

CAPÍTULO NOVENO

PENSADORES IRREDUCTIBLES A UNA ESCUELA

Parecería que tras la remoción científica de Galileo y Descartes que culminó Newton, y que con el triunfo del individualismo que se desarrollaba según el *mos geometricus*, los cambios operados en el siglo XVII habían sido suficientes como para calmar el ansia de novedades de la conciencia colectiva. Pero la Modernidad ha sido la etapa más creativa que hemos tenido en nuestra historia, porque el capitalismo —más allá de las ideas individualistas o democráticas— pugnaba por encontrar su justificación jurídica y política; de ahí la obra de John Locke. El materialismo contaba con una exposición doctrinal poco desarrollada, porque las obras de Helvetius y D'Holbach anunciaban sonoramente que reclamaban igualmente sus propios planteamientos políticos. La obra de Rousseau supuso un jarro de agua fría para los individualismos contractualistas, tan en boga entonces, porque reclamó los derechos de la totalidad de los ciudadanos sobre los intereses de los individuos, que no podían aspirar a elevarse hasta el rango de derechos; este ginebrino reclamó una naturaleza o una esencia de lo jurídico que trascendiera los intereses simplemente individuales. Kant se lanzó sobre las huellas de Rousseau y buscó igualmente un orden a priori que calificara definitivamente lo que pertenece a la filosofía práctica, discerniendo lo admisible o universal de lo meramente empírico o sensible.

Locke, a pesar de su éxito, aportó pocas explicaciones nuevas, y los materialistas se habían cerrado a sí mismos, desde sus restricciones metódicas, la posibilidad de diseñar una nueva teoría jurídica o política. Hubo que esperar a que Carlos Marx proclamara la inanidad de las ideas sobre el derecho y la política para tener a la mano, paradójicamente, la teoría política del materialismo. Pero Rousseau buscó un a priori —al que llamó la *volonté générale*— absolutamente universal que fuera el criterio definitivo para separar la justicia frente a lo injusto; él, y no Pufendorf, Locke o Gundling, fue quien escindió a la conciencia entre lo necesariamente justo y lo que, por no poseer este carácter, solo podía ser calificado de necesidad o de prepotencia. Kant recogió esta tendencia universalizante, que solo reconoce

el sí/no absoluto en los temas políticos que tratan de la justicia. Rousseau y Kant inauguraron el estilo moderno y contemporáneo de la exposición apodíctica que conduce a teorías que solamente admiten su aceptación o su exclusión.

I. JOHN LOCKE (1632-1704)

Hobbes fue demasiado rotundo y coherente. Ciertamente, dio a buena parte de su época lo que ella demandaba, pero la forma en que lo expuso hizo que su doctrina fuera expresamente rechazada, a causa, fundamentalmente, de su materialismo y consiguiente ateísmo. Pero el siglo XVII se fue convirtiendo en la cuna del ateísmo, y lo que parecía demasiado fuerte hacia 1640 era más admisible cincuenta años después. El tono apologético de la fe cristiana que toman los *Pensamientos* de Pascal nos muestra hasta qué punto, a finales del siglo, había crecido el número y la influencia de los que exigían una interpretación mecanicista excluyente de la naturaleza y del hombre.

Locke fue médico de profesión, preceptor en la casa de los condes de Shaftesbury, y estuvo dotado de una fuerte formación escolástica. Desde la extensión de la mentalidad que corporeizó Descartes en sus obras, habían cambiado muchas cosas y se habían facilitado otras extraordinariamente. Todavía Hobbes tuvo que hacer muchos esfuerzos por explicar los fundamentos de su filosofía, pero lo que era nuevo en 1640 estaba de moda en 1690, y podríamos decir que, en cierto modo, Locke fue oportunista, porque combinó incongruentemente, pero con gran éxito, la teoría de los derechos naturales innatos con una doctrina materialista y mecanicista del hombre. Fue el gran triunfador de la Ilustración.

Él recoge la tesis más básica de Descartes y de la teoría de la nueva ciencia (el *método científico*), y considera solamente ‘cualidades primarias’ de los cuerpos en el espacio. Los científicos del siglo XVII habían separado las cualidades primarias de las cualidades secundarias de los cuerpos. Las primeras eran las que podían ser medidas según número y figura, y las segundas, las que parecían depender más de la intuición de la estructura cognoscitiva humana que no de cualidades medibles de los cuerpos, como eran los olores, sabores, el gusto estético, la utilidad colectiva, etcétera. “Llamo cualidades originales o primarias de los cuerpos a aquellas que observo que producen ideas simples en nosotros, como son la solidez, la extensión, la figura, el movimiento o el reposo, y los números”.¹⁰⁴⁴ Las cualidades secunda-

¹⁰⁴⁴ *Essay...*, *cit.*, vol. I, p. 120.

rias no son nada en los objetos mismos, sino poderes (*powers*) que producen sensaciones en nosotros a través de las cualidades primarias.¹⁰⁴⁵ Porque “La figura particular, el número, la figura y los movimientos del fuego, o de la nieve, existen realmente en ellos, sean percibidos o no por los sentidos, por lo que podemos llamarlos cualidades reales, porque existen realmente en los cuerpos”.¹⁰⁴⁶ Los números miden todo lo que el hombre puede medir.¹⁰⁴⁷ Como podemos observar, los sentidos tienen una función, ante todo pasiva, del mismo modo que en Hobbes, porque las impresiones les llegan no por su propio poder, sino por el *power of things*.¹⁰⁴⁸

1. *Las sustancias y las ideas innatas*

Locke continuamente con dos tesis: una es la negación de los principios innatos, ya sean teóricos o prácticos; y la otra es la de la negación del conocimiento de las ‘sustancias’, porque los números nos muestran solamente magnitudes, no ‘cosas’. Él explica que el filósofo indio cree en las sustancias, porque el mundo es soportado por un gigante, el gigante es soportado por un elefante, y una tortuga soporta al mundo. El filósofo europeo procede igual, porque cree en las sustancias, que soportan los accidentes, y no sabe de lo que habla. De hecho, en esta confusión lingüística, llaman sustancias a Dios, a las almas, a los cuerpos.¹⁰⁴⁹ Debemos confesar que nos es desconocida la sustancia de los cuerpos.¹⁰⁵⁰ Si no podemos conocer lo que son las cosas, mucho menos conoceremos su cualidad moral, y vemos cómo en las convicciones morales domina el relativismo histórico y geográfico.¹⁰⁵¹ Pide perdón por el uso de la palabra idea,¹⁰⁵² que él usa por simple comodidad, como sinónima de cualquier contenido mental. Su formación escolástica se nos revela una vez más cuando explica que las ideas son *modos* (otra vez la terminología de los Nominales y de Pufendorf), y las ideas compuestas son modos compuestos.¹⁰⁵³ Ha sido interesante la evolución del uso de la noción de modo, que fue rechazada por los últimos escolásticos

¹⁰⁴⁵ *Ibidem*, p. 120.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*, p. 123.

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, p. 207.

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*, vol. 2, cap. 1, § 1.

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*, p. 166.

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*, p. 29.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, pp. 40, 41, 44 y 53.

¹⁰⁵² *Ibidem*, p. 6.

¹⁰⁵³ *Ibidem*, p. 294.

españoles, que no atendían a los *parva logicalia*, pero fue recuperada por Pufendorf y Locke para hacer viable —escolásticamente— su nominalismo. Un modo es lo que no existe por sí, sino adherido a una sustancia. Si Locke ha rechazado la posibilidad misma de hablar de sustancias, debería eliminar igualmente el uso de la categoría modal. Pero constituiría una ingenuidad difícilmente disculpable exigir coherencia a Locke

La suya es una filosofía extremadamente razonada, muy argumentativa, en la que todo paso es explicado, de forma reiterativa y pesada, desde la premisa anterior. Nos dice, en este tono, que los sentidos nos proporcionan ideas particulares, que decoran un gabinete vacío; la mente crece familiarizándose con algunas de ellas, que son alojadas en la memoria, y busca nombres para ellas; más tarde, la mente las vuelve abstractas, y gradualmente aprende el uso de los nombres generales.¹⁰⁵⁴ Estamos ante un proceso cuya génesis sería la siguiente: los cuerpos y sus poderes, la impresión en los sentidos, alcanzar la mente, el almacenamiento en la memoria, el otorgamiento de los nombres y, finalmente, el proceso abstractivo que permite usar ideas abstractas o generales. Todo ello explicado con mucho rigor y detenimiento.

Su otra gran preocupación fue la negación de las ideas innatas. Sucedió que aquellos ilustrados entendían que el elemento peculiarmente teológico de la ley natural (la *participatio* de la razón humana en Dios) estaba constituido por ideas innatas. Esto no es cierto referido a la Edad Media, porque Tomás de Aquino y Duns Scoto no entendieron los primeros principios de la razón práctica como ideas o principios innatos. Pero Descartes habló mucho de las razones seminales; es decir, de ciertas tendencias y principios que Dios ha colocado naturalmente en nosotros, y esta mentalidad fue más allá en sus muchos discípulos que llenan el siglo XVII. De forma que Locke, secularizador ante todo, se ocupó extensamente de tales ideas de forma reiterativa. Su tesis es muy simple: no existen ideas innatas en el hombre,¹⁰⁵⁵ y como nadie puede demostrar que existen, tampoco es posible proporcionar argumentos contra su existencia. No admite ningún principio teórico ni práctico, ni siquiera el principio de no contradicción.¹⁰⁵⁶ Como la conciencia moral estaba entonces muy vinculada a los principios innatos, concluye que tampoco el hombre tiene conciencia moral de forma innata.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰⁵⁵ Dedicó los capítulos II y III del Book I del *Essay of Human Understanding* a esta negación.

¹⁰⁵⁶ *Essay...*, *cit.*, vol. I, p. 14.

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*, p. 39.

2. *La intuición humana: ideas simples y compuestas*

Él entiende que las ideas humanas han sido adquiridas por cada cual por sensación o *reflection*.¹⁰⁵⁸ Cada experiencia sensorial nos produce una idea simple, y una vez que tenemos en la mente varias ideas simples, ellas se combinan de infinitas maneras y dan lugar, mediante la *Reflection of the mind*, a las ideas compuestas.

Las ideas simples son los elementos atómicos del pensamiento. Pero no queda clara su propuesta sobre este punto, porque él (sin duda aplicando la teoría cartesiana del espacio y de los cuerpos al discurrir de la razón) admite la infinita divisibilidad de estas ideas, por lo que siempre pueden ser más simples.¹⁰⁵⁹ En efecto, si el espacio es infinitamente divisible, ese otro *corpus* de ideas ha de ser igualmente divisible: hubiera sido muy poco empirista afirmar la absoluta divisibilidad de lo que existe, y excluir de ella a un sector de la realidad. Las ideas simples son solamente los efectos del ‘poder de las cosas’, y ellas son adecuadas realmente a estos poderes.¹⁰⁶⁰ Repite con insistencia la expresión ‘poderes de las cosas’ porque quiere dejar claro que los sentidos y la razón del hombre son puramente pasivos; en realidad, no existen ni tales sentidos ni esa razón como realidades autónomas frente al resto de la realidad, sino solamente las cosas que nos impresionan a través de los sentidos. Además de la adecuación perfecta entre la cosa y la idea, le era preciso añadir que la intuición sensorial es siempre irresistible;¹⁰⁶¹ esto es, que el hombre no puede dejar de percibir cuando realmente percibe algo. Como la realidad es una sola (una tesis necesaria a todo materialista), los poderes de las cosas no son distintos o diferentes: todos tienen la misma naturaleza.¹⁰⁶²

Las ideas simples son acumuladas en la mente o memoria, y allí son combinadas, y originan así otras ideas.¹⁰⁶³ Pero si la mente, o razón, es una facultad autónoma, tendríamos una realidad distinta de las percepciones, y esto se opone al dogma materialista de la unidad de lo existente. Explica que las ideas adquiridas *by reflection* son provocadas por causas extrínsecas a

¹⁰⁵⁸ “Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience: in that all our knowledge is founded. Our observation employed either about external objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves”. *Essay... cit.*, vol. I, p. 82.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, p. 119.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, p. 125.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, p. 320.

¹⁰⁶² *Ibidem*, vol. I, p. 239.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, p. 147.

esas ideas y a la propia mente.¹⁰⁶⁴ Del mismo modo que Hobbes, concibe al pensamiento como un fluido que es tal por ser continuo y coherente. “Las ideas primarias que tenemos de un cuerpo, como contradistinto del espíritu, son la cohesión de lo sólido y, consecuentemente, de partes separables, y del poder de comunicar el movimiento mediante impulsos. Yo pienso que éstas son las ideas originales propias y peculiares del cuerpo”.¹⁰⁶⁵ Cuando escribe estas líneas no está disertando sobre la filosofía de la física, sino sobre el razonamiento humano. Si pensamos la cohesión de las partículas del aire —escribe él a propósito del pensamiento humano— los poros de estas partículas las conectan entre sí, e inciden en ángulos distintos las unas sobre otras, dando origen a gran diversidad de figuras.¹⁰⁶⁶ El pensamiento o razón, que es un cuerpo más, participa de las cualidades necesarias a todo cuerpo, a saber: la cohesión y la continuidad.¹⁰⁶⁷

Otra idea que tenemos del cuerpo es la del poder de comunicar el movimiento mediante impulsos, y en lo que respecta al alma, el poder de excitar movimientos a través del pensamiento. La experiencia cotidiana nos informa sobre estas ideas, una del cuerpo, otra del alma... que, ya consideremos el movimiento y su comunicación en el cuerpo y en el espíritu, la idea que pertenece al espíritu es más clara que la que corresponde al cuerpo.¹⁰⁶⁸

Esto es, es más clara y fácil la física espiritual que no la física material.

El tratamiento del pensamiento o razón como un ‘cuerpo’ le da ocasión de exponer su visión de la realidad. La idea de solidez que recibimos por el tacto surge desde la resistencia que encontramos en los cuerpos,¹⁰⁶⁹ y es la idea, entre todas, cuya sensación recibimos más constantemente.¹⁰⁷⁰ También Hobbes mantenía que las ideas nacen en nosotros por la resistencia que oponemos a las sensaciones. La idea de solidez es distinta de la idea de espacio, pues un hombre que percibe dos cuerpos distanciados, que se aproximan uno a otro, recibe esta sensación sin tocar o desplazar ningún cuerpo sólido.¹⁰⁷¹ Pero tras la crítica de Descartes a la noción antigua de la mecánica, con sus explicaciones nuevas acerca del espacio, del tiempo

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*, p. 97.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*, pp. 23 y 24.

¹⁰⁶⁷ “The extension of body being nothing but the cohesion or continuity of solid...”, *Essay...*, *cit.*, vol. I, p. 109.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*, p. 105.

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*, p. 106.

¹⁰⁷¹ *Ibidem*, p. 105.

y del movimiento, a Locke le resulta fácil negar que exista el espacio al modo antiguo.

Nuestra idea [del espacio] no es otra que la de la relativa posición de cada cosa... Yo pienso que esto es claro, y que lo admitiremos fácilmente si consideramos que no puede haber una idea del espacio en el universo... porque tras ella no tenemos la idea de un ser fijo, distinto y particular, en referencia al cual podamos imaginar una relación de distancia; sino que detrás de esta idea sólo hay un espacio o extensión uniforme, en donde la mente no encuentra variedad ni señales.¹⁰⁷²

Las ideas generales provienen del ‘trabajo del pensamiento’, y de este trabajo resultan también las verdades matemáticas.¹⁰⁷³ Porque el pensamiento dispone de una capacidad para abstraer que forma estas ideas tan especiales.¹⁰⁷⁴ De hecho, la idea de sustancia proviene de una combinación de ideas simples.¹⁰⁷⁵ Pero tenemos el derecho de preguntar si existe la razón como una facultad que aporta el hombre, y por ello no reductible a las sensaciones. La doctrina de Locke oscila entre dos extremos: por un lado, ha de mantener que la razón no puede ser nada distinto de las sensaciones, si es que quiere ser fiel a su empirismo; por ello explica que las ideas complejas son siempre verdaderas,¹⁰⁷⁶ pues carecen de cualquier referente, y que el poder del hombre no alcanza más allá de ‘componer y dividir’ ideas simples.¹⁰⁷⁷ Por otro lado, reconoce que la razón es una facultad que nos conduce desde lo conocido hasta lo desconocido,¹⁰⁷⁸ a través de teoremas y demostraciones, y que en cada paso de la argumentación ha de haber una evidencia intuitiva.¹⁰⁷⁹ No explica por qué debe asentir el hombre a estas evidencias silogísticas.

3. *La libertad*

Si el ser humano es un simple momento de un devenir único, no es posible hablar de libertad. Pero la actitud aparentemente conciliadora de Locke

¹⁰⁷² *Ibidem*, p. 162.

¹⁰⁷³ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*, p. 148.

¹⁰⁷⁵ *Ibidem*, p. 156.

¹⁰⁷⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 127.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*, vol. I, p. 101.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁰⁷⁹ *Ibidem*, vol. II, p. 323.

no le permite establecer directamente una tesis como esta. Él manifiesta en un primer momento que la libertad consiste en hacer u omitir de acuerdo con la determinación o pensamiento de la mente,¹⁰⁸⁰ y ya ha indicado que el hombre realiza dos tipos de acciones: la *perception or thinking* y la volición *or willing*.¹⁰⁸¹ Pero es a partir del capítulo 21 del *Book II* cuando trata extensamente este tema en un tono especialmente argumentativo y hasta cierto punto coloquial.

¿Por qué no es libre una bola de tenis? Si el puente se rompe y un hombre cae al agua, tampoco ese hombre es libre.¹⁰⁸² Además, hacemos voluntariamente cosas que no queremos.¹⁰⁸³ Puede resultar que un hombre tenga el baile de San Vito (*choreas sancti viti*), y esto tampoco es voluntario.¹⁰⁸⁴ Todos observamos que tenemos en la mente ideas que no queremos tener, por lo que no somos libres para pensar o dejar de hacerlo.¹⁰⁸⁵ Sucede en realidad que la cuestión acerca de la libertad del hombre, así planteada, es absolutamente impropia,¹⁰⁸⁶ y preguntarle a un hombre si es libre es como preguntarle si duerme con suavidad, porque la libertad es tan poco predicable de la voluntad como la suavidad del movimiento del sueño.¹⁰⁸⁷ Es manifiesto que la voluntad no es más que un poder o capacidad, y la libertad es otro poder o capacidad, por lo que preguntar si la voluntad es libre es como preguntar si un poder tiene otro poder.¹⁰⁸⁸ La cuestión es demasiado grande, y es absurdo esperar una respuesta a esta pregunta, pues ¿quién no ve que los poderes solamente pueden pertenecer a un agente, que son atributos de sustancias, y que no podemos hablar de los poderes por sí mismos?¹⁰⁸⁹ Pero ahora sí recurre a la noción de sustancia: no se detiene ante las contradicciones.

Su tesis de fondo es que la voluntad, de la que podríamos predicar la libertad, no es una facultad aislada, sino que corresponde a todo el hombre.¹⁰⁹⁰ El hombre come y hace la digestión: ¿podemos hablar de la facultad

¹⁰⁸⁰ “According to the determination or thought of the mind”. *Essay..., cit.*, vol. I, p. 240.

¹⁰⁸¹ *Ibidem*, p. 111.

¹⁰⁸² *Ibidem*, vol. II, p. 241.

¹⁰⁸³ *Ibidem*, p. 241.

¹⁰⁸⁴ *Ibidem*, p. 242.

¹⁰⁸⁵ *Ibidem*, pp. 242 y 243.

¹⁰⁸⁶ “That the question itself is altogether improper”. *Essay..., cit.*, vol. II, p. 243.

¹⁰⁸⁷ *Ibidem*, p. 243.

¹⁰⁸⁸ “It is plain than, that the will is nothing but a power or ability, and freedom another power or ability: to that to ask wheter the will has freedom, is to ask wheter one power has another power”. *Essay..., cit.*, vol. II, p. 244.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*, p. 245.

¹⁰⁹⁰ *Ibidem*, p. 246.

de comer y de hacer la digestión?¹⁰⁹¹ No hay que plantearse si la voluntad es libre, “But wheter a man be free”.¹⁰⁹² Con una argumentación que no es precisamente un monumento a la claridad, explica que cuando existe una idea presente a la mente y a la voluntad, que se le propone al hombre para hacerla, él no es libre, porque no puede evitar querer la existencia o no existencia de esa acción, por lo que es absolutamente necesario que quiera una cosa u otra: no tenemos libertad para elegir o no elegir, y desde el momento en que el hombre debe seguir necesariamente una de las dos opciones “Is under the necessity and so cannot be free”, porque a menos que la necesidad y la libertad puedan coexistir, el hombre no puede ser libre sin más ni más.¹⁰⁹³ Da a entender que la libertad sería un predicado de la voluntad, pero un predicado que se refiere también a la misma voluntad, y entonces habría que preguntarse: ¿acaso el hombre puede querer lo que quiere?¹⁰⁹⁴ Ciertamente, hablamos de la persona, que es un término que parece conllevar la nota de la libertad; pero el de persona es solamente un término forense.¹⁰⁹⁵

4. *La ley natural*

“Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente, será forzoso que consideremos cuál es el estado en el que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona”.¹⁰⁹⁶ “Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia... esa libertad no le confiere el derecho de destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee... El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna... La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, libertad o posesiones”.¹⁰⁹⁷ Estas tres últimas palabras nos dan la clave del contenido de la ley natural en Locke: vida, libertad y propiedad privada.

¹⁰⁹¹ *Ibidem*, p. 247.

¹⁰⁹² *Ibidem*, p. 248.

¹⁰⁹³ *Ibidem*, p. 249.

¹⁰⁹⁴ *Ibidem*, p. 250.

¹⁰⁹⁵ *Ibidem*, p. 69.

¹⁰⁹⁶ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de A. Lázaro Ros, Barcelona, Orbis, 1984, § 4.

¹⁰⁹⁷ *Ibidem*, § 6.

Locke fue el primer autor conocido de nuestra cultura que popularizó que la propiedad privada de las cosas era un derecho natural, o innato, del hombre. Esta tesis la había sentado cuarenta años antes Juan (Cardenal) de Lugo, pero permaneció en los ámbitos escolásticos. Reitero que hasta entonces, diversos juristas habían entendido que la propiedad privada se fundamentaba en ese sector del derecho natural que viene creado contingentemente por las necesidades de los hombres en la historia, como mantuvieron, entre otros, Alberto Bolognnetus, François Conan, o Pierre de La Grégoire, en la segunda mitad del siglo XVI. No era un derecho innato del ser humano, sino una institución exigida por las necesidades históricas actuales, de forma que si cambiaban las circunstancias y las necesidades fueran distintas, la propiedad dejaría de estar fundamentada en el derecho natural.¹⁰⁹⁸ Locke, en el marco de la Escuela del Derecho Natural Moderno, proclamó que el derecho a ser propietario era un derecho innato o absoluto del ser humano.

Dedicó mucha tinta a la libertad individual:

De ahí se deduce que si alguien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se coloca con respecto a éste en un estado de guerra... La única seguridad que yo tengo de mi salvaguardia consiste en libertarme de semejante fuerza, y la razón me ordena que tenga por enemigo de esa salvaguardia mía a quien intenta arrebatarle la libertad que constituye mi única muralla defensiva.¹⁰⁹⁹

Es función de la ley (Locke tampoco distingue entre ley y derecho) castigar las transgresiones del *jus* inicial. Para él, “La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún otro hombre”.¹¹⁰⁰ La ley natural solamente otorga libertades,¹¹⁰¹ y esta libertad en general se fundamenta en el hecho de que el hombre está dotado de razón:¹¹⁰² la misma justificación que proporcionaban los escolásticos de siglo y medio antes.

La ley natural es la ley del hombre, tan máximamente objetiva que, así como obliga a todos, faculta también a todos para obligar a que se cumpla, de modo que

¹⁰⁹⁸ Megías, José Justo, *Propiedad y derecho natural en la historia: una relación inestable*, ya citado.

¹⁰⁹⁹ *Segundo ensayo...*, cit., § 17.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, § 21.

¹¹⁰¹ *Ibidem*, § 87.

¹¹⁰² *Ibidem*, § 63.

Para impedir que los hombres atropellen a los demás, que se dañen recíprocamente, y para que sea observada la ley de la naturaleza, que busca la paz y la conservación del género humano, ha sido puesta en manos de todos los hombres, dentro de ese estado (se refiere al estado de naturaleza) la ejecución de la ley natural; por eso cualquiera tiene el derecho de castigar a los transgresores de esa ley.¹¹⁰³

Sigue las ideas vulgares de la época que entendían que por naturaleza nadie tiene poder sobre otra persona, y añade que tal poder lo tiene el hombre “Únicamente para imponerle la pena proporcionada a su trasgresión, según dicten la razón serena y la conciencia; es decir, solamente en cuanto pueda servir para la reparación y la represión. Éstas son las dos únicas razones por las que un hombre puede infligir a otro un daño, y a eso es a lo que llamamos castigo”.¹¹⁰⁴ Un lector crítico diría que desde el propio derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad no se sigue el poder de corregir a los demás. Pero los lectores de Locke estaban poco preocupados por la coherencia: la obra de Locke estaba destinada al éxito, porque afirmaba la libertad individual y la propiedad privada, y si con aquella se favorecía la causa antiabsolutista, con ésta se fundamentaba el capitalismo que ya existía en Europa, y que aún carecía de suficiente justificación doctrinal. Locke fue su primer gran fundamentador, y hoy domina la impresión, entre los historiadores de la teoría económica, de que la economía política hecha por Locke fue de mejor calidad que la de Adam Smith.

En su proclama contra la monarquía absoluta nos muestra el motivo para salir del estado de naturaleza: evitar que cada hombre sea juez y parte en sus problemas.¹¹⁰⁵ “¿Existen o existieron alguna vez los hombres en ese estado de naturaleza? De momento bastará como respuesta a esa pregunta el que estando, como están, todos los príncipes y los rectores de los poderes civiles independientes de todo el mundo en un estado de naturaleza, es evi-

¹¹⁰³ *Ibidem*, § 7.

¹¹⁰⁴ *Ibidem*, § 8. Resume su doctrina sobre el derecho penal escribiendo que “Cada trasgresión puede ser castigada en el grado y con la severidad que sea suficiente para que el culpable salga perdiendo con su acción, tenga motivo de arrepentirse e inspire a los demás el miedo a obrar de la misma manera”. *Op. cit.*, § 12.

¹¹⁰⁵ “Ahora bien, yo desearía que quienes hacen esta objeción tengan presente que los monarcas absolutos son únicamente hombres. Si el poder civil ha de ser el remedio de los males que necesariamente se derivan de que los hombres sean jueces en sus propias causas, no debiendo por esa razón tolerarse el estado de naturaleza, yo quisiera que me dijese qué género de poder civil es aquel en que un hombre solo, que ejerce el mando sobre una multitud, goza de la libertad de ser juez en su propia causa y en qué ventaja ese poder civil al estado de naturaleza”. *Ibidem*, § 13.

dente que nunca faltaron ni faltarán hombres que vivan en ese estado”.¹¹⁰⁶ Pero él afirma, en nombre propio, que todos los hombres se encuentran naturalmente en estado de naturaleza.¹¹⁰⁷

5. *La sociedad civil*

Su obra política tiene un tono combativo, porque él ataca las pretensiones de la monarquía absoluta en nombre del liberalismo librecambista que estaba comenzando a triunfar de hecho en el Reino Unido.¹¹⁰⁸ No era un rebelde, ni un atrevido: se colocó descaradamente a favor del mejor viento, y de ahí su insistencia en la libertad individual, que era simultáneamente insistencia en la libertad de los propietarios: “Por eso afirmo que cualquiera que sean los errores que se cometan sobre este punto, que la finalidad de la ley no es suprimir o restringir la libertad, sino lo contrario: protegerla y ampliarla”.¹¹⁰⁹ Esos errores a los que alude eran las críticas al binomio, típicamente liberal, del “*Jus* o libertad-*Lex*, que obliga”. Él está íntegramente de acuerdo en el planteamiento liberal (fue uno de sus mayores fundadores doctrinales), pero no asume las críticas. Es notable que mientras niega filosóficamente la existencia de la libertad, la apoya sin ningún tipo de tapujos cuando se trata de la acción política y económica subordinando las ideas políticas a las económicas.

Una vez constituida la sociedad civil mediante un contrato, todos quedan igualmente sometidos a las leyes. Locke habla muy poco del pacto o contrato fundacional de la sociedad, y es que él ya es un autor ilustrado, y en el siglo XVIII sonaba descaradamente a antigualla hablar del contrato social. Rousseau tituló así su obra más conocida, pero no en vano el conjunto de su obra es conocido como la “Antiilustración”. La insistencia de Locke en el igual sometimiento a las leyes surge desde su deseo de evitar el despotismo, que lo entiende como quedar bajo la arbitrariedad ajena:¹¹¹⁰ “La

¹¹⁰⁶ *Ibidem*, § 14.

¹¹⁰⁷ *Ibidem*, § 15.

¹¹⁰⁸ “Quien cree que el poder absoluto purifica la sangre de un hombre y corrige las bajezas de la naturaleza humana se convencerá de lo contrario con sólo leer la historia de esta u otra época cualquiera. El hombre que habitando en las selvas de América es indolente y agresivo, no mejorará posiblemente gran cosa al ser colocado sobre un trono”. *Ibidem*, § 92.

¹¹⁰⁹ *Ibidem*, § 57.

¹¹¹⁰ “¿Puede alguien ser libre si cada cual puede ser tiranizado por el capricho de los demás? De lo que se trata es de que cada cual tenga libertad para disponer, como bien le parezca, de su persona, de sus actos, de sus bienes y de todo cuanto le pertenece, sometiéndose a lo que ordenan las leyes bajo las cuales vive, para no verse sometido, de ese modo, a la voluntad arbitraria de otro, y poder seguir libremente la suya propia”. *Ibidem*, § 57.

libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado... es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla; de no estar sometido a la voluntad inconstante, insegura y arbitraria de otro hombre”.¹¹¹¹

Locke defiende abiertamente la forma democrática. Como es consciente de que nunca habrá unanimidad,¹¹¹² sostiene sin más argumentos que la voluntad de la mayoría es siempre vinculante: “Todos cuantos consienten en formar un cuerpo político bajo un gobierno, aceptan ante todos los miembros de esa sociedad la obligación de someterse a la resolución de la mayoría, y dejarse guiar por ella; de otro modo nada significaría el pacto inicial por el que cada uno de los miembros se integra con los demás dentro de la sociedad, y no existiría tal pacto si cada miembro siguiera siendo libre”.¹¹¹³ Pues “Al reunirse los hombres por primera vez para formar un poder civil, la totalidad del poder de la comunidad radica naturalmente en la mayoría de ellos”.¹¹¹⁴ En el Estado se entra y se sale voluntariamente: “Nadie puede hacer a un hombre miembro o súbdito de un Estado sino su ingreso en él por compromiso positivo, promesa expresa y pacto”.¹¹¹⁵ Pero matiza esta voluntariedad fuertemente, porque hace depender la condición de ciudadano de la condición de propietario: “Ahora bien: no teniendo el gobierno jurisdicción directa sino sobre la tierra, y no alcanzando esa jurisdicción al poseedor de la misma... sino mientras vive en dicho Estado y disfruta de dichas tierras, la obligación que tiene por el disfrute de vivir sometido al gobierno empieza y acaba con ese disfrute”.¹¹¹⁶ Esta fue una mentalidad que se extendió ampliamente en el siglo XVIII, y un buen sector de los discípulos de Kant seguían manteniendo, a comienzos del siglo XIX, que la condición de sujeto del derecho dependía de la de propietario.¹¹¹⁷

6. *Las propiedades individuales*

Locke afirma que “Todos los hombres nacen con un doble derecho. El primero es de libertad sobre su propia persona, y ningún otro hombre tiene autoridad sobre ella, porque en cada hombre reside la libre disposición de

¹¹¹¹ *Ibidem*, § 21.

¹¹¹² *Ibidem*, § 98.

¹¹¹³ *Ibidem*, § 96.

¹¹¹⁴ *Ibidem*, § 132.

¹¹¹⁵ *Ibidem*, § 122.

¹¹¹⁶ *Ibidem*, § 121. Lo mismo había anticipado en el § 73.

¹¹¹⁷ Véase mi estudio *La Cabeza de Jano*, *cit.*, pp. 141-145.

la misma. El segundo es el derecho de heredar con sus hermanos los bienes de su padre, antes que ninguna otra persona”.¹¹¹⁸ Entonces (él publica su *Segundo tratado* hacia 1690) era evidente a todos —por así decir— que naturalmente reinaría la *communis omnium possessio*, y que la propiedad privada, con lo que implica de exclusión egoísta, era opuesta a la equidad del derecho natural. Lo procedente es preguntarse: ¿cómo llega el hombre a ser propietario? La argumentación de Locke sobre este punto es francamente tortuosa, porque él no podía afirmar sin más que todo hombre nace con el derecho a poseer bienes privadamente sin limitación en la cantidad de esos bienes: hubiera chocado de forma excesivamente brusca con lo que entonces era una tradición dos veces milenaria.

Comienza explicando que “Dios, que dio en común la tierra a los hombres, les dio también la razón para que se sirvan de ella de la manera más ventajosa para la vida y más conveniente para todos”.¹¹¹⁹ No se separa, pues, en un primer momento, del pensamiento tradicional. Líneas más adelante escribe que “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirven en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona”.¹¹²⁰ Sitúa el tema en los límites en que lo habían dejado los escolásticos españoles, quienes también afirmaron la propiedad sobre el propio cuerpo y los propios actos. En un tercer momento añade que

Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también verdaderamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es suyo; y, por ello, lo ha convertido en propiedad suya... Siendo el trabajo o el esfuerzo, propio e indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación.¹¹²¹

Parecería que el título de la propiedad es el propio trabajo, ya que, como expresa en una metáfora más literaria “Aunque el agua que mana de la fuente es de todos, ¿quién puede dudar de que la recogida en un recipiente pertenece al que lo llenó?”.¹¹²² Si la causa (en sentido romanista) de la propiedad es el trabajo, las propiedades vendrán simultáneamente limitadas

¹¹¹⁸ *Segundo ensayo...*, cit., § 190.

¹¹¹⁹ *Ibidem*, § 25.

¹¹²⁰ *Ibidem*, § 26.

¹¹²¹ *Idem*.

¹¹²² *Ibidem*, § 28.

por esa causa: “El hombre puede apropiarse de las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre”.¹¹²³

Faltaban todavía dos pasos lógicos más: uno, que la propiedad también recae sobre la tierra; el otro, que cualquiera puede poseer tierras sin limitación. Con respecto al primero, Locke escribe que “Sin embargo, el objeto principal de la propiedad no lo constituyen hoy los frutos de la tierra... sino la tierra misma... yo creo evidente que también en ese aspecto se adquiere la propiedad de igual manera que en el anterior. La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva, y cuyos productos es capaz de utilizar, constituyen la medida de su propiedad”.¹¹²⁴ Locke recurre frecuentemente a Dios, cosa impensable en Aristóteles o Tomás de Aquino. Y es que, además de contrarrestar su fama de ateo, tiene que fundamentar cosas muy nuevas y nada fáciles, con lo que ha de hacer hábiles transacciones entre lo viejo y lo nuevo. Escribe, cuando usa el tono como clerical, que “Dios ha dado el mundo a los hombres en común; pero, puesto que se lo dio para beneficio suyo... no es posible suponer que Dios se propusiese que ese mundo permaneciera siempre como una propiedad común y sin cultivar”.¹¹²⁵ Él sabe que esta argumentación es mentirosa en el marco de su obra, pues poco antes explicó que “Tenemos como ejemplo las dehesas comunes, que siguen siéndolo por convenio expreso; la propiedad de sus frutos se inicia con el acto de recoger los que son comunes, sacándolos del estado en el que la naturaleza los dejó”.¹¹²⁶ En esta misma línea añade que “Vemos, pues, que poner la tierra en labranza, cultivarla y adquirir su propiedad constituyen operaciones unidas entre sí. La una daba título a la otra. De modo que, al ordenar Dios el cultivo de la tierra, daba al mismo tiempo autorización para apropiarse de la cultivada”.¹¹²⁷

El trabajo parece ser tanto el título como la medida de este nuevo capitalismo:

Tampoco es extraño que la propiedad del trabajo de cada hombre pueda sobrepasar en valor a la comunidad de tierras, porque es el trabajo, sin duda alguna, lo que establece en todas las cosas la diferencia de valor... Yo creo que es quedarse muy corto en el cálculo afirmar que nueve décimas partes de los

¹¹²³ *Ibidem*, § 30.

¹¹²⁴ *Ibidem*, § 31.

¹¹²⁵ *Ibidem*, § 33.

¹¹²⁶ *Ibidem*, § 27.

¹¹²⁷ *Ibidem*, § 34.

productos de la tierra útiles a la vida del hombre, son consecuencia del trabajo. Más aún: si valoramos debidamente las cosas, tal como nos llegan para consumirlas, y sumamos los gastos realizados hasta entonces, es decir, lo que hay en ellas debido exclusivamente a la naturaleza, y lo debido exclusivamente al trabajo, descubriremos que en la mayoría de tales productos, es preciso atribuir al trabajo un buen noventa y nueve por ciento del total.¹¹²⁸

Pero hace intervenir el dinero. El problema del agricultor (que es la única profesión que él tiene en cuenta para describir la génesis de su teoría económica) es que los frutos que recoge son demasiados para poder consumirlos él y su familia antes de estropearse, por lo que el agricultor buscará cambiar lo que es perecedero por algo que no lo sea, como son los metales preciosos. Lógicamente, una persona puede acumular una buena cantidad de metal precioso: “Así como se introdujo el empleo del dinero, es decir, de alguna cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se echase a perder, y que los hombres, por mutuo acuerdo, aceptarían a cambio de artículos útiles para la vida y de condición perecedera...”.¹¹²⁹ Es muy razonable que con esta mayor cantidad de dinero compre más tierras: “De la misma manera que de los distintos grados de actividad dependían las cantidades de productos adquiridos, el descubrimiento del dinero dio a los hombres ocasión de seguir adquiriendo y aumentando sus posesiones”.¹¹³⁰ Para sostener esta tesis escribe que

Es evidente por ello mismo que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual; es decir, independientemente de sociedad y de pacto, porque allí donde existen gobiernos, son las leyes las que reglamentan esa posesión. Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata.¹¹³¹

La sociedad civil existe ante todo para volver seguras las propiedades: “Tenemos, pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en un Estado o comunidad, sometiénzose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes”.¹¹³² Reitera farragosamente esta idea una y

¹¹²⁸ *Ibidem*, § 40.

¹¹²⁹ *Ibidem*, § 47.

¹¹³⁰ *Ibidem*, § 48.

¹¹³¹ *Ibidem*, § 50.

¹¹³² *Ibidem*, § 124.

otra vez, y llega a llamarla la “Ley fundamental de la propiedad”.¹¹³³ Una cuestión que se le plantea al lector de Locke es si las leyes han de proteger la libertad, las propiedades, etcétera, o si el poder político existe solamente para defender el *statu quo* de la repartición de la propiedad. No cabe duda de que él insiste también en la defensa de la libertad individual, pero a veces presenta a la propiedad como el único bien humano que merece protección civil, como cuando escribe que “Esté el gobierno en manos de quien esté, quien lo detenta lo ha recibido con la condición y para la finalidad ya expuesta, es decir, para que los hombres puedan poseer con libertad sus propiedades”.¹¹³⁴ Y poco antes ha indicado que “En tercer lugar, el poder supremo no puede arrebatar ninguna parte de sus propiedades a un hombre sin el consentimiento de éste, siendo la defensa de la propiedad la finalidad del gobierno, y siendo ése el móvil que nos llevó a entrar en sociedad”.¹¹³⁵ Pues “El sargento, que tiene autoridad para hacer avanzar al soldado hasta la boca de los cañones, o situarlo en una brecha donde morirá con toda seguridad, no puede ordenar a ese mismo soldado que le entregue un penique de su patrimonio”.¹¹³⁶

Las leyes que afecten a la propiedad, como son las que establecen impuestos, han de hacerse

Con su propio consentimiento, es decir, con el consentimiento de la mayoría, otorgado directamente por sus miembros, o indirectamente por los representantes que la mayoría ha elegido. Quien reivindicase para sí el derecho a señalar impuestos a la población, y los cobrase por su propia autoridad, sin el consentimiento de esta última, violaría la ley fundamental de la propiedad y subvertiría la finalidad del gobierno.¹¹³⁷

Los impuestos han de ser proporcionales a los recursos de cada cual.¹¹³⁸

La lectura del *Segundo ensayo* de Locke deja la impresión de que, ante todo, la doctrina política ha de defender las propiedades tal como se encuentran repartidas hoy, y que es función de cualquier gobierno asegurar el disfrute de esas propiedades, de modo que la libertad de los ciudadanos sería una simple función o exigencia de la libertad en el uso de las propiedades privadas. Ya hemos visto que vincula la condición de sujeto de derecho a la

¹¹³³ *Ibidem*, § 140.

¹¹³⁴ *Ibidem*, § 139.

¹¹³⁵ *Ibidem*, § 138.

¹¹³⁶ *Ibidem*, § 139.

¹¹³⁷ *Ibidem*, § 140.

¹¹³⁸ *Idem*.

de propietario, y cuando trata de la finalidad de la patria potestad, le asigna la única finalidad de la defensa de la propiedad:

Quien se ponga a meditar en la diversidad de origen que, alcance y finalidad de estos diferentes poderes, comprenderá claramente es tan inferior en su alcance al del magistrado, como el de éste al poder despótico; y que la soberanía absoluta, cualquiera que sea, dista tanto de constituir una forma de sociedad civil, que resulta tan incompatible con ella como la esclavitud lo es con la propiedad. El poder paternal no existe sino donde la minoría de edad hace que al niño incapaz de cuidar por sí mismo de su propiedad; el poder político, allí donde los hombres no pueden disponer de sus propiedades; y el poder despótico no existe sino sobre aquellos que no tienen ninguna propiedad.¹¹³⁹

II. JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778)

Es todo un problema opinar sobre la obra política de este ciudadano de Ginebra, porque es irreductible a las doctrinas que hemos estudiado hasta ahora. Ha sido uno de lo grandes clásicos de la lengua francesa, y el vigor de su estilo presta a sus ideas una fuerza muy singular. Muestra en sus obras un espíritu fuerte que desprecia las convenciones sociales. Una de sus claves es su patriotismo, y sin él poco entenderemos de su obra. Las virtudes castrenses, tales como la sobriedad, la disciplina o el valor se ven premiadas entre sus manos, ya que él es un *républicain* más cerca de Alejandro Magno o Catón que no de Juvenal o Terencio: despreció a este último tipo de personas, como muestra reiteradamente en su extensa *Carta a d'Alembert*.

Él se inserta en una corriente típica del Iluminismo francés, que rechaza de plano la época que le ha tocado vivir, a la que considera humanamente miserable, y propone una rehabilitación pública de toda la sociedad, desde la sociedad entera, esto es, uniformemente. Pues, a diferencia de los jusnaturalistas más individualistas, que proponían defender los derechos personales de cada uno como remedio de los males, y también a diferencia de los que proponían doctrinas morales para que los más ilustrados reformaran a los menos inteligentes, la Francia del siglo XVIII asiste al nacimiento de un modo de pensar que tiene en cuenta el conjunto, entendido uniforme, de toda la sociedad, y recurre a una mística *volonté générale* que ha de regenerarnos. Esta forma de sentir más que de pensar la reconocemos en el círculo de la enciclopedia, y también en su primer director, d'Alembert, y en algunos materialistas como d'Holbach y Helvetius. El problema era cómo crear o reconocer esa voluntad general para que cumpliera esta función.

¹¹³⁹ *Ibidem*, § 174.

1. *La degeneración del hombre*

El sector progresista de los filósofos franceses del siglo XVIII se encontraba profundamente decepcionado. La corte de Versalles ofrecía un manierismo que ante todo mostraba una clase aristocrática sin función social, pero viviendo de privilegios obsoletos, mientras las teorías de los derechos individuales, centradas en el derecho a la libertad, chocaban con las obras rancias de Bossuet y Fénelon.

La Academia de Dijon había convocado un concurso público para presentar obras que estudiaran si el avance de las artes y las ciencias había contribuido al progreso propiamente humano. Rousseau concurreció a este concurso con su *Discours sur les sciences et les arts*. A tenor de lo que expone en él, su visión de la sociedad en la que vive es francamente pesimista: no encuentra una cultura que forme hombres en el sentido noble de esta palabra. Todos se esconden tras su máscara de propietarios, de aristócratas, de los empleos públicos.¹¹⁴⁰ La cultura nos ha traído educación, *politesse*, pero el gran público ha caído en una uniformidad mediocre en la que todos siguen la costumbre o la moda, no su propio genio.¹¹⁴¹ ¡Qué acompañamiento de vicios los siguen! No hay amigos sinceros, ni estima verdadera, ni confianza. La sospecha, la frialdad, el miedo, la traición se esconden tras este velo uniforme y pérfido de *politesse*.¹¹⁴² “Así es como hemos llegado a ser gente de bien”.¹¹⁴³ El desarrollo de las ciencias y las artes ha tenido un efecto depravador, y nuestras almas se han corrompido a medida que ellas avanzaban hacia su perfección.¹¹⁴⁴

La desigualdad reina por todas partes, y no es una falta de igualdad basada en las dotes naturales, sino puramente artificial.¹¹⁴⁵ ¿Cuál debe ser nuestro criterio para orientarnos en medio de esta locura?¹¹⁴⁶ Haría falta prescindir de lo artificioso para volver a lo natural; esto es, al estado de naturaleza. Pero ¿qué filósofo ha sabido llevarnos hasta este estado? Ninguno.¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁰ “L’homme de bien est un athlète qui se plaît à combattre nu; il méprise tous ces vils ornements qui gêneraient l’usage de ses forces, et dont la plupart n’ont été inventés que pour cacher quelque difformité”. *Discours sur les Sciences et les Arts*, París, Garnier, 1875, p. 5.

¹¹⁴¹ *Idem*.

¹¹⁴² *Idem*.

¹¹⁴³ “C’est ainsi que nous sommes devenus gens de bien”. *Ibidem*, p. 6.

¹¹⁴⁴ *Idem*.

¹¹⁴⁵ *Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*, París, Garnier, 1975, pp. 39 y 64.

¹¹⁴⁶ “Dans cette foule de sentiments différents, quel sera notre *criterium* pour en bien juger”. *Discours sur les sciences...*, *cit.*, p. 13.

¹¹⁴⁷ “Les philosophes, qui ont examiné les fondements de la société, ont senti la nécessité de remonter jusqu’à l’état de nature, mais aucun d’eux n’y est arrivé”. *Discours sur l’origine de l’inégalité...*, *cit.*, p. 39.

Ante todo, hay que denunciar la propiedad privada: el primero que cercó un terreno y dijo “Esto es mío” fue el verdadero fundador de la sociedad actual, con los crímenes, guerras, miserias y horrores que ha traído sobre el género humano. Hubiera hecho falta alguien que hubiera dicho: “Guardaros de este impostor”, pero no lo ha habido.¹¹⁴⁸ El derecho de propiedad fue el primer cimiento de la sociedad, la magistratura el segundo, y el cambio del poder legítimo en poder arbitrario, el tercero.¹¹⁴⁹ Vemos cómo la opresión crece continuamente, y cómo crece también toda una clase oprimida que aumenta sin cesar y que, aunque toma precauciones, no sabe qué medio usar para acabar con este estado.¹¹⁵⁰ No hay costumbres virtuosas, y como reina el despotismo, *cui ex honesto nulla est spes*, la multitud ya no soporta a nadie. No hay probidad, ni sentido del deber, y la obediencia más ciega es la única virtud que les queda a los esclavos. Aquí es donde todos nos volvemos iguales, porque no somos nada.¹¹⁵¹ El hombre social se ha perdido a sí mismo: porque el esclavo vive para él, y el ciudadano vive para los demás, porque existe en la opinión de los otros, sin libertad de espíritu.¹¹⁵² Como indica al comienzo del “Du contrat social”, “El hombre ha nacido libre, pero por todas partes está encadenado”.¹¹⁵³ Es preciso analizar las circunstancias que han degenerado a la razón humana deteriorando la especie, volviéndonos sociales, pero *méchants*.¹¹⁵⁴

2. ¿Qué es la razón moral?

Ésta es la pregunta más urgente, pero es también la más descuidada, pues los filósofos se entregan a sus juegos metafísicos, que nadie comprende.¹¹⁵⁵ Es preciso volver a considerar qué es la naturaleza del hombre; esto es, qué es el hombre en el estado de naturaleza, aunque este es un estado que probablemente no ha existido ni existirá jamás.¹¹⁵⁶ Pero esta inexistencia no es un problema, porque se trata de hacer arrancar los razonamientos desde simples hipótesis que sean adecuadas para esclarecer la naturaleza de las

¹¹⁴⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, *cit.*, p. 66.

¹¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 87.

¹¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 89.

¹¹⁵¹ *Ibidem*, p. 90.

¹¹⁵² *Ibidem*, p. 92.

¹¹⁵³ *Ibidem*, p. 236.

¹¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 65.

¹¹⁵⁵ “Ils établissent tous sur des principes si métaphysiques, qu'il y a, même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes”. *Ibidem*, p. 36.

¹¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 35.

cosas y su origen, del tipo de las que emplean los físicos para estudiar la formación del mundo.¹¹⁵⁷

Despojando al hombre de todos los dones sobrenaturales que ha podido recibir y de todas las facultades artificiales que ha podido adquirir en el curso del tiempo, en una palabra, viéndolo como salió de las manos de la naturaleza, él ve un animal menos fuerte que otros, menos ágil, pero mejor organizado que los demás.¹¹⁵⁸ Hobbes mantenía que el hombre es naturalmente agresivo, apto para atacar y combatir; por el contrario, Cumberland y Pufendorf han mantenido que es uno de los seres más tímidos de la naturaleza, asustadizo ante cualquier ruido.¹¹⁵⁹ Conforme avanzó la sociedad, se hizo esclavo, y devino débil y tímido, y la manera de vivir cómoda y afeminada acabó de privarle de su fuerza y coraje.¹¹⁶⁰ Es un animal que tiene ideas, puesto que recibe sensaciones, y es capaz de combinar sus ideas hasta cierto punto: en esto no difiere de los animales, y algunos filósofos han mantenido que hay más diferencia entre un hombre y otro, que entre un hombre y un animal:¹¹⁶¹ bastaría exponer las investigaciones publicadas por el Abbé de Condillac para entender este tema.¹¹⁶² Pero, desgraciadamente, nuestros filósofos hablan de materia, espíritu, sustancia, modo, figura, movimiento, que son palabras que representan ideas puramente metafísicas, que no encuentran ningún modelo en la naturaleza.¹¹⁶³

En el estado de naturaleza, los hombres se mueven con indiferencia los unos hacia los otros. Es difícil imaginar por qué, en este estado primitivo, un hombre habría tenido necesidad de otro hombre: ¿acaso los monos requieren de sus semejantes? Ni, supuesta la hipótesis de una necesidad, podemos entender qué llevó a uno a cooperar con otro ni en qué términos se pusieron de acuerdo.¹¹⁶⁴ Porque en el estado de naturaleza, los hombres carecen de conciencia moral, por lo que no tienen idea del deber, y no pueden ser buenos o malos, por lo que no tenían vicios ni virtudes, a no ser que tomemos estas palabras en un sentido físico.¹¹⁶⁵ Solamente cuando comenzó

¹¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 40.

¹¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 41.

¹¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 42 y 43.

¹¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 46.

¹¹⁶¹ *Ibidem*, p. 47.

¹¹⁶² *Ibidem*, p. 51.

¹¹⁶³ *Ibidem*, p. 55.

¹¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 56.

¹¹⁶⁵ “Il paroît d’abord que les hommes dans cet état, n’ayant entre eux aucune sorte de relation morale ni de devoirs connus, ne pouvoient être ni bons ni méchants, et n’avoient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique...”. *Ibidem*, p. 57.

la sociedad y las relaciones ya establecidas entre los hombres exigieron de ellos cualidades diferentes de las que tenían en su constitución primitiva, la moralidad comenzó a introducirse en las relaciones humanas.¹¹⁶⁶ No puede estar de acuerdo con Hobbes cuando este afirma que, al no existir idea del bien y del mal, el hombre es naturalmente malo, porque en el estado de naturaleza el hombre no puede ser un vicioso, porque no conoce la virtud. Hobbes ha visto bien los fallos de las explicaciones anteriores sobre el derecho natural, pero ha sacado conclusiones equivocadas.¹¹⁶⁷ En este estado no tenían relaciones mutuas, y no conocían la vanidad, ni la estima, ni el desprecio, ni la menor noción de lo tuyo y lo mío, como, en general, no poseían ninguna idea sobre la justicia.¹¹⁶⁸ Vagando por los bosques, sin lenguaje, sin casa, sin guerras ni relaciones, sin necesidad de sus semejantes, como tampoco sin deseos de hacerles daño, puede que incluso sin reconocer a los otros individualmente, el hombre salvaje, sometido a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no disponía más que de la inteligencia propia de este estado.¹¹⁶⁹

En realidad, sucedía que no existía el derecho de propiedad y, como expresa el sabio Locke, donde no hay propiedad no hay injuria.¹¹⁷⁰ La sociedad comenzó con el establecimiento de las propiedades, y en cuanto el hombre cayó en la cuenta que era útil tener provisiones, la igualdad desapareció, la propiedad se introdujo, el trabajo se hizo necesario, grandes bosques se transformaron en campos de cultivo, y pronto creció la esclavitud y la miseria. La metalurgia y la agricultura fueron las dos artes cuya invención produjo esta revolución. Para el poeta, fueron el oro y la plata; para el filósofo, el hierro y el trigo.¹¹⁷¹ Es un absurdo mantener que la sociedad se creó mediante la prolongación del poder paternal. Este derecho, del mismo modo que todos los derechos, no es la causa de la sociedad, sino su consecuencia.¹¹⁷² En esta sucesión de acontecimientos aparecieron infini-

¹¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 72.

¹¹⁶⁷ “N’allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n’avoir aucune idée de la bonté, l’homme soit naturellement méchant; qu’il soit vicieux, parce qu’il ne connoît pas la vertu; qu’il refuse toujours à ses semblables des services qu’il croit pas leur devoir; ni qu’en vertu du droit qu’il s’attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s’imagine follement être le seul propriétaire de tout l’univers. Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit naturel: mais les conséquences qu’il tire de la sienne montrent qu’il la prend dans un sens qui n’es pas moins fausse”. *Ibidem*, p. 57.

¹¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 61.

¹¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 63.

¹¹⁷⁰ “Car, selon l’axiome du sage Locke, *il ne sauroit y avoir d’injure où il n’y a point de propriété*”. *Ibidem*, p. 72. Las cursivas son de Rousseau.

¹¹⁷¹ *Ibidem*, p. 73.

¹¹⁷² *Ibidem*, p. 82.

dad de problemas morales que los filósofos no supieron resolver. Más bien ha sucedido que el género humano de una edad no es el género humano posterior, porque el alma y las pasiones humanas se han alterado de forma desapercibida, y el hombre ha cambiado, por así decir, de naturaleza.¹¹⁷³

¿Qué hacer ante este estado de cosas? Dejando de lado los libros científicos, que nos enseñan los hombres tal como son ahora, y meditando sobre las operaciones primeras y más simples del alma humana, Rousseau encuentra dos principios anteriores a la razón: uno que se refiere al bienestar y a la conservación de nosotros mismos, y otro que inspira una repugnancia natural por ver morir o sufrir a cualquier ser sensible y, sobre todo, a nuestros semejantes. Nuestro espíritu combina estos principios, sin que sea necesario hacer entrar el de la sociabilidad, y desde ellos resultan todas las reglas del derecho natural, unas reglas que la razón debe someter inmediatamente a otros fundamentos cuando, por acontecimientos sucesivos, el hombre ahoga la voz de la naturaleza.¹¹⁷⁴

3. *La sociedad moral y política*

Rousseau no tiene en cuenta tanto al individuo como al género humano en su conjunto, pues la moralidad y con ella la juridicidad, no son asuntos personales, sino colectivos. No se trata de que desconozca al individuo, sino que el individuo es tal por referencia a la comunidad, de la que recibe su eticidad y sus derechos.

El hilo conductor de su obra política es la reivindicación de la libertad humana, esto es, de todos. Su gran enemigo no es Hobbes, sino Hugo Grocio, al que siempre se refiere en tono despectivo, porque —según él— Grocio no hizo de la libertad el factor sistemático de toda la teoría jusnaturalista, sino que dio por buenos también los regímenes despóticos,¹¹⁷⁵ ya que el holandés se remitió a “*Quod accidere potest*” en el momento de determinar el régimen político de cada nación. Además, Grocio tampoco condenó la esclavitud, lo que es lógico —según Rousseau— en una persona que establece el derecho por el hecho.¹¹⁷⁶ Él quiere establecer una teoría ideal sobre la legislación (aunque no usa expresamente estas palabras), del tipo —añadimos nosotros— de la actual de John Rawls, que ha de ser una teoría operativa, sin esas cargas metafísicas que él condena en los autores del derecho

¹¹⁷³ Véase la explicación más amplia y completa en *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, cit., p. 91.

¹¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 37.

¹¹⁷⁵ *Du contrat social...*, cit., p. 237.

¹¹⁷⁶ *Idem*.

natural. “Yo quiero buscar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración legítima y segura, que tome a los hombres tal como son y a las leyes tal como deben ser. Trataré de aliar siempre, en esta búsqueda, lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, para que la justicia y la utilidad no se encuentren separadas”.¹¹⁷⁷ Estos principios que yo expongo —escribe Rousseau— no son los de Grocio; no están fundados sobre la autoridad de los poetas, sino que se derivan desde la naturaleza de las cosas, y están fundamentados en la razón.¹¹⁷⁸

Quiere encontrar unas *leyes fundamentales* que aseguren la rectitud del gobierno, de modo que, si son destruidas, los magistrados dejen de ser legítimos, y el pueblo será libre frente a ellos, y volverá a su libertad natural.¹¹⁷⁹ Algunos jusnaturalistas, como Burlamachi (uno de los pocos autores al que Rousseau cita amigablemente), entendían que por derecho natural ha de gobernar el más fuerte. Rousseau replica que

El más fuerte no será nunca lo suficientemente fuerte como para el gobernante si no transforma su fuerza en derecho, y la obediencia en deber. De ahí surge el derecho del más fuerte; derecho tomado irónicamente en apariencia y realmente establecido por principio. Pero ¿cómo explicaremos esta idea? La fuerza es una potencia física, y yo no veo qué moralidad puede resultar desde ella. Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; todo lo más es un acto de prudencia. ¿Cómo podrá convertirse en un deber?¹¹⁸⁰

Porque hay una gran diferencia entre someter una multitud y gobernar una sociedad.¹¹⁸¹

Establece su declaración programática más ilustrativa en el capítulo VI del libro I del *Du contrat social*: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que sí mismo, y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que ‘El contrato social’ da solución”.¹¹⁸² Las cláusulas del contrato social están determinadas de tal forma por la naturaleza del acto,

¹¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 235.

¹¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 241.

¹¹⁷⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, *cit.*, p. 85.

¹¹⁸⁰ *Du contrat social...*, *cit.*, p. 238.

¹¹⁸¹ *Ibidem*, p. 242.

¹¹⁸² “Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le “Contrat social” donne la solution”. *Ibidem*, p. 243.

que la menor modificación las volvería vanas y sin valor. De forma que, aunque ellas no hayan podido ser enunciadas nunca formalmente, están tácitamente admitidas y reconocidas por todas partes.¹¹⁸³ El propósito de Rousseau es sacar a la luz pública, en letras de imprenta, lo que todo el mundo, o la mejor parte de él, piensa y siente, aunque quizá no sabe expresarlo con palabras.

Las relaciones de jerarquización y subordinación que necesariamente han de existir en cualquier sociedad hacen difícil hablar de la libertad de los ciudadanos, al menos en el sentido vulgar de la palabra. Él nos dice: “Yo hubiera querido vivir y morir libre, es decir, sometido de tal forma a las leyes, que ni yo ni nadie pueda sacudir el honroso yugo, este yugo saludable y dulce, que las cabezas más orgullosas llevan dócilmente que las que están hechas para no llevar ninguno”.¹¹⁸⁴ Quiere que el derecho a legislar sea común a todos los ciudadanos, pues ellos son los que mejor saben lo que les conviene.¹¹⁸⁵ Como es fácil advertir, nos está proponiendo una noción de libertad que consiste ante todo en la igualdad ante las leyes. Pero, precisamente, el problema reside en cómo fundamentar esta igualdad, y para esclarecerlo escribe sobre las condiciones del contrato social: “Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola, a saber, a la alienación total de cada asociado con todos sus derechos, a toda la comunidad: pues, al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos; y si es igual para todos, nadie tendrá interés en volverla más gravosa para los otros”.¹¹⁸⁶ Además, si la alienación se hace sin reservas, la unión es tan perfecta como pueda ser, y ningún asociado tiene derecho a reclamar.¹¹⁸⁷ Esta unión completa hace que toda la sociedad sea un solo cuerpo, de forma que no se puede atacar a un solo de sus miembros sin atacar a todo el cuerpo, y, al revés, no se puede ofender al cuerpo social sin atacar al mismo tiempo a todos sus integrantes. Así, el deber y el interés obligan a todas las partes contratantes a ayudarse mutuamente.¹¹⁸⁸ Porque en el tránsito desde el estado de naturaleza a la sociedad civil se produce en el hombre un cambio muy importante: la justicia sustituye al instinto en su conducta, y da a sus acciones la moralidad que les

¹¹⁸³ *Idem*.

¹¹⁸⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, cit., p. 26

¹¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 28.

¹¹⁸⁶ “Ces clauses, bien entendues, se réduissent toutes à une seule: savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté: car, premièrement, chacun se donnat tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres”. *Du contrat social...*, cit., pp. 243 y 244.

¹¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 244.

¹¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 245.

faltaba antes.¹¹⁸⁹ “Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar: lo que el hombre pierde por el contrato social, es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y le puede atraer; lo que él gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee”.¹¹⁹⁰

Pero el problema de la justicia de las leyes aún no está resuelto, porque la experiencia demuestra que los votantes venden frecuentemente sus votos, tal como enseñaba especialmente la experiencia inglesa de aquel tiempo. Distingue por ello entre la *volonté de tous* y la *volonté générale*: La *volonté de tous* es la expresada efectivamente en las votaciones, que puede ser una voluntad moralmente mala, y por ello injusta, porque no está atenta al interés general, sino al interés de algún grupo de la sociedad. Por el contrario, “Se sigue de todo lo anterior que la *volonté générale* es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública: pero las deliberaciones del pueblo no tienen la misma rectitud. Siempre quiere su bien, pero no siempre lo ve; jamás se corrompe al pueblo, pero con frecuencia se le engaña”.¹¹⁹¹ La diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos está en que la voluntad general únicamente atiende al interés común, y es la voluntad de todos: “Pero si restamos de estas voluntades el más y el menos, que se destruyen entre ellos, nos queda como suma de las diferencias la voluntad general”.¹¹⁹² Rousseau intuye que si eliminamos, como restando aritméticamente, los intereses contrapuestos, resultará automáticamente la verdadera voluntad humana, que es el interés que todos tienen en común. Pero esto no es fácil: para alcanzarlo es preciso que el pueblo delibere suficientemente, que los ciudadanos no tengan comunicación entre ellos (para impedir la formación de grupos de presión o sociedades intermedias), y entonces resultará la voluntad general. El gran peligro son las asociaciones parciales (*des associations partielles*) que destruyen el interés común para imponer el de su grupo.¹¹⁹³

Esta completa homogeneidad que Rousseau requiere entre todos los ciudadanos es la única garantía de la justicia. Hace juegos de palabras para mostrar cómo la voluntad general, precisamente por ser general, no puede tender hacia algún interés particular.¹¹⁹⁴ “Por cualquier lado que nos remon-

¹¹⁸⁹ “Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans son conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant”. *Ibidem*, p. 246.

¹¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 247.

¹¹⁹¹ *Ibidem*, p. 252.

¹¹⁹² “Mais ôtez de ces mêmes volonté le plus et le moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale”. *Ibidem*, p. 252.

¹¹⁹³ *Ibidem*, pp. 252 y 253.

¹¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 254.

temos al principio, llegamos siempre a la misma conclusión: el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que todos ellos se comprometen bajo las mismas condiciones y gozan de los mismos derechos”.¹¹⁹⁵ Carl Schmitt reparaba en la homogeneidad social y humana que está en la base de la doctrina de Rousseau. El hecho de que las leyes obliguen a todos por igual (una consecuencia de la homogeneidad del cuerpo social), hace que las leyes sean realmente efectivas, pues nadie duda —escribe Rousseau— de que existe una justicia basada en la naturaleza de las cosas e independiente de toda convención humana; pero si nosotros la supiéramos recibir de Dios no harían falta ni gobierno ni leyes. Sin duda existe una justicia universal emanada de la razón pura, pero esta justicia, para ser admitida por nosotros, debe ser recíproca; pues faltas de sanción, las leyes son inútiles entre los hombres, y solo originarán el bien del sinvergüenza y el mal del bueno, pues las personas buenas observarán esta ley con todos, y nadie las observará con ellas.¹¹⁹⁶

A partir del capítulo VI del libro II de *Du contrat social*, Rousseau se va dejando llevar por lo que podríamos llamar la mística de la *volonté générale*, pues reitera que “La voluntad general es siempre justa, aunque el juicio que la guía no siempre está iluminado. Es preciso ver las cosas tal como ellas son, y a veces, tal como ellas deben parecer. Es preciso mostrarle a la voluntad general el buen camino que ellas buscan, garantizarla frente a las seducciones de las voluntades particulares”.¹¹⁹⁷ ¿Qué sucede si prevalecen los intereses particulares? “¿Se sigue de ello que la voluntad ha sido aniquilada o corrompida? No: ella es siempre constante, inalterable y pura; pero está subordinada a otras voluntades que pueden con ella”.¹¹⁹⁸ Trata a la voluntad general como si fuera una persona o una cosa. Ella es “La voluntad constante del Estado”, por ella los ciudadanos son libres.¹¹⁹⁹ De hecho, cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se le pregunta no es si la aprueban o la rechazan, sino si ella es conforme o no con la voluntad general.¹²⁰⁰ Cuando prevalezca una opinión contraria a la mía, esto solo

¹¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 255.

¹¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 258.

¹¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 260.

¹¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 308.

¹¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 310.

¹²⁰⁰ “Quand on propose une loi dans l’assemblée du peuple, ce qu’on leur demande n’est pas précisément s’ils approuvent la proposition ou s’ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale, qui est la leur”. *Ibidem*, p. 310.

prueba que me había equivocado, y que lo que yo estimaba ser la voluntad general no lo era.¹²⁰¹

Realmente, ¿es posible separar la voluntad manifestada de hecho de una voluntad —por así decir— ideal? Rousseau inaugura la tendencia, que parece más propia del siglo XX, de oponer una voluntad o acuerdo ideal o contrafáctico a la voluntad manifestada empíricamente. Aquella ‘voluntad’ ideal e infalible se conseguiría privando a las voluntades realmente existentes de todo lo que poseen de parcial, esto es, no orientado al bien de la totalidad, por lo que su ética procedimental consistiría en una sustracción continua hasta dar con la verdad adelgazada que es común a todos. Apparentemente estamos ante una versión renovada de la vieja teoría escolástica del bien común, pero no es así en este caso, porque Rousseau parece empeñado en exigir la inexistencia práctica o moral de los individuos: para él, la inteligencia moral únicamente aparece en la sociedad, una vez concluido el contrato social, y antes no existe el *intellectus*: éste sería solamente un correlato del bien social. Y si le es duro afirmar la inexistencia de las personas en cuanto tales, más difícil le resultó caracterizar adecuadamente a la mística *volonté générale*. De hecho, su *Du contrat social* acaba con un canto apasionado a favor de la obediencia al Estado.

La religión puede ser un gran obstáculo para esta completa unión social. Los antiguos paganos tuvieron sus propios dioses, distintos en cada pueblo, y esta unidad religiosa era un gran factor de cohesión social.¹²⁰² Ellos temían a los cristianos (y de ahí las persecuciones) porque los cristianos proclamaban una verdad absoluta, y su miedo estaba justificado: “Lo que los paganos temían ha llegado. Todo ha cambiado de cara; los hombres cristianos han cambiado de lenguaje y pronto se ha visto cómo este pretendido reino de otro mundo se ha vuelto, bajo un jefe visible, el más violento despotismo”.¹²⁰³ El único autor cristiano que ha sabido resolver este problema ha sido Hobbes, que vio el remedio: reunir las dos cabezas del águila en una misma unidad política, sin la que un Estado nunca estará bien constituido.¹²⁰⁴ Porque la religión puede ser general o particular; esto es, la religión del hombre, o la del ciudadano. La primera existe sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto puramente interior y a los deberes eternos de la moral.¹²⁰⁵ La otra religión, que es la propia de cada país, tiene sus propios dioses tutelares, y sus dogmas, sus ritos, su culto exterior prescrito por

¹²⁰¹ *Ibidem*, pp. 310 y 311.

¹²⁰² *Ibidem*, pp. 328 y 329.

¹²⁰³ *Ibidem*, p. 329.

¹²⁰⁴ *Ibidem*, p. 330.

¹²⁰⁵ *Ibidem*, p. 331.

las leyes; fuera de la única nación que la sigue, para las demás naciones es infiel, extranjera, bárbara. Tales fueron las religiones de los primeros pueblos, a las que se puede dar el nombre de derecho divino civil o positivo.¹²⁰⁶ Todo esto es imposible bajo el Cristianismo: “Yo mismo me equivoco al hablar de una república cristiana, porque cada una de estas palabras excluye a la otra. El cristianismo sólo predica servidumbre y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía como para no aprovecharse de él. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos”.¹²⁰⁷

Ha habido fundamentalmente dos interpretaciones de Rousseau. En una disputa que tuvo lugar a comienzos del siglo XX entre Jellinek y Boutmy, aquel entendía que Rousseau había propuesto un Estado totalitario en el que los derechos de las personas quedaban diluidos en la única voluntad general posible. Boutmy le replicaba alegando el *pathos* de Rousseau por la libertad. Sin duda alguna, *Du contrat social* ha sido el más eficaz apoyo doctrinal del Estado contemporáneo.

III. IMMANUEL KANT (1724-1804)

Al nuevo derecho natural le quedaba pendiente una asignatura: la de explicar cómo puede ser el arbitrio el fundamento y el contenido de la vida práctica humana y, al mismo tiempo, cómo era posible el forzamiento de este arbitrio por obra del derecho. Notemos un deslizamiento terminológico interesante: los clásicos latinos habían distinguido la libertad, *libertas*, del arbitrio, *arbitrium*, y los autores alemanes que escriben en latín seguían distinguiendo ambos términos. En la lengua alemana la libertad se expresa como *Freiheit*, y el arbitrio, como *Willkühr*. Han existido estos términos distintos porque designan realidades distintas: la palabra ‘arbitrio’ parece designar en mayor medida un uso inmotivado y caprichoso de las capacidades propias, y aún hoy, decir de alguien que actúa arbitrariamente implica hablar mal de él. Pero la escuela jusnaturalista moderna acentuó de tal forma la indeterminación de la voluntad como el mayor patrimonio humano que debía defender el poder político, que a la altura de 1700 pocos se atrevían a distinguir entre arbitrio y libertad.

Es necesario forzar el arbitrio de los individuos, porque si el arbitrio quedaba abandonado a sí mismo, tal como planteó Hobbes, entonces jamás

¹²⁰⁶ *Idem*.

¹²⁰⁷ “Mais je me trompe en disant une république chrétienne: chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le christianisme ne prêche que servitude et dépendence. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens son faits pour être esclaves”. *Ibidem*, p. 333.

saldríamos de la miseria propia del estado de naturaleza. Podría añadirse que mediante el contrato social nos limitamos mutuamente... pero entonces todo el derecho quedaría reducido a una cuestión de hecho, a saber: lo efectivamente convenido en ese contrato; y procediendo mediante cuestiones de hecho se legitima cualquier opresión. Era, pues, preciso hacer del arbitrio el elemento normativo y sistemático que determinara toda posible argumentación práctica. Pero si la razón es arbitrio, y éste constituye a la razón misma, ¿cómo se da a sí misma la razón o el arbitrio sus propias leyes? Pues el arbitrio necesita de una regla superior. Los siglos XVII y XVIII no supieron contestar a esta pregunta: los autores de esta época argumentaron que si un conjunto de hombres libres deciden reunirse bajo un poder común, este cuerpo creado mediante un contrato no puede tener (racionalmente) otra finalidad que la de asegurar la libertad inicial.

Este tema no fue pacífico a lo largo del Iluminismo, porque los juristas romanistas reprochaban a los nuevos jusnaturalistas estar confundiendo la libertad jurídica con la libertad natural o física del hombre.¹²⁰⁸ Thenius objetaba que la libertad de actuar no es la misma cosa que el derecho a actuar.¹²⁰⁹ Madihn explicaba sobre este tema que andaban revueltas tres realidades distintas: la naturaleza moral del hombre, su naturaleza fisicalista y la naturaleza de los objetos.¹²¹⁰ La naturaleza fisicalista daría al hombre plena autonomía, pero le faltaría normatividad, y no llegaría al plano jurídico, al no estar sancionada por Dios. Con ella solo compondríamos reglas de la prudencia (*Klugheitsregeln*).¹²¹¹ Lo específico de la naturaleza humana, según Madihn, es la libertad que compete a todo hombre frente a los demás.¹²¹² Pero, a pesar de sus distinciones, Madihn no contestaba a sus propias preguntas.

Veamos la génesis del problema en su historia concreta. Los modernos consideraron (y esta tesis fue perfilada por Kant y sus epígonos) que el universo se divide en dos grandes vertientes: la naturaleza, *Natur*, en la que domina la necesidad que se expresa mediante la ley de causalidad, y la de

¹²⁰⁸ Rössig, *De cautione in tractando jure naturae nostra in primis aetate maxime necessaria*, Lipsiae, 1758.

¹²⁰⁹ “Inde tamen non sequitur, libertatem agendi cum jure agendi plane unum idemque esse”. *Questiones Juris Naturae septem, ad amolendas opiniones recentiores quorundam erroneas*, 1756, p. 55.

¹²¹⁰ Se refiere a *die moralische Natur*, a la *physicalische Natur*, y a la *Natur der Objecte*. Véase *Gedanken von den wahren Grenzen des Rechts der Natur*, Halle, 1767, § 2.

¹²¹¹ *Gedanken von den wahren Grenzen...*, *cit.*, § 22.

¹²¹² “Es ist diese nemlich die Freiheit, welche dem Menschen von andern zusteht”. *Gedanken von den wahren Grenzen...*, *cit.*, § 18.

la *ratio* o *Vernunft*, que, por contraposición dialéctica con la necesidad propia de la naturaleza (física), había de consistir necesariamente en libertad. El elemento específicamente humano, la *ratio* que según la mentalidad moderna está llamada a dominar a la *natura*, consiste y es, ante todo, libertad o *arbitrium*, *Freiheit* o *Willkühr*. Quedaron contrapuestas las categorías de necesidad-causalidad en el mundo irracional, y ausencia de necesidad, esto es, libertad, en el mundo humano, en la razón, de forma que se impuso aceptar exclusivamente el binomio razón-libertad. No hubo *vía media*, ya que la Edad Moderna hizo de este enfrentamiento una contraposición excluyente.

Pero quedaba pendiente la asignatura eterna: ¿cómo entender al arbitrio para que fuera verdaderamente racional y se pudiera hablar de libertad? Desde la contraposición entre la naturaleza, siempre operando necesariamente según la ley de causa-efecto, y del arbitrio, entendido como actuar según las ganas (*nach Gefallen*), este problema resultaba insoluble.

Kant, tras el intento fallido de la teoría de la *volonté générale* de Rousseau, intentó contestar a esta pregunta. El sistema ético y jurídico al que tendía el siglo XVIII poseía, como regla básica y suprema, el principio de no contradicción. En consecuencia, la pretensión sistemática exigía que se sometiera cualquier conducta a la exigencia de su no contradicción para comprobar si era *lógicamente* consistente. Kant encauzó ésta pretensión de identidad consigo misma de cada conducta a través de su doctrina acerca del imperativo categórico. Un imperativo es categórico si es universal, apodíctico, de forma que solamente la conducta que él expresa es la admisible con la absoluta exclusión de cualquier actitud divergente: ésta es la forma del deber, y Kant partió desde la realidad indiscutible del *deber* para ‘postular’ lo que él llamó los tres intereses de la razón: la existencia de un orden moral objetivo, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.¹²¹³ El imperativo categórico consiste en preguntarse: la conducta contraria a esta que yo pretendo, ¿es posible?

¹²¹³ Hervada hace notar esta novedad de Kant cuando escribe que “También en lo que respecta a la moral Kant da un giro copernicano, al situar como centro de ella el deber en lugar del bien. Hasta Kant el centro de la moral era el bien, de modo que una acción era considerada buena o mala según estuviera o no ordenada al bien. Esto suponía que el criterio de la acción estaba fuera del sujeto o, al menos, fuera de la conciencia del sujeto. Pero, según la tesis kantiana de lo que se trata es de encontrar un criterio dentro del propio sujeto que sea ‘a priori’, independiente de toda experiencia. Este criterio es el deber”. *Historia de la ciencia del derecho natural*, cit., pp. 301 y 302.

Esta observación es válida solamente en parte. Los Nominales y los jesuitas españoles de los siglos XVI y XVII acentuaron extraordinariamente el carácter preceptivo y voluntarista de la moral, de modo que habría que cumplir la moral, con buena voluntad, según la frase de Suárez, *quia praeceptum est*. Concretamente, Suárez escribía que “Aliud est Velle quod praeceptum est, aliud facere quia praeceptum est”. *Tractatus de legibus...*, cit., l. II, cap 10, § 6.

Para saber si es posible, es preciso generalizar universalmente las consecuencias que previsiblemente se seguirán de la realización de la máxima subjetiva o *Triebfeder* que lleva a actuar a cada individuo. Si esta generalización de las consecuencias destruía la máxima misma, tal pretensión no era lícita. Por eso es inmoral la mentira, explica Kant: porque si alguien desea mentir (y este es su móvil ‘natural’, *sinnlich*) ha de universalizar las consecuencias de este móvil y ha de suponer si a todos los demás les es también lícito mentir; si afirma que a todos les está permitido mentir, destruye por anticipado la confianza que hace posible que su mentira alcance su finalidad, y entonces la pretensión de mentir se destruye a sí misma. El otro ejemplo que alega en la “Dialéctica trascendental” es el del jugador tramposo: si el tahúr universaliza su móvil personal (ganar haciendo trampas) y supone que a todos los jugadores les es lícito hacer trampas, desnaturaliza lo que es el juego. Como explica Kant expresivamente: “Si lo opuesto a una cosa es intrínsecamente imposible, lo es, claro está, desde cualquier perspectiva y esa cosa es, por tanto, absolutamente necesaria”.¹²¹⁴ Cuando una acción pasa este *test*, así entendido, de la coherencia consigo misma, esa acción es la única que existe en la ‘realidad’, y por tanto es la obligatoria, pues Kant identifica el ser con el deber-ser.¹²¹⁵ La identidad de la acción consigo misma no es simplemente lógica, sino —según su teoría— propiamente real o metafísica.¹²¹⁶

¹²¹⁴ *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1988, A 325.

¹²¹⁵ Kant llega a decir en su lenguaje abstruso (al que debe buena parte de su fama) que “Podemos notar que el hombre en su cualidad de *ser visible*, aun cuando ciertamente da pruebas de una facultad de escoger, no sólo *conforme*, sino *contra la ley*, no puede, sin embargo, ser considerado como libre con una *libertad* que pueda *definirse* como la de un *ser inteligible*. En efecto, los fenómenos no pueden hacer comprensible un objeto hiperfísico (tal como el libre arbitrio), y la libertad nunca puede consistir en que el ser racional pueda adoptar una decisión contraria a la razón (legislativa)... Porque una cosa es reconocer una proposición (de experiencia), y otra cosa es erigirla en *principio de definición* (de la noción de libre arbitrio) y en carácter general (que distingue al arbitrio humano del *arbitrium brutum seu servum*)... La libertad, respecto de la legislación interior de la razón, no es propiamente más que una facultad; la facultad de separarse de esta legislación interior de la razón no es más que impotencia”. *Cfr. Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (no consta traductor), México, UNAM, 1978, p. 28.

¹²¹⁶ Esta extraña ontología basada en la coherencia lógica se encuentra guiada en todo momento por el único principio de la no contradicción según los patrones de la nueva metafísica de Suárez, Leibniz y Wolff, de modo que todo aquello cuyo contrario fuera imposible, existía necesariamente, y por existir era normativo. Si alguien no admitía este postulado, recaía sobre él la carga de la prueba en contrario: *Beati possidentes!*, repite Kant usando la terminología de las lecturas de las tesis doctorales. Véase *Crítica de la razón pura*, *cit.*, A 776-777.

Esta autoidentidad de cada conducta que lleva hacia su necesidad metafísica la obtiene universalizando las ‘consecuencias’ de las conductas. Cosa chocante, porque la ética kan-

La doctrina del imperativo categórico contenía una segunda virtualidad, a saber: cada persona ha de universalizar su máxima para comprobar si podía constituir una ley necesariamente universal. Como cada persona ha de comprobar por sí misma la licitud de su conducta, cada persona ‘verá’ por sí sola lo que es lícito o ilícito moralmente. El descubrimiento de la licitud moral adquiere así un cierto tono personal que lleva bastante más lejos, ya que Kant exige que una vez que esté descubierta la bondad o maldad de la acción, la persona que ya sabe por sí misma lo que es lícito obedezca a la norma moral por puro sentido del deber. (Si alguien no miente porque le conviene momentáneamente ser sincero, su actitud carece de relevancia ética). De este modo, cada individuo sabe por sí lo que es lícito, y se decide a cumplir lo lícito por su propia voluntad: en tal caso es *autónomo moralmente*, ya que la ley moral no le viene impuesta desde ninguna instancia exterior a él.

Pero esta doctrina la expone Kant en la segunda parte de su *Crítica de la razón pura* —a la que llamó “Dialéctica trascendental”—, y en la *Crítica de la razón práctica*,¹²¹⁷ y estas obras no tratan del derecho, sino de la moral. Volvamos a plantear la pregunta eterna, pero ahora referida al derecho: ¿cómo llega el arbitrio a ser racional externamente, en la sociedad civil? Él y sus discípulos entendieron que la ciencia del derecho no es más que la reflexión que la libertad hace sobre sí misma a fin de darse unas leyes que aseguren las esferas de libertad (*Freiheitssphären*) mayores posibles para todo individuo.¹²¹⁸ Pues toda persona ha de tener libertad para llevar a cabo su plan de vida (moral) personal: el derecho adquiere así un cierto carácter instrumental respecto a la moral.

¿Es suficiente esta explicación kantiana? La inteligencia usual de esta mentalidad, ya a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, entendió que

tiana siempre ha pasado por ser anticonsecuencialista. La actitud de Kant no deja de ser ambigua, porque él no busca algún eudemonismo o hedonismo que califica a las conductas por sus consecuencias para el sujeto que actúa: su propuesta ética no es pragmática, sino propiamente metafísica. Quizá por este cauce tan estrecho que él establece, su teoría presenta puntos inexplicables. Por ejemplo, el investigador puede plantearse si le es lícito tirar a la calle la cajetilla de tabaco ya vacía; en este caso, la elevación del móvil subjetivo a ley universal no le resuelve el problema de la licitud de esta acción, porque tanto puede pensar que si todos hicieran lo mismo las calles quedarían demasiado sucias, como que la repercusión en las personas de las calles sucias no es un dato metafísico-a priori, sino propiamente pragmático. Pues lo que nos agrada o desagradamos forma parte del mundo natural, en el que rige el principio ‘material’ o *sinnlich* del agrado-desagrado, que no nos vincula moralmente, según expresa Kant.

¹²¹⁷ Volvió a explicarla más tardíamente en la *Sittenlehre* de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

¹²¹⁸ *La Cabeza de Jano*, cit., pp. 32 y ss., 46 y ss., 103 y ss.

se hará justicia con cada cual en la medida en que nadie interfiera en la ‘esfera de libertad’ ajena, y cada cual será justo con los demás en la medida en que se ‘abstenga’ (el término técnico era el de *Enthaltung*) de irrumpir en sus vidas.¹²¹⁹ De ahí que los kantianos que historié en *La cabeza de Jano* sostuvieran colectivamente, sin fisuras, que la libertad jurídica ha de ser una libertad *formal, negativa y vacía*.¹²²⁰ Pero la vida jurídica así entendida presentaba dos deficiencias.

Una, que el poder político no se puede limitar con asegurar las esferas de libertad individuales garantizando el ejercicio de una libertad formal, negativa y vacía. El poder público, además de cumplir esta finalidad, ha de crear hospitales, construir vías de comunicación, etcétera. Con razón explicaba Thomas Erskine Holland que desde la visión kantiana del derecho era inexplicable el ministerio de educación.¹²²¹ Kant dejó al derecho extraordinariamente empobrecido. No perdamos de vista dos realidades decisivas en el momento de estudiar a Kant: una, que él era fuertemente puritano, y lo que le importaba realmente era la salvación eterna del hombre mediante la observancia de un estricto código moral.¹²²² La otra deficiencia consistía en que —de acuerdo con las ideas dominantes en la segunda mitad del siglo

¹²¹⁹ Fue Höpfner el primero que explicó expresamente que todas las omisiones son justas “Aus dem bisher gesagten erhellet, daß im urprünglichen Zustande nur gewisse Begehrungshandlungen ungerecht und verboten, alle Unterlassungshandlungen aber gerecht sind. Nämlich nur die Handlungen sind ungerecht, wodurch jemand in der Disposition, über seinen Leib, Seele, Kräfte, gestöhrt wird; man sich einer Oberherrschaft über ihn, oder eines andern Vorrechts anmaßt; ihm durch Betrug oder Lügen Schaden thut; oder ihm die Güter der Schöpfung zu gebrauchen wehret”. *Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker*, 2a. ed., Gießen, 1783, § 44.

Y, si hemos de creer a Gottlieb Hufeland, ya Pufendorf había explicado que la justicia solo consiste en omisiones. “Indessen behaupten doch schon viele von den frühern Lehrern desselben, daß sein Gegenstand nur eigentlich negative Pflichten seyn sollten. Dies gilt schon Pufendorf zu verstehen (De Off. praef. 13); und Treuer sagt sehr deutlich, daß im strengen *Naturrecht* nur negative Pflichten wäre... Jetzt ist man fast allgemein überzeugt, daß, wie Garve sich ausdrückt, “Die Gerechtigkeit nur in Unterlassungen bestehe”. *Versuch...*, cit., p. 213.

¹²²⁰ *Op. cit.*, pp. 43 y ss.

¹²²¹ Thomas Erskine Holland criticaba a la doctrina jurídica kantiana con una precisión que permanece aún hoy: “This conception is purely negative, and a wider ad positive conception is needed to embrace the operation of Public as well as of Private Law. The Kantian definition is wide enough to cover all rules which regulate the relations of individuals one to another, but it is too narrow to cover enactments providing, for instance, for the organisation of a ministry of education”. *The Elements of Jurisprudence*, 13a. ed., Oxford, 1924, p. 80.

¹²²² Para comprender la diferencia con la noción tomista de persona, cito a Tomás de Aquino, que mantenía que la felicidad última del hombre no consiste en realizar los actos de las virtudes morales: “Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium”. Es el título del cap. 34, l. 3 de la *Sum. Gent.*

XVIII— él era profundamente liberal, y solo contemplaba al derecho como el conjunto de instituciones que castigaban las conductas desviadas socialmente. Su visión del derecho era, por tanto, estrictamente penalista; esto es, negativa y represiva. La idea de que el derecho pudiera servir para crear Universidades o crear más comercio se les escapaba por completo. Como buen liberal, tenía a la vista solamente a las personas: él contribuyó decisivamente a acuñar la expresión “persona jurídica” (*juristische Person*) como un ser que goza de libertad, en cuya vida nunca puede interferir el poder político, salvo casos extremadamente excepcionales.¹²²³

Hay otro problema algo más delicado de exponer, y sería el siguiente: Kant volcó toda su energía en *demostrar* que existía un orden moral objetivo, que era el orden que descubría cada persona siguiendo el procedimiento indicado en su teoría del imperativo categórico. Existe el *deber*, interno y personal, de cumplir voluntariamente tal orden de moralidad. Pero él diseña una teoría en la que la figura del ‘deber’, como realidad personal y voluntaria, se agota en el cumplimiento de las leyes morales. Precisamente existe ese deber *moral* porque cada persona ha de cumplirlo autónomamente, sin tener en consideración las consecuencias sociales o individuales que pueda acarrearle el cumplimiento de lo lícito moral. Pero él también explica que en la definición del derecho interviene necesariamente la coacción (*Zwang*), de forma que la gente cumple con las normas jurídicas huyendo del castigo. Aunque no fuera así, en cualquier caso la coacción es necesaria para entender lo que es el derecho, y ya vemos que la violencia excluye al deber, que es siempre una realidad moral.

¿Por qué motivos hay que obedecer al derecho? No tiene respuesta. Reitera que así como las normas morales han de ser cumplidas por puro respeto ante ellas, lo propio del derecho es la coacción; esto es, el miedo al castigo, y que el motivo único que aporta el derecho para exigir su cumplimiento es el miedo a la pena. Los alemanes usan la expresión *Befolgungsmodus* (modo de seguir) para designar los modos distintos por los que han de ser seguidas las normas morales y jurídicas en Kant. Como el derecho solamente ha de ser cumplido por el miedo al castigo, algunos estudiosos, como Horkheimer o Marcuse, tuvieron mala opinión de la doctrina jurídica de Kant, y expli-

¹²²³ Sobre este tema realicé —por recomendación de Álvaro d’Ors— mi estudio “La independencia y autonomía del individuo: los orígenes de la ‘persona jurídica’, *Anuario de Filosofía del Derecho* (1987), ya citado. Más tarde cambié de opinión, cuando comprobé que la teoría moderna de la ‘persona’ y de las ‘esferas de libertad’ individuales fue creación de Samuel Pufendorf, casi ochenta años antes de Kant. Aunque también es verdad que la ‘persona’ tal como la entiende Pufendorf fue una creación de Scoto y su escuela. Kant innovó algo porque Pufendorf no dio a sus explicaciones un tono tan perfilado y contundente como él.

caron que, según Kant, el derecho no es más que el látigo del rebañero. Al no disponer el derecho de funciones propias, quedaba como una coacción socialmente organizada que había de permitir que cada cual llevara a cabo su vida del modo indicado, y Kant definió al derecho como el conjunto de condiciones (sociales y políticas) que hacen posible la libertad de cada uno dentro de la mayor libertad posible para todos.