abandonando sus grados académicos para convertirse en un profeta errante, peregrinaje que concluyó al contraer nupcias en Turingia, en donde elaboró la primera liturgia en lengua alemana y perfeccionó su oratoria. En el colmo de la audacia y abjurando de la Universidad, creó una “Liga de elegidos” compuesta por analfabetas: era su respuesta a los escribas luteranos de gran cultura: Allstedt remplazaría a Wittenberg para que adviniera el Milenio igualitarista siendo la violencia necesarísima e inevitable. Al final de sus días confesó que el principio básico de su Liga, era el de que todas las cosas son comunes para todos los hombres y que su fin era una sociedad en la que todos fueran iguales y en la que cada quien recibiera según sus necesidades.

Lutero le salió al paso en su célebre *Carta a los príncipes de Sajonia*, advirtiéndole a la nobleza del peligro, lo que radicalizó las posiciones y preparó la revolución. Münzer respondió con un *Desenmascaramiento explícito de la falsa fe del mundo incrédulo*, en la que denunciaba a los poderosos que impedían al *pueblo sencillo* llegar a la auténtica fe. Los pobres tendrían al fin la oportunidad de llegar a la indiferencia por los bienes de este mundo, para recibir el mensaje apocalíptico. Se investía en caudillo inspirado del *pueblo pobre*, declarándole la guerra a Lutero en el folleto conocido como *La más amplia requisitoria*, pues Wittenberg no era sino un instrumento de la opresión de los poderosos, quienes ya preparaban el nuevo absolutismo entre los estertores de la estructura feudal feneciente. Dicha pretensión, económicamente entorpecedora, empujó a los campesinos (que eran los más prósperos de Europa) a un alzamiento “que le costaría la vida a 100,000 de ellos”<sup>163</sup> bajo el estandarte del arcoíris que Münzer había enarbolado profiriendo un grito de guerra: “¡Que la espada no se enfríe, que no se enmohezca! ¡Golpead, golpead en el yunque de Nemrod! Dios va delante de nosotros, ¡seguidlo, seguidlo!” (Nemrod, en su fantasía, había sido el inventor de la propiedad privada). Lutero respondió con otro tratado: *Contra las bandas campesinas, ladronas y asesinas* que legitimó la represión. Münzer la enfrentó inicialmente con 300 de sus seguidores, pues 300 fueron los hombres de Gedeón que derrotaron a los madianitas, lo que no ocurrió con el formidable adversario

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 266.



que era Felipe de Hesse, al que le bastaron sus 2,000 jinetes (los campesinos no contaban con ninguno) para derrotar la sublevación, a pesar de que el día del combate apareció el arco iris, símbolo de Münzer, decapitado el 27 de mayo de 1525, mientras Storch encontraba una muerte ruin durante su precipitada fuga.

Que las doctrinas igualitaristas del profetismo milenarista fueron conocidas en la Ginebra del siglo XVI, la de Calvino, Breda y Zwinglio, no es difícil de suponer y tampoco lo es inferir que tal vez desbridadas del relato de su violenta ejecutoria quedaron sedimentadas subterráneamente en historias legendarias que bien pudieran haber llegado hasta un jovencísimo Rousseau, cuyo padre y el círculo de relojeros lectores al que perteneció, habrían conocido y le habrían transmitido, elemental y quizá imaginativamente. Ese sería el tema de otra investigación distinta. Lo que no puede descartarse por ningún concepto es la fuente común, evangélica y patristica, de todas las iglesias reformadas; en consecuencia, la calvinista tuvo que haber registrado el alegato nivelador no como doctrina a seguir sino más bien como referencia moral. Sea de ello lo que fuere, vale la panorámica arriba esbozada si auxilia en la mejor comprensión de las fuentes implícitas del *Discurso sobre la desigualdad*, de su génesis y su hermenéutica.

En la interpretación de Münzer que Bloch propone cuando se refiere a Calvino y a la posición ginebrina frente al igualitarismo establece que, en Suiza, la despiadada represión del anabaptismo de corte igualitarista supuso la muerte de todo aliento democrático. “Zwinglio había simpatizado inicialmente con anabaptistas pero no tardó en privar a los legos de la *facultad de la libre resolución interior*... sancionando sobre la base de las Escrituras el poderío del patriciado”.<sup>164</sup>

...el ideal de pobreza de Calvino, aplicado *únicamente al consumo*, surtía el efecto de una formación de capital, mientras que *el imperativo del ahorro* forjó su *compromiso con respeto a la riqueza*... (el clero reformado) salió al mundo para gobernar sus mecanismos y poseer sus bienes *cual si no se poseyeran*; —como tesoreros de Dios—. Por otra parte, aunque la vida social esté predestinada a la *desigualdad en lo económico* lo cierto es que, en el orden jurídico tiene constantemente sobre sí *una bóveda de igualdad en la responsabilidad ante Dios*. Impera en Calvino una noción del derecho democrática por excelencia... Pronto se demostró que el calvinismo estaba apegado... a la interpretación del derecho natural *relativo* del estado de pecado de la burguesía... así pudo tener lugar también la proclamación de los derechos del hombre y aun la libertad de conciencia.

<sup>164</sup> Bloch, Ernst, *op. cit.*, pp. 145 y ss.

Se ha dicho<sup>165</sup> que la primera creación de Calvino fue un libro: el *Christianae vitae Institutio*; la segunda fue una ciudad: Ginebra. Libro y ciudad se complementan. Aquella es la doctrina formulada; ésta, la doctrina aplicada. “En el siglo XVI, Ginebra era una pequeña ciudad de unos 12,000 habitantes que, a pesar de hallarse en un cruce de caminos entre Suiza, Francia e Italia, conservaba todavía un aire de provinciana y, por supuesto, no podía compararse con los grandes centros literarios o culturales de otras poblaciones europeas. La ciudad ha pasado a la historia porque fue la ciudad de Calvino”<sup>166</sup> y —agregamos nosotros— la de J. J. Rousseau.

Fue Calvino —dice Goyau— “quien la arrancó de su pasado, haciéndole perder su individualidad, transformándola con su doctrina y su persona hasta darle categoría universal”.

Por otro lado, la historiografía católica ha resaltado la índole policiaca de medidas que Calvino hubo de adoptar a fin de consolidar la reforma religiosa. Su innegable éxito da —políticamente hablando— la razón a Calvino. Más todavía si se tiene presente que “hubo momentos en que el calvinismo se convirtió en la moda religioso-moral de la época, algo así como el existencialismo o el marxismo aburguesado de nuestros días”.<sup>167</sup> Para entrenar a la cúpula dirigente de la nueva confesión (Knox el escocés y el célebre Caracioli, entre otros), fundó en 1559 la *Academia de Ginebra* y Teodoro Beza fue su primer director. “Los alumnos tenían que obtener verdadera destreza en las lenguas clásicas, en el manejo de la lógica, en el conocimiento de las Sagradas Escrituras y de los principios teológicos de la Reforma”.<sup>168</sup> Esta institución se convirtió en modelo para los centros protestantes de Francia e insufló en la ciudad una cultura refinada e intelectualista, y la conciencia de su carácter pionero que, de algún modo, repercutió en las costumbres y la vida cotidiana hasta los días de Juan Jacobo, como también lo hizo a no dudarlo, el martirio de Miguel Servet (a quien la ciudad le levantó, a principios del siglo XX, un “monumento reparatorio de su memoria”).

La hoguera en la que pereció Miguel Servet, la hoguera de *Champel*, no fue obra solamente del Consejo de Ginebra; se requirió la opinión de Zurich, Berna, Basilea y Schaffhausen, pues se trataba de gravísimas acusaciones: a Servet le fueron reprochadas dos herejías, el rechazo al bautismo infantil y la negativa de la Trinidad Divina, esta última inadmisibles del todo para la cristiandad entera.

<sup>165</sup> Imbart de la Tour, *Católica e iglesias y sectas de la Reforma*, Madrid, 1961, p. 128.

<sup>166</sup> Damboriena, Prudencio, *op. cit.*

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>168</sup> *Idem*.

Algunos teólogos fueron de la opinión de que no se utilizarse contra el español ni el fuego ni la espada sino la reclusión de por vida “en la más fétida de las mazmorras”; algún anabaptista reputado la emprendió contra “el sabihondo y sanguinario” Consejo ginebrino, “recordando la máxima del Evangelio: “no juzguéis y no seréis juzgados”. Servet, al darse por derrotado y aceptar finalmente la sentencia de muerte, “solicitó se le ajusticiara decapitándolo de un hachazo temeroso de que, agobiado de angustia, se retractara y perdiera su alma”.<sup>169</sup>

“Al avivar el verdugo el fuego, Servet (dice Farel en su crónica) dio tal alarido que todos quedaron horrorizados y al final, dando un gemido espantoso, gritó: ¡Oh Jesús, Hijo del Eterno Dios, ten compasión de mí!”. Pero aquella atrocidad no terminaría el día en que se consumó: y Calvino no sólo se empeño en refutar la obra de Servet, la *Chistianae Restitutio*; tuvo que salirle al paso, una y otra vez, a los reproches de crueldad que fueron levantándose contra él en los años siguientes. Hoy en día Servet es una de las víctimas más conocidas y conmovedoras de las batallas por la libertad de pensamiento y la tolerancia religiosa. Algunos pretendieron justificar el crimen aduciendo una “piedad religiosa” sofisticadamente contraria a los preceptos y el espíritu evangélicos que hoy a nadie se le ocurriría argumentar: la hoguera de Champel fue la de todas las inquisiciones y nada puede cambiar su naturaleza diabólica.

Es importante, además, advertir que para algunos tratadistas, las bases político-doctrinales asentadas por la reforma en Ginebra “fueron las que con el tiempo, darían lugar a las modernas democracias, en Europa y América”.

La autodisciplina calvinista —explica Bloch— es la *garantía subjetiva* de que uno se salva mientras que el éxito en los negocios constituye la *garantía objetiva* y ambas son un fundamento hipotético pero no real de dicho saber. Calvino se aparta del radicalismo cristiano de manera más violenta y trascendental que Lutero. Calvino, en efecto, suprimió la *tensión ultramundana* pero hizo que se enquistara la ética amorosa, la metafísica del espíritu del movimiento comunista y espiritualista, *en provecho de una desigualdad capitalista*. La conciencia religiosa se vio privada de la tensión entre el estado de pecado y el estado original en virtud de una reforma que supuso... el total desprendimiento del cristianismo. Con este trasfondo y siglos después, Rousseau daría un giro conceptual racionalista que recuperó, ya sin argumentos teológicos, la problematicidad de la desigualdad social. No es extraño que, al

<sup>169</sup> Véase Bainton, Ronald H., *Hunted heretic The Life and death of Michel Servetus*, Boston, 1972 (hay una versión castellana de Alcalá Ángel, *Servet, el hereje perseguido*, Madrid, 1973).

dedicar el *Discurso* al pueblo de Ginebra (al Gran Consejo) la reacción oficial fuera primero de incomodidad y asombro y muy pronto de rechazo y marginación, tal y como ha quedado consignado en páginas anteriores.

No es frecuente aludir a la *formación jurídica* de Calvino, hijo de la alta burguesía, educado esmerada y rigurosamente primero, en el severo régimen del colegio parisien de *Montaigu* y, posteriormente, en *Orleans* en donde cursó la jurisprudencia bajo la influencia intelectual de Alciato, representante del mejor conocimiento clásico del humanismo renacentista quien lo llevó a la lectura de Séneca, a fin de redactar un ensayo, juvenil y ortodoxo, sobre el estoicismo.

No es extraño que un jurista haya iniciado la segunda generación de *La Reforma*: su exégesis bíblica<sup>170</sup> es un *método jurídico* y la idea de orden (orden social cristalino del reino de Dios en la Tierra) es la clave desde la que se debe interpretar su pensamiento, ayudados de correlatos en las nociones de *responsabilidad colectiva, moral y social*, que impuso en Ginebra con la fuerza de su indomable energía. Elaboró, durante muchos años, un corpus teológico, una “*summa*”: *La institución cristiana* [(1536) que contiene categorías organizativas del Estado moderno].

Para Calvino, el mal gobierno es un castigo de Dios por los pecados de una sociedad y sólo a Dios compete la venganza y el perdón. Con perspicacia, Calvino supo separar, formal y materialmente, el gobierno civil del eclesiástico, fortaleciendo con ello la estabilidad de ambos regímenes al eliminar los consabidos traumas causados por injerencias recíprocas: las crisis políticas no devienen de las religiosas, ni éstas fracturan el orden de la *polis*. En la práctica no todo fue conducido conforme a estos principios; la ejecución de Servet fue, a no dudarlo, un trauma religioso y político excepcional, de repercusiones europeas muy desfavorables al régimen ginebrino, pues levantó airadas protestas, originó una polémica interminable y revirtió en baldón oprobioso, sanguinario y execrable.

La creencia de Calvino en la virtud del *orden y la disciplina* le permiten otorgar una importancia decisiva a la Iglesia y a las normas organizativas de ésta que, en su visión fuertemente vetotestamentaria es *el orden del pueblo de Dios* en marcha hacia la consumación de los tiempos.<sup>171</sup> Por la Caída, Adán hizo maldito al género humano y la única regeneración posible ha de venir de la fe, signo de la elección y predestinación divinas. Hay un mesianismo

<sup>170</sup> Álvarez Caperochipi, José Antonio, *Reforma protestante y estado moderno*, Madrid, 1986, p. 25.

<sup>171</sup> *Ibidem*, pp. 43 y 44.

*calvinista* que tiene nexos con Huss y con los milenaristas igualitarios por el sistema de responsabilidad comunitaria que exige arrepentimientos colectivos propuestos más tarde por los puritanos. El Estado cumple la función de defender la moralidad pública que se deduce de la Escritura, la Iglesia ha de ser universal, espiritual, ecuménica e igualitaria, aunque la radical injusticia y el orden coactivo del Estado sean necesarios y providenciales en el orden de la creación y en la economía de la salvación. *El sacerdocio universal* antijerárquico también expresa una tendencia niveladora e igualitaria.

Tal fue, *grosso modo*, el clima y la atmósfera religiosa, con algunas diferencias menores, que respiró Rousseau y que habrían de impregnar su vida y su pensamiento en los temas sociales, especialmente en el sustrato y en el impulso del segundo *Discurso*. Para Calvino la Iglesia *presbiteriana* es la colectividad de creyentes que se reúnen a fin de organizar el reino del Evangelio, aun cuando hubo de reconocer que *el principio de igualdad* representaba un *equilibrio inestable* entre la autoridad de la Escritura y la de la comunidad de los fieles; de ahí la necesidad de cohonestar la autoridad de la ley y el pacto social mediante *el contrato con Dios*, protocolo ocurrido en 1537 que tiene fundamentación teológica escritural: el famoso *convvenant* ginebrino. Rousseau habría de desvestirlo del ropaje tardomedieval que le proporcionó Calvino quien con todo, postuló una “democracia de los fieles” que daría paso a la concepción jurídico-política que triunfaría sobre la monarquía absoluta con el paso del tiempo. No resulta aventurado inferir que el individualismo epistemológico en la interpretación de la Escritura y la derogación del principio jerárquico en la organización eclesial, rasgos fundamentales del calvinismo ginebrino, son puentes hacia correspondencias en el ámbito político moderno que, asimismo, reconoce la necesidad de un individualismo epistemológico en la construcción de la voluntad estatal democrática y la abolición de las jerarquías estamentales del régimen medieval y del absolutismo disueltos en el principio de la representación política, cuestiones ambas motivo de la reflexión de Rousseau, “quien, aunque haya perdido la fe es, en los principios de organización que sustenta, un calvinista congregacionista republicano”.<sup>172</sup>

¿Democratismo igualitarista “congénito” el de Rousseau en razón de su origen ginebrino? No debe descartarse dicha hipótesis. Frente a toda la doctrina histórica, estriba en asumir que puede haber orden sin jerarquía y “esa suposición fundamenta la teoría política moderna”,<sup>173</sup> y el del pensamiento de Rousseau tiene la calidad de ingrediente sustancial. El genio ju-

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 155.

rídico de Calvino resuelve el problema de identificar a la Iglesia *después de la ruptura con Roma*: la Iglesia se halla en los elegidos, es decir, en la elección de la palabra de Dios, en el testimonio de predestinación.<sup>174</sup> Dentro de la Iglesia, la predestinación identifica a la autoridad que se resuelve en colegialidad, esa horizontalidad tan cara a Rousseau en quien de nuevo aparece una raíz de la tradición ginebrina. Algún tratadista incluso ha llegado a sostener que la organización de la iglesia calvinista es una de las claves de la doctrina y la organización del Estado moderno.

Yo creo<sup>175</sup> que el parlamentarismo se funda en el presbiterianismo, que la teoría de la Constitución es una secularización de la negación protestante de la autoridad de la tradición, que los principios de la organización del Estado están estrechamente ligados al gobierno colegial de aquella iglesia, que la separación de funciones es la ontología de la separación de poderes en el Estado y que la distinción entre la Iglesia de los elegidos es la clave profunda de la distinción entre organización política y pueblo, sobre la que se asienta el derecho político moderno.

Más aún, la distinción entre pueblo y organización es uno de los puntos clave de la teología reformada luterana y calvinista y pasa luego a la doctrina secular por obra de Lawson, un pastor calvinista del siglo XVII y de “un calvinista radical”: John Locke. Se abandona la teoría de la soberanía del Parlamento y se atribuye la soberanía al pueblo; el Estado se concibe como una reunión asociativa de ciudadanos individuales así como la Iglesia lo es de creyentes. Pero hay algo todavía más trascendente: la originalidad del pensamiento de Calvino, de la que no puede darse aquí cuenta completa.



*La igualdad* es, nadie lo ignora, un *problema* irresoluto, una aspiración moral conflictiva que no tiene, ni con mucho, la aquiescencia universal que hay en torno a la *libertad* ni concita el consenso (en ocasiones, resignación mundial) que obtiene *la seguridad*. Amelia Valcárcel, profesora de la Universidad de Oviedo, prolífica pensadora de gran influencia intelectual, al comenzar la década del noventa publicó *El miedo a la igualdad*, una reflexión profunda sobre el problema, cuyas tesis ayudan a enfocar con mayor precisión el asombroso impulso multisecular a favor de la igualdad y su innegable fracaso.

<sup>174</sup> La fe no es causa de la salvación sino su consecuencia a causa de la predestinación divina que elige a quienes irán al cielo. Porque Dios nos ha elegido, es por ello que creemos.

<sup>175</sup> Álvarez, *op. cit.*, *passim*, en especial pp. 108-146.

so o, cuando menos, sus inocultables y frecuentes tropiezos. De *la fraternidad*, la fase superior de la tolerancia, mejor ni hablar, visto el panorama de fundamentalismos, baratos unos y teológicos los otros, más peligrosos aun, que se abren ante nuestros atónitos ojos posmodernos.

Los racionalistas declararon la igualdad como cosa natural y evidente. Los ilustrados la admitieron por partes en sus credos. Los movimientos sociales hicieron de ella su bandera. Ahora la obviamos. Sabemos de sus efectos sobre la funcionalidad social. Sabemos de sus resultados políticos. Sabemos que producir igualdad no asegura igualdad. Pero las mismas formas de trato y de vida cotidiana, en la gama completa de la suavidad a la violencia, se relacionan con un sentimiento igualitarista irrenunciable.<sup>176</sup>

La antropología también ha hecho su parte al pretender la índole jerárquica de la condición humana y los ajustes históricos entre la igualdad y la pirámide de autoridad que hay en toda comunidad. Existe además, a mi entender, otro dato que explica “el miedo a la igualdad” y no es otro que el valor que, desde el pensamiento renacentista hasta hoy, se le vino otorgando al “individualismo” y no sólo al individuo. La laudanza clásica de Burckhardt<sup>177</sup> del hombre del Renacimiento europeo contribuyó, al exaltar la unicidad y la infabilidad de la persona humana, del héroe, del “condottieri”, del principesco mecenas y del artista, a fijar un catálogo axiológico más atento a los valores individuales que a los sociales, dicho sea esto *cum grano salis*. No puede negarse que el Renacimiento italiano, es decir, el más influyente y de irradiación mayor de los que hubo en las centurias del siglo XIV al siglo XVI se explica mejor si no se pierde de vista la exaltación del individuo, y esa tendencia creciente por subrayar el valor excepcional *del hombre excepcional*, adversa al reconocimiento y ponderación positiva de la igualdad.

“La cultura del Renacimiento añade al descubrimiento del mundo exterior otra empresa de mayor envergadura: el descubrimiento y actualización de todo el contenido del alma humana”.<sup>178</sup> Más aún: “en relación con el imperante concepto de la gloria, aparece un arte biográfico coleccionista y comparativo que no tiene que atenerse a una dinastía o a una sucesión religiosa, y que se permite la descripción de un individuo por el simple hecho de su importancia personal”.<sup>179</sup> ¿Cómo dar el giro igualitario en la cultura del individualismo sin refundar, desde la raíz, la concepción occidental del

<sup>176</sup> Valcárcel, Amelia, *Del miedo a la igualdad*, Barcelona, 1993, p. 11.

<sup>177</sup> Burckhardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, 1968.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 287.

valor supremo de la persona? ¿Cómo ir a contracorriente del caudaloso río de héroes, sabios, santos, artistas y guerreros, cuya individualidad hizo posibles avances asombrosos en el conocimiento y el dominio de natura y cultura? De ahí el contenido problemático de la categoría moral y política de la igualdad y el desencuentro, en ocasiones violento, entre los valores y los ideales y el duro mundo de los hechos y las realidades.

Por otra parte,

...el difuso sentimiento igualitarista cohabita perfectamente con el rechazo de la igualdad en sí. Esta última, descarnada, no convence a nadie. Es la igualdad de los nacimientos y de los sepulcros, la igualdad a cero. La hemos traducido a igualdad ante una instancia equitativa: la ley, el estado que la hace valer. La igualdad como principio distributivo contribuye a engrosar las políticas sociales, determina los criterios de discriminación positiva, se alía con lo que hemos dado en llamar el progreso.<sup>180</sup>

La profesora española sostiene que hay dos modos de ser iguales: serlo ante otra instancia con la que no cabe equiparación (Dios, el Estado, la naturaleza) o serlo porque las relaciones son simétricas. Esta segunda forma —dice— es la génesis de la igualdad, allí donde efectivamente haya existido, *porque la igualdad, lejos de ser una condición natural es una relación pactada. Y tal género de relación —concluye— únicamente puede existir dentro de un grupo de referencia y conforme a un número escaso de parámetros que sean a su vez pactados como relevantes.*

La tesis central de Valcárcel no vacila en sostener que la igualdad “*es el valor del que depende todo valor*”,<sup>181</sup> valor conflictivo recubierto de ropajes engañosos, que abraza ideológicamente a las tiranías del socialismo real y las de los comunismos trasnochados, a las que fueron y a las que aún subsisten con “respiración artificial”.

“Bajo su techo, el Estado violó todas y cada una de las libertades y en su nombre se cometieron crímenes de toda especie”.<sup>182</sup> Además, y por si fuera poco, esa “igualdad” falseada no es sino una trampa urdida por ambiciones que pretenden, en realidad, abolirla recurriendo al “asambleísmo dirigido”, sembrando violencia y problematizando la organización de lo público, pretexto a mano para reprimir las expresiones divergentes de las “dictaduras” del populismo de plazuela con que se sorprende la buena fe de tantos, estran-

<sup>180</sup> Valcárcel, Amelia, *op. cit.*, p. 12.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 13. Es otra formulación del *dictum* de Rousseau: “l’egalite ’est la question des questions”.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 14.



gulado a la conciencia ciudadana y asfixiando a la recién nacida democracia en ciernes, en una suerte de rito sacrificial que asegura la vida de “Yo, el supremo” y la perpetuación de sus liturgias tropicales.

Por lo anterior y por muchas otras razones ya exploradas a lo largo de este ensayo, ha sido preciso reconocer el complicado laberinto ideológico que encierra los recorridos intelectuales en que se ha ido perdiendo y encontrando la estructura conceptual, política y moral, de la igualdad, sin caer en los juegos de Hayek, Berlin y otros profetas del individualismo exacerbado y medroso. El trabajo de Valcárcel da para eso y más, y no parece factible dar cuenta del estado de estos asuntos sin el apoyo de su alta elucubración.

Para facilitar al lector en el conocimiento de las precisiones que brillan en *El miedo a la igualdad*, hemos trazado un hilo conductor compuesto con las tesis principales de dicho texto y algunos escolios nuestros:

1. La igualdad es, sobre todo, una *suposición*: no existe de hecho y si *acaso* la hubiera, hablaríamos de ella de otro modo.
2. El juicio moral supone universalidad y convoca, por ende, a la igualdad: todos tenemos por igual deseos y derechos y la moral por lo mismo, es impensable sin la idea de igualdad.
3. La igualdad es idea fundamental moral en su significado de “*equipolencia*”.<sup>183</sup> “Nada que uno se conceda a sí mismo tiene *derecho moral* (*sic*) a no concedérselo a otro”.
4. La igualdad es el fundamento de las “reglas de oro” (“*universalidad*” en Kant; “*velo de ignorancia*” en Rawls).
5. En el origen griego del concepto *político* igualdad es “*isonomía*”, igualdad de los ciudadanos respecto de las leyes.
6. La igualdad en clave estoico-cristiana fue diferida *al trasmundo*, única vía para su plena realización.
7. La idea de igualdad tiene una perversa tendencia a resolverse en *identidad a la baja* cuando se instrumenta históricamente su reinado.
8. Los “*socialismos reales*” fueron el más cercano intento de igualdad, idea nuclear que sufrió los resultados del colapso de aquel mundo intolerante.

<sup>183</sup> *Equipolencia* en el terreno lógico es la cualidad de las proposiciones cuando tienen el mismo predicado pero difieren en la forma. La equipolencia lógica puede entenderse de dos modos: o con respecto a los términos sincategoremáticos (constantes lógicas) o con respecto a las partes significativas del enunciado. Dados dos enunciados con el mismo sujeto y predicado, y la misma cantidad, resultan equipolentes cuando un enunciado afirma universalmente *S* y niega a *P* y el otro enunciado niega universalmente a *S* y afirma a *P* (ningún libro es aburrido= todo libro es no aburrido). Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, 1979, t. II, p. 962.

ble, “hervidero de los peores fantasmas”. Su abolición no equivale a los funerales de la igualdad sino a los del despotismo.

9. La idea definidora de la izquierda (Bobbio), *su núcleo irrenunciable es la igualdad*.

Pero, de hecho, la izquierda no sabe qué hacer con ella. *Nadie sabe qué hacer con ella*. En abstracto, la igualdad es compatible con todo valor y lo funda; en concreto, produce catástrofes o políticas equívocas. Nos consta que es peligrosa y también que es irrenunciable. Incluso sabemos que *la retórica de la igualdad* ha sido de hecho, y puede volver a ser, la capa con que se encubren los relevos de las élites, [es decir, la reproducción de la desigualdad].

10. “La idea o principio de la igualdad es a la vez dinámica y paralizante; es demasiado amplia, no tiene parámetros finitos. Por eso se busca compatibilizarla en abstracto con la libertad, y así aparecen algunas de sus concreciones ético-jurídicas importantes: *la imparcialidad, la equidad...* Por paralizante que sea, no va a ser desactivada. Lleva sorprendiendo doscientos años y aún es joven”.
11. La igualdad presenta una dificultad adicional: excesiva para la política y llevada a ella desde la moral. Para la moral es corta, pues para la moral no son suficientes el ‘*neminen laedi*’ ni el ‘trata a los demás como a ti mismo’. Hace falta mucho más para satisfacer los estándares morales que hoy se predicán indispensables: el altruismo, la solidaridad, la fidelidad, la congruencia, imperativos básicos de la ética racionalista que hoy también reclama deberes frente a la naturaleza y sus criaturas.
12. El fracaso de la igualdad en lo real ha sido calificado como el fracaso del proyecto ilustrado (en el que Rousseau —añado— es el personaje central de su flanco izquierdo) y cuyos productos intelectuales como proyectos políticos-sociales son más cercanos a nosotros que los discursos del siglo XIX, según Valcárcel, quien sugiere que el siglo XVIII es el siglo de la luz (incluida la de la razón) que desembocó en tinieblas: de los tapices a los Caprichos de Goya, su paleta demuestra este aserto. En su crepúsculo intolerante las cuchillas de las guillotinas hendieron los aires y con siseo macabro decapitaron sueños, los de los ‘*philosophes*’ y ‘*hommes de lettres*’ y cercenaron las ‘*Révèries*’ de Rousseau. ¿Tiranía de la razón, aridez de corazón, extravío de la Revolución, pretexto para el inmovilismo, o todo a la vez?
13. El siglo XVIII fue un siglo que creyó en la diafanidad y la transparencia (Vattimo), invocadas también hoy con los resultados que conocemos: los misterios y arcanos del poder; de los poderes. Han conseguido

ocultarse en sótanos aún más profundos, a pesar de la divisa en boga: “no hay nada que ocultar”, que termina por conducir hasta Sade.

14. Recuerda Valcárcel la expresión de Necker, el ginebrino y apocalíptico ministro de hacienda de Luis XVI: “la igualdad, esa idea salida del infierno”.
15. Dice el párrafo decimonónico de *El Capital*:

La órbita de circulación o de cambio de mercancías dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era en realidad *el verdadero paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de esos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y sólo puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés.

16. Es crucial su aguda crítica a la *Escuela de Frankfurt*, escéptica ante el cartesianismo y reactiva ante el nazismo: la Ilustración no conduce necesariamente a Auschwitz; la obsesión de Horkheimer y de Adorno ha perjudicado y oscurecido el juicio ecuánime sobre este periodo y también sobre lo que llaman la ‘Soah’, el ‘Holocausto’ que aquí, por fortuna, no viene a cuento. Aquellos dos, en su manía antipositivista veían a Comte hasta en la sopa y aun en *La Odisea*. Farragosas páginas de su literatura crudamente academicista encierran y disimulan sus rencores y reivindicaciones sectarias, que acaban por convertir a la Ilustración en ¡el enemigo! Herederos del *Sturm und drang* weimariano, fueron relámpagos y tormentas los que acabaron por cegarlos, confundiendo todo en un amasijo apologético indigerible, validado más por intereses políticos que por sólidos apoyos intelectuales, que no son siempre los de su pedante erudición.
17. Las lúcidas páginas de Valcárcel sobre el casuismo, Pascal, el Barroco y la Ilustración, desembocan en un *dictum* de La Bruyère:

Una cierta desigualdad en las condiciones que conlleva el orden y la subordinación es obra de Dios o supone una ley divina (¿la ‘desigualdad natural’ de Rousseau?); una desproporción excesiva tal como la que se advierte entre los seres humanos es obra de éstos o la ley del más fuerte. Los extremos son

viciosos y parten del hombre; toda compensación es justa y viene de Dios (“*Les Caractères*”).

18. “Moral y política concretaron sus puntos en común en *la argumentación de la igualdad y la exigencia de universalidad para las leyes* que regían la comunidad humana a imagen de las leyes universales que se descubrían en la naturaleza. Por este expediente, *la Ilustración* hizo heredar a la modernidad *el tema político moral por excelencia, el tema de la desigualdad*”.
19. Acerca de Rousseau, “legatario de la igualdad”:
  - a) Su obra expresa el antagonismo entre igualdad y progreso, progreso ficticio y engañoso.
  - b) Dicha igualdad es la “*igualdad idéntica*” (Amorós) que posee cualquier especie natural.
  - c) El mundo es para siempre desigual; es la condición de la civilidad, inevitable y fundante.
  - d) La igualdad *no es una condición de lo deseable, sino condición de posibilidad argumentativa* que cumple una función político-ideológica.
  - e) La igualdad en las sociedades reales se transforma o es sustituida por la voluntad general que tiende al bien común en la sociedad política bien formada (*El contrato social*). *La igualdad es igualdad pactada, igualdad-debe ser*, que sólo puede vivir en pequeños estados y a la que se dará forma de ley.

Lucidez aparte, los juicios de Valcárcel sobre la “psique rusioniana” reproducen lamentablemente lugares comunes: misantropía, egolatría, irascibilidad, etcétera, a los que ya hemos echado un vistazo en la copiosa literatura juanjacobea. No deja de ser revelador la exacerbada curiosidad que despierta “el carácter” de Rousseau: Voltaire, Diderot y el resto de la Pléyade (excepción hecha de Sade), casi nunca aparecen en calidad de pacientes psiquiátricos. ¿Será a caso que el *corpus* rusioniano es de tal modo desconcertante y hasta tal punto asombroso que enciende la inquietud por conocer los entresijos del *autor del troquel moderno*? ¿No será que el nuevo mundo descubierto por él reclama esos exorcismos contra su “excentricidad”? ¿Acaso será que la conceptualización y categorización rusionianas de la apropiación por la fuerza y el despojo fundantes de la sociedad son tesis explosivas y letales para el “*optimismo moral*” que tanto ha gustado a pusilánimes y conformistas? Será todo esto y más lo que hace tan antipático a Rousseau ante los ojos de muchos pensadores, entre ellos Amalia Valcárcel a quien no debe achacársele ninguna tara moral intelectual; todo lo contrario.

Lástima del desliz de color psicológico, que macula alguna página de su brillante trabajo.

20. La “igualdad” es una invención cristiano americana de puritanos, anabaptistas, metodistas y cuáqueros. Abolieron cleros y noblezas en un experimento racionalista y moralista, cristianismo veterotestamentario, en un mundo nuevo y en una sociedad recién nacida que se valió irremediablemente de la teoría política inglesa (antes de Locke que de Hobbes) para darse sus Constituciones: “el siglo XVII fabrica al individuo, y como segregado necesario, por afinidad electiva, la igualdad”. Más aún:

...si entre los seres humanos se supone la igualdad es porque forman un segmento horizontal entre Dios creador y las criaturas inferiores carentes de derechos. Dios ha dado la tierra a la especie humana y todos los hombres son iguales a los ojos de Dios que es la garantía del funcionamiento de las instituciones, como lo son los hombres mansos ahora llamados “el pueblo”, cuya sabiduría decantada les dicta la convicción de que todo cambio real es imposible y cuya felicidad estriba en no padecer las necesidades artificiales de los ricos.

Valcárcel ha encontrado en Mösser un riquísimo filón que permite afinar la mirada sobre el siglo XVIII y su Ilustración. Conviene consultarlo directamente.

21. El “darwinismo social” jugó también un papel en esta historia, al permitir resucitar viejas imágenes sociales de jerarquización bajo la tutela de la ciencia porque “amparaba una ontología adecuada para traducir la meritocracia a categorías que perdían su carga ética”. La teoría de la evolución —sostiene Valcárcel— en su versión de darwinismo social:

...llegó a la cumbre de declararse, como el interés, compuesta. Y por tal expediente se armonizaron sus componentes no miscibles. Cuerpos orgánicos y células individualistas intentaron hallar un pacto, siempre precario, que ofreciera una satisfactoria versión de los aspectos admitidos y del porqué de los excluidos de la tradicional moral y política heredada.

22. Se dice que el problema ya no es la riqueza, es el poder. El poder igualitarismo chocará con su patencia. Toda igualdad es abstracta. “Ahora las teorías del poder pretenden que no es asunto de reflexión lo que ha sido pieza filosófica fundamental en dos siglos; el análisis de la riqueza. El pensamiento conservador mantiene que la riqueza no tiene importancia. La igualdad es imposible y además mala en tiempos en que el derecho es la diferencia”.

23. El “*ars combinatoria*” de Valcárcel permite el siguiente cuadro algorítmico:

	LIBERTAD	IGUALDAD	FRATERNIDAD
LIBERTAD	Anarquismo sadiano	Nozich	Rawls
IGUALDAD	?	?	Socialismo utópico ¿Habermas?
FRATERNIDAD	Hegel	Babeuf Leninismo	Conventos y (monasterios), partidos (políticos)

El algoritmo compositivo supone que el primer término es el que resulta subrayado respecto del segundo y, naturalmente, la exclusión del tercero que se supone lanzando al límite, bien por innecesario, bien por ser la meta a alcanzar... Ejemplificando, libertad contra libertad excluyendo la igualdad y la fraternidad, da un anarquista sadiano. Libertad como base argumentativa proponiendo la igualdad y excluyendo la fraternidad nos da un neoliberalismo a lo Nozick; libertad previa a la construcción de una fraternidad en la que la igualdad se coloque en el límite da algo parecido a Rawls. Fraternidad previa a la libertad sin igualdad necesaria da todos los pensamientos organicistas que tienen su molde en Hegel; fraternidad poniendo en el límite la igualdad y excluyendo la libertad está a la base de la política de los partidos que se consideraron a sí mismos como revolucionarios. La fraternidad que excluye tanto libertad como igualdad suele ser práctica habitual de conventos y conventículos, religiosos y también políticos.

24. “En cuanto a la instrumentalización, la libertad se convirtió en *tolerancia*, la fraternidad en *beneficencia* y la igualdad en *movilidad social* o su promesa”.
25. Tras la crisis de 1929, el problema de la legitimación de la riqueza pasó a justificarse por el empleo. En último lugar, en una economía de producción creciente preocuparse por la desigualdad se tornó también de mal gusto para los pobres; significaba que quien presentara el reproche no valía lo suficiente como para hacerse con su parte en la general subida.
26. Los conservadores siempre mantuvieron que una sociedad igualitaria sería culturalmente más pobre, más avara, menos creativa. Si se quería cultura, alta cultura, la desigualdad era necesaria y hay que “pagar el precio”. La insustancialidad de este disparate es una condecoración adicional a la fe de esos “congelados”.

27. “Incluso los postuladores de la *sociedad inversa* nunca quisieron la sociedad de los iguales, basta como síntoma su incomprensión del más basal de los igualitarismos, *el feminismo*. ¿Por qué les dio siempre pánico un par de su invención igualdad-uniformidad?”.
28. “Parece que el individuo se desdibuja en una sociedad de iguales, incluso se pierde encantamiento. Mozuelos a los que tira la estética decadentista. La emancipación ha de contar con el refrendo del emancipador en turno, que suele ser difícil de contentar. Cada emancipado ha de acercársele en la postura precisa o no lo emancipará. Los pobres de la tierra no tienen defensa. Padecen defensores, profetas y, en ocasiones, filántropos, pero de ellos nada sale; son esencialmente intransitivos”.
29. “El problema es que en la práctica el proyecto ilustrado parece irrealizable y sin embargo ni podemos teóricamente ni debemos moralmente renunciar a él. Y es la igualdad el nudo fuerte de tal problema, se quiera admitirlo o no, se lo reconozca o aun cuando se le oculta en las verborragias de los mercadólatras de ayer y hoy: es un problema ineludible por innegable”.



*El encuadramiento jurídico* del principio de igualdad, en sus diversas formulaciones, se ha efectuado históricamente en textos constitucionales, normas fundantes o básicas de los sistemas legales occidentales, a partir de la carta magna inglesa hasta la eflorescencia constitucionalista de los siglos XIX y XX que recogen el ideario y el programa político del siglo XVIII, en mayor o menor medida.

Los escoliastas de dichos textos, sus comentaristas y los autores y glosadores de claves hermenéuticas en este campo, generalmente no han subrayado ni se han demorado excesivamente en *la igualdad* como lo han hecho, en cambio, en el terreno de *la libertad* y sus categorías, en el de *la propiedad* y, reciente y crecientemente, en los que se refieren a la seguridad y a las infracciones ilícitas más graves. La causa de esa desproporción pudiera hallarse, entre otras razones, en el auge del *positivismo jurídico* y en el rechazo de un grupo influyente de sus tratadistas por temas calificados como “*iusnaturalistas*”, es decir, de contaminada trama ideológica y de supuesta debilidad lógica intrínseca. Los discípulos de Kelsen, llevando las cosas a un extremo inadvertido por el Padre Fundador (que trabajó en el catálogo de derechos de la Constitución de Weimar) acabaron por concluir que no había nada que extraer de la cantera de los derechos más fundamentales más allá de las palabras de la ley, omitiendo reconocer, entre otros, los problemas del me-

talenguaje jurídico y sus consecuencias y derivaciones, entre lo que cuenta, a no dudarlo, el basamento social y las estructuras reales del poder político y económico, asuntos que son —dijeron— incompatibles con una “teoría pura” y con la preocupada “pureza metódica”, que hoy suena a cosa ya vieja pero que, hace apenas una treintena de años, era asunto de vida o muerte (académicas, cuando menos). En este bien cuidado “jardín a la inglesa” irrumpió —diría Margadant— el elefante brutal de la realidad: la destrucción de las reglas democráticas básicas, los golpes y gobiernos “de facto”, las juntas militares y la suciedad con que operaron los controles sociales autoritarios (cuando no francamente dictatoriales) y el arrasamiento de las legalidades erigidas a costa de ingentes esfuerzos, que se vieron frustrados en la segunda mitad del siglo XX en la que un sombrío “toque de queda” pretendió ahogar toda disidencia, recluyéndola en reductos minúsculos aparentemente intrascendentes pero que serían la simiente de la restauración democrática que hoy conoce la región latinoamericana.<sup>184</sup> Esta historia está aún por escribirse, sobre todo el fenómeno político insurreccional del corredor centroamericano y su papel en el escenario general. Por otro lado, la transición española y su Constitución (1978) también tuvieron su parte en el resurgimiento de las democracias regionales, sirviendo, en ocasiones, de paradigma, a veces muy mal asimilado (sobre todo en el tema de *la justicia retrospectiva ante los crímenes contra la humanidad: el genocidio, la desaparición forzada, la tortura, la ejecución extrajudicial, la inhumación clandestina y los encubrimientos* de estas atrocidades imprescriptibles). El esfuerzo más destacado hasta donde se tenga noticia para abordar en clave jurídica y desde una nueva visión estos problemas se debe a un grupo de profesores de las universidades argentinas, encabezado intelectualmente por Carlos Santiago Nino quien en el prólogo de sus *Fundamentos de derecho constitucional*<sup>185</sup> sostuvo:

...el tema constitucional era enfocado desde perspectivas diferentes y sin mayor comunicación entre sí de modo que las conclusiones a que llegan son a veces sistemáticamente diversas. *Los juristas* lo encaran desde lo que Hart denomina “el punto de vista interno” que parte de ciertas premisas normativas, fundadas aparentemente en el derecho positivo, para llegar a conclusiones justificatorias. *Los politólogos* adoptan el punto de vista externo, que toma en cuenta la interacción causal entre el funcionamiento institucional y otros procesos sociales. *Los filósofos políticos* se ocupan de los valores que justifican la adopción de ciertos mecanismos de decisión y de sus limitaciones en función

<sup>184</sup> Véase, Valadés, Diego, *La dictadura constitucional en América Latina*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1974.

<sup>185</sup> Nino, Carlos Santiago, *Fundamentos de derecho constitucional. Análisis filosófico, jurídico y político de la práctica constitucional*, Buenos Aires, 1992.



de ciertos derechos y cómo tales valores se reflejan o no en las instituciones vigentes. Cada uno de estos enfoques ignora los otros y produce así una visión parcial, y a veces distorsionada, del fenómeno constitucional.<sup>186</sup>

En el capítulo II de su obra, Nino propone una “reconstrucción de la práctica constitucional en materia de derechos y garantías”, entre ellos, la igualdad, pero también analiza perspicazmente el tema de los bienes públicos o colectivos económicos y sociales, que conecta directamente con el primero.

“Los bienes colectivos (según R. Alexy) tienen un carácter *no distribucional*: un bien es un bien colectivo de una clase de individuos si es conceptual, real o legalmente imposible dividir el bien en partes y asignar porciones a los individuos (por ejemplo la defensa nacional, el medio ambiente sano y equilibrado, las instituciones democráticas)”. La aspiración o pretensión igualitaria reclama, como cosa evidente, que el acceso y disfrute de dichos bienes no quede sujeto a excepciones discriminatorias, es decir, que todos los ciudadanos y en ocasiones, todos los habitantes se vean beneficiados de ellos sin más limitación que el consecuente derecho de los restantes derechohabientes. Esa es la teoría aun cuando la práctica sea en ocasiones, asaz distinta, reproduciendo y reforzando las inequidades y asimetrías, vale decir, la desigualdad.

El análisis de Nino también proporciona una idea de los efectos que el “*hecho de fuerza*” de la apropiación primigenia de los bienes y de sus frutos, la hipótesis central del *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau, alcanza en el saber jurídico contemporáneo.

El tratadista austral propone que, previamente a la *justificación* iusfilosófica de la propiedad, convendría diseccionarla a fin de advertir en su composición los siguientes *derechos*:

1. *El derecho de poseer* (en el sentido de tener control físico exclusivo sobre una cosa).
2. *El derecho de uso* (que incluye el gozo personal de la cosa).
3. *El derecho de dirección* (que es el derecho de decidir cómo y por quién una cosa puede o debe ser usada).
4. *El derecho a la utilidad* (o sea el derecho a los beneficios resultantes de renunciar al uso personal de la cosa y de autorizar a otros a que hagan uso de ella).

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. VII. El autor argentino reconoce el diálogo fructífero con Omen Fiss, Bo Burt y Bruce Aderman de la Universidad de Xale.

5. *El derecho al capital* (que es el derecho a enajenar la cosa y a consumirla, “malgastarla”, modificarla o destruirla).
6. *El derecho a la seguridad* (es decir, la inmunidad contra la expropiación).
7. *La ausencia de término* (o sea la duración indeterminada de los derechos de propiedad).
8. *La prohibición de uso perjudicial de la cosa*.
9. *La sujeción a ejecución* (la posibilidad legal de que la cosa sea secuestrada y rematada para satisfacer deudas del propietario).
10. La existencia de reglas que gobiernen *la reversión* de los derechos de propiedad que cesan.

La complejidad del entramado normativo que asegura, preserva y se produce la textura jurídico social de *la institución central del canon legal occidental*, la propiedad, proporciona asimismo la medida para estimar sus dimensiones políticas a lo largo de la historia así como su requerida justificación ideológica y, por contraste, subraya los escollos seculares del bogar igualitarista que encalla una y otra vez en el “*arrecife milenario secretado por la pulsión posesiva*” como propongo caracterizar al código propietario, postulando al mismo tiempo, establecerlo como *fórmula de conversión* de algunas expresiones anteriores de este texto que pudieran leerse equívocas, oscuras y hasta inextricables.<sup>187</sup>

La literatura iusfilosófica contemporánea sobre la “*justificación*” de la *propiedad* se reconoce en las *siguientes teorías*:

a) La de la *primera ocupación*; b) la de la *adquisición a través del trabajo*; c) la *utilitarista*; d) la de la *autorrealización*; e) las que asocian la propiedad con la *libertad política*.

Becker (glosado por Nino) sostiene que en la teoría de la “*primera ocupación*” el hecho requiere, para ser *operativo*, de las siguientes *condiciones*: que la cosa ocupada no tenga *dueño*; que la ocupación sea *real* y no meramente *intencional*; que por el hecho ocupacional queden determinados los *límites* de la cosa ocupada, y por último, la *pretensión* del ocupante de sujetarse a dichos límites. De estas consideraciones emergen nuevos problemas. ¿Hay (o ha habido) cosas que no sean propiedad de *nadie*? ¿Son estas cosas, en consecuencia, *propiedad de todos*? ¿Alguno en estas condiciones puede apropiarse de alguna sin *el permiso de todos*? Si el acto de apropiación no daña a *nadie* ¿es erróneo privar al apropiante de la cosa? ¿Del *acto de apropiación* se infiere un derecho a la posesión permanente, al uso y usufructo de la cosa?

<sup>187</sup> No es menos plausible la escrupulosa remisión de Nino a trabajos académicos sobre la cuestión: Honore (*Omnership*); Waldrom (*The right to Private Property*); Becker (*Property Rights*); Calabreri (*Property Rules*); Hettenger (*Justifying Intellectual Property*).

Acerca de *la teoría de la adquisición a través del trabajo* debe recordarse que su progenitor fue John Locke, cuya argumentación, sucintamente, tiene las siguientes “*apoyaturas*”:

- Cada uno tiene la propiedad de sí mismo y de su *cuerpo* y nadie es propietario de otro.
- Cada uno es propietario del mismo modo *del trabajo* de su cuerpo.
- Cada uno, mediante su trabajo *modifica* las cosas al mezclarlas gracias a su esfuerzo.
- Cada uno ha de ser reconocido en estos términos *como dueño de la cosa* pues es de todo punto *imposible separarla del trabajo ejercido sobre ella*.
- A cada uno que reclame en virtud de dichos títulos, la propiedad puede oponérsele la objeción de Nozick: “¿porqué del hecho de que mezclo *indescindiblemente algo mío con algo que no es mío*, debe inferirse que *gano* lo que no es mío y no *perdo* lo que no es mío?” (dilema que puede expresarse de modo pedestre: si arrojó un frasco de tinta al mar *no gano* el océano sino que *perdo mi tintura*).

Aparece en el extremo de esta cadena argumentativa una asombrosa condición más bien de índole persuasiva: “para que el trabajo dé lugar a la apropiación de la cosa trabajada debe quedar lo suficiente, en cantidad y calidad, para que los demás puedan hacer lo propio”.<sup>188</sup>

El razonamiento *utilitarista* para justificar la propiedad se reduce a reivindicar *la felicidad* que merecen o a la que aspiran los hombres; para alcanzarla *uno de los instrumentos que la sociedad* debe poner a su alcance es la propiedad de los bienes y la seguridad para usarlos y disfrutarlos lícitamente en un concierto social *inconflictivo*. Ya se ve que hace agua y por todos lados, el seudo-silogismo.

El intento amañado de vincular la propiedad con la *libertad política* (el disfraz de los “individualistas posesivos” ya referidos en páginas anteriores) tampoco arroja evidencia plena.

Preténdese con dicha justificación que el sistema de la *propiedad privada* implica una descentralización importante del poder societario y, por ende, un reforzamiento concomitante del *principio democrático y libertario*, a diferencia del sistema de *propiedad pública* que obnubila la interposición de *contrapesos y equilibrios* imprescindibles para el desarrollo y progreso armónicos de los hombres.

¿Pero es que no se ha visto, hasta la saciedad, que *la concentración* de la propiedad, el *latifundio y el monopolio*, ha sido fuente de autoritarismos des-

<sup>188</sup> Nino, Carlos Santiago, *op. cit.*, p. 359.

póticos casi siempre dictatoriales? Habrá entonces, ante los fracasos ideológicos y frente a las prácticas ofensivas de apologetas y ministros de esta propiedad nuda, pura y simple, la de las Pandectas las Instituciones el Epítome y la Codificación, la de hace tres mil años, venida desde el fondo del Lacio, habrá que pensar en otra cosa. Pensar como proponen Nino y Honoré, en limitaciones, acotaciones taxativas y condiciones sociales al voraz apetito que despierta, hora tras hora, el individualismo posesivo. Proponer otra normativa de la propiedad, resarcitoria del filo inclemente con que ha dañado a la concordia humana. Nadie negará (no hay peligro) la “*propiedad imprescindible*” para *asegurar la autonomía personal* (vale decir, *la dignidad e independencia* de cada quien), cuyo *decoro* vital constituye un bien insustituible y, por ende, indisponible, dato y meta del trabajo jurídico político en las Constitución legal, necesitado de afinaciones permanentes sobre las que primero hay que trabajar intelectualmente.

En un recuento de los distintos planteamientos de la desigualdad social no ha de perderse de vista el debate jurídico y filosófico, milenario literalmente, en torno a la propiedad. Sería desmesurado pretender siquiera repararlo aunque fuera abreviadamente, pues este “*derecho terrible*” que dijo Beccaria, es el pilar del entero *ordenamiento jurídico*” a juicio de Rodota.<sup>189</sup> Aquí sólo deberán constar los elementos del debate que guarden relación con el planteamiento de Rousseau quien problematizó radicalmente el derecho de propiedad sobre la tierra y sus frutos al descifrarlo como proveniente de un *hecho de fuerza, la apropiación originaria* de la que deduce, como consecuencia ineludible, la desigualdad social, poniéndolo así en entredicho.



El clásico de nuestra literatura, *El espíritu del derecho romano* (1852-65) de R. von Ihering<sup>190</sup> aborda “el espíritu de igualdad” de ese secular saber jurídico, copiosa fuente de los sistemas normativos de hoy. A la *espontaneidad* constitutiva del derecho hay que sumar dicho espíritu igualador.

En el mundo físico y en el mundo moral, esas desigualdades cuya desaparición condenaría a la naturaleza y la historia a la inmovilidad y la muerte. En el mundo moral, esas desigualdades se han considerado a menudo como *contrarias a la libertad y a la justicia* y se ha tratado de hacerlas desaparecer. La primera tentativa fue *la legislación de Licurgo*, que pretendía *la igualdad efectiva*

<sup>189</sup> Rodota, Stefano, *El terrible derecho, estudios sobre la propiedad privada*, Madrid, 1986.

<sup>190</sup> Existe una notable *Abreviatura* castellana debida al gran mozartiano que fue don Fernando Vela. Madrid, 1947, pp. 166 y ss.

de los espartanos, no sólo en lo jurídico, sino en todos los aspectos de la vida. Pero *esta igualdad, impuesta legalmente*, significaba una tiranía extrema que suprimía el derecho más primordial del individuo, que es el libre desenvolvimiento de su individualidad. Después de muchas experiencias, ¿no será preciso abandonar el principio de igualdad como algo que se ha demostrado irrealizable en la historia?

El pueblo romano suministra —dice Ihering— la respuesta, pero antes cabría detener la lectura del hannoveriano a fin de dejar constancia de los problemas que encierra dicho planteamiento, ya que da por sentados precisamente los extremos a despejar: ¿han de primar los proyectos individuales de vida sobre el conjunto de los intereses o bienes colectivos? ¿El *derecho más primordial* —en la expresión de Ihering— es el que tutela e impulsa lo individual? ¿No ha estado lo individual, desde siempre y en diversas medidas y modalidades, acotado y presionado por lo social, pues no cabe concebir otra forma para supervivencia del grupo humano como tal? Es decir, ¿no es ese mismo derecho propulsor de la expansión individual el propio freno al individualismo ciego e insaciable? Es imposible no tener presente el lugar y el momento en que esas líneas fueron escritas: triunfo del individualismo posesivo, enraizamiento de la democracia burguesa, búsqueda de la identidad alemana y el generalizado apetito colonialista, trasfondo de la jurídica caracterización del burgués paterfamilias, propietario, contribuyente, temeroso de Dios y leal súbdito, instalado en un confortable bienestar, el de los pacíficos cien años de la Santa Alianza, que concluyeron con el atentado de Sarajevo cuando se desplomó el águila bicéfala milenaria, arrastrando en su caída la seguridad del equilibrio perpetuo.

“La respuesta del pueblo romano”, según Ihering, se construyó como sigue:

...la igualdad romana va unida a la verdadera libertad (?), y por consiguiente, al *momento fecundo* de las desigualdades en el proceso de la historia (!). En Roma, todo lo que tiene fuerza viva debe desarrollarse libremente porque *la igualdad romana no quiere que una ley favorezca artificiosamente* una fuerza en detrimento de las otras. *La desigualdad del resultado*, consecuencia natural de la diferencia de fuerzas, no tiene para los romanos, nada de mortificante; por el contrario, otorgan todo su respeto a esas ventajas nacidas de la posición social, fortuna, etcétera. No hay en Roma ese violento odio contra los ricos que infecciona la época moderna, porque esas diferencias eran *producto natural* (?) de la libertad no producidas y protegidas por medios artificiosos; es decir, por privilegios. *La igualdad ante la ley* emana de la idea de la justicia: todo lo que es igual por su naturaleza debe ser tratado igualmente por la ley. Las causas de

que, a pesar del esfuerzo de todos los tiempos por establecer la igualdad en el derecho, se produzcan diferencias notables son dos. La primera es que las cosas se modifican por sí mismas en el transcurso del tiempo.

En las relaciones de la vida del pueblo en cuanto a fortuna, educación, posición social, etcétera, se va produciendo *una diferencia cada vez más palmaria*, que no permite mantener las disposiciones primitivas. A la par *va creciendo el sentimiento que producen las desigualdades*, de suerte que *la contradicción* que el sentimiento jurídico primitivo apenas hubiera notado, *aparece patente* para el sentido más refinado de una época más adelantada.

Es preciso, de nuevo, hacer una pausa en la lectura, pues han aflorado los términos fatales de esta línea de razonamiento ultraindividualista: “*la contradicción aparece patente*”. La pulcritud intelectual del jurista alemán, formado en la tradición universitaria academicista y rigurosa hacía impensable no registrarla; en eso estriba precisamente lo problemático de la desigualdad social frente a la igualdad legal. Pero hay —al decir de Ihering— otro elemento a considerar: *la generalización*.

El modo por el cual todo derecho procura la igualdad es la generalización. Esta presenta un peligro: tratar de igual manera lo que es desigual, ya que la diferencia resulta del hecho de que la desigualdad no ha sido tenida en cuenta por la ley. Esa diferencia se manifiesta de ordinario en casos aislados. Estos casos serán sacrificados a la rígida regla antigua si el derecho no posee *un medio de reformar o corregir su propia disposición*, bien dado a la regla de antemano una gran elasticidad para que pueda adecuarse a la individualización del caso concreto (como en la *actio injuriarum aestimatoria*, pena máxima o mínima) la primera (*restitutio in integrum* del derecho romano nuevo, circunstancias atenuantes), bien por un poder superior al del juez que corrija el derecho, sin reglas establecidas de antemano, como lo ejerció el pretor y después el emperador y hoy el soberano en la gracia del indulto. En el derecho privado romano esta tendencia a la individualización se manifiesta por primera vez en el tercer sistema, en completo contraste con el derecho antiguo que le cerraba el paso por todas partes. Este último no dejaba margen alguno a la apreciación personal del juez, prefiriendo sacrificar toda igualdad al peligro de la arbitrariedad. Claro que esto no aseguraba la igualdad ante la ley. Aunque se impidiera que *en un caso particular* pudiera producirse una desigualdad, una excepción de la regla, *no era imposible* la introducción de una *desigualdad general* ante la ley a favor o en menoscabo de ciertas clases (sociales).

Las diferencias jurídicas registran diferencias factuales, las distinciones naturales que presentan los hombres y las cosas: hay niños, mujeres, muebles, inmuebles, libros, esclavos. Pero estas diferencias son legales si así lo estatuye el derecho. *Únicamente es reprochable la regla que tienda a privilegiar a una*

*clase de personas en razón de la preponderancia obtenida sobre el Poder Legislativo*, constituyendo, en último análisis, una tiranía. La desigualdad jurídica es consecuencia de una operación intelectual que corrompe el sistema.

La posición del sabio jurista queda fijada en el párrafo clásico del *Es-píritu*:

Los romanos, que sentían las desigualdades ante la ley, no llegaron a la sed fanática de nivelación que se manifestó en la época de la Revolución francesa. Lo que la plebe romana quería y obtuvo, fue su asimilación con los patricios, la abolición de los privilegios de casta. Para los romanos era desconocida la idea de que en el Estado no debe haber, desde el punto de vista jurídico, ni alto ni bajo, ni superioridad ni subordinación. Después del acceso de los plebeyos a la magistratura, lo mismo que antes, el magistrado se elevaba por encima del ciudadano común, tanto por sus poderes —superiores a los de muchos reyes— como por los honores y el respeto sumiso que le tributaba el mismo pueblo que le había elegido. Después de la asimilación de las castas, ni el más humilde plebeyo volvió a encontrar ningún obstáculo para elevarse a los puestos más altos y ennoblecer su nombre y su familia. Ciertamente que el pasado, la riqueza, la familia, ejercían de hecho una influencia enorme pero la competencia era posible y más bien fueron estímulos que obstáculos. No existía en Roma ninguna institución que afirmase por la fuerza al poderoso en su posición elevada; no había feudos, fideicomisos de familia con los que el derecho más moderno procuró evitar sus caídas.

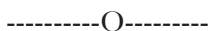
Sería un error creer que el derecho romano no desconocía las ventajas de la particularización. Lo que ocurría era *que toda necesidad jurídica podía ser satisfecha* y que en virtud del privilegio de autonomía los contratantes eran libres para establecer sus convenios y las corporaciones para redactar sus estatutos. En suma, las diferencias de rango, clase, profesión etcétera, podían ser satisfechas jurídicamente, de suerte que el derecho igual para todos en general tomaba en las relaciones concretas un aspecto típico distinto, más sin producir reglas abstractas.

Pero aun para el romanista más famoso del siglo XIX el conflicto era patente, también cuando se esforzara en contemplarlo bajo la lente de un formalismo extremo: “la antítesis entre los hombres libres y los esclavos no entra en este caso (el impacto del principio de la igualdad) porque el esclavo no era jurídicamente una persona y no puede haber distinción de personas más que entre los hombre libres”.<sup>191</sup>

Constatación impecable aunque atroz, que no pone punto final a ningún problema: los anuncia inequívocamente además cuando tenga en la

<sup>191</sup> Ihering, *op. cit.*, p. 172.

mira hallarles una “justificación” positivista con que, en el fondo, se les elude como tales al erigirlos en “instituciones”, como si el vocablo fuera un ensalmo para olvidar las raíces incompatibles con la dignidad humana de las desigualdades sociales, la esclavitud en primer lugar.



Lo primero que debe acotarse conceptualmente es la caracterización jurídica de la propiedad inmueble en el siglo XVIII; de otro modo quedaría desenfocada la lectura hermenéutica del *Discurso*. Además, es preciso atender no sólo a las definiciones legales de la época; es preciso asimismo, complementando dichas categorías jurídicas, obtener alguna visión de la realidad tangible de la propiedad inmobiliaria, su corporeidad, algún atisbo de su facticidad en el mundo de Rousseau. No se me escapa el grado de dificultad de esta exigencia, pero, a mi juicio, es ineludible satisfacerla si se pretende desentrañar el sentido último, el alcance del *Discurso* y las virtualidades inéditas que pudiera encerrar todavía, pues como todo texto, se enciende en un presente histórico determinado pero invariablemente irradia hacia lo futuro.

Las limitaciones que estas páginas dictan obligan a proceder sintética y esquemáticamente a fin de enfrentar, aun someramente, las demandas arriba aludidas, anticipando de entrada lagunas y obstáculos que, en otra ocasión, pudieran ser superados.

En el anchuroso mundo del debate jurídico-filosófico contemporáneo, la cuestión de la propiedad corre pareja al problema del *sujeto* del derecho, concepto que marca la cesura entre el régimen legal del “*ancien régime*” y el producido e impulsado por la modernidad.

Hoy en día

...la exaltación decimonónica del sujeto como centro y motor de la experiencia se ha disuelto en la bulliciosa anomia de las metrópolis de los deseos imposibles. El derecho moderno construido para el triunfo de la subjetividad universal del individuo ha acabado sancionando su irrepresentabilidad como centro unificador de la experiencia... En el acto constitutivo del Estado moderno reside, de hecho, la decisión de construir un orden para la convivencia a partir de una antropología individualista que asume al individuo como sujeto de necesidad y como *deseo de posesión ilimitada*. Significa pensar el orden de la sociedad asumiendo como premisa una noción de individuo liberado de cualquier vínculo comunitario, de una ética social universalmente compartida. La estrategia del derecho moderno se extiende sobre este campo de tensiones y polaridades irresueltas. La norma jurídica *organiza estructuralmente la contradic-*



*ción y la media (efectúa la mediación de ésta) a través de la construcción de la subjetividad jurídica y de la propiedad individual, esto es, a través de la configuración de la naturaleza como res disponible apropiable y transformable. La primera operación está confiada a la igualdad formal ante el derecho, a la estructura formal de la norma que hace a los individuos privados abstractamente mensurables y los deja en continua lucha por la posesión ilimitada; la segunda está unida a la abstracción de “lo propio”, que se convierte en una connotación objetiva de la naturaleza como disponible a la manipulación del hombre.<sup>192</sup>*

Es el momento de la objetivación de todo valor en valor de cambio.

Paradójicamente, la idea de lo propio, surgida para determinar y delimitar al individuo en una “*forma general de la coexistencia*”, se resuelve —afirma Barcellona— en la *indeterminación del consumo ilimitado*; “en la época de la mercancía absoluta el individuo consigue lo infinito, pero pierde cualquier principio de identificación”.<sup>193</sup> Es la libertad degradada a decisiones de consumo, a la multiplicación de ‘deseos’ insatisfechos con frecuencia, que Rousseau percibió y tradujo conceptualmente como el origen del malestar en la civilización. “Agotada definitivamente la idea de confiar en su vida eterna e inmutable, en alguna razón universal, no queda más que confiarse a la hábil contingencia de los acuerdos contractuales y de los pactos sociales, con los cuales los individuos deciden poner un dique a sus deseos ilimitados”. En la época de *la desmesura del deseo y la máxima artificialidad del orden* que, reiteramos, ocupan un lugar central y decisivo en la obra de Rousseau, *el derecho se convierte en punta técnica de control y el porqué de las normas en un problema irrelevante.*

Esto constituye, a fin de cuentas, una dramática contradicción que ha alcanzado un nivel inusitado acentuándola trágicamente al embrollar el enlace entre los procedimientos legales y las *demandas concretas de equidad* planteadas por el conjunto de los estratos sociales que componen la sociedad moderna.

Imbricada en el devenir del derecho como “técnica social específica de motivación indirecta de la conducta”, tal y como Kelsen lo caracteriza y descifra, hay otra cuestión más general que aquí únicamente consignamos;

...la técnica parece proponerse el objetivo enormemente arriesgado de construir *una segunda naturaleza sin raíces*, una naturaleza fundada en la capacidad que tiene el hombre de destruir y construir las cosas, en la infinita disponibilidad de la cosa para ser construida y destruida. Este es el destino del dominio científico y tecnológico de la tierra. La contradicción entre derecho y justicia

<sup>192</sup> Barcellona, Pietro, *El individualismo propietario*, Madrid, 1996, pp. 20 y 21.

<sup>193</sup> *Idem.*

refleja profunda e intrínsecamente la contradicción entre técnica y vida, entre la abstracción autosuficiente de la técnica y la demanda de sentido para los problemas de la vida y para la relación con el mundo.<sup>194</sup>

Añade Barcellona que bajo esta perspectiva —la del *fin de la modernidad* que propone Vatimmo— parecería que la técnica haya incorporado la vocación del derecho moderno, entendido como instrumento social fundado sobre su propia capacidad autorreguladora y reproductora. El cumplimiento del nihilismo, de la vocación nihilista del sujeto moderno, tiene su raíz en el triunfo del valor de cambio sobre el valor de uso (en Kelsen esta disolución hace del sujeto el “*centro de imputación normativa*”, giro radical si los hay en el concepto jurídico occidental de la persona humana). En el formalismo kelseniano hay que ver la más radical oposición y la contradicción más aguda a Rousseau puesto que representa el triunfo (¿definitivo?) de la abstracción sobre la concreción, de la artificialidad sobre la naturalidad.

“Existe una sustancial solidaridad entre el *proyecto jurídico* de neutralización del conflicto y de reducción del derecho a pura trama de formas que se entrelazan, el *proyecto científico* de reducir la experiencia del acontecer a cálculo de probabilidades y el *proyecto filosófico* de decirle adiós a la modernidad”, es decir, de despedirse del *corpus* de la literatura libertaria e igualitaria de Rousseau, cosa que estas páginas han venido advirtiendo desde su inicio, proponiendo, en cambio, recuperarla para el saber jurídico. También fuera fructífera la relectura de Heidegger y de la “*situación afectiva*” para vaciar el problema del ser de cualquiera *definitividad* y convertirlo en una interrogación constante sobre el sentido de la existencia en relación con “el otro” lo que no deja de ser un diálogo, de nuevo con Rousseau.

Dicha propuesta —conforme a la opinión de Barcellona— permitiría pasar de una concepción instrumental del derecho a una función existencial y a impeler la obra legislativa hacia los ámbitos de las esferas relacionales y afectivas para asumir su papel en el *apoyo existencial* en el marco del nihilismo posmoderno que se expresa, entre otras manifestaciones, como *ausencia de voz* de las masas (“los que no tienen voz” a que se refieren los actuales movimientos altermundistas, entre otras manifestaciones) y que no conocen ningún otro criterio de expresión como no sea el de la tercera persona y el imaginario colectivo de los medios de comunicación de masas.

Conectada con el tema del *Discurso* de Rousseau, la tesis de Claudio Napoleoni al postular que “el problema de la economía política moderna se plantea en cuanto surge el problema del destino social del exceden-

<sup>194</sup> *Ibidem*, pp. 29 y 30.

te”, demandó asimismo la respuesta jurídica correspondiente que implicó la disolución legal y política del antiguo régimen y la inauguración del ordenamiento jurídico moderno, el de la propiedad prioritariamente, lo que supuso, a su vez, la constitución de los individuos como sujetos libres y de la libertad *como libertad jurídica*. Sin embargo,

...la paradoja de la moderna constitución del sujeto resulta evidente si se piensa que, en primer lugar se intenta deducir el orden de la concepción del individuo y luego ese mismo orden se pone por encima del individuo casi como un *a priori* necesario. No por otra razón, en el mismo campo del derecho también está presente la *contradicción entre derechos naturales innatos y el derecho objetivo* puesto por la autoridad soberana. El orden artificial del derecho se sostiene sobre los individuos que lo producen; pero estos son sujetos de derecho porque vienen reconocidos como tales por una norma.<sup>195</sup>

La individualidad empírica queda sumisa a la cualificación jurídica que el ordenamiento (derecho-Estado) decide darle. Es la alineación de los individuos a la subjetividad jurídica abstracta. Sólo así —concluye Barcellona— es posible pensar que el individuo, coartado por la pobreza, constreñido por los instintos, empujado por la necesidad, sea al mismo tiempo jurídicamente libre y formalmente igual a cualquier otro individuo. Fue necesario para sepultar el régimen feudal, abolir la categoría y la práctica de la *propiedad-relación* que define la forma de dependencia entre el señor y el siervo y *hacerla propiedad-objeto (de derecho), mercancía* para el mercado, *res* que pueda ser libremente puesta en circulación y alineada y del dominio sobre ella uno individual y solitario, espejo del que el individuo tiene sobre él mismo. La *apropiabilidad*, en consecuencia, cambia de signo y se convierte en *propiedad anónima*, en disposición circular del mercado. El individuo que se libera, libera a la propiedad de los vínculos personales, políticos y sociales; deja de ser una cualidad personal y “se convierte en una forma de la misma subjetividad que puede estructurarse como actitud abstracta y potencial a disponer de las cosas que constituyen el objeto de los derechos”.<sup>196</sup> Marx observa —al decir del profesor italiano multicitado— que la propiedad inmueble, raíz de la propiedad privada moderna, se ha convertido en mercancía, de manera que el poder del propietario se manifiesta como puro poder de la propiedad privada del capital, despojado de cualquier color político y ha disuelto los vínculos de la sociedad civil, ha unido los continentes, ha creado el comercio, *ha dado al pueblo en lugar de sus burdas necesidades humanas, las necesidades civiles*

<sup>195</sup> *Ibidem*, pp. 46 y 47.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 48.

y los medios para satisfacerlas. El eco de algunos “*locus classici*” de Rousseau es aquí muy audible, casi estruendoso.

Desigualdad social —igualdad jurídica, desnivelación económica— igualdad legal: las antinomias que erigen el mundo moderno. El deslinde conceptual de cada término de dichas categorías respecto de su correspondiente es indispensable.

“*El principio de igualdad* (la bibliografía sobre él es inmensa) se encuentra en la base de la estructura formal del derecho moderno y de su función de mediar y conciliar la constitutiva escisión del mundo y del hombre en esferas separadas y autónomas: la economía y la política”.<sup>197</sup>

La crisis del principio de igualdad habrá de ser la crisis del derecho moderno que es el signo, uno de ellos, de nuestro tiempo. El moderno derecho igual —opina Barcellona— es el último intento de sobrevivir al desorden del conflicto permanente, de conferir unidad a una sociedad atomizada y dominada por el individualismo posesivo. *La circularidad lógica de la igualdad formal* irrumpe enseguida, pues aparece como *presupuesto* pero también, como *objetivo*.

La ley puede ser general —medida única— porque los hombres son iguales, pero son iguales porque son medidos por la misma medida. Entonces quedan de relieve las *desigualdades sustanciales* frente a las que dicha *igualdad formal* no puede fungir de correctivo y así el principio de *igualdad social* no sólo justifica las excepciones al principio de la igualdad formal, sino cuestiona también el carácter de “regla de fuego” del ordenamiento puesto que apunta, señala, denuncia el carácter autofundado del orden y exige, al propio tiempo, elementos metapositivos, de derecho natural.

La moderna sociedad individualista está construida como un proyecto según el cual cada hombre es una encarnación de toda la humanidad y, como tal, es igual a cualquier otro hombre libre. No es una “fórmula vacía” y en su historia

...concurren múltiples elementos; la separación entre la riqueza inmobiliaria y el poder personal de los hombres sobre los hombres, la separación radical de los aspectos económicos respecto del tejido social y su constitución en un ámbito autónomo, la construcción de un mercado que se autorregula y la distinción institucional de la sociedad en una esfera económica y una pública: coincide con *la excepcionalidad*, con *la artificiosidad extrema de la moderna sociedad occidental* (que Rousseau ya había atisbado clarívidentemente). Coincide con *la innovación más radical* que jamás se haya pensado y que implica el triunfo de

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 51.

la *ficción sobre la naturalidad* del organismo social, pero también de su contradicción permanente; es la historia de un colosal desarraigo, de una dramática secuencia de acciones que han sustraído al individuo económico a la trama de las relaciones sociales precedentes.<sup>198</sup>

El enfoque del antiguo profesor de la universidad de Columbia W. Fredmann también auxilia en el mejoramiento del enfoque histórico-jurídico de la propiedad<sup>199</sup> y es famoso su trabajo sobre la evolución general del derecho.

La propiedad denota la forma más completa de dominio que el derecho permite: *gozar y disponer* de las cosas. En la sociedad *preindustrial* el propietario de una granja o de un taller posee la tierra, el ganado y las herramientas que necesita *para vivir o para producir* a cambio de ciertas mercancías elementales. La ruptura industrial: Rousseau encuentra la experiencia de la propiedad en dicha tensión histórica, que fue la de su personal vivencia.

La facultad de hacer contratos, de tomar y despedir trabajadores se convierte en la función más importante de la propiedad en la era industrial en un mundo de *igualdad teórica contractual*. Luego tendrían que llegar las restricciones al uso y goce en respuesta al problema del “abuso de derechos” (que para Rousseau no es la excepción sino la consecuencia ineludible de la propiedad, cuya génesis hipotética estriba precisamente en un abuso: el hecho de fuerza de la apropiación primigenia). Dichas limitaciones obedecen a políticas públicas, de bienestar social que pueden llegar a sustentar procedimientos de expropiación.

La evolución del derecho de propiedad lleva a la distinción entre bienes *propios* y bienes *adquiridos*: los propios deben quedar en la familia y su disponibilidad está fuertemente restringida y contribuye a la acumulación o latifundio que denuncia Rousseau en el *Discurso* segundo, causante del gradual empobrecimiento visto ahí como un despojo interminable. Además se reconocía el derecho a adquirir inmuebles por *ocupación, conservación o roturación*: modalidades de la fórmula rusioniana de la apropiación del *hecho de fuerza* inicial.<sup>200</sup> La *propiedad señorial* (que da un giro radical a la vida de Rousseau a causa del destierro de su padre) supone un vasto sistema de servidumbres personales *propter rem*. Contra ellas avanzaría imparable el individualismo posesivo de la modernidad y al mismo tiempo que las admoniciones sobre la desigualdad social que propició, peligrosa y desenfrenadamente.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>199</sup> Fredmann, W., *Law in Changing Society*, London, 1959 (versión castellana de Florentino M. Torner, *El derecho en una sociedad en transformación*, México, 1966).

<sup>200</sup> Véase Dekkers, René, *El derecho privado de los pueblos*, Madrid, 1957, p. 483.

La institución jurídica central, la protocategoría legal, *la propiedad*, es un cuerpo de normas cuyo sistema constituyó “un denso y compacto núcleo romanístico vivido como herencia directa de un saber antiguo en situación aun de dirigir y de gobernar, a través de la inteligencia de sus continuadores modernos, el presente histórico de la sociedad europea, un *derecho privado romano burgués*”,<sup>201</sup> expresión que el propio Schiavone advierte pudiera parecer demasiado fuerte o cargada de efectismo.

La fortuna de esta creación jurídica (y del paradigma de *Savigny*) coincide en Europa casi completamente con la época del triunfo político de la burguesía, en los años en que el funcionamiento del capitalismo real se acercaba más a su forma clásica; con una sociedad civil separada del Estado y cerrada en torno a la dimensión primada de la economía; con un mercado en el que parecía concentrarse todo el destino económico de las clases y su fisonomía; con una política que había roto entonces todos los vínculos extraeconómicos de la acumulación individual de la riqueza y la máxima utilización de la fuerza de trabajo. Las crisis económicas de la década del veinte del siglo anterior a éste, cuando los equilibrios prevalentes hasta entonces trastornaron la relación entre el Estado y la sociedad civil hubo de ser recompuesta con líneas inéditas y la sociedad civil no podía continuar reducida enteramente a su trama privada.

Incluso *Puchta*, el alumno más prestigioso de *Savigny*, en la apertura de su *Cursus der Institutionen*, en 1841 ya sostenía que:

...en la fundación del derecho sobre la posibilidad del querer queda expreso también *el principio más propio del derecho: el de la igualdad*. El derecho es el reconocimiento de la libertad *que mira de modo igual a los hombres en cuanto sujetos dotados del poder de voluntad...*, el sentido del derecho que está en la determinación de proteger la igualdad *reduciendo las desigualdades individuales a esto que se añade a todos en igual medida: a la personalidad a la posibilidad de querer*. El derecho pone de relieve en el hombre la personalidad pero reconoce una diversidad de personalidad. El desarrollo del derecho se funda en un doble objetivo a resolver. De un lado es necesario que éste se eleve *por encima de todas las desigualdades individuales* y no se deje dominar por ellas. Para acertar es necesario que *la personalidad*, que es la calidad que determina en igual medida a todos los hombres, sea reconocida y actuada como *principio fundamental* de derecho y *que toda la diferencia natural* de los individuos esté *subordinada a esta igualdad* y sea por él dominada. Podemos decir que la primera parte del problema, que hemos indicado como el *dominio de las desigualdades* es consecuencia del derecho

<sup>201</sup> Schiavone, Aldo, *Los orígenes del derecho burgués. Hegel contra Savigny*, Madrid, 1986, pp. 86 y 87.

romano. La formación del derecho consiste en una continua resistencia de las relaciones, *de lo desigual* y en su continua superación.<sup>202</sup>

El carácter original del derecho moderno se condensa para *Puchta* entre el logro de un sistema de igualdades jurídicas, en una particular y del todo específica dialéctica de la igualdad.

Lo desigual aparece como un producto propio del mundo moderno y *el objetivo del derecho no es cancelar lo desigual de la historia* pues se asume que en las “diversificaciones” (desigualdades) “se expresa toda la peculiaridad y la fuerza creadora del mundo moderno”.<sup>203</sup> Su función es más bien la de dominar (*beherrschen*) lo desigual sin abolirlo a través de mecanismos de igualación *no totales sino reales y eficaces* que germinen en el interior mismo de las desigualdades. “*El motivo de la igualdad (aunque sea de una igualdad parcial y siempre contradicha) es el estilo de racionalidad que designa por entero el derecho*”, que se desvanecería si no tuviese delante continuamente *lo desigual de la vida*.

He aquí el camino recorrido por el pensamiento jurídico decimonónico para hacer frente a *la cuestión de cuestiones*, de la desigualdad que socialmente prevalente puede llegar a ser inconveniente políticamente; de ahí su transmutación ideal en el principio de igualdad legal con lo que se avanza mucho para que todo permanezca, empero, en el mismo sitio.

Un cuerpo doctrinal, recientemente redescubierto, el compuesto por *Louis-Étienne Jossierand* en sus ‘*Essai de téléologie juridique*’ y ‘*De l’esprit des droits et de leur relativité, théorie dite de l’abus des droits*’ aparecidos entre 1927 y 1935, reeditados en 2006,<sup>204</sup> permite intentar un balance conceptual del régimen de la propiedad de cara a los problemas sociales que la rodean, como lo diagnosticara Rousseau en el *Discurso* (para Jossierand en la clasificación de los derechos nacionales, *el derecho suizo ha sido, por cierto, finalista con bases funcionalistas desfavorables a la concepción relativista de los derechos*).

La relevancia de Jossierand (decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Lyon, fuertemente influida del socialismo jurídico de E. Levy) estriba en que su obra ha sido considerada *retoño* de ese socialismo y que ella y su personalidad fueron desconcertantes, tanto que mientras unos lo tildaron de revolucionario, hubo quienes por el contrario, le reprocharon su conservadurismo.

<sup>202</sup> Puchta, Georg Friedrich, *Cursus der Institutionen*, 1893, cit. por Schiavone, *op. cit.*, pp. 92-95.

<sup>203</sup> Schiavone, *op. cit.*, p. 97.

<sup>204</sup> Jossierand, Luis-Étienne, *De l’esprit des droit et de leur relativité*, París, 2006.



La ley de la *relatividad del derecho* es la hipótesis central de Josserand y su *evolución* la consecuencia más importante de aquélla. Dicha innegable mudanza tiene una dirección y ocurre en un preciso sentido: la primacía creciente de lo colectivo frente a lo individual, la *preeminencia, gradual pero incesante, del lado social de las instituciones en detrimento del temperamento individual*. La independencia de los individuos ahora debe ser reinterpretada por la ‘grande loi de l’interdependance sociale’. El *derecho de propiedad* no escapa a esta regla; si se desconoce su *finalidad social* su titular se sitúa fuera del espíritu de la institución y “traiciona la confianza que los poderes públicos depositaron en él”, comprometiendo su responsabilidad por el “abuso del derecho”. El propietario ha de ejercer sus prerrogativas bajo la condición de que dicho ejercicio no entre en contradicción con los *intereses de la comunidad*.

Al disectar el derecho de propiedad Josserand abre el capítulo con la divisa “a rout seigneur tout honneur”, puesto que este es el derecho individual por excelencia, prototipo de la prerrogativa absoluta, un *dominium, plena in re potesta*. “El derecho de la Revolución le reconoció solemnemente el valor de un atributo natural e imprescriptible, inviolable y sagrado, con el mismo título de *la libertad, la seguridad y la resistencia a la opresión*”. La *plena in re potestas* no es ya sino una referencia histórica, casi legendaria y Josserand veía, no sin complacencia, que si “ce droit tyrannique était abandonné à lui-même, à sa nature spécifique, il envahirait tout et finirait par se détruire lui-même”. Hay una *imposibilidad social al derecho de propiedad absoluto*; de ahí las necesarias compresiones y los valladares que garantizan los derechos de los demás, por ejemplo, el conjunto de prescripciones conocidas como *derechos de vecindad*. Hay otras taxativas que también han de considerarse ante el ejercicio de este derecho, proporcionadas por la jurisprudencia y la doctrina. Algunas constituyen obligaciones negativas y ayudan a prevenir *actos ilegales, actos culposos y actos excesivos*, que son las modalidades que suelen adoptar los *abusos del derecho de propiedad*. Los *primeros* violan disposiciones legislativas o reglamentarias, excediendo los límites objetivos del derecho (*v. gr.* construir o sembrar en terreno ajeno). La *responsabilidad* es aquí *objetiva*, siendo irrelevante la intención o los motivos de la conducta punible o reprochable.

Los *dolosos*, injustos o abusivos, originan responsabilidad subjetiva en virtud de la intención maliciosa que los anima.

Los actos *excesivos* son los realizados en virtud de un incontestable derecho y en persecución de un fin legítimo, pero suelen causar perjuicios excesivos a otros, constituyéndose en *riesgos*.

A fin de contender con algunas patologías del derecho de propiedad, Josserand esgrime la noción jurisprudencial de “*l’intérêt sérieux et legitime*”,



pues el fin de la propiedad es satisfacer los intereses de su titular y en consecuencia, un fin egoísta, considerado como una virtud.<sup>205</sup>

Con todo, es preciso que dicho egoísmo discorra *conforme a la moral social* y en forma legítima so pena de ver comprometida la responsabilidad del propietario, debido a que su intervención pueda causar o haya causado perjuicio a un tercero. Resulta entonces que *no es sólo la voluntad de dañar* o perjudicar lo que constituye el abuso del derecho de propiedad, pues hay maniobras dolosas y especulaciones ilícitas que, *sin buscar directamente ese resultado*, llegan a causarlo pues el propietario ha tenido o perseguido *un interés personal que no es serio ni legítimo*. Lo mismo puede ocurrir cuando, frente a diversos medios a su alcance, el propietario opta por la vía que causa el perjuicio más grave, bien porque actúe intempestivamente o en un paraje o durante un lapso de tiempo o mediante procedimientos particularmente inconvenientes o gravosos a los vecinos.

“A veces ocurre — escribe Josserrand — que la noción de interés legítimo se encuentre precisada y limitada en razón de la naturaleza de la propiedad, de su configuración jurídica, de su objeto”.

Existen, en efecto, propiedades cuya utilización es susceptible de interesar directamente no sólo al titular del derecho, sino también a otras personas que tienen derechos iguales y rivales. Se trata de propiedad *de interés común* y aquí el interés legítimo se aprecia en función del destino común de la cosa, que la condiciona (que es el caso de la copropiedad con o sin distinción). Cada uno de estos titulares pueden usar libremente la cosa común a condición de no cambiar su destinación sin el consentimiento unánime de los copropietarios y de no causar daños ni entorpecer la posesión de ninguno de ellos, pues todos tienen un derecho igual y recíproco y el abuso del derecho consistiría en servirse de la cosa para satisfacer un interés distinto y opuesto al legítimo interés común.

Hemos querido consignar este conjunto de razonamientos jurídicos sobre la propiedad con el propósito de subrayar las dificultades que conlleva la difícil convivencia de apostolados filosóficos transmitidos como enunciados ideológicos a ser incorporados en directivas políticas ante el inmenso complejo de la desigualdad social, expresada institucionalmente, en el caso por la propiedad inmueble, que Rousseau miraba *como la “caja de Pandora”*.



Se reflexiona hoy sobre una medida si se quiere menor pero altamente reveladora para nuestro tema: la eliminación o reducción de esa institución

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 35, *in fine*.

con aspiraciones y filosofía sociales que son las cajas (financieras, crediticias y de inversión) españolas. Josep M. Vallès, de la Autónoma de Barcelona, propone una interpretación que ayudaría a entender mejor el ahondamiento del abismo desigualador. El código es ‘desamortización’, término que en el siglo XIX, aquí y allá, designó la *liberación de los recursos* (bienes inmuebles y bienes de capital) a fin de entregarlos al mercado para el consiguiente bienestar general.

Si en el siglo XIX dicha liberación de ataduras legales y consuetudinarias tuvo como objeto “la tierra”; el siglo XX apuntó a “la empresa pública” arrastrada por la impetuosa corriente “tatchereganesca” que asoló todo a su paso sin que hoy se vean por ningún lado las mejoras vitales tantas veces anunciadas, pues fue otra versión del cuento de Pedrito y el lobo: cuando llegaron las prosperidades con sus burbujas de oro, nadie recordaba ya aquella férreamente maquillada pareja de rijosos, asociada al imperio de una graciosa majestad, dueña de *La Firma*. La prosperidad volvió a evaporarse, como en 1929.

La desamortización de la tierra —desde finales del siglo XVIII hasta bien avanzado el siglo XIX—, pretendía la transformación de una sociedad atrasada. La resistencia de la Iglesia y la confiscación de su patrimonio, acaparó la atención de contemporáneos e historiadores. Quedó en la penumbra que una parte muy sustantiva de lo incautado correspondía a *bienes comunales* arrebatados a los ayuntamientos y otras entidades locales. *Los promotores ilustrados de la desamortización entendían que una distribución de la propiedad agraria entre los campesinos pobres tendría efectos positivos en lo económico y en lo político*: configuraría una estructura de la propiedad semejante a la de los países más avanzados y liberaría energía para el progreso colectivo. Pero la gestión de la desamortización *no se propuso una distribución equitativa* de la propiedad: apuntó a obtener los máximos ingresos para la hacienda pública y del modo más rápido. Los tenedores de los títulos de deuda pública pudieron utilizarlos para adquirir tierra desamortizada: estaba claro que entre ellos no figuraban los campesinos pobres o jornaleros.

Aquella reforma no alteró la estructura de la propiedad y en cambio respetó o incluso acentuó el latifundismo en algunas zonas. Tampoco avanzó la sociedad española. “Con la desamortización se *desaprovecho una oportunidad histórica, agrandando desigualdades sociales* y provocando violentos conflictos agrarios hasta la misma guerra civil de 1936”.<sup>206</sup> La privatización de la empresa pública en el último tercio del siglo XX fue también engañosa y

<sup>206</sup> Vallès, Josep María, “Cajas, ¿la desamortización del siglo XXI?,” *El País*, 26-01-2011, p. 25.

no parece que haya liberado a los ciudadanos-consumidores de la posición dominante de los grandes proveedores y su carácter oligopolista. “El gobierno interno de estos *latifundios industriales y de servicios* tampoco da muestras de mayor transparencia y responsabilidad ante los usuarios, stakeholders y pequeños accionistas...”. Con la reforma de las cajas parece llegar una tercera desamortización en la que se opta por entregar esta “banca social” al capital privado. La banca mercantil espera ver reforzada su posición oligopolista con la venta de aquéllas. No se trata de una disputa entre expertos financieros y económicos que sostienen propuestas teóricas diferentes. Es una batalla política con consecuencias que recaerán sobre toda la sociedad y, especialmente, sobre los sectores populares. Tratados solamente como clientes o como tributarios, los ejecutores de las desamortizaciones, ayer y hoy, han olvidado a las personas, aliados imprescindibles cuando se ventilan asuntos políticos en el sentido más genuino del término.



Acumulando sobre ella millones de letras, *la propiedad*, piedra miliar del ordenamiento legal y del *Discurso* sobre la desigualdad (filosófico, sí, pero también antropológico, musicológico, jurídico e histórico), se yergue, imbatible y preeminente a lo largo de los siglos, desafiando a la eternidad, impertérrita ante toda asechanza: nada ni nadie ha logrado trastornarla como no fuera con inocuos rasguños, casi imperceptibles, insignificantes y más bien ridículos. A lo más que se ha llegado para domar su inagotable potencia, queda resumido en la tesis de “*la función social de la propiedad*”. Este no es lugar para abundar en ello, pero sí lo es para atreverse a sugerir que, en esta desembocadura social del caudaloso río propietario, el pensamiento de Rousseau jugó un papel de heraldo; el del desastre social de la desigualdad que ella prohíja, a pesar de sus innegables virtudes y no obstante sus ventajas. Es menester ahora reforzar el ángulo legal constitucional de estas cuestiones. Para ello retomamos el texto de C. S. Nino.

Nino aborda *el principio* de igualdad presentándolo como central en una democracia constitucional señalando inmediatamente las dificultades que hay para interpretarlo.

Una posible interpretación consiste en concebirlo como un *enunciado descriptivo*, según el cual los hombres son, de hecho, *relevantemente* iguales, lo que no resulta verosímil. La interpretación alternativa del principio reside en con-

siderarlo como un *enunciado normativo* que prescribe que los hombres deben ser tratados igualmente. Sin embargo, con esta interpretación el principio parece ser también inaceptable, ya que todos admitimos que individuos *con diferencias relevantes* deben ser tratados, a ciertos efectos, en formas diferentes: los enfermos necesitan una atención médica que no requieren los sanos, los más pobres necesitan que se les provea de medios de subsistencia que para los ricos son superfluos.

Dado este carácter poco satisfactorio de las interpretaciones corrientes del principio de que todos los hombres son iguales, es tentador recurrir a una tercera interpretación: la de que éste es un *enunciado analítico*, que simplemente articula el concepto de hombre, poniendo de manifiesto que él designa una propiedad que no es gradual sino de tipo “*todo-o-nada*”: a diferencia de otras propiedades como la de ser flaco, inteligente, la de ser hombre tiene, aparentemente, la característica de que se la posee o no, pero no se la puede poseer en diferentes grados.

Hay, en realidad *dos grandes concepciones de la igualdad* que han dominado la historia del pensamiento filosófico y que se ponen de manifiesto en la interpretación de esta expresión. *La primera concepción de la igualdad* se centra en la idea de *equiparación*; según esta concepción se da una situación *de desigualdad* entre personas cuando ellas estén ubicadas en diferentes posiciones respecto de la dimensión relevante. El ideal es que todas las personas morales estén *parificadas* en cuanto a los bienes, recursos, satisfacciones, etcétera que se tomen como relevantes. Claro está que, *como esta situación óptima es en la práctica imposible de alcanzar* luego hay divergencias sobre cuáles otras situaciones se aproximan, más o menos, a tal estado de cosas ideal. Nino acude a Temkin (*Inequality*) para señalar que esta idea de igualdad encierra diferentes *parámetros de comparación* con consecuencias incompatibles (véase “consecuencialismo”). Las dudas llevan a enfocar la atención en *la otra concepción de igualdad: igualdad como no explotación, conforme al principio de inviolabilidad de la persona*. En última instancia, el fundamento de la *igualdad como equiparación* en contextos de cooperación es la promoción de la libertad. Nino resalta un aspecto de la mayor importancia para la recta conceptualización de *la igualdad en clave democrática*: la justificación de cierta y determinada idea de la democracia exige una estricta igualdad entre los participantes en el proceso como requisito *para maximizar el valor epistémico* de este proceso que está basado en su tendencia a alcanzar *soluciones imparciales* en cuanto a la apreciación de los intereses de todos los involucrados. Ello requiere *igual voz e igual voto*, con todo lo que esto implica respecto de *las precondiciones para que esa igualdad sea real y no meramente formal*, lo que excluye aún *diferencias que favorecen* a quienes tienen un nivel inferior de libertad. El requisito de *estricta equiparación* en el

proceso democrático tiene amplias implicaciones puesto que presupone una *idea de igualdad de ciudadanía* que se extiende sobre factores que tienen que ver con *la identidad e integridad personal* y con *la autoestima*. Este enfoque también sirve para despejar el problema de *la dimensión a lo largo de la cual las personas deben ser equiparadas*; en otras palabras, cuál es el contenido del tratamiento igualitario. *El bien que debe ser distribuido igualitariamente es la autonomía personal*, o sea la efectiva *capacidad para elegir y materializar* concepciones del *bien personal* y planes de vida fundados en ellas. Al final, lo que importa es *la satisfacción que la gente obtiene* en su bienestar, es decir, en el grado de satisfacción que alcance de tales medios, *según su plan de vida*, lo que implica tomar a las *preferencias* o elecciones de la gente como *meros accidentes que deben ser compensados*.

Hay la posibilidad de tomar como base de la igualación *recursos externos* al individuo (medios económicos, las conductas de otros). Hay también la de tomar en cuenta *las condiciones físicas del individuo, las intelectuales o psíquicas*. O bien tomar en cuenta *las capacidades*. Dada la *escasez de recursos*, surge la cuestión de las prioridades, la que se determina con el criterio de *promover la autonomía de los menos autónomos*, salvo en lo que hace a la participación en el *proceso democrático*, que requiere una *equiparación estricta*.

Concluir concisamente este apartado (pues todo debe tener término y tasa) exige acudir al *locus classici* de Bobbio,<sup>207</sup> quien a su vez, ha elegido a Vico: “*Omnis societas omnino duplex, enequalis et aequalis*”. Con el nacimiento de la economía política de la que proviene la diferenciación entre relaciones económicas como relaciones fundamentalmente entre desiguales a causa de la división del trabajo, pero formalmente iguales en el mercado, la dicotomía público/privado aparece bajo la forma de distinción entre sociedad política (o de desiguales) y sociedad económica (o de iguales), o desde el punto de vista del sujeto característico de ambas, entre la sociedad del *citoyen*, que mira al interés público y la del *bourgeois* que contempla los intereses privados en competencia o colaboración con otros individuos. Aparece la antigua distinción entre la “*singulorum utilitas*” y el “*status rei publicae*”. Recuérdese todo lo que estos conceptos centrales le deben a Rousseau.

¿No viene siendo la hora de empeñarse en el nacimiento “definitivo” del ciudadano y del escrupuloso y apasionado cuidado de lo que pertenece a nuestra República rehén cautivo de la “*singulorum utilitas*”? Ahí está el *Discurso* de Rousseau para acompañar a la exclamación de Flaubert: “¡Cuántas lágrimas para liberar Cartago!” Sirven ambos a nuestro propósito.

<sup>207</sup> Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad*, México, 1989, p. 15 (versión castellana de J. F. Fernández Santillán).



Desde la Universidad de Nueva York, Thomas Nagel, profesor de filosofía y derecho, ha abordado el tema de la igualdad y el igualitarismo en su obra *Equality and Partiality* (1991).<sup>208</sup>

“Para algunos habituados a las formas de igualdad ante la ley y a la igualdad de la ciudadanía... la cuestión natural es: *en qué medida es deseable o posible* extender la norma de igualdad a las áreas de las relaciones *económicas y sociales*”.<sup>209</sup> Los términos del dilema apuntan hacia dos horizontes problemáticos distintos aunque conectados entre sí: el *moral* (igualdad deseable) y el *político* (igualdad posible). Despejarlos supone indagar el *valor moral* de la igualdad, lo que equivale a preguntarse si ella coadyuva o influye en *la mejora de la condición humana o del bienestar del individuo* como agente y portador de valores postulados como irrenunciables en virtud de la dignidad de las personas; el *valor político* de la igualdad implica discernir si ésta contribuye o impacta a que la interacción social disminuya o desaparezca el conflicto entre los intereses en presencia, incrementando así el bienestar colectivo. Es patente que entre los dos ámbitos hay vasos comunicantes.

Nagel no establece las distinciones que me parecen necesarias para plantear y acortar la abstrusa cuestión de la igualdad como lo vio la Academia de Dijon al momento de la convocatoria del famoso concurso que, irónicamente, perdió Rousseau. Nagel recuerda el esfuerzo teórico de *Rawls* para plantear la posición igualitarista en su monografía sobre la justicia, discrepando del planteamiento sobre la *viabilidad motivacional de una posición igualitarista*.

Estamos tan acostumbrados a las grandes desigualdades económicas y sociales que resulta fácil inmunizarse de su presencia. Pero si cualquier persona nos importa tanto como otra, resulta impactante que los sistemas sociales más efectivos permitan que nazca tanta gente en condiciones de tan fortísima privación que les bloquea sus perspectivas para poder llevar una vida adecuada mientras (que) otros muchos cuentan para esto con buenos recursos desde (su) nacimiento. La doble percepción de estas desigualdades materiales es parte de una *desigualdad más amplia referida al rango social, a la libertad personal y a la autoestima*.

Nagel opina que “la actitud imparcial” (el otro tema de su obra) es *fuertemente igualitarista* y procede de nuestra capacidad para elaborar un

<sup>208</sup> Nagel, Thomas, *Igualdad y parcialidad*, trad. de José Francisco Álvarez, Barcelona, 1996.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 69.

punto de vista que hace abstracción de quienes somos, pero que aprecia en su plenitud y tiene pleno cuidado del valor de la vida de cada persona y de su bienestar.

Aunque la imparcialidad no fuese en este sentido directo igualitarista, lo sería en sus *consecuencias distributivas* debido al conocido hecho de la reducción de la *utilidad marginal*: los recursos transferibles benefician normalmente en mayor medida a quien tiene menos; *dado que el beneficio de cada uno cuenta lo mismo desde la posición impersonal, habiendo una posición favorable al beneficio mayor tendremos razones para preferir una distribución más igualitaria sobre la que lo sea menos.*

Por otra parte, Nagel sostiene que *la imparcialidad* genera un mayor interés favorable al beneficio de los “*desfavorecidos*” (eufemismo muy conveniente —decimos— para ocultar las atrocidades del capitalismo salvaje y depredador) que va a beneficiar a los “*mejor situados*” (elipsis muy elegante —opinamos— para referirse a privilegios nacidos de la lógica del individualismo posesivo). Nagel admite que *la imparcialidad supone* una preocupación por el bien de cada uno (suposición gratuita —a nuestro entender— en el misterioso mundo de la “mano invisible” del fantasioso mercado “autorregulado”, dogma tramposo que ya ha enseñado su verdadera índole, generadora de una de las más graves crisis financieras de la historia).

“Pero cuando se trata de elegir a quien beneficiar, aparece de nuevo la cuestión de cómo combinar pretensiones distintas y conflictivas y la simple idea de *preocuparse* (?) por el bien de *todos y cada uno* (!) no ofrece la respuesta adecuada” (quizá por la razón de que todo esto —estimamos— no tiene sino un carácter hipotético y rebosa optimismo). En contraste, Nagel acierta cuando sostiene que “la desigualdad económica es solamente una parte de esta historia. Se pueden mantener también agobiantes estratificaciones sociales, o presiones de comunidad o de clase, desigualdades de derechos políticos y otras muchas desigualdades y medido por estos estándares el mundo es evidentemente un lugar profundamente horroroso”. Encuentra enseguida razones para defender una *prioridad más fuerte* de los desfavorecidos sobre los mejor situados: “*a) el objetivo* de un principio igualitarista no es la distribución de recompensas particulares en algún momento determinado sino que hace referencia a la cualidad prospectiva de la vida como un todo; *b) solamente el rechazo de la imparcialidad* será lo que provoque el rechazo de un igualitarismo amplio y favorezca el principio más limitado de abolir la miseria absoluta”. Por otro lado también acierta a mi entender, cuando advierte lo siguiente:

...lo que parece mal no es en general que las personas deban ser desiguales en ventajas o desventajas sino que sean desiguales en aquellas *ventajas o dificultades de las que no son responsables*. Solamente entonces debe darse prioridad a los intereses de los peor favorecidos. Como resultado de las elecciones personales libres las personas situadas en igualdad de oportunidades pueden terminar llevando vidas de calidad muy diversa y tal situación no debería ser objetada por parte del igualitarista.

Aquí aparece otro problema: ¿cuándo y en qué condiciones un individuo es responsable de lo que le ha ocurrido?, problema de múltiples aristas: libertad, conocimiento y oportunidad, las más agudas. Es por ello que cualquier teoría social igualitarista tendrá que ser compleja, como ya hemos tenido ocasión de constatar a lo largo de este trabajo: ¿cuáles serían las bases para que individuos complejos sean leales como un todo a un sistema imparcial? ¿Cómo estarían motivados, en tanto que individuos, para desarrollar los papeles que se les asignan? Un ideal social igualitario sólo puede sostenerse —dice Nagel— si fuese internalizado de manera consciente, es decir, sólo es eficaz si expresa *lo que siente un suficiente número de personas* (ejemplo de ellos es la superación de las discriminaciones a causa de la raza o del sexo). Se trata al final de cuentas, de *la construcción de una sensibilidad igualitaria* (en la que Rousseau fue el pionero moderno). Nagel discurre afirmando que “la defensa de la igualdad exige que las recompensas no dependen de la contribución productiva y requiere que algunos reciban bastante más de lo que contribuyen *al propósito social*”<sup>210</sup> (el autor subraya que “está bien claro que el valor de un producto no es una función de la cantidad de trabajo incorporado a él. Más bien es lo contrario. El valor del trabajo de alguien es una *función de su contribución* a la creación del producto junto con el valor del producto”).

Nagel se decanta ente las tesis del liberalismo económico (que, increíble, todavía conservan partidarios fanáticos e intolerantes), concepción añeja superficial demostradamente dañina en el tema de la igualdad socioeconómica, y desde el punto de vista de una moral que trascienda el utilitarismo decimonónico de los dueños de las factorías coloniales en “países calurosos”, moral de tenderete (sin ofensa a ningún tendero por supuesto) que se erige en uno de los mayores obstáculos ideológicos en la penosa y fascinante búsqueda de la igualdad perdida.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 105.





Merece ser recatado, a modo de balance final *provisional* (sin contradicción ni paradoja), los trabajos de René Dumont en *Un monde intolérable. Le libéralisme en question*, obra impetuosa y clarividente (1988)<sup>211</sup> y una suerte de clásico en la saga por la preservación de la Tierra, de sus ecosistemas y recursos naturales, librados al pillaje y la depredación como en ningún otro momento de la historia humana. Sus libros contribuyeron a formar la conciencia medioambientalista que ya forma parte de nuestra cultura aun cuando su reflexión más profunda, que *tiene como sujeto a la desigualdad*, no haya corrido una suerte análoga.

La nítida advertencia liminar marca la posición básica: el conocimiento económico ha sido manejado sin apoyaturas ni fundamentación política plural y dialogante y, casi siempre, sin horizonte ético de perspectiva compartida. Ese saber económico ha ido yendo a la baja en cuanto a influencia intelectual y académica y ha perdido terreno en el ánimo de las élites que lo miran cruzado de contradicciones, plagado de desaciertos e incapaz de producir algún trazado salutar. La crisis de 2009, su más reciente resbalón hacia nuevos abismos, lo mostró incapaz de imaginar medidas preventivas y reparadoras como no fueran la transfusión interminable de dinero público a entidades privadas a fin de que estas premiaran con bonos que son latrocinios a los autores del desastre, sus directivos. Se entiende con creces la reticencia de los analistas sociales y de los jurisprudentes para entrar a debatir con viejos aprendices, jubilados de brujos, muertos hace siglos, que no eran tan hechiceros como se creía. Para ellos nada es debatible: son del estilo lo toma o lo deja. Y ello a pesar de que —al decir Dumont— *esa cuasi infalible “ciencia” económica* y sus “treinta gloriosos” años neoliberales han conseguido ahondar gravemente desigualdades y asimetrías sociales poniendo en crisis de sustentabilidad al sistema que dicen servir: persistencia de desnutrición, analfabetismo, epidemias, desempleo y violencia e inseguridad son los codicilos de su ruinoso legado en África y en América Latina, aun cuando sus destrucciones no reconocen fronteras y recorren el mundo a todo lo ancho sin distinción de personas ni de países.

Una sociedad de crecientes desigualdades es resultado de la impunidad con que los poderes formales dejan a *las leyes del mercado* suplantarse a *las leyes de la convivencia* que rigen algo máspreciado que mercancías, pues proponen una equidad posible entre los miembros de la *polis* y sus intereses contrapuestos y, consecuentemente, intervienen los intercambios entre

<sup>211</sup> Dumont, René, *Un monde intolérable. Le libéralisme en question*, París, 1988.

ricos y pobres, poderosos y débiles, sabios e ignorantes, entre *desiguales*, a fin de balancear las aspiraciones de cada parte y pacificar los conflictos sociales siempre posibles, siempre acechantes. Una hipertrofia burocrática crecida para gestionar el Estado de bienestar surgido de Bretton Woods al concluir la Segunda Guerra; un creciente retraso, social y cultural; fenómenos de involución democrática e incapacidades sistémicas para procesar demandas sociales crecientes, imposibles de satisfacer sin una radical reforma fiscal políticamente letal; el horror del socialismo real y el extravío de la teoría política y de la filosofía en minucias, axiomas y retorcimientos intelectuales para iniciados propiciaron la irrupción de la mentirosa teoría económica, la heredera de Adam Smith, entre otros “evangelistas”. Entonces el mundo académico político y mercantil acabó postrándose ante una nueva epifanía de *La Mano Invisible*. No vale la pena insistir en las consecuencias de todo esto, pues son archisabidas. También lo es la historia del desastre que el colonialismo, las revoluciones industriales y las guerras consiguientes causaron en el mundo infra desarrollado, en el de entonces pero también en el de hoy.

Cuando Europa hubo perfeccionado sus navíos, cañones y cartografía, partió a la conquista del mundo y también emprendió un inocultable genocidio, doloso y polémico en parte, combatido desde los días de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria con resultados menos que satisfactorios y en parte, biológico y viral, al que suele atribuirse el peso mayor en aquel desastre. El hecho irrefutable es la mortandad indígena, el despoblamiento caribe, la fractura cruenta del mundo americano. Que en ciertas interpretaciones se aduzca que todo ello fue el precio del progreso y la civilización, acaba dándole la razón a Rousseau. La apologética (como ocurre con todas ellas) sesgada y controvertible de las conquistas sufre revisiones profundas y más informadas en razón de los datos que han venido acumulándose sobre aquel fenómeno “globalizador”, no siendo este el lugar para dar cuenta de ese debate cuyos personajes son, entre otros, el oro y la plata, la caña de azúcar, el palo de tinte, el algodón y la mano de obra esclavizada (después vendría el petróleo, el cobre y los fertilizantes) mediante un saco inmisericorde en ambos extremos del Atlántico subecuatorial.

“En el alba del siglo XVIII, a pesar de los muy desiguales intercambios la diferencia entre riquezas era menor o más modesta comparada con la de hoy”.<sup>212</sup> Paul Bairoch, economista de Ginebra, ha establecido que, hacia 1700, *el producto per capita* no rebasaba el 2 a 1: un habitante de Inglaterra (el país más rico de entonces) disponía *del doble de recursos* que el más pobre afri-

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 17.

cano y había, en total, más campesinos que ciudadanos y más comerciantes que industriales: ese era el mundo en que Rousseau ideó su *Discurso* sobre la desigualdad. Inglaterra, en 1780, se lanzó, al enriquecerse con su “revolución agrícola” a otra, la “revolución industrial”, el “más grande acontecimiento de los tiempos modernos”.<sup>213</sup> A partir de entonces se ahonda el foso entre los dos mundos; el de los beneficiados por aquel giro técnico y económico y el de los excluidos de él.

Los países ricos monopolizaron las actividades más rentables: la industria y los servicios y una división internacional del trabajo se impuso desde entonces y desde entonces se sabe que la fórmula magistral de todo colonialismo se reduce a comprar barato materia prima para, una vez trasformada, venderla manufacturada a productores-clientes cautivos, dominando los dos extremos del proceso y estableciendo la sociedad más desigual, de injusticia sublevante, que jamás haya habido en el planeta.

Una observación pertinente: los alegatos contra la desigualdad *no conllevan desconocimiento de la fertilidad y las bondades relativas de la “ley del mercado”*, pues sería risible e inútil negarla: funciona muy exitosamente en *economías perfectamente concurrentiales*, es decir, en las que todos los actores del proceso tienen *el mismo nivel* de poder e información. Pero, en realidad, eso es un modelo, un desiderátum que no encarna realmente: la desigualdad entre pobres y ricos se ha incrementado hasta alcanzar niveles alarmantes por la violencia social que conlleva y que aparece como la temida guerra de todos contra todos que ensombrece hoy nuestras vidas, la de los pobres en primer lugar. Es imperativo marchar en pos de otro mundo que merezca esos hombres nuevos que la Ilustración del siglo XVIII y otras versiones todavía nos proponen lúcida y perseverantemente.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 18.