

CAPÍTULO QUINTO  
EL RACIONALISMO JURÍDICO: “LA ESCUELA DEL DERECHO  
NATURAL RACIONALISTA”

I. La Escuela del Derecho Natural . . . . .	135
II. Características de la Escuela del Derecho Natural . . . . .	142
1. Aplicación de los métodos matemáticos a los problemas jurídicos y políticos . . . . .	142
2. Explícita intencionalidad política . . . . .	146
3. Ética laica . . . . .	147
4. Estado de naturaleza y contrato social: “el modelo iusna- turalista” . . . . .	149
5. Clasificación histórica . . . . .	154
III. Los autores del siglo XVII . . . . .	157
1. El siglo XVII. Marco histórico . . . . .	157
2. Hugo Grocio (1583-1645) . . . . .	165
3. Thomas Hobbes (1588-1679) . . . . .	168
4. Baruch Spinoza (1632-1677) . . . . .	173
5. Samuel Pufendorf (1632-1694) . . . . .	176
6. Guillermo Leibniz (1646-1716) . . . . .	179
7. John Locke (1632-1704) . . . . .	180
IV. Los autores del siglo XVIII . . . . .	184
1. La Ilustración . . . . .	184
2. La reelaboración ilustrada de la Escuela del Derecho Natural	195
3. Cristian Tomasio (1655-1728) . . . . .	197
4. Cristian Wolff (1670-1754) . . . . .	199
5. Juan Bautista Vico (1668-1744) . . . . .	201
6. Carlos Secondat, Barón de Montesquieu (1689-1755) . . .	203
7. David Hume (1711-1778) . . . . .	206
8. Jean Jacques Rousseau (1712-1778) . . . . .	211

CAPÍTULO QUINTO  
EL RACIONALISMO JURÍDICO  
“LA ESCUELA DEL DERECHO NATURAL RACIONALISTA”

I. LA ESCUELA DEL DERECHO NATURAL

El racionalismo en materia jurídica siempre sostuvo que las relaciones sociales se rigen por leyes naturales que forman el derecho natural. El racionalismo defiende y postula un iusnaturalismo, basado en la existencia de normas generales, abstractas y eternas, que regulan la naturaleza del hombre, sobre las cuales debe descansar todo sistema de derecho positivo para ser válido y obligatorio. Estas leyes naturales pueden ser formuladas y conceptuadas por el hombre por su sola razón, por lo que la regulación de la vida del hombre en sociedad puede ser reducida a dichas leyes, cuya precisión y validez universal se asemejan a las leyes de la naturaleza, con las que comparte el método matemático, único capaz de proporcionar la claridad y evidencia que exige la verdad racional. Con el método matemático se creía que podrían extraerse las leyes del obrar humano con toda precisión, y, entonces, crear un nuevo sistema jurídico.

El racionalismo era una fuerza intelectual dominante. Se daba por aceptado que la razón dominaba las acciones del hombre, que todos los obstáculos caerían ante el ejercicio adecuado del pensamiento cuidadoso de los hombres inteligentes. Aún no se había descubierto el subconsciente y no se había reconocido el poder de las fuerzas irracionales de la historia. Se suponía con optimismo que las leyes existentes y sus instituciones podían abrogarse y que otras nuevas, derivadas racionalmente de los primeros inmaculados principios, podían ser creadas en su lugar.<sup>180</sup>

Sobre abstracciones racionales se fundan, además del derecho, los modelos que justifican al poder político y le indican las directrices para

<sup>180</sup> Merryman, J. Henry, *La tradición jurídica romano-canónica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 39.

su fundamentación, estructura y legitimación. A la corriente de pensamiento jurídica y política enmarcada en el racionalismo como sistema filosófico se le conoce como la “Escuela del Derecho Natural”.

La idea del iusnaturalismo contaba con una larga tradición en Occidente, ya se había desarrollado por los griegos y había sido recogida por el cristianismo; por lo tanto, desde el punto de vista de su originalidad, el racionalismo no aporta nada nuevo. Al respecto, Wieacker explica que en Occidente existe una unidad de pensamiento que presenta continuidad histórica y que sólo se rompe con la crítica kantiana basada en su apriorismo. Para este autor, “el derecho natural profano de la edad moderna” encuentra perfecta conexión con las corrientes del derecho natural grecolatinas y cristianas, al compartir con ellas “la pretensión de validez universal e intemporal, el racionalismo formal de su demostración y el modelo supra-histórico de una Antropología idealista: el hombre, como ser dotado de razón, sociable (*socialitas*) o que requiere la sociedad (*imbecillitas*)”.<sup>181</sup> En este sentido, efectivamente, el derecho natural racionalista presenta una continuidad, o, si se prefiere, no manifiesta nada nuevo; será su enfoque y la pretensión exclusivista del método matemático lo que lo caractericen junto con el individualismo, tomado como modelo de toda construcción política.<sup>182</sup>

Enmarcada en el contexto general del racionalismo como sistema filosófico y como principal elemento cultural, la denominada “Escuela del

<sup>181</sup> Wieacker, *op. cit.*, p. 216.

<sup>182</sup> Creemos interesante transcribir la siguiente descripción que el maestro Wieacker hace del derecho natural, que hace comprensible su afirmación de su continuidad histórica: “El Derecho natural, en su sentido más amplio, no es un fenómeno histórico, sino una eterna pregunta del hombre teórico acerca de la realidad del Estado y del Derecho, con la cual se encuentra y a la que compara con un diseño espiritual para darla por buena o condenarla. Es la regla de la crítica jurídica y, como tal, se encuentra, desde luego, en toda elevada civilización conocida, por ejemplo, en los clásicos chinos de la Moral. Al estar el Derecho positivo enlazado por una parte por las eternas condiciones básicas de la existencia humana, tales como poder, historia, formas de organización social, costumbres, hábitos sociales y otros hechos de psicología colectiva, el más poderoso impulso del Derecho natural es una eterna necesidad de crítica de aquel Derecho, no partiendo de un sentimiento subjetivo del Derecho, sino de una exigencia ética proclamada como de validez universal. Por eso, el Derecho natural, en sentido amplio, coincide en gran trecho con toda Filosofía social metafísica. El hombre, ser filosofante, ha sido dotado, simplemente, de esa necesidad que suscita la actuación política, cuando se alía con la irritada conciencia jurídica de grupos sociales, que se revuelve, ya contra un mandato injusto, ya contra una costumbre injusta en forma de Derecho positivo, o ya procura, al menos nuevas metas en una conmoción general del fundamento jurídico tradicional. Por eso el Derecho natural adopta fácilmente, cuando hace valer su exigencia como crítica jurídica, el carácter de un movimiento de resistencia, lo que no le corresponde por esencia, por ser un método del propio conocimiento jurídico”. *Ibidem*, pp. 208 y 209.

Derecho Natural” participó en el movimiento de crítica característico de la época y de ruptura con el pensamiento autoritario. En derecho surge la oposición, expresada de modos y matices muy diversos al derecho medieval elaborado por los juristas del *mos italicus* y difundida por Europa como *ius commune*. La crítica humanista del *mos gallicus* no tuvo la capacidad de crear una nueva jurisprudencia, aunque sirvió de punto de partida para la aspiración de otro derecho que superara al creado por la tradición y que se basaba fundamentalmente en el derecho romano. Esta tarea pretendió ser realizada bajo otra perspectiva, única y nueva: la razón, en quien se depositaba la confianza y se esperaba fuera capaz de descubrir leyes universales que informaran para siempre el contenido del derecho en sustitución del derecho medieval fundado en principios de autoridad. El maestro Guido Fassò apunta lo siguiente:

El carácter fundamental y específico del iusnaturalismo moderno está apuntado en la nota subjetivista frente al objetivismo antiguo y medieval. Como subjetivismo se inscribe la filosofía moderna de Descartes —contemporáneo de Grocio—, dictada toda ella por la realidad primera y autónoma que es el sujeto pensante, en oposición a la filosofía precedente, y en particular a la escolástica, que se refería siempre a lo objetivo —naturaleza o Dios, en cualquier caso siempre a una realidad externa al hombre—, frente al cual el intelecto humano aparecía meramente pasivo, y así hasta llegar a Grocio en el que el Derecho natural se concibe aún como un dato proveniente de una realidad objetiva —naturaleza o Dios— anterior y externa al sujeto humano, de la que éste recibe pasivamente las normas naturales para su conducta. Se le entendió, pues, inserto en un orden ontológico universal establecido fuera del hombre y no puesto por el pensamiento humano.

A partir de Grocio, el Derecho natural va a ser como una norma humana puesta por autonomía y la actividad del sujeto, libre de todo presupuesto objetivo (y en particular teológico) y explicable mediante la razón, esencial instrumento de la subjetividad humana. Una confirmación de ello ha sido vista por muchos, para no decir por todos, en la transposición de la visión iusnaturalista de la norma, del Derecho natural objetivo, a la facultad inherente al sujeto, a los derechos naturales subjetivos, o derechos innatos, y en el correspondiente individualismo, por el que el orden jurídico-político se entiende —por medio del contrato— por la libre voluntad de los sujetos, antes que por la naturaleza o por una voluntad trascendente.<sup>183</sup>

Sobre la denominación de “Escuela del Derecho Natural” se ha insistido que es equívoca e impropia, toda vez que agrupa toda una serie de doctrinas que presentan marcadas diferencias, incluso teorías contrapuestas. Por otra parte, hace referencia al concepto del derecho natural, que no es un concepto que pueda particularizar esta corriente de pensamiento, toda vez que el derecho natural corresponde a una problemática que se ha planteado a Occidente desde la época de los griegos y que en líneas generales no presenta mayor alteración hasta la época del racionalismo, como un fenómeno de la crítica jurídica que cuestiona la validez y el fundamento del derecho positivo. A decir de Guido Fassò, la denominación de “Escuela del Derecho Natural”: “...en realidad, es impropia y no sólo porque son muchas las doctrinas éticas y jurídicas que hacen referencia al derecho natural en todo tiempo, sino, fundamentalmente, porque los autores de este período que se consideran pertenecientes a esta escuela se hallan lejos de formar un conjunto orgánico, presentando fuertes diferencias entre ellos”.<sup>184</sup> Sin embargo, la denominación resulta apropiada para designar un periodo de la historia del derecho que comprende los siglos XVII y XVIII, donde, con predominio del pensamiento filosófico y político, se encuentran ciertas similitudes en los modelos del pensamiento que permiten apuntar a una cierta comunidad de aspiraciones y procedimientos.

Dentro de los principales tratadistas de la historia del derecho, de la filosofía del derecho y de la filosofía política, se encuentra en general cierto consenso sobre las características particulares de la época y sobre los modelos del pensamiento, que permiten, por una parte, justificar la denominación “Escuela del Derecho Natural Racionalista” y que, fundamentalmente por otra, establecen dichas características, analizando los modelos generales que siguen, para hacer posible una mejor comprensión de dicha etapa histórica. Anotaremos las características fundamentales del iusnaturalismo racionalista de acuerdo con las líneas que nos parecen más acertadas, distinguiendo los puntos de vista de diversos tratadistas.

Antes de comenzar a describir las características generales del iusnaturalismo racionalista es importante acotar algunas particularidades de la época que influyeron en la configuración de la Escuela del Derecho Natural. En primer término, se observa un desplazamiento geográfico en el ámbito de la producción de las ideas, del área mediterránea, productora tradicional de la filosofía y la ciencia, hacia el norte, a Inglaterra, Holan-

184 *Ibidem*, p. 82.

da y Alemania, países protestantes que desplazan a España e Italia, que se quedan muy rezagadas, y a Francia sólo en el siglo XVII, pues más tarde el pensamiento francés del siglo XVIII recobrará su originalidad y fuerza representando un destacado lugar con la Enciclopedia e irradiando sus ideas a todo Occidente.

La hegemonía intelectual había sido siempre un patrimonio familiar; no sabía de la latinidad. Italia había ejercido en la época del Renacimiento; luego España había tenido su Siglo de Oro; y Francia, por último, acababa de recoger la herencia. La idea de que los bárbaros del norte fueran capaces de rivalizar con estas reinas hubiera parecido impertinente y ridícula; ¿qué podían ofrecer?, ¿el monstruoso Shakespeare?, ¿o bien, por parte de Alemania, poetas groseros y góticos? Esas gentes no contaban.<sup>185</sup>

Sin embargo, ocurrió el desplazamiento hacia el norte en todos los campos del conocimiento humano, y como indica Hazard: “Era cosa hecha: del Norte venía la luz; el Norte tenía derecho a oponerse gloriosamente al Mediodía”.<sup>186</sup>

Otro cambio claramente perceptible está en el desplazamiento de las universidades como recinto de la intelectualidad. Las universidades habían sido, hasta el siglo XVII, el foco principal de desarrollo de la filosofía, el derecho, la teología y, en general, de todas las ciencias. En la época que estudiamos ocurre un cambio en los entornos de los grandes intelectuales y científicos que se convierten en librepensadores. Y es que las universidades se habían convertido en centros de defensa de los dogmas de las diferentes confesiones y, de tal suerte, en defensoras del pensamiento tradicional, terriblemente disciplinadas e incapaces de aceptar el nuevo pensamiento que buscaba una verdad libre de prejuicios.

Al igual que los grandes fundadores de la época matemática (Galileo, Descartes, Pascal, Spinoza), los fundadores del Derecho racionalista son también hombres de origen práctico o burgués, procedentes de comunidades libres y republicanas, a menudo dirigentes políticos de las mismas, y que, como pensadores independientes, expresaron el fruto teórico de sus experiencias (Oldendorp, Althusio, Grocio). A su vez, en la generación en que el Derecho racionalista se convierte en arma del absolutismo, son hombres de Estado, burgueses, cortesanos o historiógrafos de corte (*hommes de af-*

185 Hazard, *op. cit.*, p. 57.

186 *Ibidem*, p. 65.

*faire*) que entran al servicio del príncipe (Hobbes, Pufendorf, Leibniz, Thomasio). Esta *élite* se atrajo las cortes con la fundación de academias y sociedades científicas, que tuvieron participación decisiva desde el siglo XVII por toda la Europa absolutista (Italia, sobre todo, Francia, Prusia, Suecia, Rusia) en las grandes investigaciones y en la Filosofía.<sup>187</sup>

En otras palabras, la filosofía original y creadora del primer período de la Edad Moderna se desarrolló fuera de las universidades. Fue creación de unas mentes frescas y originales, no de tradicionalistas. Y ésa es, sin duda, una razón para que los escritos filosóficos tomaran la forma de tratados independientes, no de comentarios. Porque los escritores se interesaban por el desarrollo de sus propias ideas, en libertad respecto de los grandes nombres del pasado y de las opiniones de los pensadores medievales o griegos.<sup>188</sup>

La lengua también cambió. El latín, idioma del conocimiento, poco a poco, fue cediendo ante las lenguas vernáculas, que se apoderaron de la nueva verdad y que ayudaron a la ruptura con la autoridad al desplazar al latín.

En conclusión, podemos afirmar que la máxima del iusnaturalismo racionalista es que el hombre debe comportarse conforme a su propia naturaleza porque si no lo hace no cumple con las exigencias de la razón. En el pensamiento iusnaturalista racionalista hasta Dios se concibe como un producto de la razón. Sólo importa lo que es claro y evidente. Todo lo demás se desecha por misterioso o supersticioso. Se diferencia porque es puramente racionalista, es decir, se suprime toda base teológica; se queda únicamente con la base de la ley natural, que es de carácter racional: todos los seres se rigen por leyes naturales cuya validez descansa en la misma naturaleza de las cosas. El derecho natural moderno se mantiene en la línea del concepto racionalista de la ciencia. En él la razón no se erige sólo en instrumento de conocimiento del derecho correcto, sino que también es su fuente. La razón humana es la que proporciona al hombre la ley natural. Ya no existe *logos* ni ley eterna, no existe verdad dada de antemano. El hombre depende total y exclusivamente de su capacidad de conocimiento. Ya no son la autoridad y la tradición las que determinan el derecho correcto, sino lo que es comprensible racionalmente. Pronto se llegará al extremo de someter a una terrible y mordaz crítica a todo el pensamiento del pasado, que es considerado como oscuro, misterioso, su-

187 Wieacker, *op. cit.*, pp. 236 y 237.

188 Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, 5a. ed., México, Ariel, 1983, vol. IV, p. 17.

persticioso. Se buscará hacer tabla rasa de ese pasado para edificar, sobre la razón, un nuevo mundo.

Se creyó factible la fundamentación de un orden jurídico, que al igual que la razón humana, permanezca idéntico, de carácter universal y permanente: “todos los hombres en todas las épocas”. Pero sólo conseguirán la fundamentación de pocos conceptos y principios de carácter muy abstracto.

En cuanto a las aportaciones de la Escuela del Derecho Natural racionalista al derecho occidental y, concretamente al derecho privado, Wieacker señala:

Con esto queda ya expuesta una reseña de la aportación del Derecho racionalista a nuestra cultura de Derecho privado. Fueron los rasgos nuevos, es decir, los sistemáticos y metódicos del Derecho racional, y su emancipación de la Teología moral, los que determinaron su influjo sobre la ciencia jurídica especializada del continente europeo. El supuesto previo de tal influjo consistía en que la positividad del Derecho común había perdido su fundamentación espiritual al desaparecer la metafísica idea del Imperio y la disgregación del metafísico *Corpus Christianum* por la reforma; el entusiasmo humanístico no había restituido a las fuentes jurídicas romanas la suficiente autoridad política y ética. Mas con esa fundamentación perdiéronse también las normas morales y la seguridad del método ante los que tiene que justificarse la rutina de una jurisprudencia científica si no quiere naufragar: una situación que se corresponde exactamente con la de la ciencia europea en vísperas de la revolución metódica originada por Galileo y Descartes.

El Derecho natural dio los nuevos fundamentos: Como teoría liberó para siempre a la jurisprudencia especializada de las autoridades medievales, la dotó de un sistema y de un nuevo método dogmático: la construcción de conceptos. Como exigencia práctica dio primero a la crítica jurídica y más tarde a la legislación de la Ilustración reglas éticas definidas y unívocas.<sup>189</sup>

Guido Fassò hace la siguiente crítica al iusnaturalismo:

La de los iusnaturalistas del siglo XVII es, efectivamente, la más coherente entre las tentativas por realizar el ideal, que los mismos juristas estaban dispuestos a conseguir, de una ciencia del Derecho que tuviese idéntico tipo y grado de rigor y sistemática que las ciencias naturales, y esto, como el resto de las tentativas análogas, va a fracasar porque el Derecho no es

189 Wieacker, *op. cit.*, pp. 225 y 226.

naturaleza, sino obra humana y, por ello, historia, una ciencia de aquél, si de ciencia del Derecho se puede hablar, nunca podrá tener los caracteres de la física, cuyo objeto no es historia.

El defecto capital de los autores de la Escuela del Derecho Natural está en su abstractismo y, consiguientemente, antihistoricismo. La fuente del Derecho natural se entiende como una esencia inmutable de la naturaleza humana, perfecta y fuera de tiempo. Las normas que ella dicta ignoran el devenir de la historia y la multiplicidad de los objetos, considerados válidos universal y eternamente; no se detienen en la individualidad de los aspectos singulares de la realidad humana, ni en su modificarse y envolverse en el tiempo. Los autores de la “Escuela del Derecho Natural” carecen, en suma, de sentido histórico, y mientras, de un lado, no advierten que las proposiciones en torno al Derecho natural, por ellos enunciadas como universales, corresponden en realidad a exigencias, éticas, políticas y económicas de su tiempo, de otro, están inducidos a dar a su abstracta teoría una justificación pseudohistórica, al reconocer al Derecho natural como Derecho que tuvo efectivo vigor en los orígenes de la Humanidad.<sup>190</sup>

## II. CARACTERÍSTICAS DE LA ESCUELA DEL DERECHO NATURAL

Podemos caracterizar<sup>191</sup> a la Escuela del Derecho Natural a través de los siguientes elementos, que se muestran como sus líneas generales o modelos, a partir de los cuales, los diferentes autores del iusnaturalismo racionalista verterán sus ideas propias:

### 1. *Aplicación de los métodos matemáticos a los problemas jurídicos y políticos*

A esta característica la denominan los principales tratadistas como racionalismo, y no es más que la tentativa, de prácticamente todos los auto-

<sup>190</sup> Fassò, *op. cit.*, p. 83.

<sup>191</sup> Elegimos las características principales a través de contrastar las opiniones de diferentes tratadistas, de acuerdo con lo que nos parecen los aspectos más relevantes, y designando a la característica con el nombre que nos parece más descriptivo. Se hace referencia en cada una de las características a los autores, según las destaquen y las describan. De forma muy general: Guido Fassò sostiene que existen cuatro características: el laicismo, el racionalismo, el individualismo y el subjetivismo. Truyol y Serra destaca como las dos notas principales al racionalismo y el individualismo, a la que añade la tendencia práctica y la tendencia secularizadora. Verdross destaca la nota individualista, mientras Wieacker niega exactitud a la nota secularizadora para sobresaltar la racionalista.

res, de aplicar a los problemas éticos y jurídicos el rigor metodológico de las ciencias naturales, particularmente de las matemáticas.

En definitiva, lo verdaderamente común a todos estos autores, independientemente de sus posiciones respecto a la religión o a los ideales políticos, reside en la cuestión del método, que es evidentemente el racionalista. Este carácter del iusnaturalismo del siglo XVII acerca el ideal de la doctrina jurídica de la época al de la ciencia de la naturaleza que, justamente por entonces, comenzaba su desarrollo: como en la física había ocurrido con Galileo y Newton, a la concepción de un universo regido por leyes racionales, formulables matemáticamente, y sobre el mismo modelo, los iusnaturalistas del siglo XVII se esforzarán por construir un sistema de normas, deducibles con rigurosa exactitud y constitutivas de un orden racional análogo al de la naturaleza física, tal como lo descubría y describía la ciencia.<sup>192</sup>

Cabe hacer una mención sobre las nuevas metodologías. Junto con Galileo, destacan Copérnico y Kepler. Todos ellos logran asombrosas demostraciones aplicando métodos científicos, físicos y matemáticos, cuya influencia y resultados en el campo de la aplicación refuerzan con todo vigor la posibilidad de una ciencia universal, tal como la describió Descartes, basada en la luz de la razón que hizo que todas las áreas del conocimiento humano se subordinaran tanto a sus aspiraciones como al seguimiento de sus métodos: la razón es una y siempre la misma. A Descartes consagramos un capítulo especial, pero conviene recordar las aportaciones de Copérnico, Kepler y Galileo, aunque sea en líneas muy generales: Nicolás Copérnico (1473-1543) escribe *De revolutionibus orbium coelestium libri VI*, publicada después de su muerte, obra donde se expone su teoría astronómica, destinada a revolucionar la concepción del mundo establecida desde los antiguos y aceptada por la sociedad medieval. Demostró que la Tierra gira en torno a sí misma y alrededor del Sol, desmoronando la teoría geocéntrica del universo. Juan Kepler (1571-1630) continúa la teoría heliocéntrica de Copérnico describiendo ahora las órbitas de los planetas, atribuyendo exclusivamente a leyes físicas el movimiento del universo entero afirmando un orden geométrico del mismo. Formuló las leyes de los movimientos de los planetas que “confirmaba definitivamente el valor del procedimiento que reconoce en la proporción matemática la verdadera objetividad natural”.<sup>193</sup> Galileo Galilei (1564-1642), autor de

192 Fassò, *op. cit.*, p. 83.

193 Abbagnano, *op. cit.*, p. 147.

numerosos descubrimientos e inventos, entre los que destaca el telescopio, fue defensor de la teoría de Copérnico frente a la Santa Sede. La teoría copernicana fue condenada, la obra fue puesta en el Índice y a Galileo se le prohibió profesarla. Sin embargo, Galileo continuó sus especulaciones astronómicas hasta que el Santo Oficio de Roma le hizo abjurar de sus ideas. Sus principales obras son *Saggiatore*, *Dialogi sopra I due massimi sistemi* y *Discorsi delle nuove scienze*. Afirmó la necesidad del estudio directo de la naturaleza, con independencia de todo prejuicio proveniente de la autoridad. Sólo a través de la experiencia se revela la verdad de la naturaleza. Busca una interpretación matemática de la naturaleza que elabore una teoría de la ciencia fundada exclusivamente en la razón.

Pero la experiencia no es solamente el fundamento, sino también el límite del conocimiento humano. Le es imposible alcanzar la esencia de las cosas: debe limitarse a determinar sus cualidades y sus accidentes: el lugar, el movimiento, la figura, la magnitud, la opacidad, la producción y la disolución, son hechos, cualidades o fenómenos que pueden ser conocidos y usados por la explicación de los problemas naturales. La experiencia elimina los elementos subjetivos y variables y se atiene a los permanentes y verdaderamente objetivos.<sup>194</sup>

Galileo afirma la estructura matemática de la realidad objetiva:

De este modo Galileo determinó con toda claridad el método de la ciencia moderna. Ha reconocido en la medida el instrumento fundamental de la ciencia y ha hecho valer el ideal cuantitativo, como criterio para discernir en la experiencia los elementos verdaderamente objetivos... Con la eliminación de toda consideración finalista o antropomórfica del mundo natural, Galileo ha realizado cumplidamente la reducción de la naturaleza a una objetividad mensurable y ha llevado la ciencia moderna a su madurez.<sup>195</sup>

La mejor exposición de los métodos matemáticos en su aplicación al derecho la encontramos en Franz Wieacker:

La jurisprudencia o ciencia del Derecho quedó metódicamente rezagada cuando se rompió con la autoridad como fuente del conocimiento y una razón que sólo confirmaba la tradición de los textos, particularmente el *Corpus Iuris Civilis*. La posibilidad en la época racionalista de una “crítica

194 *Ibidem*, p. 150.

195 *Ibidem*, p. 151.

racional libre de prejuicios” fue el principal motivo de dicho rezago, en el nuevo afán de encontrar “una imagen unitaria y nomotética” de la naturaleza y de la sociedad, cognoscible por la mera utilización de la razón exenta de autoridades y sólo determinada por axiomas y expresadas en un sistema científico contingente”.<sup>196</sup>

De las ciencias naturales, cuyos métodos, especialmente matemáticos, provenía una exigencia de matematizar todo el conocimiento:

La construcción de la imagen del mundo, autónoma y exenta de contradicción, se completa ahora por un pensamiento deductivo y que avanza por axiomas, que se orienta constantemente en la observación empírica (de la naturaleza exterior, de la sociedad, del alma humana). El dualismo metódico entre axioma y *observatio*, o método “analítico” y método “sintético” en Descartes y los correlativos métodos “compositivo” y “resolutivo” en Galileo, determina también de modo absoluto la imagen de la sociedad propia del Derecho de la razón”.<sup>197</sup> “Su método se propagó luego del Derecho de la razón a la ética social, al hacer también al hombre, como ser social, objeto de un conocimiento racionalista exento de presuposiciones y buscar de este modo la ley natural de la sociedad. El hombre ya no aparece como un ser creado de una sola vez por eterna determinación, sino como un ser de la Naturaleza: y la humanidad, ya no como un mundo que ha de salvarse religiosamente, o (como más tarde) cual un mundo histórico, sino como un mundo matemático, sujeto a leyes naturales. La pretensión de un conocimiento racional de la naturaleza en la forma básica de la ley natural (no, p. ej., de la ley de causalidad) se extendió, mediante esta Filosofía social de comienzos de la Edad Moderna, a la naturaleza de la convivencia humana, es decir, a la sociedad, al Estado y al Derecho; éstos deben reducirse a leyes con la inmutabilidad de las leyes matemáticas. Del mismo modo que de la conexión lógica de estas leyes con las ciencias de la naturaleza surgió un sistema del mundo exterior al hombre (“Física”) que culmina en la *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) de Newton, surge también, referido al mundo social de los hombres, un sistema de sociedad: justamente el Derecho natural.”<sup>198</sup>

196 Wieacker, *op. cit.*, p. 202.

197 *Ibidem*, p. 203.

198 *Ibidem*, pp. 206 y 207.

## 2. Explícita intencionalidad política

Tomamos esta designación del maestro Francisco Carpintero, quien explica que los diversos autores agrupados en el iusnaturalismo moderno fueron “diseñadores de formas políticas”. Truyol y Serra denomina a esta característica como la tendencia práctica, y explica:

En un primer momento, las luchas políticas y religiosas constituyen un trasfondo agobiante que mueve ante todo a fundamentar un gobierno temporal fuerte frente al pluralismo ideológico y a un poder espiritual que la reforma protestante ha fragmentado. De ahí que se favorezca el absolutismo y el despotismo ilustrado y que en materia político-eclesiástica se sostenga la sumisión más o menos estrecha de la Iglesia al gobierno civil. Consolidado el poder real sobre estas bases, la preocupación central se desplazará, en un segundo momento, en el sentido de buscar un límite al absolutismo mediante un equilibrio de poderes y la afirmación de derechos individuales naturales, sustraídos al arbitrio estatal, completada por la separación del Estado y la Iglesia, que implica la tolerancia religiosa. Finalmente se llegará a la exaltación de la soberanía popular, de consecuencias revolucionarias. Al margen pero también dentro de la corriente dominante, no faltarán espíritus que como Grocio y Leibniz conserven el entronque con la tradición escolástica, ni otros que como Vico, Montesquieu y Herder reaccionen contra el racionalismo abstracto con perspectiva histórica.<sup>199</sup>

El esfuerzo intelectual racionalista fue, en última instancia, un argumento político. Lo que buscan es construir una sociedad política y vincular dicha sociedad política al derecho. No encontramos en los racionalistas una preocupación por buscar soluciones justas a los casos concretos. Se intenta crear un sistema jurídico que sea expresión del sistema político, y por lo tanto se va a enfrentar al *ius commune* que no responde a esta idea.

Un reflejo de la explícita intencionalidad política lo encontramos en la gran cantidad de escritos políticos de utopías que reflejan la oposición al antiguo régimen en un anhelo de construcción de nuevas ideas políticas que pudieran ser aprovechadas como futuros modelos de convivencia.

Es importante destacar que en el marco del racionalismo y dentro de la búsqueda de nuevas formas de construcción de lo político y social, se prepararon ideológicamente las grandes revoluciones liberales: en el siglo

199 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 196.

XVII la Revolución inglesa, y en el siglo XVIII la independencia norteamericana y la Revolución francesa.

### 3. *Ética laica*

El racionalismo significó un cambio total de perspectiva en cuanto a las concepciones éticas y morales. La concepción ética de la sociedad medieval descansaba enteramente en una concepción teológica que afirmaba la existencia de una divinidad legisladora. De Dios emana la Ley Eterna, fuente de toda la ley, cognoscible por el hombre a través de la ley natural, reflejo de la Ley Eterna, de la que a su vez se desprende el derecho natural como expresión o evidencia de la ley natural, que exige un comportamiento conforme a la naturaleza y que es conocida por el hombre porque es racional. De la ley natural, cuyo contenido, aunque cognoscible, es fundamentalmente revelado, se desprende el derecho positivo, que no debe contrariar los preceptos de la ley natural y que está llamado a concretizarlos y consagrarlos en los ordenamientos humanos.

Con el racionalismo, la razón humana se considera capaz de fundamentar toda verdad. La razón, en la línea cartesiana, se concibe como una percepción clara y distinta suficiente para fundamentar toda certeza. Con la posibilidad de confiar a la razón la misión de encontrar toda verdad se consuma la separación de la teología y la filosofía y se abre paso a la construcción de una ética laica.

El derecho natural, desgajado de la ley ético-natural, dejará de ser la participación del hombre en la ley eterna, para convertirse en creación de la razón apoyada sobre sí misma. La razón no se hallará ya, en efecto, inmersa y, por así decir, objetivada en una tradición que la oriente a la luz de la tradición cristiana; sino que, haciendo tabla rasa de toda autoridad, someterá la revelación cristiana a su crítica.<sup>200</sup>

Guido Fassò sostiene que la posición laica es un punto fundamental y común a los autores iusnaturalistas: “...tienen fundamentalmente en común la posición laica; mucho más que Grocio, acentúan el hecho de que el Derecho natural tiene por fuente la sola razón humana, aunque con frecuencia lo refieran también como causa remota a Dios”.<sup>201</sup>

200 *Ibidem*, p. 197.

201 Fassò, *op. cit.*, p. 82.

Miguel Villoro Toranzo constata lo que llama “laicización del derecho”:

Unos (la Escuela Racionalista del Derecho Natural) evitan el planteamiento ontológico para huir de las discusiones filosófico-teológicas, y así inician el proceso de laicización del Derecho. Otros (los empiristas) repudian el planteamiento ontológico como anticientífico, porque ya late en ellos una visión materialista de la realidad. Unos y otros procurarán evitar acudir a Dios para fundamentar el Derecho.

Y continúa con la siguiente crítica:

La laicización del Derecho también ha producido resultados nefastos. No se percibió que, si se quita a Dios como última explicación del orden del universo y de las exigencias de la Justicia, el cosmos se transforma en un montón de piezas sin sentido (átomos engarzados por la causalidad) y que el hombre se convierte en una máquina o en un bruto. Entonces perderá todo su sentido el Derecho como instrumento de Justicia a favor de la dignidad humana.<sup>202</sup>

En cuanto a la percepción del derecho natural, Francisco Carpintero advierte las diferencias entre la concepción antigua y cristiana y la nueva construcción moderna:

Quizá la línea divisoria decisiva entre uno y otro iusnaturalismo sea de índole teológica: la teoría del derecho natural más antigua (así como la de todos los que hoy afirman que los derechos humanos inhiere en la dignidad especial de la persona) arranca desde un dato teológico: los primeros principios prácticos, que son justos y han de ser obedecidos porque constituyen una manifestación de la luz de Dios, como dice el salmista. Los modernos, en cambio, prescinden de cualquier dato teológico: el postulado de la igual libertad y la necesidad de salvaguardar los “derechos fundamentales” constituyen la palanca omnipresente en todos sus razonamientos. Por lo demás, desde el momento en que sólo admiten como derecho las leyes dictadas por el poder parlamentario, y niegan expresamente la posibilidad de cualquier ciencia del derecho, es patente que el suyo fue ante todo un empeño de naturaleza política: quisieron hacer realidad el “Estado”, es decir, la forma de convivencia y dominación específica de la Edad Contemporánea.<sup>203</sup>

202 Villoro Toranzo, Miguel, *Lecciones de filosofía del derecho*, México, Porrúa, 1984, p. 488.

203 Carpintero, Francisco, *op. cit.*, p. 340.

#### 4. *Estado de naturaleza y contrato social: “el modelo iusnaturalista”*

La cuarta característica es, junto con la “aplicación de los métodos matemáticos” (racionalista), la más importante o, cuando menos, la más representativa de la Escuela del Derecho Natural. A decir del maestro Truyol y Serra, es una de las notas fundamentales del iusnaturalismo, a la que denomina individualismo:<sup>204</sup> “Si en la tradición platónico-aristotélica y escolástica se partía de un todo social integrado por partes, ahora se arranca de individualidades aisladas, a modo de átomos sociales entre los cuales ha de fundamentarse un vínculo duradero”.<sup>205</sup> Del estado de naturaleza, estado presocial donde los hombres se encuentran libres y son iguales entre sí, se parte para llegar a la creación del Estado político, a la fundación de la sociedad civil. Esta fundación de la sociedad civil ocurre mediante la celebración de uno o más contratos entre los individuos, libres e iguales, que se encuentran en estado de naturaleza.

La exposición más clara sobre el tema la hemos encontrado en el capítulo primero, introductorio, de la investigación sobre Thomas Hobbes, que realizó en 1989 Norberto Bobbio, de la que tomamos los siguientes apuntes:

Bobbio habla de un “modelo iusnaturalista”, que siguen, en forma muchas veces contrastada e incluso contrapuesta, los principales autores iusnaturalistas, modelo que sirve como punto de partida común en torno a la problemática del origen, la naturaleza, la legitimidad y el fundamento del poder político. El modelo gira en torno a dos ideas centrales: la idea del estado de naturaleza y la idea del pacto o contrato social. A pesar de que algún autor iusnaturalista pretendió la posibilidad de la concreción histórica del modelo, se trata más bien de una construcción racional que corresponde a un modelo teórico, abstracto y ahistórico.

204 Con la palabra “individualismo” se designa precisamente la concepción de que el Estado se origina en la suma de individuos que, siendo iguales, pactan libremente su unión para formar el Estado. En adelante se entiende que la forma de legitimar el Estado es el consenso de estos individuos. Al respecto transcribimos la siguiente afirmación de Alfred Verdross: “Para la Antigüedad, el hombre aparecía primeramente como miembro de una ciudad-Estado y después como miembro de una cosmópolis. En el mundo del Cristianismo, el hombre se elevó a la categoría de miembro del Corpus Christi mysticum, el que a su vez adoptó en la Edad Media la figura de Sacrum Imperium, organización estamental jerarquizada. Pero el nominalismo, con su negación de lo general y la consecuente afirmación de que lo único real es una suma de individuos, rompió los cimientos del imperio universal medieval y de los cuerpos sociales incluidos en él. Esta nueva concepción filosófica condujo lentamente a la destrucción del universalismo medieval y a la creación de un nuevo individualismo en todos los sectores de la cultura”. Verdross, *op. cit.*, p. 159.

205 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 196.

Bobbio describe algunos de los elementos característicos de lo que llama “la gran dicotomía estado (o sociedad) de naturaleza-Estado (o sociedad) civil”. La división propuesta por Bobbio es una transcripción del libro citado:

1) El punto de partida del análisis del origen y el fundamento del Estado es el estado de naturaleza, es decir, un estado no-político y antipolítico.

2) Entre el estado de naturaleza y el Estado político existe una relación de contraposición, en el sentido de que el Estado político surge como antítesis del estado de naturaleza (cuyos defectos está llamado a corregir o eliminar).

3) El estado de naturaleza es un estado cuyos elementos constitutivos son principalmente y en primer lugar los individuos singulares no asociados aunque asociables (digo “principalmente” y no “exclusivamente” porque en el estado de naturaleza pueden darse también sociedades naturales, como la de la familia).

4) Los elementos constitutivos del estado de naturaleza (es decir, los individuos y también los grupos familiares para aquellos que los admiten) son libres e iguales unos con respecto a los otros, de manera que el estado de naturaleza se configura siempre como un estado en el que reinan la libertad y la igualdad (aunque con variaciones perceptibles que dependen de las diversas acepciones en que se utilicen los dos términos).

5) El paso del estado de naturaleza al Estado civil no se produce necesariamente por la fuerza misma de las cosas, sino mediante una o más convenciones, es decir, mediante uno o más actos voluntarios e intencionados de los individuos interesados en salir del estado de naturaleza, lo que tiene la consecuencia de que el Estado civil se conciba como un ente “artificial” o, como hoy se diría, como un producto de la “cultura” y no de la “naturaleza” (de ahí la ambigüedad del término “civil”, que es a la vez adjetivo de *civitas* y de *civilitas*).

6) El consenso es el principio legitimador de la sociedad política, a diferencia de cualquier otra forma de sociedad natural, y en particular a diferencia de la sociedad familiar y de la sociedad patriarcal.<sup>206</sup>

A lo señalado por Bobbio hay que añadir, también, que la mayoría de los autores consideran que en el estado de naturaleza no existe ley positiva alguna y que los individuos se rigen por leyes naturales. Al paso de la sociedad política se requerirá del derecho con la aspiración racionalista

<sup>206</sup> Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 15 y 16.

de quedar formulado de acuerdo con leyes naturales descubiertas y formuladas según un sistema lógico con la sola ayuda de la razón. Dentro del esquema jurídico se pone la nota sobre la preeminencia de los derechos naturales subjetivos que aparecen no como obligaciones impuestas por la ley, como en el esquema medieval, sino como auténticos derechos, que deben ser protegidos y garantizados por el Estado y que poseen todos los individuos en forma innata. El derecho positivo entonces está llamado a proteger y reconocer la igualdad y la libertad de los hombres, que nacen con dichos derechos naturales subjetivos.

Es importante añadir la distinción tradicional del contrato social en dos niveles, a saber:

- a) *Pactum unionis* (pacto unión), que se da a nivel horizontal, entre los individuos que forman el estado de naturaleza y que deciden fundar la sociedad civil mediante la unión de todas las individualidades.
- b) *Pactum subiectionis* (pacto sujeción), que se da a nivel vertical, y que sigue en forma inmediata al pacto unión, realizado por los individuos que se sujetan a una autoridad, surgiendo una sociedad política.

La imagen de un estado que nace del consenso recíproco de los individuos singulares, originalmente libres e iguales, es pura acuñación intelectual. El modelo presenta muchas variaciones de acuerdo con el tratamiento que le dan los diferentes autores. Así, el estado de naturaleza puede ser histórico o imaginado, pacífico o belicoso, de aislamiento o social (sociedad primordial). Los contratos pueden ser entre los individuos en beneficio de la colectividad o de un tercero, que al contrato de los individuos entre sí deba seguir un segundo contrato entre el *populus* y el *princeps* (*pactum subiectionis*), que el contrato pueda disolverse o no y en qué condiciones y, finalmente, los que consideran la naturaleza del poder político derivado, sea absoluto o bien limitado, incondicional o condicional, indivisible o divisible, irrevocable o revocable, etcétera.

El consentimiento prestado por los ciudadanos, libres e iguales, forma parte de toda una nueva forma de entender, no sólo el origen de la sociedad civil y del Estado, sino del propio derecho, donde el origen de toda obligación legítima proviene de dicho consentimiento.

En el iusnaturalismo, en cambio, se fue imponiendo la idea según la cual el derecho consiste en un juego de voluntades libres que chocan entre sí y que libremente pactan. El derecho perfecto, es decir, la obligación que realmente vincula —a diferencia del derecho simplemente natural, que sólo expresaría una vinculación moral o una inclinación hacia algo— sólo puede originarse de un acuerdo entre los interesados, y esto lo reconocemos con toda claridad en Wolff cuando escribe que “nadie puede obligarse perfectamente con otro sino prometiendo, es decir, mediante pactos”.<sup>207</sup>

Así, de la idea del pacto se derivará también otra forma de eticidad bajo la premisa “tú lo pactaste, tú lo violaste”, donde el único punto de referencia es “el pacto”. Lo jurídico es bueno o malo, justo o injusto, con la exclusiva medida de lo pactado.

El “modelo iusnaturalista” se diferencia claramente de lo que Bobbio llama “modelo alternativo”, que no es más que la línea del pensamiento que, desde los griegos hasta la Edad Media, casi sin variación, había seguido la filosofía política, basada en la explicación del origen del Estado de Aristóteles, donde a partir de la familia como núcleo esencial y primario de sociedad se llegaba a la aldea y finalmente a la ciudad. La diferencia del modelo utilizado en la antigüedad y la Edad Media respecto al nuevo modelo es, fundamentalmente, que para el modelo iusnaturalista la sociedad política surge como antítesis y no como continuación del estado precedente. Efectivamente, el “modelo alterativo” contempla una sociedad natural originaria, que es la familia. Entre ésta y el Estado no existe una relación de contraposición, sino de continuidad o progresión. El estado originario no es de aislamiento, sino de grupos organizados, por lo que el Estado no es una asociación de individuos, sino una unión de familias.

Bobbio establece una comparación de ambos modelos enunciando las características del “modelo alternativo”, como lo había hecho con el iusnaturalista:

1) El punto de partida del análisis no es un estado genérico de naturaleza en que los hombres se habrían encontrado antes de la constitución del Estado, sino la sociedad natural originaria, la familia, que es una forma específica, concreta, históricamente determinada, de sociedad humana.

2) Entre esta sociedad originaria, la familia, y la sociedad última y perfecta, el Estado, no existe una relación de contraposición sino de continuidad o de desarrollo, o de progresión, en el sentido de que, desde el estado

207 Carpintero, Francisco, *op. cit.*, p. 200.

de familia hasta el Estado civil, el hombre ha pasado a través de fases intermedias que hacen del Estado, antes que la antítesis del estado prepolítico, la desembocadura natural, el último puerto de las sociedades precedentes.

3) El estado natural originario es un estado en que los individuos no viven aislados, sino reunidos siempre en grupos organizados, como lo son precisamente las sociedades familiares, con la consecuencia de que el Estado no debe representarse como una asociación de individuos, sino como una unión de familias, o como una familia ampliada.

4) Así como los individuos viven desde su nacimiento en familias, el estado prepolítico no es un estado de libertad e igualdad originarias, sino un estado en el que las relaciones fundamentales que existen en el seno de una sociedad jerárquica como la familia son relaciones entre superior e inferior, como son precisamente las relaciones entre padre (madre) e hijos, entre el señor de la casa y los siervos.

5) El paso del estado prepolítico al Estado, en tanto se produce, como se ha dicho, por un proceso natural evolutivo desde las sociedades menores a la sociedad mayor, no se debe a una convención, es decir, a un acto voluntario y deliberado, sino que se produce como efecto de causas naturales, como pueden ser la ampliación del territorio, el crecimiento de la población, las necesidades de defensa o de procurarse los medios necesarios para la subsistencia, etc., con la consecuencia de que el Estado no es menos natural que la familia.

6) El principio legitimador de la sociedad política no es el consenso, sino la situación de necesidad (o la “naturaleza de las cosas”).<sup>208</sup>

Bobbio establece una comparación de las características de los dos modelos, donde aparecen algunas de las grandes dicotomías:

- a) Concepción nacionalista o histórico-sociológica del origen del Estado;
- b) el Estado como antítesis o como complemento del hombre natural;
- c) concepción individualista atomizadora o concepción social y orgánica del Estado;
- d) concepción idealizada del estado prepolítico en que se originan las teorías de los derechos naturales o concepción realista del hombre en sociedad, por la que el hombre siempre ha vivido en estado de sujeción y desigualdad;
- e) teoría contractual o natural del fundamento del poder estatal;
- f) teoría de la legitimación mediante consenso o por la fuerza de las cosas.<sup>209</sup>

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>209</sup> *Ibidem*, pp. 20 y 21.

Bobbio culmina la exposición de ambos “modelos” estableciendo lo siguiente: “Estas son las grandes dicotomías que afectan a los problemas fundamentales de cualquier teoría del Estado: es decir, los problemas del origen (a), de la naturaleza (b), de la estructura (c), de las metas (d), del fundamento (e), de la legitimidad (f) de ese poder supremo que es el poder político en relación con todas las demás formas de poder sobre los hombres”.<sup>210</sup>

### 5. *Clasificación histórica*

Después de lo señalado, se comprende que la Escuela del Derecho Natural agrupa a una serie de pensadores que manifiestan, sobre las líneas generales expuestas como características, una multiplicidad de ideas. Tomando en consideración que el racionalismo como etapa histórica abarca por lo menos dos siglos, nos encontramos con la dificultad de clasificarlos para su estudio. Los diversos historiadores de la filosofía y la historia del derecho mantienen diversas posturas respecto a una posible clasificación de los autores racionalistas.

Wieacker, que concentra su línea de investigación histórica sobre el derecho privado, hace, de acuerdo con la influencia que sobre éste tuvo la Escuela del Derecho Natural racionalista, una división histórica tripartita. A la primera etapa, que denomina “de los precursores o fundadores”, pertenecen los teólogos juristas españoles del siglo XVI, Grocio y Althusio, y se caracteriza por el arraigo que todavía manifiestan en la tradición cristiana, particularmente a la teología y filosofía tomistas:

...el humanista Grocio adquiere sus principios de Derecho natural, no deduciéndolos de modo estrictamente matemático de axiomas de la razón, sino mediante un inventario metódicamente ingenuo de todas las autoridades modelos para la Ética práctica de su tiempo: la Sagrada Escritura y los Santos Padres, los escritores antiguos, las antiguas fuentes romanas, las autoridades de la Teología moral y las jurídicas de la Edad Media y moderna.<sup>211</sup>

Son fundadores por su finalidad práctica y por su aspiración a la posibilidad de formular un derecho universal. A la segunda etapa la denomina “sistemática”, a la que pertenecen, bajo la influencia de Descartes, Hob-

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>211</sup> Wieacker, *op. cit.*, p. 223.

bes, Spinoza y Pufendorf, y se caracteriza por lograr “la plena autonomía Ética social y al mismo tiempo la matematiza”.<sup>212</sup> Es decir, la concepción típicamente racionalista de que las leyes que rigen la vida humana son perfectas y susceptibles de formulación matemática. La tercera etapa es la matematizadora integrada por Thomasio y Wolff y caracterizada por llevar al punto más alto la racionalización formal del derecho natural elaborando con todo detalle conceptos jurídicos que pretenderán concretar en el derecho positivo.

Alfred Verdross opta por agrupar a los distintos autores bajo un criterio que podríamos llamar ideológico, donde apunta tres direcciones. La primera, representada por Fernando Vásquez (al que Verdross considera como fundador de la Escuela del Derecho natural), Althusius y Hugo Grocio. Esta corriente representaría el inicio de la doctrina individualista, que todavía está apegada a la filosofía del cristianismo. La segunda corriente, integrada por Hobbes, Spinoza, Locke, Thomasius, Bentham y Rousseau, a la que designa como “concepción naturalista del derecho natural”, se caracteriza por su oposición al pensamiento cristiano. Como autor cristiano, Verdross emprende en realidad una crítica a los pensadores agrupados en esta corriente, que creemos útil reproducir:

...en clara oposición con la filosofía aristotélico-tomista, hizo a un lado las ideas de la naturaleza social del hombre y de su telos y aludió a las pasiones animales del ser humano como base para su elaboración. Los defensores de esta segunda postura consideraron como natural el libre desarrollo de estas pasiones y le dieron el nombre de Derecho natural. En consecuencia, la denominación “Derecho natural” dejó de usarse conforme a su sentido primitivo, esto es, como un orden natural de normas éticas, utilizándosele más bien para significar la fuerza de los instintos, la cual, como todas las fuerzas externas de la naturaleza, requiere de un gran poder para quedar dominada. Como resultado de estas ideas y en la medida que el hombre devino naturaleza, perdió su cualidad de persona ética, transformándose en un eslabón de la cadena de un simple mecanismo; de esta manera, el Derecho perdió su propia legalidad (frente a la legalidad de la naturaleza externa), que ya había sido reconocido por Hesíodo, y se disolvió en una mecánica de las fuerzas sociales.<sup>213</sup>

212 *Ibidem*, p. 224.

213 Verdross, *op. cit.*, p. 160.

Como contracorriente que enfrenta a este grupo de pensadores surge la tercera dirección, representada por Pufendorf, Leibniz y Wolff, a la que Verdross atribuye el mérito de “haber destrozado las cadenas del derecho, devolviéndole su propia legalidad”.

Reconoce que como línea de pensamiento se aparta del cristianismo, pues sustituye la verdad revelada por la razón, y por ello la llama “doctrina racionalista pura del Derecho natural”. En nuestra opinión, esta característica en realidad es común a todos los pensadores, y no constituye un punto de diferenciación, por lo que sentimos vaga en general la clasificación propuesta por Verdross, que únicamente se muestra condolente con los racionalistas que no se contraponen a las ideas cristianas.

Miguel Villoro Toranzo expone una teoría original sobre el sello peculiar de los autores racionalistas. Hay que señalar aquí que Villoro hace una clara distinción entre las dos corrientes filosóficas de los siglos XVII y XVIII, diferenciándolas de modo tajante como corriente o filosofía empírica, donde ubica a Bacon, Hobbes, Locke y Hume, y corriente o filosofía racionalista, donde ubica propiamente a la Escuela del Derecho Natural, analizando especialmente a Grocio como precursor y a Pufendorf como fundador. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, la distinción procede, por ser de hecho, empirismo y racionalismo, corrientes epistemológicamente contrarias. Sin embargo, la distinción desde el punto de vista histórico no nos parece tan acertada porque excluye de la Escuela del Derecho Natural a pensadores, que si bien son empiristas, abordan los mismos problemas que se presentan a dicha Escuela y comparten sus características e inquietudes principales. La teoría de Villoro además explica que el tránsito de la filosofía escolástica cristiana hacia el racionalismo se hace por la vía de la filosofía estoica. Según esta teoría, el racionalismo de los siglos XVII y XVIII tiene sus raíces en el interés y simpatía que prestó el humanismo renacentista a la filosofía estoica, especialmente al estoicismo medio romano. Grocio sería entendido como un pensador puente entre la escolástica cristiana y el racionalismo: “Nuestra posición es que Grocio, que no era ni se pretendía filósofo, ya ponía el acento estoico a sus teorías, pero sin percibir y mucho menos pretender el alcance de las conclusiones filosóficas que se derivan de los matices estoicos”.<sup>214</sup> Así, desde Grocio se percibe la influencia de la filosofía estoica que, de acuerdo con la tesis de Villoro se convertirá en la

214 Villoro, *op. cit.*, p. 278.

filosofía de la Escuela Racionalista del Derecho Natural. Según Villoro, el enfoque aristotélico tomista difiere del estoico en cinco puntos fundamentales:

- 1) El concepto de “naturaleza” ya no es un concepto ontológico sino descriptivo de la realidad.
- 2) Lo justo no es una exigencia ontológica sino la meta de una tendencia humana.
- 3) El Derecho Natural no es un orden ontológico que hay que descubrir sino un orden lógico vivido por el hombre.
- 4) El Derecho ya no se identifica con lo justo sino con las leyes que declaran lo justo.
- 5) La razón deja de ser un mero instrumento para conocer la verdad y se convierte en el receptáculo de las leyes.<sup>215</sup>

Esta diferenciación se convierte en parte de la filosofía adoptada por autores como Grocio y Pufendorf, a los que Villoro sitúa como propiamente pertenecientes a la Escuela racionalista del Derecho Natural.

A nuestro parecer, la forma más adecuada de clasificar autores que representan tan diversas formas de pensar es contextualizando sus ideas en el ámbito histórico en que se desarrollaron, para lo cual podemos referirnos en líneas generales a los autores del siglo XVII y a los autores del siglo XVIII, subdividiendo a su vez el último en dos mitades por lo sustancialmente diverso de sus climas culturales. La primera mitad del siglo XVIII es la era de la confianza ilimitada en las luces de la razón, del despotismo ilustrado, la era en que se creyó poder definir la felicidad de todos los habitantes de un Estado, mientras que la segunda mitad transcurre en el clima de las revueltas sociales, de la guerra de independencia norteamericana y de la Revolución francesa, donde el peso ideológico se centra en la voluntad del pueblo.

### III. LOS AUTORES DEL SIGLO XVII

#### 1. *El siglo XVII. Marco histórico*

El siglo XVII se presenta a la historia como una etapa donde, guardadas las proporciones, reinó la tolerancia y la libertad de expresión. Las guerras de religión terriblemente violentas del siglo XVI ceden ante un afán de lograr paz propiciando un clima favorable para la renovación de

215 *Ibidem*, p. 278.

la cultura, de la vida intelectual y científica. En líneas muy generales, las condiciones más favorables de vida logradas en el siglo XVII permitieron un aumento demográfico en Europa sin precedentes al pasar de una población de noventa y cinco millones a ciento treinta millones de habitantes. Hecho notable que permitió posteriormente las grandes empresas de expansión y colonización de los europeos por todo el mundo. El aumento demográfico ayudó a la expansión de la vida urbana, restablecida desde el Renacimiento, que desde este siglo tomará cada vez mayor peso en la vida europea preparando el futuro industrial de muchos países (se puede hablar del inicio de la era industrial a partir de finales del siglo XVIII).

En el campo intelectual y científico se considera al siglo XVII como un siglo revolucionario, que aportó enormes avances científicos y tecnológicos. La aplicación de los métodos matemáticos y empíricos de Copérnico, Kepler, Galileo y Descartes permitieron un desarrollo de la ciencia como no se había conocido en muchos siglos.

En el aspecto tecnológico, la mejora en las técnicas de navegación y el espíritu de empresa de algunos países logró un volumen de tráfico marítimo enorme, lo que permitió el avance del capitalismo, que propició la fundación de empresas comerciales, como la Compañía Inglesa de Indias Orientales y la Compañía Holandesa de Indias Orientales, y se establecieron los Bancos de Amsterdam e Inglaterra (este último, rector de las finanzas mundiales hasta el siglo XX). Holanda conseguirá la hegemonía comercial del siglo XVII seguida de Inglaterra, que la desplazará en el siglo XVIII. Las actividades capitalistas y la fundación de compañías comerciales también se desarrolló de manera importante en algunas ciudades alemanas, en Suecia, Dinamarca y Francia.

Un fenómeno fundamental del siglo XVII fue precisamente el gran desarrollo del capitalismo, fomentado por la tolerancia y la libertad de empresa, que contribuirá al desarrollo de la burguesía como una clase social que pronto aspirará a jugar un papel preponderante en la organización política. En el siglo XVII la burguesía holandesa enfrentará a los Orange, en Inglaterra jugará un papel importante en la revolución que derrocó a la monarquía de Carlos I y en Francia, con la rebelión de la Fronde, se opuso a los Borbones. La burguesía se va convirtiendo paulatinamente en una clase que, debido en gran medida a la riqueza que detenta, aspira al poder. Parte de sus miembros se dedican profesionalmente a las tareas administrativas del Estado, cobrando fuerza creciente y conciencia, de que el Estado se sostiene, en buena medida, gracias a sus contribuciones.

José Pijoan enuncia las siguientes características del siglo XVII:

En el tránsito del siglo XVI al XVII, las nuevas orientaciones abiertas por el Renacimiento, la Reforma, el capitalismo, etcétera, habían definido ya una serie de manifestaciones sumamente características que irían afinándose a lo largo del siglo XVII: individualismo, espíritu de empresa, afán de investigación, nuevas inquietudes científicas, refinamiento progresivo del gusto y de la inteligencia, subjetivismo, criticismo, afán racionalista, etcétera, las cuales, a veces casi paradójicamente, irían afirmándose paralelamente a la consolidación del nuevo sistema de estado, la monarquía absoluta, o para ser más exactos, al absolutismo, ya que para algunos teóricos el fenómeno del absolutismo no se vinculará necesariamente a la forma monárquica.<sup>216</sup>

En cuanto a los principales acontecimientos políticos del siglo XVII, haremos una muy breve reseña, por guardar relación directa con el desarrollo de las ideas jurídicas y políticas del iusnaturalismo racionalista y por servir de marco de referencia de los autores iusnaturalistas que se analizarán posteriormente.

En lo político, el siglo XVII se caracteriza por el afán de expansión de las esferas de poder de los monarcas y príncipes dirigentes de los Estados burocráticos modernos. Frente a estas pretensiones, por toda Europa surge la resistencia con diferente fuerza y magnitud en cada región o país, que llevará a infinidad de levantamientos, guerras civiles y rebeliones.

El movimiento de rebeliones de comienzos de la Edad Moderna alcanzó su mayor concentración y su más alta densidad a mediados del siglo XVII, extendiéndose desde Portugal a Rusia y desde Sicilia a Inglaterra. Los motivos y orígenes de las rebeliones fueron muy diversos y persiguieron diferentes objetivos políticos e intereses sociales —fueron desde la reducción de impuestos hasta la instauración de repúblicas independientes— y alcanzaron una intensidad, una calidad y un peso político muy diferentes, pero todas estuvieron relacionadas con la defensa de los antiguos, o recién conseguidos, derechos y privilegios, las formas de vida “tradicionales”, la independencia política y la cultura estamental, amenazados por la represión cada vez mayor del sistema absolutista en formación, así como la economía de mercado en expansión.<sup>217</sup>

216 Pijoan, *op. cit.*, t. X, pp. 15 y 17.

217 Van Dülmen, *op. cit.*, pp. 342 y 343.

El primer acontecimiento de importancia es la guerra de liberación de los Países Bajos en contra de España. Se origina en el siglo XVI, producto de las tendencias antiabsolutistas de los círculos políticos calvinistas de Holanda. Dirigida por los nobles y burgueses y apoyada por el pueblo, la guerra de liberación se realizó tras varios levantamientos en un largo periodo de ochenta años. El resultado fue, por una parte, la división del país, ya que las provincias del sur permanecieron bajo el dominio español, y por otro lado, el surgimiento de un nuevo Estado liberal, no regido por ningún príncipe y organizado en forma de República comercial soberana. La revuelta comenzó en 1564 por una protesta de la nobleza contra el absolutismo español. A esta protesta se sumarán con el paso del tiempo los burgueses, los calvinistas y el pueblo. Bajo la protección y dirección de Guillermo de Orange se celebra la primera Asamblea independiente en 1572, y en 1581 las provincias del norte se declaran independientes de la soberanía española. Importante para abrir el siglo XVII, por su significado, fue la tregua de los Doce Años, firmada por la monarquía española y las Provincias Unidas en 1609, que denota ya el afán de paz y tolerancia que caracterizará al siglo XVII en materia religiosa. A partir de este momento los Países Bajos son reconocidos como nación independiente por otros Estados, condición que reconocerá finalmente España y toda Europa tras la paz de Westfalia. Es importante destacar que al comienzo de la revuelta, la intención fundamental de la nobleza era el restablecimiento y aseguramiento de los derechos estamentales, y de ninguna manera el rompimiento con la monarquía española; sin embargo, el resultado final fue la constitución de una República:

Aun cuando la república no era en un principio el objetivo, sí fue el resultado de la revolución, y no representaba, a pesar de las antiguas tradiciones, un Estado estamental de tipo medieval y feudal. Por su construcción fue algo “muy nuevo”: un Estado liberal que, a pesar de su constitución oligárquico-burguesa, permitía alcanzar, para aquella época, un máximo de expansión comercial y libertad religiosa.<sup>218</sup>

La guerra de los Treinta Años fue un conflicto que involucró a prácticamente todos los Estados europeos. Por una parte, al pelearse en suelo alemán aceleró la conversión de los Estados imperiales a Estados independientes, y por la otra, fue la culminación de conflictos internacionales

entre Francia y los Habsburgo y entre España y los Países Bajos. La guerra se desencadenó en Bohemia por un problema en torno a la edificación de Iglesias protestantes, que fue resuelta a favor de los católicos con la intervención imperial. Esto suscitó un violento levantamiento de los protestantes. Al principio sólo se trataba de un conflicto que afectaba a los dominios de la casa de Austria; sin embargo, la revuelta se expandió, primero a los Estados alemanes protestantes que apoyaron la rebelión de Bohemia y después a Polonia, la Liga Católica alemana y España, a quienes los Austrias solicitaron ayuda y que terminaron invadiendo Bohemia. La casa de Austria, ante algunas victorias, decide atacar a los príncipes alemanes del norte y llega hasta el mar Báltico, lo que origina la intervención de Dinamarca y Suecia, que apoyan a los protestantes alemanes. La intención imperialista era lograr una Alemania unida sometida a Austria, lo que no convenía a los intereses franceses, quienes emprenden con Richelieu una campaña diplomática dirigida a entorpecer los intereses de Fernando II. Para el año de 1635 todo el occidente europeo se ve involucrado en la guerra y el territorio donde se disputa se amplía de Alemania a los Países Bajos, Italia del norte, Cataluña y Portugal. Francia dirige la coalición contra los Habsburgo. El conflicto terminó con la firma de la paz de Westfalia, de innumerables consecuencias para Europa:

Las consecuencias religiosas y políticas derivadas de estos tratados de paz fueron muy importantes. En Alemania, la igualdad religiosa entre católicos, luteranos y calvinistas se ajustó al criterio de que los súbditos debían acogerse a las creencias de sus príncipes, *Cuyus regio, ejus religio*, o emigrar a otros territorios donde imperase su propio credo. La secular parcelación política alemana estaba así asegurada y, por consiguiente, los sueños unitarios de los Austrias quedaban sin realizarse. La guerra de los Treinta Años, que había sido una terrible guerra civil para Alemania, consagraba su división por más de dos siglos.<sup>219</sup>

Trevor-Roper hace el siguiente balance:

Una vez que todo terminó, ¿quién había ganado, y quién había perdido? Desde un punto de vista político, es fácil sacar las cuentas. El imperio español en Europa estaba deshecho. El trono Habsburgo era sólo una sombra de sí mismo. Sajonia y Baviera constituían poderes independientes en Alemania. La gran potencia del Báltico era Suecia. Sobre todo, Francia tenía

219 Pijoan, *op. cit.*, p. 29.

un gobierno sólido, las fronteras aseguradas, influjo en Alemania, y llevaba la iniciativa en todas partes. Pero la política es sólo una parte del balance. La guerra de Treinta Años destruyó mucho más que la hegemonía española en Europa. Destruyó todo un sistema, la síntesis de un siglo. El estado de la Contrarreforma, la Internacional calvinista, ambos decayeron con la lucha, y nunca volvieron a ser los mismos. Lo mismo sucedió con toda una filosofía. La guerra de Treinta Años contempló el final de una *Weltanschauung*: de una visión del mundo heredada de la Edad Media, que los grandes maestros católicos habían elevado a sistema universal, y que en realidad ni los luteranos ni los calvinistas, pese a todo su radicalismo ideológico, habían pretendido refutar.<sup>220</sup>

Francia es la monarquía más absolutista de Europa en el siglo XVII, llamado por los franceses el “siglo de Luis XIV” o el “gran siglo”. Fue un periodo de apogeo donde Francia marca la vanguardia cultural en todos los campos, se utiliza su lengua, se viste a su moda y se imita a su corte. El primer Borbón, Enrique IV, había iniciado una política que condujo en pocos años al más radical absolutismo en los tiempos de Luis XIV. Pero Francia no se mantuvo ajena a las revueltas características del siglo XVII y tuvo que enfrentar a la Fronda. La Fronda fue un levantamiento dirigido por la alta nobleza que pretendía reivindicar sus antiguos privilegios a través del fortalecimiento del Parlamento. En 1648 el Parlamento redactó en veintisiete puntos sus pretensiones revolucionarias: la monarquía debía quedar sujeta a su control. El cardenal Mazarino, primer ministro durante la regencia de Luis XIV, huyó de París con la familia real, ante el levantamiento de los parlamentarios. La Fronda se extendió por toda Francia y tomó proporción de una guerra civil; sin embargo, con la contraofensiva de Mazarino y, después, con la mayoría de edad de Luis XIV, fue perdiendo fuerza y quedó definitivamente resuelta para 1653. Sobre la valoración de la Fronda, Van Dülmen indica:

La Fronda de los parlamentarios y la alta nobleza no fue un episodio insignificante en la historia francesa, ya que no sólo amenazó la posición de Francia como gran potencia y la construcción del correspondiente Estado absolutista, sino que, ante todo, puso en evidencia la debilidad del sistema de dominación que, Richelieu y Mazarino habían construido con tanta energía. Desde luego no se trató de un levantamiento popular, ni de una revuelta de la burguesía (a pesar del importante papel que desempeñaron tanto el pueblo como la burguesía); lo que provocó la crisis del Estado fue una conspira-

220 Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 39.

ción de la alta nobleza contra el poder real absoluto, ya que éste le adjudicaba solamente un papel secundario, conspiración que sin el apoyo del pueblo y la burguesía no habría alcanzado el efecto que consiguió.<sup>221</sup>

Desde un punto de vista político, la revolución inglesa es, quizá, el acontecimiento más trascendente del siglo XVII. Encuentra sus antecedentes desde el deliberado impulso de expansión marítima y colonial patrocinado por la última Tudor, Isabel I. De esta época data un importante fortalecimiento de la burguesía inglesa, que para el siglo XVII ha tomado una clara conciencia de su importancia social. Con la muerte de Isabel I sube al trono Jacobo I y se inicia la dinastía Estuardo, que enfrentará a la Revolución inglesa, la cual es definida en estos términos por Antonio Jutglar: “...por un intento de superar los obstáculos que la monarquía absoluta presentaba a un complejo núcleo de actividades socioeconómicas y culturales”.<sup>222</sup>

La Revolución inglesa se distingue particularmente del resto de las rebeliones del siglo XVII, tanto por sus consecuencias, como por sus antecedentes. Inglaterra cuenta desde antaño con un Parlamento a través del cual la clase dirigente defendía sus derechos y pretensiones frente a la monarquía.<sup>223</sup> La nobleza, por otra parte, no se retiró a la vida feudal y realizó diversas actividades que en el continente realizaba la burguesía, lo que la hacía más afín a la propia burguesía inglesa. Inglaterra había desarrollado una intensa actividad comercial e industrial que la situaba como una potencia marítima, comercial y financiera. Estos antecedentes explican la singularidad de la revolución inglesa, que comienza motivada por una crisis social provocada por la expansión económica que afectaba al orden feudal, por una radicalización religiosa, donde el puritanismo se opone a la Iglesia oficial y, sobre todo, por el conflicto entre el parlamento y la monarquía: “La verdadera raíz de la revolución se encontró en la escalada del conflicto entre el Parlamento y la Corona, aun cuando este conflicto sin la radicalización religiosa no hubiera conducido a la revolución”.<sup>224</sup>

221 Van Dülmen, *op. cit.*, p. 358.

222 Jutglar, Antonio, en su colaboración a la obra de José Pijoan, *op. cit.*, p. 158.

223 La tradición inglesa considera que la ley se encuentra por encima del rey, que para los ingleses se forma por las costumbres y los precedentes judiciales (*common law*) que son entendidos como creación espontánea del pueblo u obra de los jueces. En el siglo XVII la ley se considera como superior a la voluntad del rey y de cualquier particular y se entiende como expresión de la razón. Este es uno de los conceptos que llevan a enfrentar al Parlamento con el rey Jacobo I, que es un teórico y defensor del Derecho divino de los reyes, donde el rey está por encima de toda ley.

224 Van Dülmen, *op. cit.*, p. 363.

El conflicto estalló cuando Carlos I se vio forzado a pedir el apoyo del Parlamento (parlamento Corto) para obtener recursos que financiaran la guerra contra los escoceses en 1640. El Parlamento se mostró reacio en la aprobación de nuevas contribuciones y el rey decidió disolverlo y decretó el aumento de empréstitos forzosos y el *ship money*, es decir, un derecho a exigir barcos a los súbditos. La resistencia escocesa venció a Carlos I, quien se vio forzado a convocar en noviembre de nuevo al Parlamento (Parlamento Largo), que ahora duró en funciones trece años y encabezó la revuelta que le costaría la cabeza al rey. El Parlamento encabezó una política de reformas que sólo pretendía restablecer la vieja Constitución y el equilibrio entre la Corona y el Parlamento, en contra de las pretensiones absolutistas de la monarquía. El rey no estaba dispuesto a hacer mayores concesiones, y el Parlamento decidió eliminar a todos los representantes del absolutismo. El primer acto importante fue la sentencia de muerte que el Parlamento hizo firmar al rey para la decapitación de su primer ministro, lord Strafford. Después se abolieron algunas instituciones reales y se declaró ilegal al *ship money*. El rey seguía reacio a cualquier cesión de poder, y después de un intento fallido de encarcelar a cinco parlamentarios huyó de Londres, con lo que el Parlamento denunció todos los errores de la política real y solicitó votar una nueva constitución eclesiástica. Esto fue el inicio de la guerra civil, que culminó, en la llamada primera revolución, con la muerte del rey Carlos I. Oliverio Cromwell fue el jefe del ejército parlamentario y el encargado de proclamar la abolición de la monarquía, a través de la proclamación de una república y la realización del primer programa democrático de la historia de Europa.<sup>225</sup>

225 Durante el gobierno del parlamento en la época de Cromwell prevalecieron dos doctrinas constitucionalistas: la que afirmaba la supremacía del Parlamento (republicana) y la democrática, que afirmaba la supremacía del pueblo que gobierna a través del Parlamento. Esta última corriente fue llamada de los “niveladores”: “Un primer grupo de esta tendencia es el de los Niveladores (*Levelers*), así llamados por su igualitarismo radical. Su filosofía se manifestó en primer lugar en el seno del ejército del Parlamento, bajo Cromwell, y en particular en la tropa. Dispersa en folletos y formulada asimismo en discusiones sostenidas con la oficialidad, dio lugar a un proyecto de constitución, el Acuerdo del Pueblo (*Agreement of the People*), varias veces retocado, que no llegó a implantarse. Su portavoz más destacado fue Juan (John) Lilburne (h. 1616-1657), cuya enérgica personalidad es la de un auténtico agitador. El núcleo de la doctrina de los Niveladores está en su teoría de los derechos del hombre. La ley natural confiere a los individuos derechos innatos (*native rights*) inalienables, y las instituciones políticas no tienen otra misión que la de protegerlos. Hacían hincapié en el consentimiento como base de la obligación política en el sentido más estricto, que exige la participación de todos en el gobierno por medio de la elección de representantes por sufragio prácticamente universal de los ingleses de más de veintiún años, quedando sólo excluidos (como ocurrirá en otras doctrinas del sufragio posteriores) los criados y los que dependiesen directamente de otro. El Parlamento es un mandatario del pueblo único titular de la soberanía. El individualismo inicial conduce aquí a un con-

La muerte de Cromwell dio paso en poco tiempo a la restauración de la monarquía con la declaración de Breda, por la que Carlos II aceptaba el trono de Inglaterra. La política de Carlos II, procatólica y absolutista, fue de nuevo repelida por el grupo de los *whig*, que pronto se convirtieron en los representantes de la burguesía, y que enfrentaron en un principio a los partidarios del monarca, los *tories*, que representaban a los grandes terratenientes. Con la muerte de Carlos II subió al trono Jacobo II, con abierta tendencia católica, lo que propició la unión de *whigs* y *tories*, que depusieron al monarca y ofrecieron la Corona a Guillermo de Orange, con lo cual la monarquía inglesa quedó sujeta al control del Parlamento en una Inglaterra donde los ingleses decidían quién y de qué forma se debía ocupar el trono. Así culminó la llamada segunda revolución “gloriosa” en 1688 con la instauración de la monarquía constitucional. Antonio Jutglar concluye:

...el mundo capitalista y burgués británico supo poner en marcha un mecanismo de transformación social y política de la plataforma general de Inglaterra, que a partir de 1688 pondría las bases, estables y maduras, para la puesta en marcha de un complejo proceso de innovaciones técnicas y económicas, que otorgarían a la isla un siglo de ventaja sobre el continente en el terreno de las innovaciones industriales, de modo que, tal como muy bien ha señalado P. Mantoux, Inglaterra pudo iniciar a partir de 1700 su revolución industrial cuando en el continente tardaría algún tiempo en iniciarse y sería necesario esperar aún al formidable *crack* político de la revolución burguesa de Francia de 1789.<sup>226</sup>

## 2. Hugo Grocio (1583-1645)

Es considerado como el fundador de la Escuela del Derecho Natural. Nacido en Holanda, de religión protestante, es uno de los mejores exponentes de la Jurisprudencia Elegante. Por sus ideas religiosas abandona Holanda, vive unos años en París y pasa sus últimos años en Suecia. Sus

tractualismo consecuente, que movía a los Niveladores a propugnar una Constitución escrita (no otra cosa hubiera sido el Agreement of the People) que fijase expresamente los derechos fundamentales inviolables y en consecuencia los límites del poder, incluido el del Parlamento, que también habría de respetarlos. Esta idea, opuesta a la tradición inglesa, no triunfaría en Inglaterra, pero actuaría en cambio poderosamente en Norteamérica a raíz del acceso a la independencia de las Trece Colonias, de las que pasaría a las de la América española a la hora de su emancipación”. Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 243.

<sup>226</sup> Jutglar, *op. cit.*, p. 158.

obras más famosas son *De iure belli ac pacis* (1625), obra donde expone su filosofía jurídica, y *Mare Liberum* (1609), por la que se le reconoce como un gran internacionalista.

Influenciado todavía por la escolástica, Grocio inicia el camino de la secularización del derecho natural (muchos autores consideran a los teólogos juristas españoles como iniciadores de la corriente del derecho natural, en particular a Fernando Vázquez de Menchaca) separándolo de la teología.<sup>227</sup> Truyol y Serra entiende a Grocio como un autor de “transición” que personificó el espíritu de su época, que, agobiada por las luchas de religión, busca escapar de la intransigencia de los dogmatismos, busca la tolerancia y se rinde ante la razón natural. De esta manera, Grocio afirma la posibilidad de encontrar normas dictadas por la razón que sean válidas para cualquier hombre, con independencia de su religión o país de origen. Afirma así la existencia del derecho natural como un orden de principios absolutos que Dios no puede alterar. En palabras del propio Grocio, que se han hecho célebres: “subsistiría [el Derecho natural] de cualquier modo incluso si admitiéramos —cosa que no puede hacerse sin impiedad gravísima— que Dios no existiese o no se ocupase de la humanidad”.<sup>228</sup> En Grocio aparece claramente perceptible la característica racionalista, en el sentido de que aspira a la construcción de “sistemas” jurídicos que ordenen la vida social del hombre, formulados por la razón, de validez universal y fundados en los métodos matemáticos. Afirma que los principios del derecho natural se deducen a priori, con precisión matemática, de verdades axiomáticas evidentes por sí mismas. La determinación del contenido concreto del derecho natural se deduce de la historia y las sentencias de los jueces, de los filósofos, historiadores, poetas y oradores; y sostiene que la uniformidad de opiniones es prueba suficiente de que se descansa sobre los principios del derecho natural.

Respecto al “modelo iusnaturalista”, afirma la existencia de un “estado de naturaleza” en que todo es común; posteriormente, al corromperse el hombre, surge la sociedad política y la propiedad. Considera que el origen del cuerpo social es un contrato, pero no determina a qué forma de gobierno debe dar legitimidad. El fin del Estado es garantizar a cada uno el goce pacífico de sus bienes.

<sup>227</sup> Guido Fassò explica que *De iure belli ac pacis* fue condenado por la Iglesia católica, lo que llevó a autores como Pufendorf y Tomasio, a considerar a Grocio como fundador de la teoría moderna del derecho natural.

<sup>228</sup> Hugo Grocio, *Prolegomena*, 11, según cita de Guido Fassò, *op. cit.*, p. 71.

A Grocio se le reconoce fundamentalmente como un gran internacionalista. Afirmó, como ya lo habían hechos los teólogos juristas, la existencia de un derecho de gentes natural, que tiene los mismos principios del derecho natural, pero aplicado a regular las relaciones de los Estados. De éste surge el derecho de gentes positivo, al que llama “voluntario”, expresado mediante tratados y a través de la costumbre. “Principio supremo del derecho de gentes positivo es la fidelidad a los compromisos contraídos: *pacta sunt servanda*”.<sup>229</sup>

Para Guido Fassò, Grocio posee los suficientes méritos para ser considerado como efectivo “padre” del iusnaturalismo moderno:

En el iusnaturalismo racionalista, en la forma en que se encuentra expuesto en el *De iure belli ac pacis*, vio la cultura del siglo XVII el instrumento adecuado para redimir al espíritu humano de los vínculos del dogma, fundando la ética sobre bases puramente humanas. Leído así Grocio, contra todas sus intenciones, y bien lejos de cuanto había supuesto el valor real de su obra, devino iniciador de una nueva época de la filosofía ético-jurídica, y consiguientemente política.<sup>230</sup>

El estudio de los alemanes Molitor y Schlosser apunta:

El trascendental mérito del que fue celebrado como fundador de un nuevo Derecho natural y como padre del moderno Derecho internacional estriba en establecer los fundamentos de la concepción del Derecho de gentes, deducido exclusivamente de la condición natural de los individuos para formar comunidades (*appetitus societatis*), liberándolo así de las cadenas de la vieja Filosofía y de la Teología moral a la vez que lo secularizaba.<sup>231</sup>

Sobre la influencia de Grocio en el derecho privado, señala Wieacker lo siguiente:

Al fundar Grocio su Derecho de gentes sobre el Derecho natural y, por tanto, formularlo como teoría general del Derecho, su obra ha servido también de modelo para la rama privatística del Derecho racionalista. Ha influido, por intermedio de Pufendorf, Cristian Wolff y Thomasio, hasta en los códigos alemanes iusnaturalistas, no sólo en lo general, sino hasta en las particularidades: así, por ejemplo, la teoría del origen y conocimiento del Dere-

229 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 206.

230 Fassò, *op. cit.*, pp. 76 y 77.

231 Molitor-Schlosser, *op. cit.*, p. 51.

cho; del origen, contenido y transmisión del dominio; de la declaración de voluntad y del contrato, y del matrimonio.<sup>232</sup>

### 3. *Thomas Hobbes (1588-1679)*

Thomas Hobbes vive en la Inglaterra de las luchas entre el Parlamento y la casa reinante de los Estuardo. Presencia la Revolución inglesa, lo que le lleva a buscar incansablemente la paz como primordial fin del Estado y a defender al absolutismo como óptima forma de gobierno. Autor de una muy vasta obra literaria, consagra al estudio de la filosofía jurídica y política tres grandes tratados: los *Elementos de derecho natural y político* (*Elements of Law Natural and Politic*), que fueron escritos hacia 1640, el *De cive*, y su obra más famosa, el *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (*Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*), escrita en 1649.

Hobbes es considerado por la mayoría de los tratadistas como el primer autor iusnaturalista que formula una teoría que se puede llamar moderna del Estado, basado en métodos científicos, utilizados con verdadero rigor lógico. Su filosofía ha sido descrita como materialista y mecanicista:

...un materialismo mecanicista y determinista que reduce la realidad a sus elementos últimos y simples para explicarla únicamente por el juego de sus movimientos. El estudio del hombre se integra en esta concepción fundamental. De ahí la preocupación de Hobbes por asimilar la psicología y la política a la física y aplicarles el método matemático.<sup>233</sup> Su filosofía es materialista, mecanicista y nominalista: los conceptos son palabras, y el razonamiento un cálculo formal de los nombres generales, cuyo fin es siempre práctico; la sociedad, como la naturaleza, es un mecanismo que debe explicar científicamente el funcionamiento, y la moral es el cálculo científico de los medios con que el hombre puede alcanzar mejor su propia conservación.<sup>234</sup>

Wieacker lo considera: “...como el perfeccionador de su matematización y su secularización, siempre que se tenga en cuenta que la secularización de la ciencia occidental es la conclusión más incondicionada y ra-

232 Wieacker, *op. cit.*, p. 248.

233 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 221.

234 Fassò, *op. cit.*, pp. 99 y 100.

dical de la idea cristiana del mundo, considerado a la luz del voluntarismo y del nominalismo como creación regida por leyes”.<sup>235</sup>

Fundada sobre el método científico, Hobbes construye su teoría política, donde hace enraizar su teoría sobre el derecho. En la línea de Maquiavelo, Hobbes piensa posible la construcción de una ciencia de la política, para lo cual es indispensable realizar un análisis objetivo del comportamiento del hombre en sociedad. Este análisis, libre de prejuicios, encuentra al hombre como un ser egoísta que busca ante cualquier cosa su propia conservación y su seguridad. Este afán de seguridad se traduce en una incesante lucha por el poder, que se convierte en el mejor medio de garantizar la propia conservación.

De esta primera premisa, del hombre egoísta que busca ante todo su propia conservación, se deriva la concepción de Hobbes del modelo iusnaturalista. Es aquí donde su teoría se convierte en antitética de la tradicional concepción aristotélico-tomista y de los precursores del iusnaturalismo, incluido Grocio, cuando Hobbes niega la naturaleza social del hombre mediante la afirmación de que por naturaleza el hombre tiende más a soportarse que a simpatizar y asociarse. En el estado de naturaleza, entonces, el hombre se encuentra en una lucha de todos contra todos, donde puede utilizar todos los medios a su alcance, pues posee una libertad ilimitada para lograr su fin práctico primordial, que es su propia conservación. En tal estado de naturaleza no existe la posibilidad de calificar a las acciones de justas o injustas, y por lo tanto el hombre no se encuentra regulado por ninguna ley (para Hobbes, como veremos más adelante, la ley es expresión de la autoridad, sin la cual no existe). La única regla es la fuerza: “En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales”.<sup>236</sup> El hombre vive entonces en el estado de naturaleza en una guerra constante, sin ley alguna y con una actitud a-social e inclusive anti-social (*homo homini lupus*). Sobre la inexistencia de las leyes en el estado de naturaleza Fassò explica:

235 Wieacker, *op. cit.*, p. 263.

236 Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 104.

Ley de naturaleza que no es para Hobbes la que rige en el estado de naturaleza, y a la que se refieren los derechos innatos del hombre, pues en él no existen normas de conducta, y la única “ley” por la que se guía el hombre es la que más favorece a su propia utilidad, “ley no menos rígida que aquella por la que una piedra cae hacia abajo” necesidad física por consiguiente, y no norma, en la que el autor reconoce el concepto de Derecho, considerando que la palabra Derecho (*ius*) “no significa otra cosa que la libertad que cada uno tiene de usar, según la recta razón, de las propias facultades naturales”. Y así, la ley de naturaleza (*law of nature, lex naturalis*), es una norma, dictada por la razón, pero una norma que la razón dicta instrumentalmente, al servicio de la naturaleza egoísta y utilitaria del hombre; ella es, efectivamente, “un precepto o regla general, pensado por la razón, que prohíbe al hombre hacer lo que es nocivo para su vida o que le priva de los medios para conservarla”. La razón, en otras palabras, no es para Hobbes constitutiva del Derecho natural; es un instrumento al servicio de la naturaleza insocial y egoísta del hombre (al igual que para Aristóteles, los escolásticos y Grocio era, en definitiva, un instrumento al servicio de la naturaleza social).<sup>237</sup>

Son la razón y los apetitos del hombre los que lo llevan a tratar de salir del estado de naturaleza mediante la celebración de un pacto donde los hombres ceden sus derechos a una autoridad superior. El contrato social consiste en una cesión de derechos, de los individuos que pactan, en favor de una autoridad superior, que no tiene obligación de garantizar el ejercicio de esos derechos, sino que tiene la posibilidad de utilizar su poder en forma ilimitada para asegurar la paz. El pacto origina la sociedad civil, que Hobbes asemeja a un hombre artificial al que llama Leviatán, destinada a proporcionar paz y seguridad a los individuos. El poder del Estado es absoluto y no tiene límites, afirmando Hobbes que la forma de gobierno óptima es la monarquía, por ser la que muestra mejores posibilidades de asegurar la paz a los hombres por el mayor tiempo. La peor es la democracia. La expresión máxima del poder político consiste en la facultad de otorgar leyes.

La expresión más genuina del poder absoluto, ilimitado e indivisible del soberano, es la facultad de dar leyes. Llegamos así a la teoría hobbesiana del Derecho, que supone un giro radical con respecto al iusnaturalismo de inspiración aristotélico-tomista, y una vuelta a la tradición occamista. El

237 Fassò, *op. cit.*, pp. 102 y 103. Las citas interiores corresponden a *Leviatán*, I,14.

Derecho surge propiamente del Estado y pende del Estado. No hay injusticia donde no hay ley, y no hay ley donde no hay una voluntad superior que se impone. Es la voluntad del soberano la que crea artificialmente lo justo y lo injusto.<sup>238</sup>

Para comprender la función del derecho y la teoría de la ley natural de Hobbes es necesario exponer dos supuestos. Por una parte, la ley surge por la razón como aspiración fundamental a la paz, como se dijo anteriormente; el temor a la violencia y la aspiración al goce tranquilo de las cosas crea las condiciones por las que la razón aspira a la paz, a la que se accede mediante la formulación de leyes.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza.<sup>239</sup>

Surge entonces el concepto de ley natural, como una serie de normas fundamentales que son formuladas por la razón y que indican aquello que es esencial para la conservación del género humano. La primera ley “fundamental” de la naturaleza es enunciada por Hobbes como

...un precepto o regla general de razón, en virtud del cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla, y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del Derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.<sup>240</sup>

De esta norma fundamental Hobbes deduce lógicamente las leyes naturales que expone en el Leviatán, y que reduce a diecinueve.<sup>241</sup>

238 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 223.

239 Hobbes, *op. cit.*, cap. 13, p. 105.

240 *Ibidem*, cap. 14, p. 107.

241 Nos parece interesante enunciar las restantes dieciocho leyes naturales de Hobbes: “2o. que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo; 3o. que los hombres cumplan los pactos que han celebrado; 4o. que quien reciba un beneficio de otro por mera gracia, se

Sin embargo, las leyes de la naturaleza son producto del requerimiento de la razón que exige la paz y también por esta exigencia de la paz es que surge el Estado, cuya función más plena de ejercicio de poder consiste en la facultad de dar leyes. Así se distinguen las leyes de la razón que no son propiamente leyes a las que se pueda apelar sino “conclusiones o teoremas relativos que conducen a la conservación y defensa de sí mismos”.<sup>242</sup> “Las leyes naturales no son suficientes por sí solas para garantizar lo que constituye su objetivo, la paz y la seguridad ya que únicamente el temor (*terroure*), a una autoridad (*power*) puede contrarrestar las pasiones de los hombres, opuestas a tales leyes”.<sup>243</sup>

La ley es exclusivamente un producto de quien tiene poder para dictarla, en consecuencia la ley depende exclusivamente del Estado.

La expresión más genuina del poder absoluto, ilimitado e indivisible del soberano, es la facultad de dar leyes. Llegamos así a la teoría hobbesiana del Derecho, que supone un giro radical con respecto al iusnaturalismo de inspiración aristotélico-tomista, y una vuelta a la tradición occamista. El Derecho surge propiamente del Estado y pende del Estado. No hay injusticia donde no hay ley, y no hay ley donde no hay una voluntad superior que se impone. Es la voluntad del soberano la que crea artificialmente lo justo y lo injusto.<sup>244</sup>

Con esto se entiende a Hobbes como un positivista: “Con su rigurosa vinculación del Derecho al Estado, es Hobbes uno de los máximos defini-

esfuerce en lograr que quien lo hizo no tenga motivo razonable para arrepentirse voluntariamente de ello; 5o. que cada uno se esfuerce por acomodarse a los demás; 6o. que, dando garantía del tiempo futuro, deben ser perdonadas las ofensas pasadas de quienes, arrepintiéndose, deseen perdonarlos; 7o. que en las venganzas, los hombres no consideren la magnitud del mal pasado, sino la grandeza del bien venidero; 8o. ningún hombre, por medio de actos, palabras, continente o gesto manifieste odio o desprecio a otro; 9o. que cada uno reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza; 10o. que al iniciarse condiciones de paz, nadie exija reservarse algún derecho que él mismo no se avendría haber reservado por cualquier otro; 11o. si a un hombre se le encomienda juzgar entre otros dos, que proceda con equidad entre ellos; 12o. que aquellas cosas que no pueden ser divididas se disfruten en común, si pueden serlo; y si la cantidad de la cosa lo permite, sin límite; en otro caso, proporcionalmente al número de quienes tienen derecho a ello; 13o. derecho absoluto, o bien (siendo el uso alterno) la primera posesión, sea determinada por la suerte; 14o. de la primogenitura y el primer establecimiento; 15o. a todos los hombres que sirven de mediadores en la paz se les otorgue salvoconducto; 16o. que quienes están en controversia, sometan su derecho al juicio de su árbitro; 17o. que nadie es juez de sí propio; 18o. que nadie sea juez, cuando tiene una causa natural de parcialidad; 19o. dar credibilidad a los testigos. *Leviatán, op. cit.*, pp. 106-129.

242 Hobbes, *op. cit.*, cap. 15, p. 119.

243 Fassò, *op. cit.*, p. 102.

244 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 223.

dores del positivismo jurídico. La autoridad, no la verdad, hace la ley: fórmula voluntarista radicalmente opuesta al intelectualismo tomista o grociano”.<sup>245</sup> Fassò le hace la siguiente crítica:

Pero, sobre todo, el iusnaturalismo, tanto moderno como antiguo, opone la razón a la autoridad, otorgándole una función principal, sea en el plano político —función de límite al poder de los gobernantes—, sea en el terreno de la filosofía y de la misma ciencia política, de la concepción del Derecho. Para los auténticos iusnaturalistas, la razón es la base del Derecho; quien ponga por fundamento a la autoridad, se halla más sobre posiciones propias del positivismo jurídico que del iusnaturalismo.<sup>246</sup>

A pesar de que Hobbes afirma la total cesión de derechos en favor del Estado que no encuentra límites en su poder y que entiende a la ley como expresión de voluntad del poder del Estado, no se puede afirmar que defienda un despotismo arbitrario. Truyol y Serra concluye que en Hobbes existe un absolutismo mitigado por el individualismo:

Hobbes profesa un individualismo que mitiga las consecuencias prácticas de su absolutismo. El Estado de Hobbes no tiene un fin en sí, sino que está al servicio de los individuos. Este individualismo se refleja cabalmente en la teoría hobbesiana de la persona colectiva como mera ficción. Las sociedades son cuerpos artificiales, reductibles, de hecho, a sus respectivos superiores, que los representan y encarnan. El Estado no es para Hobbes una excepción, aunque se distingue de las demás sociedades únicamente en la medida en que él las autoriza.<sup>247</sup>

#### 4. Baruch Spinoza (1632-1677)

Nace en Amsterdam en 1632, en el seno de una familia judía. Fue expulsado de la comunidad hebrea por sus doctrinas. Comparte con Hobbes el anhelo de paz y, en consecuencia, la búsqueda de un gobierno firme y fuerte y “su predilección por la exactitud matemática de las deducciones, sobre todo en la consideración (recibida de Maquiavelo) de la política como realidad autónoma y puramente humana, cuyas leyes hay que conocer para aplicarlas en provecho común”.<sup>248</sup> Muere en Aia en

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 224,

<sup>246</sup> Fassò, *op. cit.*, p. 107.

<sup>247</sup> Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 229.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 230.

1677. Sus principales obras son el *Tractatus theologico-politicus*, *Ethica ordine geometrico demonstrata* y *Tractatus politicus*.

Independientemente de las analogías con Hobbes, Spinoza es un filósofo que no encuadra exactamente en el marco del iusnaturalismo. Por una parte, toca incidentalmente los temas jurídico-políticos y, por otra, debe considerarse como un pensador muy original.

La doctrina spinoziana es rigurosamente panteísta: Dios es la única sustancia, que, Unidad total, se identifica con la naturaleza, cuyo orden tiene por esto el carácter de absoluta necesidad; y en la naturaleza está comprendido el hombre, cuya razón y pasiones, con todo lo que de la razón y pasión humanas se origina, entran en el orden de la necesidad natural. También la vida política, y su organización en forma de Derecho, se incluyen en este orden necesario, manifestación de la suprema realidad, “*Deus sive natura*”, en la que las leyes son —como lo habían sido para los estoicos— expresión, a un tiempo, del deber ser y del ser. Este determinismo por el que todo procede por una intrínseca necesidad, es interpretado por algunos de modo finalista, como expresión de la voluntad racional de Dios, y por otros como puro mecanicismo en el que la premisa teológica viene a estar prácticamente anulada. Esta última interpretación es propia de la crítica marxista, que ve en la doctrina de Spinoza un materialismo total.<sup>249</sup>

Para Spinoza, el derecho natural no es más que el orden necesario de la naturaleza física, que actuaría sobre todos los seres como ley de la naturaleza. El derecho de los hombres no es más que un producto de la fuerza:

...por Derecho e instinto de naturaleza yo no entiendo sino la regla de naturaleza de cada individuo, según la cual concebimos que cada cosa está naturalmente determinada a existir y actuar de una cierta manera. Por ejemplo, los peces están determinados por naturaleza a nadar, y los grandes a comerse a los más pequeños; y así los peces disponen por el supremo derecho natural, de agua para nadar, y los grandes, de pequeños para comer. Es cierto, en efecto, que la naturaleza absolutamente considerada tiene derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta allá donde llega su poder, porque el poder de la naturaleza es el poder mismo de Dios, quien tiene el supremo derecho sobre todo, pero, puesto que el poder universal de la naturaleza en su totalidad no es algo extraño al poder de todos los individuos tomados en conjunto, se sigue que ningún individuo tiene el supremo derecho a todo lo que puede, o sea, que el

249 Fassò, *op. cit.*, p. 115.

derecho de cada uno se extiende sólo hasta allí donde llega su determinado poder.<sup>250</sup>

Así coincide con Hobbes al afirmar que la ley natural no es una ley impresa en la razón humana, sino una ley necesaria que determina la existencia del hombre: “Consecuentemente, siempre que el hombre actúa de acuerdo a las leyes de su naturaleza, obra conforme al derecho”.<sup>251</sup>

Sobre el “modelo iusnaturalista”, Spinoza dedica su propia teoría. Al igual que Hobbes, piensa que el estado de naturaleza es un estado de inseguridad, donde los hombres están sometidos a la ley del más fuerte y dominados por las pasiones. Ya que la ley natural es una ley que aplica a cada ser según su propia determinación, en el estado de naturaleza todo está permitido o, si se quiere, nada está prohibido. Ante este estado de cosas se revela la razón y busca, mediante el pacto, la creación de un poder capaz de subordinar a todos los individuos. El poder surge de la convención, por lo que no tiene límites más allá de su poder efectivo. Así surge la sociedad civil y el Estado, como una necesidad racional de regular las pasiones del hombre y como un afán de buscar la utilidad: “nada es más útil al hombre que el hombre”.<sup>252</sup> Sin embargo, como indica Guido Fassò, el utilitarismo no es de carácter absoluto, por lo que el Estado, con un profundo motivo ético, debe, por una parte, garantizar la paz y la seguridad, pero, por la otra, debe actuar e instaurar un “orden ético realizador de la verdadera naturaleza del hombre, que es la racionalidad y, por ello, la libertad”.<sup>253</sup> El Estado ético hace posible el pleno ejercicio de la libertad del hombre. Así, se puede justificar a la monarquía, pero a diferencia de la teoría de Hobbes, los derechos a la libertad no podrían cederse y, en todo caso, se requeriría de un consejo que vigile al monarca. Afirma, más bien, que la libertad no es compatible con el gobierno de un solo hombre, y afirma que en orden a dicha libertad, la democracia sería la forma más natural.

Por eso pudo el propio Espinosa subrayar en una de sus cartas que, contrariamente a Hobbes, él mantenía intacto el derecho natural, de tal manera que el Poder Supremo en un Estado no tiene más poder sobre un súbdito que en proporción al poder por el cual es superior al súbdito, y esto es lo que ocurre

250 Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XVI, según cita de Guido Fassò, *op. cit.*, p. 116.

251 Baruch Spinoza, *Tractatus politicus*, II, según cita de Alfred Verdross, *op. cit.*, p. 187.

252 Baruch Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, IV, según cita de Guido Fassò, *op. cit.*, p. 118.

253 Fassò, *op. cit.*, p. 119.

siempre en el estado de naturaleza. Y en verdad, si en el autor del *Leviatán* el Derecho natural cedía su lugar al Derecho positivo en cuanto se instauraba la sociedad civil, en Espinosa el Estado es la condición de su realización efectiva y racional.<sup>254</sup>

### 5. Samuel Pufendorf (1632-1694)

Samuel Pufendorf nace en Sajonia en 1632 y muere en Berlín en 1694. Luterano ortodoxo, enseñó en Heidelberg por primera vez en la historia la cátedra de “Derecho natural y de gentes”, que posteriormente se convertirá en materia de enseñanza universitaria con el nombre de “Filosofía del Derecho”. Su principal obra es *De iure naturae et gentium* (1672), de la cual hizo un compendio titulado *De officio hominis et civis secundum legem naturalem*. Su importancia para la historia del derecho radica, no en su originalidad y profundidad filosófica, sino en el trabajo de sistematización y exposición de la doctrina iusnaturalista de su tiempo.

Realiza el primer intento para construir un sistema de derecho natural con la sola ayuda de la razón, con el gran mérito de romper el monopolio del método mecanicista-causal de la ciencia de la naturaleza (Hobbes) que amenazaba extenderse a la ciencia social, al defender la singularidad del mundo ético.

También Pufendorf partió del principio, tomado de su maestro E. Weigel, de que el método matemático debe hacerse extensivo a la ética y al Derecho natural y aunque su obra principal suponga una atenuación en este punto, sigue reivindicando con todo para las verdades morales aquella certeza que es propia de la geometría. Que ello no implicaba una confusión entre el mundo físico y el mundo humano se desprende suficientemente de su teoría de los modos del ser moral, de los *entia moralia*, en su contraposición al mundo natural de los *entia physica*, que desarrolla la de Weigel.<sup>255</sup>

Pufendorf persigue la construcción de un sistema orgánico y científico de derecho natural, afirmando que éste puede fundarse en una ciencia que posea el mismo rigor que la física, diciendo que el método matemático también puede utilizarse en cuestiones de moral y derecho. A efecto de

<sup>254</sup> Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 232.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 266.

lograr el rigor del método matemático,<sup>256</sup> formula su teoría de los “entes morales”. Según ésta, existen entes físicos cuyas relaciones describe y analiza la ciencia física e, independientes a éstos, existen, además, “entes morales”, a los que identifica con los valores. Establece entre ambos una serie de diferencias que justifican la aplicación de métodos distintos de conocimiento. Afirma que los entes morales están regidos por la libertad, a la que presuponen, mientras que los entes físicos se rigen por relaciones necesarias cuyo principio es la causalidad. El fin de los entes morales es alcanzar la perfección del hombre, siendo la perfección del mundo físico la finalidad de los entes físicos. Los entes morales son modos del ser, y como tales son esencialmente multiformes. Por estas diferencias es que debe aplicarse al conocimiento de cada tipo de “ente” un método distinto, asumiendo Pufendorf, como perfecto racionalista, que tanto unos como los otros están regidos por leyes que pueden ser conocidas por la razón con una adecuada investigación científica. La definición de las leyes que afectan a los entes morales partirá del supuesto de la libertad con que actúan y de la relación del hombre con las normas que le guían a los fines que le son propios. De esta forma se pueden valorar las acciones humanas calificándolas de buenas o malas, de justas e injustas. Mediante tal valoración, “las acciones humanas se ordenan en forma tal, que de ello resultan la armonía, la belleza y la diversidad del mundo moral...”<sup>257</sup>

Guido Fassò afirma que en realidad Pufendorf sólo es racionalista por lo que se refiere al método, ya que su concepto sobre la ley y sobre el fundamento del derecho natural es más bien voluntarista:

La ley es para Pufendorf, “la decisión (*decretum*) con la que un superior (superior) obliga a un inferior (*subiectus*) a obrar de conformidad con sus prescripciones”, y consiste por ello en un mandato (*iussum*); las mismas leyes que el género humano conoce mediante la razón, o sea, las leyes naturales tienen vigor en cuanto la razón hace entender que es voluntad y mandato de Dios que los hombres obren conforme a ellas; erraba Grocio cuando afirmaba que la justicia procede de la ley natural.<sup>258</sup>

256 Pufendorf tomó de su maestro E. Weigel esta idea de hacer extensivo el método matemático a la ética. Weigel, como indica Wieacker, pensaba que: “...se trasladan las formas matemáticas de conocimiento y de argumentación al mundo moral de la libertad, se explican los preceptos morales y de Derecho natural como leyes naturales y, ciertamente, no como causas (psicológicas) en el sentido de la ley general de la causalidad, sino en el modo lógico de validez de las reglas matemáticas. De este modo, pues, se hizo realmente posible una ‘aritmética’ (esto es, matemática) ‘descripción del saber moral’”. Wieacker, *op. cit.*, p. 270.

257 Verdross, *op. cit.*, p. 206.

258 Fassò, *op. cit.*, p. 123. La cita interior corresponde a Pufendorf, *De iure naturae et gentium*.

El hombre forma el Estado a partir de un estado originario —afirma Pufendorf—, pero a diferencia de Hobbes, piensa que el estado de naturaleza no tuvo existencia histórica, y que el estado natural del hombre no es la guerra sino la paz. En el estado de naturaleza el hombre es libre, y no se encuentra sometido a nadie, y, aunque reina la paz, el hombre se encuentra aislado y en un permanente estado de necesidad que lo vuelve un ser miserable que vive en constante angustia porque por sí mismo no puede cumplir las normas de su naturaleza (tendientes a su conservación y confort). La anterior *imbecillitas* lo determina a unirse, y así, la regla de derecho natural es hacer todo lo que favorezca la sociabilidad.

El hombre tiende a salir del estado de naturaleza por su instinto social y lo hace mediante la celebración del contrato social.

“...no obstante la natural tendencia a la paz, indudablemente a veces los hombres tienden recíprocamente a causarse daño. De aquí la necesidad de la que ya hemos hablado, de una organización social y política que garantice a sus miembros la seguridad en las confrontaciones de eventuales agresores; y así, después de esta serie de argumentaciones contradictorias, mas eclécticamente yuxtapuestas, Pufendorf relaciona la teoría del estado de naturaleza con la del contrato social, según el esquema usual del iusnaturalismo del siglo XVII.<sup>259</sup>

Habla en primer término del pacto unión que sirve para superar la diversidad de opiniones de los individuos que pactan, hecho lo cual se hace otro pacto por el que se crea el Estado. A diferencia de Hobbes, que sostiene que todos los hombres renuncian a sus derechos, que ceden a un soberano, lo que legitima cualquier forma de gobierno despótico (para Hobbes es válida la injusticia, se cede todo en favor del Leviatán), Pufendorf afirma que el fin del Estado es la protección de los derechos naturales, haciéndose partidario de la democracia como forma de gobierno. De hecho, justifica el tiranicidio cuando el soberano transgrede los derechos naturales que no desaparecen al formarse el cuerpo social, como argumentaba Hobbes, sino que se confirman.

Ejerció una gran influencia sobre la ciencia del derecho privado, toda vez que sus obras se convirtieron en libro de texto. Wieacker le reconoce el mérito principal de su labor sistematizadora:

259 *Ibidem*, p. 127.

Este sistema perdura hasta hoy en los grandes códigos de la Europa central y puede decirse que en toda Europa, pues éstos estriban sin excepción alguna, en la sistematización de la ciencia del Derecho por el Derecho natural; especialmente las partes “partes generales” de algunos de esos códigos no serían imaginables sin el trabajo de Pufendorf. Algunas muestras de la trascendental creación sistemática y problemática de su obra fundamental profundizan la comprensión del Derecho privado actual de Europa. Resaltaremos el contrato y la promesa, la propiedad, así como el contenido y la estructura del Derecho de obligaciones.<sup>260</sup>

## 6. Guillermo Leibniz (1646-1716)

Godofredo Guillermo Leibniz nació en Leipzig, donde realizó sus estudios universitarios de derecho; posteriormente se doctoró en filosofía. Leibniz representa el espíritu universal de su época, que se dio a la tarea de armonizar el pasado con la nueva ciencia natural racionalista. Su filosofía jurídica se contrapone a las corrientes dominantes de la época. Pensador ecléctico, escribió sobre múltiples temas y participó activamente en la vida pública, donde llegó a ser Elector de Maguncia. Entre sus obras jurídicas y políticas destacan *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667) y el prefacio al *Codex iuris gentium diplomaticus prudentiae* (1693). Su obra de filosofía general más importante es *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704). Muere en Hannover en 1716.

Leibniz afirma la existencia de un derecho natural que no depende de las leyes humanas y que comparte el hombre por pertenecer a su propia naturaleza. Este derecho se funda en las reglas de equidad y en las verdades eternas del intelecto divino. Afirma la unión del derecho y la teología en clara oposición a Pufendorf. Como señala Guido Fassò:

A partir de este momento, Leibniz no tiene duda acerca del fundamento del Derecho y la naturaleza de la justicia: las reglas de la equidad se fundan sobre bases racionales eternas que es imposible que sean violadas por Dios. Éste está vinculado por las reglas de la justicia y —lo que más importa— de una justicia no diferente de la humana, reglas fundadas en la naturaleza como las de la aritmética y la geometría, invariables como son las de la razón, que Dios mismo se ha empeñado en respetar. Los principios del Derecho deben buscarse no sólo en la voluntad, sino también en el intelecto divino, no sólo en la omnipotencia, sino también en la soberanía de Dios.<sup>261</sup>

260 Wieacker, *op. cit.*, pp. 271 y 272.

261 Fassò, *op. cit.*, p. 158.

Al identificar al derecho con la teología se pensaría que Leibniz no encaja en el iusnaturalismo racionalista. De hecho, se le ha considerado como un pensador conservador; sin embargo, fue uno de los más importantes defensores de la posibilidad de aplicar el método de las ciencias naturales a la construcción de una ciencia jurídica. A tal efecto, Guido Fassò explica:

La *Nova methodus* apunta a reducir el Derecho a una unidad sistemática, mediante una ordenación de la materia jurídica que conduzca a principios simples, de lo que extraer leyes no sujetas a excepciones. Tal materia es siempre el Derecho romano, vigente entonces en Alemania como Derecho común, reordenándolo según un método nuevo, gracias al cual le sea conferida la unidad que el sistema justiniano no posee, racionalizándolo. En su totalidad, el sistema anhelado y propuesto por Leibniz debe conducir a la solución de todas las cuestiones, mediante argumentaciones precisas expresadas con lenguaje riguroso, según el método del procedimiento lógico matemático. Ciertamente, Leibniz no se coloca, como hacen los iusnaturalistas de su tiempo, fuera del Derecho, abstractamente racional, actúa desde el principio dentro del Derecho vigente, mas adentro de éste quiere conferirle la racionalidad y por ello la validez universal que constituye el ideal científico del iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII, para terminar persiguiendo el ideal, típicamente iusnaturalista, de un fundamento racional de todo el Derecho en cuanto tal independientemente del hecho de que ese sea el que halle en vigor.<sup>262</sup>

### 7. John Locke (1632-1704)

Considerado como el iniciador de la ilustración inglesa, John Locke es, sobre todo, un filósofo interesado en la teoría del conocimiento, desde la cual afirma al empirismo, a la experiencia humana, como origen de la conciencia y del conocimiento. Su principal obra es el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado en 1690. Sus obras relacionadas con la filosofía política son *Dos tratados sobre el gobierno*, *Tres cartas sobre la tolerancia*, y el *Ensayo sobre el gobierno civil*.

Inicia su filosofía política, en sus años de juventud, dentro de la línea voluntarista influenciado por el calvinismo; sin embargo, con el paso del tiempo, y bajo la influencia de Hooker, abandonará su primera postura

262 *Ibidem*, p. 162.

para tomar la contraria afirmando una concepción de la ley y los derechos subjetivos en la línea racionalista.

Entiende a la ley natural como “una regla de conducta fija y eterna, dictada por la razón misma”,<sup>263</sup> y afirma que es el origen y fundamento del poder político. La ley natural es, por ser producto de la razón, clara e inteligible, y puede ser conocida por todos los hombres. Ley natural y razón se identifican plenamente en la teoría lockiana.

Al contrario que Hobbes, afirma la existencia de la ley natural en el estado de naturaleza, al que describe como un estado de cooperación (no de guerra) regulado y dirigido por la razón. El estado de naturaleza es:

...un estado de perfecta libertad en la regulación de las propias acciones y en el de los propios bienes y de la propia persona, como se tenga por oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir licencia o dispensa a la voluntad de otro hombre, y es también un estado de igualdad, en el que todos los poderes y jurisdicciones son recíprocos, no pudiendo ninguno más que otro, y esto porque el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna, la cual obliga a todos: y la razón, que es esta ley, enseña a todo hombre que la interroge que, siendo todos iguales e independientes, ninguno debe ofender a otro en su vida, salud, libertad y propiedad.<sup>264</sup>

A pesar de que los hombres viven en el estado de naturaleza regidos por la ley natural que les hace sujetos de una serie de derechos, esos derechos no están protegidos y garantizados por nada ni nadie, ya que carecen de sanción, lo que hace que no siempre se cumplan o se respeten. Así, es necesaria la sociedad civil, la organización política, que garantice el cumplimiento de la ley natural que debe ser establecida y aceptada por el consenso de los ciudadanos. El contrato es el elemento fundacional del Estado por el cual los individuos que pactan se desprenden de parte de sus derechos para cederlos al Estado, quien adquiere la obligación fundamental de garantizar el ejercicio de esos derechos.

[Locke] Quiere un Estado que no anule totalmente la condición natural del hombre, sino que al contrario, en cuanto sea posible, la conserve, y que, sobre todo, conserve lo que según él es esencial en el estado de naturaleza, o sea, la observancia de la ley natural que comporta la libertad: objetivo y

263 Locke, *Essays on the Law of Nature*, VII, según cita de Guido Fassò, *op. cit.*, p. 137.

264 Locke, *Two Treatises of Government*, II, según cita de Guido Fassò, *op. cit.*, p. 139.

función del Estado es, luego de suprimirlos, garantizar y asegurar los derechos poseídos por el individuo en el estado de naturaleza.<sup>265</sup>

Los derechos del pueblo son entonces inalienables, siendo obligación del gobierno respetarlos, ya que de lo contrario existe el derecho de resistencia por incumplimiento del contrato. Y Locke agrega a los dos derechos fundamentales, igualdad y libertad, un tercero, destinado a jugar un papel de suma importancia en la Revolución francesa: la propiedad.

La única innovación de importancia fue la realizada por John Locke, que al binomio de los derechos naturales de igualdad-libertad añadió el de propiedad. Los iusnaturalistas anteriores a Locke, influidos por la tesis medieval de la *communis omnium possessio*, no se había atrevido a declarar que la propiedad constituía un derecho originario o “natural” del hombre. A partir de la difusión de la obra de Locke, reforzada por las enseñanzas que ejemplificó Adam Smith, la propiedad fue incluida en el triple catálogo de los derechos naturales del hombre. Estos tres derechos naturales poseen una función estrictamente normativa en el iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII. Desde la igual libertad se derivaba la exigencia de que el poder fuera construido por los individuos libremente mediante un contrato de todos con todos para asegurar la libertad, igualdad y propiedades que ya se poseían en el “estado de naturaleza”. La *societas* que así nace fue llamada por los últimos iusnaturalistas una *societas assicuratoria*, así como “Estado de Derecho” porque la misión del “Estado” era defender los derechos naturales del individuo.<sup>266</sup>

La ley debe ser un instrumento al servicio de la libertad de los individuos y no una fuerza de limitación o castigo, por lo que el gobierno debe actuar con clara restricción de sus facultades, que sólo se ejercen en garantía de dicha libertad: “el fin de la ley no es abolir o restringir la libertad, sino protegerla y acrecentarla”.<sup>267</sup> De esta idea deriva Locke la limitación que debe hacerse al Poder Legislativo: el primer límite consiste en que “Nadie puede transferir a otro un poder superior al que él mismo posee”; el segundo límite consiste en que “la autoridad suprema o poder legislativo no puede atribuirse la facultad de gobernar por decretos improvisados y arbitrarios; está, por el contrario, obligada a dispensar la justicia y a señalar los derechos de los súbditos mediante leyes fijas y pro-

265 Fassò, *op. cit.*, p. 140.

266 Carpintero, *op. cit.*, p. 339.

267 Locke, *Two Treatises of Government*, II, según cita de Guido Fassò, *op. cit.*, p. 142.

mulgadas, aplicadas por jueces señalados y conocidos”; “En tercer lugar, el poder supremo no puede arrebatar ninguna parte de sus propiedades a un hombre sin el consentimiento de éste”; y, “En cuarto lugar, el poder legislativo no puede transferir a otras manos el poder de hacer las leyes, ya que ese poder lo tiene únicamente por delegación del pueblo”.<sup>268</sup>

Guido Fassò afirma que la concepción del Estado de Locke representa la primera sistematización teórica de la democracia moderna, porque en el pueblo reside la soberanía que transmite al Estado el poder de hacer y aplicar las leyes. “El elemento democrático, constituido por la fundamentación del poder político en el consenso popular, y el elemento liberal, constituido por el límite puesto a tal poder por una ley superior, se enlazan así y se compenetran en la teoría lockiana. La democracia anglosajona nace de una teoría, como de una praxis, iusnaturalista, es decir, afirmadora de la validez de una ley superior a la del Estado”.<sup>269</sup> Villoro acota esta trascendentalísima aportación del pensamiento lockiano:

Al dilema de Hobbes, que creyó poder escoger sólo entre un poder fuerte y la anarquía, Locke opone una tercera alternativa: un poder razonablemente fuerte pero limitado. Así nació, en la historia de las ideas políticas, la que probablemente es la más de ellas: la idea del gobierno constitucional. La Edad Media había hablado de una limitación moral al poder; desde Locke esa limitación se institucionaliza jurídicamente y el régimen de Derecho pasa a ser un dogma jurídico de todos los países civilizados. El Derecho es el “sumo instrumento y medio” para el “fin sumo de los hombres, al entrar en sociedad”.<sup>270</sup>

Cabe finalizar la exposición de Locke con la siguiente cita de Truyol y Serra, en donde se expone la extraordinaria influencia del filósofo inglés:

La obra de Locke, por su espíritu conciliador y la sinceridad de su ideario liberal, respondía plenamente a las aspiraciones de la época, y en particular a las de la clase media ascendente. Ello explica el eco intenso y duradero que encontró. Se inspirarían en ella no sólo Montesquieu en su teoría de la división de poderes, y la mayoría de los autores franceses del siglo XVIII, sino también los artífices de la Declaración de Independencia y las constituciones en los Estados Unidos de Norteamérica. Pero las ideas de Locke,

<sup>268</sup> Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, 2a. ed., México, Gemika, 1996, pp. 126, 128, 130, 131 y 133.

<sup>269</sup> Fassò, *op. cit.*, p. 144.

<sup>270</sup> Villoro, *op. cit.*, p. 181.

al pasar a Norteamérica, y sobre todo a Francia, se hicieron más radicales. Si en Inglaterra tenían un signo conservador, por justificar cabalmente el nuevo orden de cosas, adquirieron fuera de un signo revolucionario, ya que sus implicaciones se oponían al absolutismo imperante.<sup>271</sup>

#### IV. LOS AUTORES DEL SIGLO XVIII

##### 1. *La Ilustración*

El racionalismo, nacido en el siglo XVII, comenzó a elaborar una nueva estructura mental para los europeos; sin embargo, a partir del siglo XVIII muchas de sus ideas, especialmente las jurídicas y políticas, toman una importancia fundamental, no sólo en los círculos intelectuales y científicos, sino que son llevadas hasta el pueblo, quien se convence de su poder transformador. Sirvan estas dos citas de, quizá el mejor historiador del periodo, Paul Hazard, para abrir este capítulo:

Y puesto que se trató durante esta misma crisis de salir de los dominios reservados a los pensadores para ir hacia la muchedumbre, para llegar a ella y convencerla; puesto que se tocó a los principios de los gobiernos y a la noción misma del Derecho, puesto que se proclamó la igualdad y la libertad racionales del individuo; puesto que se habló solemnemente de los derechos del hombre y del ciudadano, reconozcamos que casi todas las actitudes mentales cuyo conjunto llevará a la Revolución francesa fueron tomadas antes del final del reinado de Luis XIV. El pacto social, la delegación del poder, el derecho de rebelión de los súbditos contra el príncipe: ¡historias viejas hacia 1760! Hacía tres cuartos de siglo, y aún más, que se las discutía a plena luz.<sup>272</sup>

Pero desde 1715 se ha producido un fenómeno de difusión sin igual. Lo que vegetaba en la sombra se ha desarrollado a plena luz; lo que era tímido se ha vuelto provocador. Herederos recargados, la Antigüedad, la Edad Media, el Renacimiento pesan sobre nosotros; pero somos los descendientes directos del siglo XVIII.<sup>273</sup>

El Iluminismo o Ilustración fue un movimiento cultural que se caracterizó por el interés de transformar las estructuras sociales y económicas

271 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 255.

272 Hazard, *op. cit.*, pp. 370 y 371.

273 Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 9.

de los europeos del siglo XVIII, siglo al que se denomina “De las Luces”. El término “Ilustración” se utiliza como una categoría historiográfica para designar precisamente al siglo XVIII, pero cabe decir que en su acepción general la Ilustración designa una actitud cultural predominantemente racionalista

...en el sentido de una razón que intenta ponerse a sí misma, abandonada a su propio juicio, como única constructora del hombre y de su mundo; así se considera ilustrada a la época de la sofística griega. En esta acepción, Ilustración es una categoría de la historia cultural que expresa una actitud o tendencia característica, aparecida en diversas ocasiones en la historia de la humanidad, pero que se aplica comúnmente al fenómeno europeo.<sup>274</sup>

La Ilustración es definida por Kant en un celebrado ensayo, como la mayoría de edad del hombre intelectual: es sacudirse el yugo de influencias externas en el uso del intelecto, influencias externas que muchas veces uno se impuso a sí mismo, o que al menos se aceptaron sin protesta. En este sentido, más de una época de la historia de la humanidad puede, con razón, ser llamada la época de la ilustración o época del Renacimiento. Sin embargo, el siglo XVIII sobre todo, se destaca por ese espíritu esencial de la cultura, y aunque la Ilustración del susodicho siglo es un fenómeno que caracteriza a toda la civilización occidental, en Francia es donde se halla el foco de este desarrollo.<sup>275</sup>

Respecto al siglo XVII, y bajo la influencia de Locke, principalmente, la razón ya no se ve como el elemento central de la existencia humana y el único vehículo de “progreso”. En el siglo XVIII la razón se vuelve más analítica y crítica y gusta más de la sensación y la experiencia como fórmula idónea y precisa para la construcción del nuevo mundo que anhela.

Pero obsérvese que esta razón es muy distinta a la del siglo anterior. En el XVII, en efecto, la razón era algo así como la estructura central de la existencia; de ella —de la razón— había que sacar todo lo demás (innatismo de las ideas). En el XVIII, la razón es analítica de la realidad y constructora, es decir, que trabaja a partir de la sensación; por eso si se quiere señalar la tendencia dominante de la filosofía de la Ilustración, hay que hablar de “racionalismo empirista”.<sup>276</sup>

274 *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, Ediciones Rialp, t. XII, 1989, p. 483.

275 Cobban, Alfred, *El siglo XVIII. Europa en la época de la ilustración*, México, Alianza Editorial Mexicana, t. 9, p. 326.

276 Rialp, *op. cit.*, p. 483.

Para explicar dos conceptos que se contraponen epistemológicamente como el racionalismo y el empirismo, pero que pueden ser enmarcados en el mismo contexto cultural, sirva la siguiente descripción de sus mutuas relaciones y desarrollos en la época ilustrada:

¿Qué es la razón así limitada? En primer lugar, se le niega todo carácter de inneidad; se forma al mismo tiempo que se forma nuestra alma y se perfecciona con ella; se confunde con esa actividad interior que, trabajando sobre los datos de los sentidos, nos proporciona nuestras ideas abstractas y se diversifica en facultades... Tal es el papel de la razón: en presencia de lo oscuro y de lo dudoso se pone a la obra, juzga, compara, emplea una medida común, descubre, pronuncia. No hay función más elevada que la suya, puesto que está encargada de revelar la verdad, de denunciar el error. De la razón dependen toda la ciencia y toda la filosofía.

Se consideró que no tenía interés discutir sobre su esencia, y el máximo interés, por el contrario, ver operar a esta buena operaria, conocer su método y sus realizaciones. Observa los hechos que registran los sentidos; como los hechos se le presentan en un conjunto que parece a primera vista inextricable, los extrae de esa confusión: sin interpretarlos, sin aventurar acerca de ellos ninguna hipótesis, intenta captarlos en estado de pureza, luego retenerlos como tales. El análisis es su método favorito. En lugar de partir de principios *a priori*, como hacían los hombres de otros tiempos, que se contentaban con palabras y daban vueltas sin darse cuenta de ellos, se apega a lo real; mediante el análisis distingue sus elementos, luego los colecciona con paciencia. Tal es su primer labor; la segunda consiste en compararlos, en descubrir los lazos que los unen, en derivar de ellos leyes.

Tarea lenta y penosa. Al menos, la razón está en situación de solicitar los hechos que se le escapan, de obligarlos incluso a repetirse para que los examine con más detalle, de comprobar la exactitud de sus relaciones, gracias a un procedimiento que los metafísicos ignoran y que ella pone en boga: la experiencia. La aprehensión del hecho, desprendido de sus sombras; la comprobación del hecho: la vuelta al hecho son los movimientos sucesivos de su prudente marcha. Entre una adquisición provisional y un resultado definitivo, la experiencia se sitúa como una garantía, una seguridad contra el error, un remedio a la flaqueza de nuestros sentidos, a las negligencias de nuestra pereza, a los extravíos de nuestra imaginación, a las enfermedades del espíritu que han sufrido las generaciones precedentes. Así se convertirá en la potencia bienhechora que hará hundirse los templos de la falsedad.

La razón se basta a sí misma; el que la posee y la ejercita sin prejuicios no se engaña nunca: *neque decipitur ratio, neque decipit aunquam*; sigue

infalliblemente el camino de la verdad. No necesita ni de la autoridad, de la que es, bastante exactamente, lo contrario, y que sólo ha resultado una maestra del error, ni de la tradición, ni de los antiguos, ni de los modernos. Toda aberración ha venido de que se ha creído ciegamente, en lugar de proceder en cada circunstancia a un examen racional.

Suya [de Locke] es la idea de que lo que no nos es útil no nos es necesario; el marino no necesita sumergirse en los abismos del océano, le basta llevar señalados en su carta los escollos, las corrientes y los puertos. Suya es, la haya tomado dondequiera, la idea de que no hay nada innato en el alma; de que nuestras ideas abstractas, nuestra razón misma, son el resultado de las sensaciones que ésta registra y de la labor que ejerce sobre sí misma. Suya es la idea de que el conocimiento no es más que la relación entre los datos que aprehendemos en nosotros, de que la verdad no es sino la coherencia de esa relación. Suya es la reducción del hombre al hombre. Está en la fuente del empirismo.<sup>277</sup>

Enmarcada en el contexto filosófico general del racionalismo, la Ilustración es más bien un movimiento cultural que trata de instruir a todos los hombres, con las “luces” de la razón, sobre la posibilidad de construir un mundo mejor. La razón, en busca de la utilidad y la felicidad del hombre, se convierte en el único medio para resolver de manera definitiva los problemas de la vida. La razón igualará a los hombres que deben ser educados libres de toda superstición. La educación se convierte en uno de los objetivos fundamentales de la mentalidad ilustrada:

Para esto está la tarea educativa que es como la esencia de la Ilustración; de aquí que la escuela y junto a ella el resto de los medios educativos cobren una excepcional importancia. Entre estos medios educativos, ocupando un lugar privilegiado, se considera el lenguaje, como bella manera de expresión del espíritu humano; por esta razón, el cultivo de las lenguas se fomenta de una manera extraordinaria en esta época.<sup>278</sup>

Con la educación se “iluminará” al hombre común, que la burguesía considera atrasado en muchos aspectos. Los burgueses emprenden una cruzada irredenta cuya misión principal es terminar con la superstición y la ignorancia. Intentan implantar sus criterios y gustos culturales, implementar el progreso e indicar al pueblo la forma de ser felices.

277 Hazard, *El pensamiento...*, *op. cit.*, pp. 34-36 y 47.

278 Rialp, *op. cit.*, p. 490.

El Siglo de las Luces acuña un nuevo término, originado en la ilimitada confianza de la razón, “el progreso”, entendido como el desarrollo de toda la potencialidad que se encuentra en la naturaleza.<sup>279</sup> El progreso supone el rechazo de toda la tradición, que se entiende ha mantenido al hombre en la superstición y la ignorancia.

¡Qué sentimiento de triunfo y qué gozosa espera en esta sola palabra: el progreso! Procura ese orgullo sin el cual es difícil vivir y esas perspectivas sobre el futuro que, en lugar de contradecir el presente, lo completan y lo embellecen ya. Nuestros métodos progresan. Nuestra ciencia progresa. Nuestro poder de acción aumenta. Incluso la calidad de nuestro espíritu mejora. “Todas las ciencias y todas las artes, cuyo progreso estaba casi completamente detenido desde hace dos siglos, han recuperado en éste nuevas fuerzas y han comenzado, por decirlo así, una nueva carrera...” (7). “Estamos en un siglo que se va a iluminar de día en día, de suerte que todos los siglos precedentes no serán más que tinieblas en comparación...” (8). Todas las inquietudes, todas las agitaciones, se las canaliza; el hombre, cansado de volverse para contemplar en la lejanía del pasado la edad de oro, e inseguro de la eternidad, proyecta sus esperanzas sobre un porvenir más próximo del que gozará tal vez él mismo y que en todo caso alcanzarán a sus hijos...<sup>280</sup>

En aplicación de las ciencias naturales, surgió paralelamente la palabra “tecnología”, que se asoció a la idea de progreso. Los grandes avances tecnológicos europeos se debieron fundamentalmente a los bárbaros

279 No hay que perder de vista que el “progreso” fue una categoría que se dio en un contexto más bien intelectual y científico propio de las clases mejor acomodadas, mientras que la vida de la mayoría transcurría en un entorno difícil y cruel: “Fue sobre todo, a mi juicio, una época de optimismo racional, en que el propio optimismo era una consecuencia lógica del progreso del mundo occidental. El siglo XVII había constituido un periodo difícil, durante el cual la vida se desarrolló en un clima literalmente frío. En el siglo siguiente el tiempo mejoró, si bien en modo alguno pretendemos en este libro dar del siglo XVIII, pese a la Ilustración, una imagen *couleur de ros*. Tanto si partimos de 1660 como de 1715, casi siempre nos encontraremos con el azote de la guerra. Las epidemias asolaban a Europa sin cesar. Los horrores de la tortura aún desfiguraban el rostro de la ley en la mayoría de países. El tráfico de esclavos alcanzaría proporciones monstruosas. Los ahorcamientos en masa de hombres, mujeres y niños brindaban una diversión popular en gran Bretaña, lo mismo que el suplicio de la rueda en Francia y los autos de fe en la península Ibérica. Las operaciones quirúrgicas debían efectuarse por fuerza sin anestesia. Hogarth mostraría las brutalidades de la paz, y Goya, las de la guerra. En realidad, la vida era sórdida, cruel y breve. ¿Por qué, pues, habríamos de admirar esa época?”. Cobban, *op. cit.*, p. 8.

280 Hazard, *La crisis...*, p. 267. Las citas internas corresponden a: (7) Fontenelle en su Prefacio a la *Histoire du renouvellement de l'Académie Royale des Sciences* y (8) Pierre Bayle *Nouvelles de la République des Lettres*.

durante el medievo; con sus telares, sus molinos de viento, sus estribos y cabestros, su pólvora; sin embargo, es sólo hasta el siglo XVIII cuando se puede hablar propiamente de “tecnología”, entendiendo a ésta como la implementación práctica de los avances científicos promovidos por los nuevos métodos racionalistas. Como tal, el origen de los nuevos avances tecnológicos se remonta al siglo XVII, siendo el siglo XVIII el de su difusión. La difusión de las ideas y avances científicos y tecnológicos se debió en primer término a la labor de las sociedades científicas, que experimentan un gran auge en el siglo XVIII, desde la fundación en el siglo XVII de la Royal Society de Londres y la Académie Royale des Sciences de París entre 1660 y 1670, prácticamente todas las capitales y grandes ciudades de Europa cuentan con alguna sociedad científica. Por otra parte, la imprenta cumple una destacada función divulgadora, especialmente, a través de la inclusión de temas tecnológicos y científicos en las enciclopedias, grandes proyectos de divulgación del conocimiento y de las ideologías ilustradas. La enciclopedia francesa, dirigida por Diderot y D’Alambert, se publicó entre 1751 y 1780, mientras que la *Enciclopedia Británica* se comenzó a publicar en 1768.<sup>281</sup> Así, los grandes descubrimientos y avances científicos del siglo XVII se difundirían y alcanzarían más resultados en el siglo XVIII. Esto trajo un cambio de mentalidad para la gente educada del nuevo siglo, el hombre ilustrado desarrolló una especial confianza por la ciencia:

La Ilustración no es un simple deseo de comprensión racional de las cosas, ni una mera secularización de la cultura y los poderes, ni una ausencia de creencias en el más allá, que aunque aminoradas durante toda la época nunca desaparecen. No es tampoco un puro materialismo o un simple proceso por el cual el hombre se salve y se justifique a sí mismo. El racionalismo ilustrado estaba limitado por una corriente irracionalista que se da en el interior del hombre y que viene originada por los sentimientos y apetitos. La

281 La *Enciclopedia o Diccionario razonado de las artes y los oficios*, proyectada por Denis Diderot (m. 1784) y por Jean Baptiste Le Rond d’Alambert (m. 1783) publica su primer tomo en 1751; en seguida tiene la desaprobación y oposición de la autoridad eclesiástica de París; no obstante, aparecen otros cinco tomos en años sucesivos; en 1758 es nuevamente prohibida, ahora por el papa y por un decreto del rey; a pesar de ello, sigue saliendo, y los últimos diez tomos aparecen en 1766. Constituyó uno de los grandes éxitos de la época y expresa en sus consultas el espíritu ilustrado: la fe en el progreso y la razón. Se convirtió en uno de los logros más característicos de la Ilustración y en un medio fundamental de difusión de las ideas. “En un sentido general puede decirse que en la concepción de la *Encyclopédie* está implícita la teoría del progreso intelectual, la creencia de que el saber en sí mismo es una fuerza libertadora, y de que su difusión proporciona, sin ninguna duda, la felicidad y el bienestar a la raza humana”. Cobban, *op. cit.*, p. 353.

razón se exalta como posibilidad de valorar y de comprender el universo total, aunque la filosofía racionalista de la época ilustrada no es en general muy rigurosa. El hombre de la Ilustración se piensa a sí mismo como con capacidad para poder descifrar los misterios del mundo visible e invisible, y esta seguridad en su razón, seguridad a veces irracional, le hace sentirse ingenuamente superior a los hombres de otras épocas y apoyarse exclusivamente en la ciencia y los hallazgos naturales como los medios más seguros para el descubrimiento de toda verdad. Este movimiento cientifista, a veces identificado, confundido, sobre todo en Francia, con el materialismo, continúa en cierto modo hasta el s. XX. El dominio del mundo se considera que ha de venir por la seguridad de la ciencia; no valen, por tanto, los ideales que no se apoyen en esa “realidad”.<sup>282</sup>

La felicidad aquí y ahora. Ésta es una de las aspiraciones centrales de la mentalidad ilustrada. No más ideas de sacrificio y mortificación, no más promesas de felicidades ultraterrenas y eternas. Lo único que importa es todo aquello que hace la vida saludable, larga, feliz. La felicidad como objeto de la voluntad, pero incluso sin ella. Thomasiaus así lo pensó: el derecho tiene como misión fundamental hacer, por la fuerza, a los hombres felices. La ética eudemonista se impone por todas partes, y los criterios de cómo ser feliz son impuestos por la burguesía, que pretende enseñarla al pueblo. El placer quedaba rehabilitado: no más privaciones y sufrimientos corporales.

Por último, la felicidad se convertía en un derecho, cuya idea sustituía a la de deber. Puesto que era el fin de todos los seres inteligentes, el centro al cual tienden todas sus acciones; puesto que era el valor inicial; puesto que esta afirmación: *Yo quiero ser feliz*, era el primer artículo de un código anterior si se había merecido la felicidad, sino si se obtenía la felicidad a que se tenía derecho. En lugar de: “¿Soy justo?”, esta otra pregunta: “¿Soy feliz?”.<sup>283</sup>

La felicidad del hombre en el mundo, de un mundo que ha completado su secularización filosófica, que aspira al pleno ejercicio de la libertad, un mundo que aspira a la unidad cultural, donde el elemento civilizador gira en torno a la posibilidad de lograr la felicidad para todos. La civiliza-

282 Rialp, *op. cit.*, p. 489.

283 Hazard, *El pensamiento...*, *op. cit.*, p. 32.

ción ilustrada así secularizada encontrará su inspiración y la fuente de su conocimiento en la naturaleza.

El siglo XVIII llevó a su extremo más terrible la crítica instaurada en el siglo anterior.

El siglo XVII había acabado en la irrespetuosidad; el XVIII, empezó con la ironía. La vieja sátira no cesó; Horacio y Juvenal resucitaron; pero el género estaba desbordado; las novelas se hacían satíricas, y las comedias, epigramas, panfletos, libelos, vejámenes, pululaban; no había más que agudezas, pullas, flechas o vayas: se hartaban de ellas. Y cuando los escritores no daban abasto, los caricaturistas venían en su ayuda. Signo de los tiempos: había en Londres un hombre sabio, médico, filólogo, político también, que se llamaba John Arbussinot; reunió a su alrededor algunos de los más elevados representantes del pensamiento inglés; todos juntos, alegremente, fundaron un club sin igual, el Scriblerus Club, cuya razón de ser consistía en vengar al sentido común con la burla: como para anunciar a Europa, el año 1713, que la época de la crítica universal había llegado.<sup>284</sup>

La crítica en el siglo XVIII no dejó materia a salvo: se criticó la religión, la moral, la filosofía, la política, la literatura. La crítica se hizo más mordaz, más terrible. Sus flechas contribuyeron a minar cada vez más la consideración que se tenía por la tradición y el “supersticioso” sistema autoritario.

Eliminando todo pensamiento o idea que pareciera supersticiosa o misteriosa, la Ilustración emprende una crítica a la religión y la teología, como no se hubiera podido imaginar en el siglo XVII.<sup>285</sup> En el siglo anterior una de las expresiones de las nuevas ideas sobre Dios y la religión fueron los deísmos. El deísmo puede ser definido como la opinión de

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>285</sup> Por muchas razones creemos importante incluir una breve referencia a un acontecimiento histórico ligado a la crítica religiosa y a la afirmación centralista del Estado. Nos referimos a la expulsión de los jesuitas de buena parte de los países occidentales. La Compañía de Jesús había sido fundada para luchar a favor del papado dentro del contexto histórico de la Contrarreforma. Para el siglo XVIII se había aliado al absolutismo político y se había convertido en la educadora de las clases medias y altas. En el terreno político y económico había alcanzado un enorme poder y una gran riqueza, lo que suscitó la envidia de los monarcas absolutos, especialmente de la forma tan exitosa de explotación de sus misiones americanas. Con el pretexto de su incondicional lealtad al papa, los jesuitas fueron declarados enemigos del Estado. Se les debe quitar la educación de los jóvenes y se les confiscan sus bienes. Son excluidos del reino de Portugal en 1759, del reino de Francia el 18 de noviembre de 1764 y del reino español en 1766. La apreciación de Hazard es que lo que abatió a los jesuitas fue el proceso de secularización propio del racionalismo que hizo que los Estados no estuvieran dispuestos a tolerar ninguna fuerza ni por encima ni al lado de su poder.

aquellos que solamente reconocen un Dios y prescinden de la verdad revelada. Sus principales convicciones eran la creencia en la accesibilidad racional de un simple monoteísmo, el rechazo de la revelación, el menosprecio al ceremonial, la excelencia de la tolerancia y confiar más en la moral que en la fe. Pero los deísmos del siglo XVII, confiados en la religión natural, no habían llegado a tanto: el Siglo de las Luces, como lo indica Hazard, sometió a proceso al Dios de los cristianos. El cristianismo había modelado la vida social y cultural de la civilización occidental, la religión había enfrentado cismas y herejías a lo largo de los siglos; sin embargo, el Dios cristiano seguía indicando los caminos y las formas de la acción del hombre. El siglo XVIII, a diferencia de otros periodos cismáticos o heréticos, cuestionará hasta la raíz más profunda todas las verdades cristianas.

En estas condiciones se abrió un proceso sin precedente, el proceso de Dios. El Dios de los protestantes estaba encausado lo mismo que el Dios de los católicos, con algunas circunstancias atenuantes a favor del primero, porque se lo consideraba más cerca de la razón, más favorable a las luces. Pero, en conjunto, no se quería distinguir entre Ginebra y Roma, entre San Agustín y Calvino. El origen era común, y común la creencia en la revelación.<sup>286</sup>

¿Existía verdaderamente un Dios? ¿Dios se preocupa por cuidar el alma de los hombres? ¿El alma es inmortal? Éstas y otras preguntas se hacían y se discutían en todas partes. Se publicaba toda clase de literatura con argumentos en pro y en contra. Se atacaba ferozmente al Dios de los cristianos:

El Dios de los cristianos había tenido todo el poder y se había servido mal de él; se había confiado en él y había engañado a los hombres; éstos, bajo su autoridad, habían hecho una experiencia que sólo había llevado a la desgracia. ¿Por qué, se preguntaba, es Cristo sombrío y triste? “Sin la religión, seríamos un poco más alegres”. ¿Por qué su reino no era de este mundo? “Lejos de combatirlo, que la religión fortalezca en el hombre el apego a las cosas terrenas”. ¿Por qué ha aconsejado la humillación de la carne?<sup>287</sup>

La revelación, como se puede imaginar, sufrió el encarnizado embate de la razón:

286 Hazard, *op. cit.*, p. 51.

287 *Ibidem*, p. 53.

La revelación pertenece al orden del milagro y la razón no admite milagros. La revelación pertenece al orden de lo sobrenatural, y la razón no admite más que las verdades naturales. Tan pronto como la razón examina la revelación encuentra en ella contradicciones, y, por consiguiente, falsedades. Lo que hay de propiamente religioso en la religión, no es más que superstición, y por consiguiente, es menester que la razón ataque a esa superstición vivaz y la destruya. No hay otra creencia que la racional: lo divino mismo tiene que reducirse a lo racional. Tal fue el lenguaje común de los corifeos en todos los idiomas.<sup>288</sup>

La defensa, igualmente prolífica en literatura, arguyó todo lo posible:

La razón y la religión, ¿son necesariamente enemigas? Por el contrario, la Iglesia las ha asociado siempre. Sólo podemos conocer los objetos según las ideas que tenemos de ellos, y nuestro juicio sólo es cierto en la medida en que nuestras ideas son claras; de acuerdo. Queda, sin embargo, un dominio que nuestras ideas, oscuras, limitadas y con frecuencia erróneas, no pueden alcanzar, nadie lo niega. Dios no puede engañarnos; esto es lo que todos los deístas conceden fácilmente. Y Dios nos ha revelado verdades que de otro modo hubiesen permanecido inaccesibles para nosotros; hay que creerlas. La fe en los misterios no es, pues, nunca contraria a la razón; por el contrario, la razón nos prescribe esa sumisión a la autoridad divina. Así habla uno de los apologistas más fecundos de la época, el abate Bergier, que recuerda a sus lectores la expresión de San Pablo: *rationale obsequium*.<sup>289</sup> Se entrevé aquí, como una novedad que no se ha inscrito aún en la historia, y para hablar el lenguaje de la época, un cristianismo “ilustrado”: todo un movimiento europeo, un movimiento cristiano, que tiende a despojar a la religión de las estratificaciones que se habían formado alrededor de ella, a ofrecer una creencia tan liberal en su doctrina que nadie podría acusarla ya de oscurantismo; tan pura en su moral, que nadie podría ya negar su eficacia práctica. No un compromiso, sino la firme seguridad de que los mismos valores que durante dieciocho siglos habían fundado la civilización, valían aún y valdrían siempre.<sup>290</sup>

El progreso, los deísmos, el eudemonismo y, desde luego, el iusnaturalismo, hablan de naturaleza, pero ¿cómo entender este concepto en el siglo XVIII? La naturaleza se erigía en la maestra de la razón, en su fuente principal. La naturaleza era sabia y buena, y podía indicar el camino a

288 *Ibidem*, p. 61.

289 *Ibidem*, p. 78.

290 *Ibidem*, p. 83.

los hombres para la construcción del nuevo mundo que advendría con las luces de la razón. Rechazada la vieja religión, la vieja moral, el derecho y la política, se confiaba a la razón la misión de crear todo nuevamente; se hablaría, entonces, de la religión natural, de la moral natural, del derecho natural, de la política natural. Sin embargo, el concepto de naturaleza era heterogéneo y ambiguo; es más, de hecho era confuso, a pesar de lo cual se impuso como la fuente inagotable de la que bebía la razón.

Cuanto más se repetía que se seguía la naturaleza, que se obedecía a la naturaleza, más satisfecho se estaba, y menos se estaba de acuerdo. Nada ha perturbado más la conciencia occidental, ha observado muy justamente un historiador de las ideas, que ese recurso habitual a un vocablo único, que traducía según los tiempos, según los individuos, antinomias. Los filósofos de las luces, lejos de disipar esa confusión, la acrecentaron. Naturaleza y bondad; política natural, moral natural: alianzas dudosas; ante todo, dudas sobre la afirmación que preparaba todas las demás: naturaleza igual a razón.<sup>291</sup>

El siglo XVIII también generó una nueva concepción de la política que caracterizó a las monarquías absolutistas de la Europa occidental, a excepción de las monarquías constitucionales inglesa y holandesa: “el despotismo ilustrado”. Basado en la fórmula de “todo para el pueblo, pero sin el pueblo”, el poder estatal se vuelca en un afán transformador a intervenir en toda actividad humana. Partiendo de la consolidación del Estado lograda por el absolutismo, desde el punto de vista económico, se entiende que la riqueza del Estado logrará aumentar la felicidad de sus súbditos.

El eudemonismo afectó a la política, y de hecho la búsqueda de la felicidad fue la verdadera influencia ejercida por la Ilustración al poder estatal. Las ideas de progreso y la aplicación de las nuevas tecnologías se entiende transformarán la vida de los gobernados, haciéndoles felices. Los criterios, son, desde luego, impuestos por la aristocracia, y especialmente por la burguesía, lo que hará que sus logros reales sean inconsistentes; sin embargo, los ideales ilustrados llevarán al Estado dieciochesco a la instrucción pública, a la extensión de las vías de comunicación y a la implementación de muchas tecnologías que aportarán importantes beneficios.

291 Hazard, *op. cit.*, p. 252.

La monarquía absoluta de la Ilustración promovió las reformas en la agricultura con la implantación de nuevos cultivos y métodos para el trabajo de las tierras; la mejora de la ganadería, con la selección de especies; la aplicación de nuevas técnicas para la explotación de las minas y la extensión de la industria; todo ello habría de nutrir un comercio de volumen creciente requerido por el aumento de la población y por el nivel de vida de una sociedad en transformación, la mejora y el trazado de nuevas vías de comunicación y de transporte (carreteras, canales), puertos marítimos, etc., obedecieron a esta política.<sup>292</sup>

Su ideal, tantas veces repetido, de “todo para el pueblo, pero sin el pueblo”, refleja el sentido paternalista de aquel movimiento, que a su dirigismo une la concepción de que el ciudadano sencillo e ignorante no es capaz de comprender lo que le conviene, y hay que tratarle, para su bien, como a un menor de edad. Esta idea es compartida por los propios “filósofos”, que se sienten minoría “ilustrada”, y la única capaz de llevar a la humanidad a un estado más feliz.<sup>293</sup>

## 2. La reelaboración ilustrada de la Escuela del Derecho Natural

La doctrina del derecho natural sufre fuertes reelaboraciones durante la Ilustración. Los estudios y tratados toman un tono filosófico. Se trata de fundamentar filosóficamente los anhelos y aspiraciones ilustrados. En cuanto a las características que mencionamos como generales respecto a la Escuela del Derecho Natural, todas continúan presentándose y constituyendo el centro del pensamiento iusnaturalista; sin embargo, algunos de los conceptos son influidos por las ideas particulares del siglo XVIII. Seguiremos estas influencias de acuerdo con el criterio adoptado por el maestro Francisco Carpintero, que clasifica estas reelaboraciones con las siguientes categorías.

a) El eudemonismo como criterio supremo. Se acepta la visión eudemonista acerca de los fundamentos y finalidad del derecho natural: “...el eudemonismo es el principio fundamental de la Ética de la Ilustración, y esta ética fue acogida unánimemente por el derecho natural de este tiempo”.<sup>294</sup> Eliminando instancias trascendentes, la ética eudemonista se enmarca en el proceso general de secularización del racionalismo. La felici-

292 Rialp, *op. cit.*, p. 606

293 *Ibidem*, t. 16, p. 100.

294 Carpintero, Francisco, “Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la Escuela del Derecho Natural”, *Persona y Derecho*, Madrid, núm. 13, 1985, p. 90.

dad debe ser buscada a toda costa, incluso por la fuerza. El derecho toma para sí parte de la misión, y, según Thomasius: “Hay que hacer lo que convierte la vida de los hombres en larga y feliz, y evitar todo aquello que acelera la muerte y hace la vida poco feliz”.<sup>295</sup>

El criterio eudemonista, sin embargo, no persiste durante todo el siglo, y para la segunda mitad del mismo, la influencia de las tesis revolucionarias profesadas por Rousseau se convertirán en la nueva bandera: de ahora en adelante será la voluntad general la que exprese las aspiraciones y deseos de todos los ciudadanos.

b) La reducción del derecho a ley y la concepción imperativista de ésta. La ley es una de las aspiraciones fundamentales del iusnaturalismo. Con la Ilustración aparece como un mandato emanado de la voluntad del poder, que debe consagrarse como la única fuente del derecho. Con las tesis revolucionarias la ley se convierte en la expresión de las aspiraciones de todos los ciudadanos, que son representados en las asambleas legislativas. La voluntad general concretará en leyes positivas los principios del derecho natural. Se abre paso el positivismo jurídico, característico del siglo XIX. Carpintero señala, además, la radical separación entre derecho natural y positivo, que supone la supremacía de la ley: “...el derecho natural queda como un simple límite extrínseco del derecho humano, como una barrera cuya legitimación no está clara, destinada a desaparecer cuando el derecho de origen humano alcance su máximo prestigio”.<sup>296</sup>

c) La consideración de la ciencia jurídica en el iusnaturalismo ilustrado. Entre las causas que llevaron a la exaltación de la ley positiva encontramos, de acuerdo con Francisco Carpintero, las siguientes:

Idea ampliamente extendida de que la ley sí era clara, uniforme y precisa, cumpliría la función de ordenar la vida social, al introducir claridad y simplicidad en las relaciones sociales. Esta idea tuvo por consecuencia la exclusión de la interpretación de las leyes, pues toda hermenéutica, con su inevitable multiplicidad de soluciones, deshace la claridad, uniformidad y precisión. Esto en clara oposición al Antiguo Régimen con su multiplicidad de fuentes del derecho.

La oposición a la forma de proceder de la ciencia jurídica que gira en torno a problemas concretos y cuyo método es la casuística frente a la mentalidad ilustrada que busca situaciones abstractas y generales. En este senti-

<sup>295</sup> Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta*, cap. V, 27, según cita de Carpintero, *op. cit.*, p. 90.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 93.

do no sólo se rechazó a la ciencia jurídica existente hasta la época, sino que se rechazó cualquier ciencia jurídica. Esto se explica, en parte, dentro del área francesa, a su sensibilidad frente a lo privado, es decir, en Francia se tendió a pensar que lo privado es, por definición, una instancia parcial, atenta sólo a sus propios intereses: sólo la instancia pública representa las buenas intenciones y es la única capaz de realizar la felicidad pública y garantizar el respeto a los derechos de todos. Por ello la opinión del jurista privado fundamentado en su propia racionalidad, carecía de valor.<sup>297</sup>

### 3. *Cristian Tomasio (1655-1728)*

El primero de los iluministas alemanes se distinguió por la búsqueda del saber práctico y como defensor de la ética eudemonista. Su obra filosófico-jurídica inicia con la publicación de sus *Institutiones iurisprudentiae divinae* (1688), donde realiza una defensa de la doctrina de Pufendorf y continúa con los *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deductur* (1709), obra donde se aprecia la exposición de su propia doctrina.

Acorde con el espíritu iluminista, la obra de Tomasio posee un carácter pragmático, donde la utilidad se impone como finalidad de la acción humana. La finalidad práctica del saber es la eliminación de la intolerancia y el ejercicio de la libertad de pensamiento. Sobre este postulado de la libertad de pensamiento Tomasio construye su doctrina más significativa respecto a la separación de la moral y el derecho, continuando con la línea secularizadora de los pensadores alemanes del derecho iniciada en el siglo anterior, principalmente con Pufendorf, y que, después de Tomasio, consagrará definitivamente Cristian Wolff. La separación entre moral y derecho en el pensamiento de Tomasio implica también, en un plano más general, la separación del derecho natural y el divino y de la filosofía y la teología. De su primera postura como defensor de la doctrina de Pufendorf, Tomasio radicalizará más sus argumentos en contra de la escolástica luterana.

El derecho divino queda reducido exclusivamente a la interioridad del sujeto, por lo que se vuelve innecesario para la conformación de la vida política y social. La razón se erige en el sustituto definitivo de cualquier instancia religiosa, descartándose todo precepto religioso que se en-

297 *Ibidem*, p. 95.

tiende como un prejuicio. La razón se erige como única fuente posible del derecho natural, al que entiende en dos sentidos:

En sentido lato comprende todos los preceptos de conducta emanados de la razón (“*omnia praecepta moralia ex ratiocinatione profluentia*”); en sentido estricto debe ser entendido “*pro solis praeceptis iusti, quatenus ab honesto et decoro distinguitur*”, o sea, referido a la justicia, en cuanto distinta de las otras dos formas de la acción humana, que Tomasio llama *honestum* y *decorum*. Así, se anuncia aquí lo que constituye el motivo principal de interés de la filosofía jurídica tomasiana, la distinción del Derecho de las otras normas de conducta, y en particular de la moral; distinción que para Tomasio ocupa el primer puesto y se expone con términos precisos.<sup>298</sup>

Lo que Tomasio llama el principio de la honestidad corresponde a los contenidos de la ética o moral, mientras que el decoro se refiere a los principios que norman la política. Ética o moral, política y derecho, como formas de vida práctica, tienen la misma finalidad: la felicidad individual.

El fin universal del obrar, que para Tomasio, como se ha dicho, es una vida lo más larga y feliz posible, exige que se viva de modo “honesto, decoroso y justo” y, si ninguno de estos tres modos de comportarse deben excluirse mutuamente, cabe aún distinguirlos unos de otros. Tomasio los distingue según el principio de cada uno: el *honestum* es “hazte a ti mismo lo que quieras que los demás se hicieran a sí mismos”; el *decorum* “haz a los demás lo que quieras que los demás te hagan a ti”; el *justum* “no hacer a los demás lo que no quieras que te sea hecho”.<sup>299</sup>

Las normas éticas o morales constituyen obligaciones internas, mientras que las del decoro y la justicia son obligaciones externas que requieren para su cumplimiento de la existencia de por lo menos dos sujetos. Estas últimas se distinguen entre sí con la nota característica del *justum* como norma coercible, de donde emana su juridicidad. La coercibilidad se justifica por la necesidad de asegurar la paz externa.

Esta determinación tomasiana de la juridicidad es relevante no sólo bajo el aspecto lógico, sino que lo es, o mejor dicho lo fue, también bajo el aspecto

298 Fassò, *op. cit.*, p. 170. La cita en latín corresponde a la obra de Tomasio, *Fundamenta naturae et gentium*, I, V, 30.

299 *Idem*. Las citas del párrafo transcrito corresponden a la obra de Tomasio, *Fundamenta naturae et gentium*, I, VI, 40, 41, 42.

práctico y político, que era lo que más interesaba a Tomasio como iluminista. Si solamente los deberes jurídicos son coercibles, y si únicamente el comportamiento jurídico, es decir, el externo, es relevante a los fines de la paz social, ya que la moral no se refiere más que a lo interno del individuo, y si sólo las acciones externas, jurídicas, pueden ser objeto de coacción, toda aquella parte de la vida del hombre que tiene su raíz y su causa en el interior de la conciencia no podrá, por ende, ser sujeta a coacción por parte del poder político o eclesiástico; viene así afirmada la libertad de pensamiento y de religión.<sup>300</sup>

La doctrina de la distinción del derecho y la moral anticipó la distinción estructurada por Kant, y aunque no fue un pensador de gran profundidad se le debe reconocer su contribución a la tolerancia y la libertad de pensamiento.

#### 4. Cristian Wolff (1670-1754)

Distinguido por su racionalismo extremo, Cristian Wolff buscó una sistematización general de la filosofía y, por lo tanto, también del derecho. Más que un pensador original, Wolff es reconocido por su labor de sistematización, que llega, sin embargo, a la reducción de la filosofía en conceptos muy abstractos, “por su racionalismo extremado y ahistórico y su rigidez conceptual, contribuyó, finalmente, al descrédito del iusnaturalismo”.<sup>301</sup> Autor de numerosas y extensas obras entre las que destacan, para la filosofía del derecho, *Ius naturae methodo scientifica pertractum*, obra en ocho volúmenes, un compendio: *Institutiones iure naturale et gentium*, y una teoría moral esbozada en *Philosophia moralis sive Ethica methodo scientifica pertractata*.

En la línea general del pensamiento iusnaturalista, señala Wolff la existencia de una ley natural que señala lo bueno y lo malo y que rige la conducta de los hombres, ley natural que existe independiente de Dios. Seguidor de la filosofía aristotélica, indica que la ley natural “obliga a cumplir todas las acciones que tiendan a la perfección del hombre, y a evitar las que tienden a su imperfección; ley universal, necesaria e inmutable, originaria en el sentido de que de ella han de derivarse todas las demás leyes naturales según un proceso lógico”.<sup>302</sup> A diferencia de Pufendorf,

300 *Ibidem*, p. 172.

301 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 276.

302 Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium*, 43, según cita de Fassò, *op. cit.*, p. 176.

que adoptó como base de su sistema a la naturaleza social del hombre, Wolff coloca como base a la naturaleza total del hombre, en su aspecto corporal y espiritual, y afirmó que la naturaleza humana está determinada por el fin (*telos*) al que están dirigidas las acciones humanas, que es el perfeccionamiento del hombre. De esta idea deduce el principio supremo de la ley natural, válido tanto para el derecho como para la moral, y que prescribe a los hombres realizar aquello que contribuya a su perfeccionamiento y evitar lo que pueda dañarlo o estorbarlo. Los hombres no pueden alcanzar solos este fin, sino que necesitan de la unión de las fuerzas y el intercambio de las prestaciones, de lo que deduce que además de los deberes hacia Dios y uno mismo, están los deberes ante los semejantes, esto es, se debe contribuir al perfeccionamiento de los demás hombres. Este deber de contribución es secundario frente al perfeccionamiento individual, por lo que limita la obligación de ayudar a los otros como obligación de hacer, a la que considera imperfecta, pero con la obligación de no hacer da el trato de perfecta, pues el otro puede oponerse a que se ejecute la acción.

La ley natural sirve de fundamento a la ética y al derecho natural, y por vía de la deducción informa a estas disciplinas y puede dar contenido al derecho positivo. La mayor aportación de Wolff al pensamiento jurídico es, precisamente, su método deductivo para extraer la norma concreta de la ley natural. El método de Wolff denota influencia de Pufendorf y la baja escolástica española, y significa un esfuerzo por acercar la teoría del derecho natural con la idea del derecho positivo. Wolff afirma la posibilidad de definir el derecho positivo, deducido de la ley natural, con toda precisión y certeza. Wolff es el creador de la “pirámide de conceptos” y la “jurisprudencia de conceptos”. La “pirámide de conceptos” es un método lógico (deductivo) para extraer de los principios de derecho natural (axiomas generales) la norma. Estos principios son la cúspide, y todo lo que de ellos se deduce es la base (norma). Su método es ir elaborando conceptos hasta que adquieran su expresión más nítida en una norma jurídica.

Wolff es individualista y contractualista en el sentido ilustrado. El Estado brota del contrato social, donde los hombres salen del estado de naturaleza, que es un estado pacífico. El fin del Estado que brota del contrato social es proporcionar a los súbditos la mayor felicidad posible. La determinación de que es la felicidad para el pueblo corresponde exclusivamente al monarca que, por otra parte, sólo queda obligado respecto a

sus súbditos por las normas de la ley natural y el contrato social. Se considera a Wolff como el máximo teórico del despotismo ilustrado.

### 5. Juan Bautista Vico (1668-1744)

Dentro del marco cultural de la Ilustración y del racionalismo como sistema filosófico fundamental del siglo XVIII hubo una reacción contraria a las ideas racionalistas, que son criticadas desde una nueva perspectiva, abordada por dos autores contemporáneos, Vico y Montesquieu: la perspectiva historicista. Desde una posición histórica se rechazó la teoría formulada por el modelo iusnaturalista del estado de naturaleza y el contrato social. La crítica de estos autores no encontró eco en una sociedad ávida de cambios y predispuesta a rechazar todo el pasado en aras de un futuro, que la razón prometía brillante.

Juan Bautista Vico, nacido en Nápoles, estudió derecho, disciplina de la que partió su interés por la filosofía y la historia. Destacan entre sus obras *De uno universi iuris principio et fine uno*; *De constantia jurisprudentis*; y su principal obra: *Scienza Nuova*, donde expresa su posición antitética al cartesianismo y los ideales culturales de la Ilustración. La crítica de Vico se apoya en la idea de que la historia, entendida como la obra del hombre, es o debe ser el único objeto de indagación filosófica.

Vico parte, influenciado por Grocio, de la inquietud sobre la posibilidad de formular a través de la metafísica los principios del derecho (natural, ideal, etcétera) en forma sistemática. De sus indagaciones surge el problema de la relación entre lo universal y lo particular, de lo verdadero y lo cierto. El derecho cierto es el positivo, que se presenta como arbitrario e irracional, pero que manifiesta rasgos de racionalidad, de participación en la “veracidad” del derecho verdadero (natural, universal, ideal). Concluye en la participación de lo universal en lo particular, de lo verdadero en lo cierto, es decir, “la razón y la autoridad, aún siendo opuestas no se excluyen, sino, antes bien, se implican”.<sup>303</sup>

Busca en primera instancia escribir un tratado de derecho natural que contradiga a Grocio y los filósofos racionalistas. Partiendo de la tradición cristiana, la visión histórica de Vico es providencialista, es decir, parte de la idea de que la historia es obra de la acción convergente de Dios y el

hombre, donde la divina providencia es la artífice de la historia humana. El derecho como obra del hombre es producto de la historia.

El punto de partida filosófico general de Vico es la oposición a la noción cartesiana de la certeza. Para Vico, sólo puede conocer verdaderamente un objeto quien lo hizo, su autor. Lo verdadero se identifica con lo hecho: “*verum et factum convertuntur*”. De ahí que sólo Dios posea la ciencia del mundo natural. El hombre, por su parte, únicamente podrá conocer sus obras, que plasman en el *mondo delle nazioni o mondo civile*, que en la historia nos revela. La ciencia nueva que propugna Vico tiene por objeto, según su fórmula impregnada de un deje platónico, la “historia ideal eterna, sobre la cual discurren en el tiempo las historias de todas las naciones”. En efecto, “este mundo civil ha sido ciertamente hecho por los hombres, por lo cual se puede, porque se debe, encontrar de nuevo sus principios dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana”.<sup>304</sup>

Dentro de la historia se desenvuelve un derecho verdadero, un derecho natural que es eterno, pero que se manifiesta históricamente en diversas etapas. Los filósofos racionalistas han confundido al derecho natural con la última etapa histórica en que se manifiesta el derecho verdadero, al que llama “derecho natural de gentes”, y que es producto de las costumbres de las naciones. Partiendo de la sociabilidad natural, afirma que los hombres poseen un sentido común general que conforma el derecho de los pueblos y las naciones, al que apela como sabiduría del género humano y que se concreta en la historia como presencia del derecho verdadero. Vico distingue tres etapas de la historia, que es aplicada también al derecho como obra histórica. La primera etapa del sentido o de los dioses, a la que corresponde en el mundo jurídico la edad del derecho divino, donde no hay reglas; la segunda etapa, llamada de la fantasía o de los héroes, corresponde al derecho de la fuerza dominado por la religión; la tercera etapa de la razón desplegada o humana posee un derecho humano fundado en la razón.

Fassò valora la obra y el significado del pensamiento de Vico en los siguientes términos:

La grandeza de la Ciencia Nueva está en otra parte: precisamente en la intuición de que la verdadera realidad es la historia, y que lo individual, en lo que la historia consiste, no es menos verdad que lo universal; lo universal,

antes bien, está en lo individual, en el que toma forma concreta y verdaderamente real. La racionalidad, por consiguiente, antes que contrapuesta a la historia, como generalmente se hizo por los iluministas y en particular por los iusnaturalistas de los siglos XVII-XVIII, se actúa para Vico en la misma historia, que es a un tiempo realidad humana y divina. Por lo que respecta a nuestro tema, logra así una total superación de los principios iusnaturalistas de la época cuyo vicio fundamental consistía en el abstractismo; la racionalidad no es el raciocinio abstracto, sino razón que se realiza en la historia y con ella se desarrolla y revela: el Derecho natural no contrasta, por tanto, con las instituciones históricas, positivas, sino que se encarna en ellas, constituyendo su última razón de ser.<sup>305</sup>

#### 6. *Carlos Secondat, Barón de Montesquieu (1689-1755)*

Bajo la perspectiva del análisis histórico, Montesquieu inicia su carrera estudiando derecho y trabajando en la judicatura. En 1721 publica sus *Lettres persanes*, y en 1748, su obra más importante: *L'esprit des lois*. Precursor de la sociología, se propone “elaborar una verdadera física de las sociedades humanas”.<sup>306</sup> Busca entender y formular las leyes de la vida social partiendo de la observación empírica de los hechos; prescinde, entonces, de la abstracción racionalista, entendiendo a esas leyes “no como principios racionales e ideales, sino como relaciones constantes entre fenómenos históricos”.<sup>307</sup>

Pretende entender la causa de la diversidad de las leyes y costumbres para formular las relaciones constantes de éstas y entender el “espíritu” de las leyes jurídicas. Estas constantes sólo pueden ser establecidas mediante el análisis histórico de la multitud de leyes y organizaciones políticas de los diferentes pueblos y no, como afirmaba el iusnaturalismo, mediante la abstracción racional.

Define a las leyes como: “Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido todos los seres tienen sus leyes: las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo”.<sup>308</sup> Las relaciones necesarias suponen la regulación de todos los seres, abarcando el concepto de ley, tanto al mundo de la naturaleza, como al mundo histórico.

305 Fassò, *op. cit.*, pp. 193 y 194.

306 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 294.

307 Fassò, *op. cit.*, p. 197.

308 Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, México, Gernika, 1995, p. 31.

Admitir que hay “leyes” en el sentido de relaciones necesarias entre los fenómenos de la vida social y política es reconocer a la política, y en general a la ciencia de la sociedad, una autonomía global que Maquiavelo había puesto al descubierto en uno de sus aspectos. Hay, en una palabra, leyes de relación relativas a las leyes dictadas por los hombres, distintas de éstas, que permiten juzgar su grado de adecuación a las circunstancias históricas de las respectivas sociedades, y que pueden extraerse de la historia universal de las sociedades humanas con un método comparativo.<sup>309</sup>

Al hombre rigen tanto las relaciones de las cosas en cuanto a su naturaleza física, como a las relaciones de cosas en cuanto a su naturaleza social, conformadas éstas por una diversidad de convenciones y formas de estructura política y social.

Montesquieu afirma, al igual que el iusnaturalismo, la existencia de leyes derivadas de la naturaleza de las cosas de las que deben surgir las leyes positivas, pero difiere con los racionalistas, en cuanto a que la forma de conocer y definir esas leyes sólo puede provenir del conocimiento de la historia.

La “naturaleza de las cosas”, que estudia y que es, pues, la naturaleza del hombre, es para él en definitiva, historia; “el gobierno más conforme a la naturaleza es aquel cuyas disposiciones particulares mejor correspondan a las disposiciones del pueblo por el que ha sido constituido”; y lo que constituye el “espíritu de las leyes”, que da título a esta obra, consta de las relaciones entre las leyes y una serie de elementos que Montesquieu llama *naturaleza*, pero que en su mayor parte son de orden histórico: ellos son, aparte del clima, la calidad, situación y extensión del terreno y el número de habitantes —que son efectivamente datos naturales—, el género, la vida de los pueblos, el grado de libertad que la constitución es capaz de soportar, la religión, la riqueza, el comercio, las maneras, las demás leyes, su origen, el fin del legislador, el orden de las cosas sobre las que han sido establecidas. Y a todos estos elementos de carácter histórico, no menos que a los de carácter físico, se refiere Montesquieu a lo largo de la obra, dedicando a cada uno de ellos uno o más libros, en los que la obra está dividida.<sup>310</sup>

Mientras que las leyes físicas se cumplen de manera fatal y rigen a todos los seres del universo, las leyes establecidas por Dios y los hombres son constantemente desobedecidas o cambiadas en virtud de la libertad

309 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 295.

310 Fassò, *op. cit.*, pp. 198 y 199. Las citas internas son de Montesquieu, *L'esprit des lois*, I, 3.

del hombre, por lo que la tarea del legislador es interpretar el espíritu de su pueblo y conducirse con la razón. Define a la ley positiva como: “La ley, en general, es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra; las leyes políticas y civiles de todas las naciones no deben ser más que los casos particulares a los que se aplica la razón humana”.<sup>311</sup> La razón opera no en forma abstracta, sino como intérprete de las condiciones históricas de cada pueblo. Así, el legislador debe reconocer la racionalidad histórica en el espíritu de la nación: “Corresponde al legislador acomodarse al espíritu de la nación, siempre que no sea contrario a los principios del gobierno”.<sup>312</sup>

De la obra de Montesquieu desde el punto de vista político se derivará una ideología llamada a ejercer gran influencia en el movimiento revolucionario francés de la segunda mitad del siglo XVIII. A continuación se esbozan algunos de los conceptos más importantes:

En cuanto al problema de la libertad política, Montesquieu afirma: “...la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer, y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer”.<sup>313</sup> “La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten”.<sup>314</sup> Al igual que Locke, afirma que la ley es la garantía del ejercicio de la libertad, principio moderno fundamental del constitucionalismo y el Estado de derecho. El marco político que permite la libertad es tomado directamente de la Constitución inglesa, que Montesquieu estudió ampliamente, y que considera como el gobierno óptimo, ya que la Constitución otorga un contexto institucional adecuado. Dicho contexto fundamental que permite la libertad política es la división de poderes. “Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder”.<sup>315</sup> Que “el poder frene al poder” sólo es posible mediante una separación rigurosa de los tres poderes en diferentes personas: Ejecutivo, Legislativo y Judicial. “Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las

311 Montesquieu, I, 3, p. 37.

312 *Ibidem*, XIX, 5, p. 381.

313 *Ibidem*, XI, 3, p. 207.

314 *Idem*.

315 *Ibidem*, XI, 4, p. 208.

leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares”.<sup>316</sup>

Acorde con la desconfianza de la época en el Poder Judicial, Montesquieu reduce sus funciones a la aplicación de las leyes en forma estricta que no permita interpretación alguna fuera del espíritu de la ley. “Pero si los tribunales no deben ser fijos, sí deben serlo las sentencias, hasta el punto que deben corresponder siempre al texto expreso de la ley. Si fueran una opinión particular del juez, se viviría en la sociedad sin saber con exactitud los compromisos contraídos con ella”.<sup>317</sup> En aras de la certeza jurídica proporcionada por las leyes, participa en la idea de negar validez a las fuentes jurídicas provenientes de la costumbre y la jurisprudencia.

La ideología presentada por Montesquieu en el “El espíritu de la leyes” configuró un modelo:

...al que se referirán los teóricos y políticos liberales de finales de los siglos XVIII y XIX, inspirando las cartas constitucionales de los Estados que vendrían a poner término y sustituir al absolutismo; y donde el principio de la división de poderes, versión moderna y jurídicamente precisada de la antigua teoría del Estado mixto, la cual miraba igualmente a lograr el equilibrio entre los distintos elementos del Estado para evitar el predominio de uno de ellos, fue asumido, a veces con una confianza excesiva acerca de la posibilidad efectiva de actuación, como el principio esencial del Estado constitucional.<sup>318</sup>

## 7. David Hume (1711-1778)

Otro opositor a las teorías iusnaturalistas fue el inglés David Hume, quien profesó un empirismo<sup>319</sup> extremo contrario al racionalismo imperante. Su obra más importante es *A treatise of human nature*, publicada en 1740, a la que siguieron *An enquiry concerning human under-*

316 *Ibidem*, XI, 6, p. 210.

317 *Ibidem*, XI, 6, p. 212.

318 Fassò, *op. cit.*, p. 201.

319 Desde el punto de vista epistemológico, el empirismo es definido y explicado por Juan Hessen en los siguientes términos: El empirismo (experiencia) opone a la tesis del racionalismo (según la cual el pensamiento, la razón, es la verdadera fuente del conocimiento) la antítesis que dice: la única fuente del conocimiento humano es la experiencia. En opinión del empirismo no hay ningún patrimonio *a priori* de la razón. La conciencia cognoscente no saca sus contenidos de la razón, sino exclusivamente de la experiencia. El espíritu humano está por naturaleza vacío; es una tabula rasa, una hoja de escribir y en la que escribe la experiencia. Todos nuestros conceptos, incluso los más generales y abstractos, proceden de la experiencia. Hessen, *op. cit.*, pp. 55 y 56.

*standing*, de 1748, y *An enquiry concerning the principles of morals*, de 1751.

Su filosofía lleva al extremo las nociones empiristas de Locke. Ambos restringen el conocimiento humano a los límites de la experiencia; sin embargo, mientras que Locke reconoce total valor de la experiencia, Hume se lo niega, al afirmar que la experiencia no puede fundar la plena validez del conocimiento, postura que llevará al escepticismo la mayor parte de las conclusiones del filósofo inglés. Para Hume, sólo a partir del conocimiento de la naturaleza humana se puede abordar el conocimiento del hombre y de todas las ciencias. La naturaleza humana es fundamentalmente sentimiento e instinto. Hasta la razón es concebida como una manifestación de la naturaleza instintiva del hombre. Desde otro punto de partida, Hume coincide con el espíritu racionalista de crítica negativa hacia la tradición:

Hume ha pretendido así arraigar en la misma naturaleza humana la tarea crítica y destructiva que el iluminismo consideraba propia de la razón. Su obra es una gran contribución en este sentido. Ha sometido a crítica racional los dos conceptos fundamentales de la metafísica tradicional: sustancia y causa. Ha tratado de liberar a la ética y a la política de sus planteamientos metafísicos reduciendo el origen y validez de las mismas a necesidades o exigencias humanas. Y sobre todo, ha restringido la capacidad cognoscitiva de la razón al dominio de lo probable. Es verdad que admite que no hay un campo de conocimientos en el que el hombre pueda conseguir la certeza de la demostración, pero reduce este campo a la “cantidad y al número”, esto es, al dominio abstracto o formal en que no se hace referencia alguna a las cosas reales. La pretensión de extender la demostración a otros dominios le parece absurda y quimérica y sus *Investigaciones sobre el entendimiento* terminan con palabras que podrían tomarse como el lema de toda filosofía positiva: “Cuando curioseamos los libros de una biblioteca, persuadidos de estos principios, ¿qué debemos destruir? Si cae en nuestras manos algún volumen, por ejemplo, de teología o de metafísica escolástica, preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o sobre los números? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y de existencia? No. Entonces arrojémoslo al fuego porque no contiene más que supercherías y engaños”.<sup>320</sup>

Por lo que toca a los problemas morales, religiosos y jurídicos, Hume considera que se encuentran en el terreno de los hechos, y que el funda-

mento de las cualidades morales de las personas radica en su utilidad para la vida social.

...la razón es incapaz de prescribir una conducta o de dar el criterio de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, limitándose a hacer ver los medios que han de ponerse en juego para conseguir un fin deseado y evitar un mal no deseado. Si bien la razón dirige la voluntad, es ésta la que determina la tendencia hacia un objeto o la aversión al mismo, sobre la base de una perspectiva de placer o de dolor. Todo lo que produce incomodidad en las acciones humanas se llama vicio, y lo que produce satisfacción, virtud. Los juicios de valor, como lo bueno, lo malo, lo útil, al igual que las operaciones que asignan relaciones de causa a efecto entre los hechos, no se basan en la razón, sino en lo que Hume llama “convenciones”. Se explican en términos psicológicos como resultados de procesos mentales de índole no racional, pero que no por ello se imponen menos en la práctica; subrayando Hume el papel que en la génesis de las subsiguientes creencias desempeña la imaginación, al calor de las asociaciones de ideas que los hombres, ante las respectivas situaciones, suelen hacer. Su validez es esencialmente social, pues deriva de que los hombres las adoptan habitualmente, por cuanto resultan útiles, ya que permiten elaborar reglas de conducta más o menos estables. Las convenciones son así tan necesarias como no susceptibles de una justificación íntegramente racional.<sup>321</sup>

Con la teoría del conocimiento de Hume se parte a la lógica conclusión de que en el mundo ético no es posible sustentar la típica teoría racionalista de un derecho natural extraído de la razón, pauta de las leyes humanas que pueden, igual que la razón, ser una y la misma eternamente. La teoría de Hume no es utilitarista en el sentido general y común de sus contemporáneos. La moral para Hume parte de la valoración de las pasiones, los impulsos y los sentimientos del hombre, entre las que destaca la simpatía,

...de este conjunto de sentimientos surge el “sentido moral”, por virtud del cual las cualidades se valoran según resulten útiles o agradables tanto para quienes las poseen cuanto para los demás. La moral de Hume resulta así hedonística, pero no en sentido individualista, por cuanto el sujeto busca también la felicidad de los demás, actuando la simpatía en sentido altruista.<sup>322</sup>

321 Truyol y Serra, *op. cit.*, pp. 231 y 232.

322 *Ibidem*, p. 332.

La simpatía (facultad del hombre de participar en los sentimientos de los otros) expresa la sociabilidad del hombre que requiere de la justicia (virtud artificial, es decir, originada en las convenciones a diferencia de las virtudes naturales originadas en los sentimientos y las pasiones) para fijar las reglas necesarias que aseguren la paz, la propiedad y el cumplimiento de los convenios. La justicia sería superflua si se contara con abundancia de bienes, pero en las condiciones reales de la humanidad se requiere fijar reglas que contengan las pasiones e impongan límites precisos a la distribución y el uso de los bienes.

Pero en las condiciones normales de la humanidad la justicia es la condición necesaria del orden social. Hume, consciente de la complejidad psicológica del hombre, sabe (y lo expresa en términos de acento hobbesiano) que mientras es relativamente fácil contener las demás pasiones o ver reducida su peligrosidad social, “sólo esta avidez en adquirir bienes y posesiones para nosotros mismos y nuestros amigos más próximos es insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad”. En definitiva “las reglas de la equidad o justicia dependen totalmente del estado y condición particular en que se encuentran los hombres, y deben su origen y existencia a la utilidad que para el público resulta de su estricta y regular observancia”. De esta utilidad para el público recibe la justicia “su mérito y obligación moral”. Ella hace que la propiedad (todo lo que un hombre puede usar legalmente y para él solo) sea estable, que pueda transferirse contractualmente y que los contratos sean obligatorios.<sup>323</sup>

Es importante aclarar que la justicia, como virtud “artificial”, es decir, producto de las convenciones, no supone su creación por un acto concreto, sino como producto de la propia historia. Su empirismo extremo y su consiguiente oposición al abstractismo racionalista le hacen aceptar los valores históricos, especialmente en cuanto a la negación del modelo iusnaturalista.

Respecto al modelo iusnaturalista del estado de naturaleza y el contrato social, Hume realiza una crítica que parte de negar la posibilidad histórica del supuesto contrato social en las grandes sociedades o sociedades civilizadas. Afirma que no es el consentimiento, expresado en el pacto social, lo que legitima al gobierno, sino la utilidad, que encuentran los hombres que nacen en un estado determinado, que les garantiza la paz y la seguridad.

323 *Ibidem*, p. 333.

Con Hume se llega al empirismo extremo. Villoro señala que esta corriente filosófica tendrá un influente futuro:

El Empirismo llega a establecerse como amo y señor del pensamiento científico en el siglo XIX, gracias al Positivismo, cuyo gran maestro es Augusto Comte (1798-1857). Según esta escuela, para que un pensamiento sea verdaderamente científico: a) debe constituirse sobre hechos perceptibles por los sentidos; b) debe ser comprobable empíricamente; c) debe ser formulado en leyes. La influencia del Positivismo ha sido avasalladora, y, aunque puesta en entredicho desde comienzos del siglo XX, se extiende hasta nuestros días, sobre todo en la práctica. Otra forma de Empirismo de fuerte influjo en nuestro tiempo es el Materialismo.<sup>324</sup>

Hace también una valoración del empirismo:

...fue beneficioso: despertó el interés de los juristas y de los moralistas por el papel que tienen en la conducta humana factores que hasta entonces habían sido poco estudiados, tales como los psicológicos, los económicos y los históricos. El Derecho se establece como una ciencia de la cultura, es decir, como un producto de todo el hombre histórico; ya no es el resultado de la mera especulación racional. De este último fruto, no podemos sino felicitarnos.<sup>325</sup>

Y una fuerte crítica:

Esto ya crea un problema para el empiricista: ¿cómo podrá explicar empíricamente conductas animadas por valores espirituales, ya sea religiosos o morales? Si es lógico consigo mismo, el empiricista no puede admitir la existencia de los valores espirituales, ya que no se pueden conocer por la experiencia. Ni la justicia, ni el deber moral, ni los preceptos religiosos, ni lo prudente en la política, pueden ser conocidos por los sentidos. El Empirismo nos da su respuesta: los valores espirituales no son más que formas sublimadas de los instintos animales de la conservación de la vida o de la especie. Tal es el proceso lógico del Empirismo: partiendo del presupuesto que sólo es válido el conocimiento experimental, llega a la negación de todo móvil espiritual en la conducta humana.<sup>326</sup> Pero el Empirismo tiene también su aspecto negativo y radicalmente destructor. Se puede resumir en una palabra: su materialismo. En efecto, al desconocer una dimensión

324 Villoro, *op. cit.*, p. 145.

325 *Ibidem*, p. 149.

326 *Ibidem*, p. 147.

científica a todo conocimiento que no sea de lo material, acaba negando la existencia de todo ente espiritual, ya sea Dios, el alma humana o los valores morales. Este proceso es muy claro en la evolución del Empirismo inglés.<sup>327</sup>

### 8. *Jean Jacques Rousseau (1712-1778)*

Rousseau es probablemente el pensador que mayor influencia tuvo en la Revolución francesa. Nació en Ginebra. Hijo de un relojero, sufrió marginación en su niñez y adolescencia por su origen plebeyo. Vivió una vida desordenada y aventurera. Se estableció en París, donde conoció a Diderot, quien lo invitó a participar en la *Enciclopedia*. Alcanzó fama literaria por la exposición de sus ideas en algunos concursos. En 1761 publicó *La nueva Eloisa*, novela sentimental, y al siguiente año *Emilio*, obra de carácter pedagógico. De su obra política destaca el *Discurso sobre la desigualdad y El contrato social*, esta última publicada en 1762, convirtiéndose en una obra fundamental para la difusión de las ideas revolucionarias.

Se ha considerado a Rousseau como un precursor del romanticismo, y, en este sentido, efectivamente, profesa una actitud contraria al iluminismo, por cuanto hace radicar en los sentimientos, los instintos y la conciencia interior la verdadera naturaleza del hombre y el centro de su libertad. Exalta la pasión y considera superiores a las virtudes morales respecto a las intelectuales. La libertad ocupa una posición central en el pensamiento del autor, como un valor absoluto que debe ser garantizado por el Estado, si éste pretende ser legítimo. Rousseau entiende a la libertad “como esencia moral del hombre, no como medio para conseguir una utilidad individual o social, sino como fin en sí misma, como valor absoluto”.<sup>328</sup>

Sobre el problema del estado de naturaleza, Rousseau establece una de sus tesis fundamentales, por cuanto lo considera como hipótesis explicativa de la realidad actual del hombre. El hombre, explica, se ha distanciado de su naturaleza originaria, siendo primordial misión de la política restablecer una sociedad que lo devuelva a esa condición originaria. A diferencia de Hobbes y Spinoza, no cree que los hombres hubieran vivido en un estado de guerra, sino en un estado donde no existía ninguna relación social, en un estado de igualdad absoluta, en que cada hombre se

327 *Ibidem*, p. 149.

328 Fassò, *op. cit.*, p. 240.

bastaba a sí mismo. Por naturaleza, el hombre es igual, libre y bueno, y se guía por sus sentimientos, especialmente la piedad, y no por su razón. En el estado de naturaleza el hombre se desarrollaba en paz y no tenía mayores necesidades, pues la naturaleza proporcionaba bienes abundantes. Sin embargo, el hombre se fue alejando de este estado de naturaleza conforme su mundo se complicó: el desarrollo del lenguaje hizo posibles las ideas que le alejaron un tanto de sus sentimientos, el uso de las armas para su defensa y el favorecimiento de asociaciones con el mismo fin y, fundamentalmente, con el nacimiento de la agricultura, la institución de la propiedad privada:

El primero que, habiendo cercado un terreno, tuvo la idea de decir “esto es mío”, y halló gente bastante simple para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: ¡Guardaos de escuchar a este impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra es de nadie!<sup>329</sup>

Con la propiedad privada nació la desigualdad, con ella la sociedad y finalmente la guerra. El Estado surge para proteger la propiedad, para lo cual sancionó la existencia de las desigualdades y suprimió definitivamente la igualdad y la libertad natural. Con la fundación de la sociedad civil y el nacimiento del Estado llamado a proteger la propiedad, los hombres abandonaron para siempre el estado de naturaleza y la ley natural, sometiéndose a la ley civil.

Esta sociedad inmoral e inhumana, solapadora de la desigualdad, debe ser revolucionada mediante un nuevo sistema social justo, cuya finalidad, en el campo político, se reduce a dos objetivos principales: devolver al hombre la libertad y la igualdad perdidas. El nuevo sistema social debe perseguir antes que nada el devolver al hombre su propia “naturaleza”, “encontrar una forma de estado en la que la ley civil tenga el mismo valor que la natural, y en el que los derechos subjetivos civiles sean la restitución al individuo, convertido ya en ciudadano, de sus derechos innatos”.<sup>330</sup> Devolver la libertad e igualdad originaria son las únicas causas que legitiman a un gobierno, y sólo el “contrato social” puede lograr esta

<sup>329</sup> Rousseau, Jean Jacques, *Discours sur l'inégalité*, parte I, según cita de Fassò, *op. cit.*, pp. 241 y 242.

<sup>330</sup> Fassò, *op. cit.*, p. 243.

misión. A través del contrato social el hombre puede fundar una sociedad cuya finalidad primordial sea acercar al hombre a su naturaleza originaria. Rousseau lo enuncia de esta manera : “Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, libre como antes. He aquí el problema fundamental cuya solución proporciona el contrato social” .<sup>331</sup>

Rousseau utiliza el esquema del modelo iusnaturalista, afirmando como hipótesis central el estado de naturaleza, y coincide con el iusnaturalismo en que el Estado es una creación libre del hombre que depende de la celebración de un pacto social. A diferencia de la mayoría de los iusnaturalistas que ubican al contrato social como fundacional de algún tipo de gobierno ajustado a la época que vivieron, por ejemplo, en Hobbes y Locke, la monarquía; Rousseau, en un arranque revolucionario, declaró contrarias al derecho natural todas las formas de Estado, queriendo expresar una de sus tesis centrales: el objetivo del contrato es la creación de una nueva sociedad que devuelva y garantice el ejercicio de la libertad y la igualdad. “Mediante este contrato social, cuya celebración requiere la unanimidad de todos los hombres, nace un cuerpo político que recibe los nombres de “Estado” en su aspecto positivo, “soberano” en su condición activa y “poder” en sus relaciones con otros Estados” .<sup>332</sup> Por el “contrato social” el hombre no se somete a una voluntad superior; para asegurar la igualdad y la libertad naturales cada miembro del cuerpo social en formación debe resignar sus derechos naturales en la voluntad general para recibirlos inmediatamente después como derechos civiles.

La “voluntad general” es el concepto clave par entender la filosofía política del autor ginebrino. La resignación de los derechos individuales a favor del Estado no sólo debe garantizar su inmediata restitución, sino además debe garantizar el ejercicio pleno del poder a los asociados. Esto se logra por la voluntad general. “Por fundirse en la voluntad general las voluntades particulares, no puede nunca oponerse aquélla a sus intereses genuinos. En la sumisión a la voluntad general consiste la libertad civil; y cuando en nombre de la voluntad general se emplea la fuerza contra un individuo recalcitrante, no se hace, paradójicamente, sino obligarle a ser

331 Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Madrid, Sarpe, 1983, p. 41.

332 Verdross, *op. cit.*, p. 198.

libre” .<sup>333</sup> La voluntad general es siempre recta, pues busca siempre el interés común: “...se deduce que la voluntad general es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública”. Esto la diferencia de la voluntad de “todos” que, afirma Rousseau, es la que sólo busca el interés privado.

Se entiende que la voluntad general es siempre recta; sin embargo, el pueblo reunido en asamblea no siempre decide con rectitud. Ante este problema, Rousseau afirma que cuando el individuo conoce y delibera sobre lo que verdaderamente constituye su bien propio, está actuando en interés de los demás y viceversa. La voluntad general está siempre encaminada a la utilidad pública, y queda garantizada por expresar aquello que todos tenemos en común. La voluntad general se expresa mediante la legislación, que tiene validez para todos, siguiendo la máxima racionalista de la igualdad de todos ante la ley. Solamente el pueblo soberano reunido puede ejercer la función legislativa. El gobierno (Poder Ejecutivo), en clara oposición a la división de poderes, se convierte exclusivamente en un órgano de ejecución del Poder Legislativo. La concepción de Rousseau desemboca en un voluntarismo dominado por la mayoría. Los individuos reunidos ejercen el más amplio poder, que a través de la legislación declara la voluntad general. Así surge el concepto de soberanía como expresión del poder absoluto del pueblo, que no encuentra límite alguno ni siquiera en una ley fundamental, como habían afirmado Locke y Montesquieu (constitucionalismo). La soberanía es inalienable; “el poder se transmite, pero nunca la voluntad”<sup>334</sup> e indivisible.

La ley, como expresión de la voluntad general, es en esencia justa y representaría la concreción positiva de la ley natural, lo que aparece claro si se entiende que la obligación fundamental del Estado que nace por virtud del contrato social es salvaguardar los derechos innatos del hombre, que son restituidos como derechos civiles. Fundado el Estado que es regido por la voluntad general, resulta innecesaria la remisión a un derecho natural, pues la voluntad general, a través de la facultad legislativa, siempre expresará el máximo bien para el pueblo. Hay quien ha encontrado en la tesis de Rousseau un camino al positivismo; sin embargo, parece que la limitación central de constituir el contrato y la instauración de una voluntad general, para garantizar los derechos que devuelven al hombre su naturaleza originaria, hacen pensar que la tesis se encuentra más cercana al propio iusnaturalismo. Coincidimos con Fassò:

333 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 350.

334 Rousseau, *op. cit.*, p. 54.

Viene así a superarse en el estado rousseauiano el contraste entre Derecho positivo y Derecho natural, y la solución del problema de este contraste, que puede parecer iuspositivista en cuanto la ley natural pasa a un segundo plano, y se atribuye valor absoluto al Derecho positivo, es en sustancia iusnaturalista, ya que la validez del Derecho positivo y la voluntad general que le sirve de fuente, está condicionada por la cláusula esencial del contrato social; aquella por la que el hombre no renuncia a la “propia libertad, a la propia cualidad del hombre, a los derechos de la Humanidad” pues “una renuncia tal es incompatible con la naturaleza del hombre”.<sup>335</sup>

Es importante aclarar que la convergencia de tesis con el iusnaturalismo debe ser precisada por la importante diferencia que Rousseau plantea respecto a la ley natural que rige en el estado de naturaleza, ya que mientras para los iusnaturalistas no es más que expresión de la razón, para Rousseau la ley natural está dictada por el corazón; es decir, por el amor a sí mismo y la piedad.

El pensamiento de Rousseau constituyó el soporte doctrinal de las corrientes democráticas y revolucionarias que estallaron en Francia en 1789. Su pensamiento puede ser considerado como un producto acabado del racionalismo, que inspiró gran parte de los ideales transformadores de la Revolución francesa, acontecimiento histórico que pondrá fin a gran parte del pensamiento tradicional, eliminándolo en aras de una confianza ilimitada en la razón.

<sup>335</sup> Fassò, *op. cit.*, pp. 247 y 248. Las citas interiores corresponden a Rousseau, *El contrato social*, I, 4.