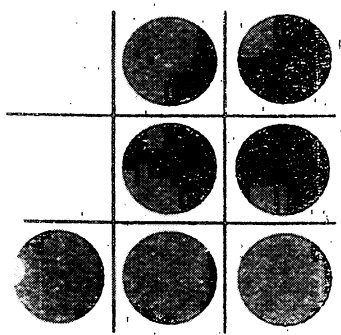


Unidad 9

Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci

Norberto Bobbio

Cap. I: El modelo iusnaturalista



Norberto Bobbio.
Estudios de Historia de la Filosofía:
de Hobbes a Gramsci. Cap. 1.

1. El carácter del iusnaturalismo.

Aunque la idea del derecho natural se remonte a la Antigüedad clásica y haya pervivido durante el medioevo, cuando se habla sin más de «teoría» o «escuela» del derecho natural, o, con mayor brevedad, empleando un término más reciente y no incorporado aún a todas las lenguas europeas, de «iusnaturalismo», nos referimos a la revitalización, desarrollo y difusión que la antigua y recurrente idea del derecho natural experimentó durante la edad moderna, en el período comprendido entre comienzos del siglo XVII y finales del XVIII. Según una tradición ya consolidada en la segunda mitad del siglo XVII —aunque puesta con fundamento en tela de juicio desde hace algún tiempo— la escuela del derecho natural se habría iniciado exactamente con la obra de Hugo Grocio (1583-1645) *De iure belli ac pacis*, publicada en 1625, doce años antes del *Discours de la méthode* de Descartes. No es tan clara, sin embargo, su fecha de clausura, aunque no existe duda alguna sobre los acontecimientos que marcaron su fin: la creación de las grandes codificaciones, en especial la napoleónica, que sentaron las bases para el resurgir de una actitud de mayor reverencia a las leyes establecidas, y por tanto de aquel modo de concebir el trabajo del jurista y la función de la ciencia jurídica que toma el nombre de positivismo jurídico; y aunque sea bien conocida la corriente de pensamiento que decretó su muerte: el historicismo, en concreto el historicismo jurídico y especialmente con respecto a Alemania —donde la escuela del derecho natural había encontrado su patria adoptiva— la Escuela Histórica del derecho. Si además se quiere simbolizar en una fecha exacta este punto de llegada, podríamos elegir el año de publicación del ensayo juvenil de Hegel

Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (De las diferentes formas de tratar científicamente el derecho natural), publicado en 1802. En esta obra el filósofo, cuyo pensamiento representa la disolución definitiva del iusnaturalismo —y no sólo del moderno, como veremos al final— somete a una crítica radical las filosofías del derecho que le han precedido, desde Grocio hasta Kant y Fichte.

Bajo la vieja etiqueta de «escuela del derecho natural» se esconden autores y corrientes muy diferentes: grandes filósofos como Hobbes, Leibniz, Locke, Kant, que se ocuparon también, aunque no principalmente, de problemas jurídicos y políticos, encuadrables en corrientes de pensamiento diferentes e incluso opuestas, como Locke y Leibniz, como Hobbes y Kant; juristas-filósofos, como Pufendorf, Thomasius y Wolff, también con divergencias sobre puntos esenciales de la doctrina (a título de ejemplo, Wolff es considerado como el anti-Pufendorf); profesores universitarios, autores de tratados escolásticos que, después de sus discípulos, quizá nadie ha vuelto a leer; y finalmente, uno de los más grandes escritores políticos de todos los tiempos, el autor del *Contrato Social*.

Además, mientras para los juristas filósofos la materia del derecho natural abarca tanto al derecho privado como al derecho público (y el primero, en medida mucho mayor que el segundo), para el resto —en especial para los tres grandes, en cuya obra calibramos hoy la importancia histórica del iusnaturalismo y en atención a los cuales quizá vale la pena hablar aún de un «derecho natural moderno», contrapuesto al medieval y al antiguo: me refiero a Hobbes, Locke y Rousseau— el tema de sus obras es casi exclusivamente el derecho público, el problema del fundamento y la naturaleza del Estado. Aun cuando la división entre una y otra historiografía particular sea una convención de la que se puede prescindir y cuya consideración como barrera infranqueable ha de ser evitada en todo caso, no hay duda de que unos pertenecen más bien a la historia de las ideas jurídicas y los otros a la de las ideas políticas.

Y sin embargo, a pesar de la disparidad de los autores comprendidos bajo el rótulo de una misma escuela, o lo que es equivalente, bajo idéntico «ismo», y no obstante lo que hay de artificial y de escolástico a su vez en el proceder por escuelas y por «ismos», no puede decirse que si se ha hablado de una escuela del derecho natural haya sido por capricho. De ella se ha hablado, es cierto, desde dos perspectivas diferentes: la de sus mismos fundadores y seguidores, con la pretensión de construirse un árbol genealógico frondoso y además con un linaje ilustre, del que poder

engullecerse y del que obtener una razón para considerarse como innovadores que han dejado tras de sí un pasado de errores y barbarie; y la de sus adversarios, para quienes, una vez agotado el impulso creador de la escuela, el recurso de meter indiscriminadamente a todos sus componentes en el mismo saco hacía más fácil de batir al adversario, a fin de desembarazarse de una vez por todas de un error funesto. Mientras la primera perspectiva nos permite captar aquello a lo que los creadores de la escuela y sus fieles seguidores se enfrentaron, la segunda nos permite comprender lo que sus críticos sostuvieron frente a ellos: como es sabido, no hay mejor modo de comprender las líneas esenciales de una corriente de pensamiento que considerarla desde el punto de vista de las tesis ajenas que ha negado y desde el punto de vista de las tesis propias que han sido negadas por los demás.

Pues bien, una y otra perspectiva convergen en poner de manifiesto el principio de unificación de lo que ambas partes han convenido en llamar una «escuela». Este principio no es tal o cual contenido, sino un cierto modo de abordar el estudio del derecho y en general de la ética o de la filosofía práctica, en una palabra, el «método». Entre unos y otros la diferencia radica en el juicio de valor: lo que para sus defensores constituye un motivo de mérito, representa para sus detractores un pliego de cargos. El método que unifica a autores tan diferentes es el método racional, es decir, aquel método que, por primera vez en la historia de la reflexión sobre la conducta humana, ha de permitir la reducción del derecho y la moral (así como de la política) a ciencia demostrativa. Con otras palabras, tanto sus seguidores como sus adversarios consideran que puede hablarse de una escuela en tanto en cuanto ésta constituye una unidad no ontológica, no metafísica ni ideológica, sino metodológica. La mejor prueba de ello, por lo demás, puede hallarse en lo arraigado que está el uso (al menos desde la crítica de la escuela histórica en adelante) de llamar al derecho natural moderno «derecho racional»: se indica de ese modo que lo que caracteriza al movimiento en su conjunto no es tanto el objeto (la naturaleza), como el modo de abordarlo (la razón), no un principio ontológico (que presupondría una metafísica común que de hecho nunca existió), sino un principio metodológico.

¹Uno de los textos más autorizados de la historiografía jurídica: F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen, Vandenhoe u. Ruprecht, 1952 [Hay trad. cast. de Francisco Fernández Jardón, *Historia del Derecho Privado de la Edad Moderna*, Madrid, Aguilar, 1957] dedica un capítulo a la «época del derecho racional», pp. 249-347.

humana; y capaz de hacerlo, precisamente porque al fin se basaba en un análisis y una crítica racional de los fundamentos, mucho mejor que la teología, extraviada en insolubles divergencias de opinión. Históricamente, el derecho natural es un intento de dar una respuesta tranquilizadora a las corrosivas consecuencias que los libertinos habían extraído de la crisis del universalismo religioso. No hay autor de la escuela que no tome posición frente al pirronismo moral, frente a lo que hoy llamaríamos relativismo ético. En la amplia introducción a la traducción francesa de la obra mayor de Pufendorf —introducción que puede ser considerada como un auténtico manifiesto de la escuela— Barbeyrac, después de haber citado, entre otros, un célebre pasaje de Montaigne³ que pone en duda el derecho natural por el hecho de que no existe ninguna pretendida ley de la naturaleza que no haya sido reprobada por uno o más pueblos, responde con una cita de Fontenelle: «En todo lo referente a la conducta de los hombres posee la razón decisiones muy seguras: la lástima es que no se la consultan». Precisamente hacía falta aprender de una vez a consultarla. La nueva ciencia de la moral, que nació en el propósito de aplicar al estudio de la moral las más refinadas técnicas de la razón, que tan

³Resultan además verdaderamente divertidos cuando, para dar alguna certeza a las leyes, sostienen que existen unas cuantas estables, perpetuas e inmutables, a las que llaman naturales y que están impresas en el género humano por la condición de su propia esencia. Y hay quien enumera tres de ellas, hay quien cuatro, unos que más, otros que menos: prueba de que es ésta una señal tan insegura como las demás. Ahora bien, tienen tan poca suerte... que de esas tres o cuatro leyes escogidas no hay una sola que no sea contradictoria y desmentida por un único pueblo, sino por muchos (MONTAIGNE, *Essais*, que cito por la trad. it. de F. Garavini, Milano, Adelphi, 1966, vol. I, p. 770) [Hay trad. cast. de Juan G. de Luaces en 3 vols., Barcelona, Iberia, 1968].

⁴FONTENELLE, *Dialogues des morts anciens avec des modernes*, Diálogo V, *Sur les préjugés* (los interlocutores son Estratón y Rafael) que cito por *Entretiens sur la pluralité des mondes*, nouvelle édition augmentée des *Dialogues des Morts*, Paris, chez la veuve Brunet, 1762, p. 367 [existe una ed. cast., B. LE BOUVIER DE FONTENELLE, *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, trad. cast. de Antonio Beltrán, Madrid, Ed. Nacional, 1982, pero no contiene los *Dialogues des Morts*]. Este pasaje es citado por Barbeyrac al comienzo del § 5 de su importante *Préface du traducteur* al *De iure naturae et gentium* de Pufendorf. Luego comenta: «Il faut l'avouer, á la honte du genre humain, cette science (se refiere a la ciencia moral o «science des moeurs», como él la llama) qui devoit étre la grande affaire des hommes, et l'objet de toutes leurs recherches, se trouve de tout temps extrêmement négligée» [N. del T.: «Preciso es confesarlo, para vergüenza del género humano, esta ciencia que debía ser la mayor ocupación de los hombres y el objeto de todas sus investigaciones se encuentra desde siempre descuidada en extremo»] En estas pocas líneas está contenido el tema fundamental de la escuela del derecho natural y el programa que la ha caracterizado durante dos siglos.

No quiere ello decir que no existan divergencias entre los iusnaturalistas (de ahora en adelante podemos llamarlos así), incluso respecto al objetivo común. En su obra juvenil sobre el derecho natural Hegel se había propuesto examinar (y criticar) las «diferentes formas de tratar científicamente el derecho natural», distinguiendo a los empiristas, como Hobbes, que parten de un análisis psicológico de la naturaleza humana, de los formalistas, como Kant y Fichte, que deducen el derecho de una idea trascendental del hombre, hasta el punto de que en la tratadística corriente a fines de siglo estaba asentado el hábito, no sabría decir si por influencia directa de Hegel, de reservar el nombre de «derecho racional» sólo para la doctrina kantiana. Al comienzo de su monumental tratado Wolff critica a su más directo rival, Pufendorf, no por razones metafísicas y, soterradamente, de política cultural, como había hecho Leibniz, sino únicamente por razones metodológicas. Pufendorf, dice aquél, pasa por ser un autor que ha tratado científicamente el derecho natural, cuando en realidad está tan lejos del verdadero método científico como «el cielo de la tierra». Pero estas divergencias, y algunas más que podrían destacarse, no eliminan el empeño común —aunque realizado de distintos modos— que permite considerar unitariamente a los diferentes autores: la construcción de una ética racional, definitivamente desprendida de la teología y capaz por sí sola de garantizar la universalidad de los principios de la conducta

²El pasaje merece ser citado íntegramente: «Vulgo Puffendorfius ius naturae demonstrasse dicitur: enimvero qui sic sentiunt, methodi demonstrativae satis ignaros sese probant, et qui vel in mathesi, vel in operibus nostris philosophicis fuerit versatus, quantum a veritate distet iudicium abunde intelliget. Legat ea, quae de methodo philosophica, eadem omnino cum scientifica, seu demonstrativa... commentati sumus... et inquirat, num Puffendorfius regulis eiusdem satisfecerit: nisi enim in re manifesta caecitate velit, eundem a methodo scientificam tantum abesse deprehendet, quantum distat a terra coelum» [N. del T.: «Generalmente se dice que Puffendorf ha demostrado en qué consiste el derecho natural: pero los que piensan tal cosa demasiado ser bastante ignorantes acerca del método demostrativo y el que sea versado en matemáticas o en nuestras obras filosóficas comprenderá de sobre la distancia que existe entre la verdad y la opinión: Lean todo lo que hemos explicado sobre el método filosófico y sobre el método científico o demostrativo... y preguntense después si Puffendorf se adaptó o no a tales normas científicas: a menos que quieran cerrarse los ojos en cosa tan meridiana, tendrán que admitir que Puffendorf está tan lejos del método científico como lo está la tierra del cielo». El traductor desea agradecer su colaboración al Prof. Dr. Rafael Garay S. J., a quien se debe la versión castellana de las citas latinas de este volumen] (Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, que cito por la edic. de Frankfurt y Leipzig de 1764, vol. I, § 2, p. 2).

so. p. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

Si hay un hilo conductor que mantiene unidos a los iusnaturalistas y permite captar una cierta unidad de inspiración en autores que difieren bajo otros muchos aspectos, es justamente la idea de que es posible una «verdadera» ciencia de la moral, entendiéndose por ciencias verdaderas aquellas que habían empezado a aplicar con éxito el método matemático. Creo que hoy nadie estaría dispuesto a dar a la obra de Grocio el puesto de honor respecto a la fundación del iusnaturalismo moderno que le dio su discípulo Pufendorf, por obra del cual nació y se transmitió la leyenda de un Grocio padre del derecho natural³. Aun prescindiendo de las influencias que éste recibió de la neo-escolástica española inmediatamente anterior —que, mediante un cotejo difícilmente rebatible,

³ Ya en su primera obra, *Elementorum interpretationis universalis libri duo*, 1660, a la que confió el primer intento —temerario, pero inaplazable— de exponer la ciencia del derecho como ciencia demostrativa, Pufendorf, tras haber declarado que hasta entonces la ciencia del derecho «no ha sido cultivada en la medida que requieren su necesidad y su dignidad», afirma estar en deuda con dos únicos autores, Grocio y Hobbes. En una obra muchos años posterior, *Erís scemática, qua adversus libros de iure naturali et gentium obiecta diluuntur* (1686), escrita para detronar a sus críticos, Pufendorf repite su convicción de que el derecho natural «tan sólo en este siglo ha empezado a elaborarse de manera adecuada», mientras que en los siglos anteriores había sido en primer lugar desconocido por los filósofos antiguos, en especial por Aristóteles, cuyo campo de investigación se redujo a la vida y a los usos de las ciudades griegas; y confundido después, bien con los preceptos religiosos en las obras de los teólogos, bien con las reglas de un derecho histórico transmitido en una compilación arbitraria y con lagunas —como era el derecho romano— en las obras de los juristas. Una vez más se elevan sobre la muchedumbre de los pedantes y pendenciosos comentaristas de textos sagrados o de leyes de un pueblo remoto los dos autores a los que se debe el primer intento de hacer del derecho una ciencia rigurosa: Grocio y Hobbes. Dice de Grocio que con anterioridad a él «no hubo nadie que distinguiera con exactitud los derechos naturales de los positivos e intentara ordenarlos en un sistema unitario y completo (... in pleni systematis rotunditatem)». Este pasaje se encuentra en un esbozo de historia del derecho natural al que Pufendorf dedica el primer capítulo del escrito *Specterium controversiarum circa ius naturae ipsi nuper motarum*, que forma parte de la anteriormente citada *Erís scemática*. El capítulo que lleva por título *De origine et progressu disciplinae iuris naturalis*, fue traducido por primera vez al italiano por mí en el librito didáctico Samuel PUFENDORF, *Principi di diritto naturale*, «Piccola biblioteca di filosofia e pedagogia», Torino, Paravia 1943 (2ª ed. 1961), pp. 1-18. He sostenido que Hobbes, y no Grocio, debe ser considerado como auténtico iniciador del iusnaturalismo moderno en el artículo «Hobbes e il giusnaturalismo», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1962, pp. 471-486, recogido después en el volumen *Da Hobbes a Marx*, Napoli, Morano 1965, pp. 51-74 [incluido como cap. II en la presente recopilación].

La misma pesada se repite en repuestas ocasiones, el estilo de su obra, especialmente si se le compara con el de un Hobbes, o un Spinoza, o un Locke, es aún el estilo del jurista tradicional que se abre camino y avanza a través de las opiniones de los juristas precedentes y no da un paso sin apoyarse en la autoridad de los clásicos. Si el título le correspondiese con pleno derecho, hubiera sido un extraño destino para el padre del iusnaturalismo moderno haber sido considerado también como uno de los cuatro autores de Giambattista Vico, que fue el primer gran adversario del racionalismo jurídico y ético. No se puede negar, sin embargo, que también Grocio rindió un homenaje, aunque discreto y sin efectos visibles en el desarrollo de su trabajo de jurista, al modo de proceder de los matemáticos, cuando, en los *Prolegomenos* al *De iure belli ac pacis*, afirma que pretende comportarse como los matemáticos que al examinar las figuras geométricas hacen abstracción de los cuerpos reales (§60). En realidad, si corresponde a alguien el discutible título de Galileo de las ciencias morales (discutible, porque de la aplicabilidad del método matemático a las ciencias morales aún se discute hoy día y la discusión distra de estar agotada), no es a Grocio, sino al admirador de Galileo, Thomas Hobbes. Quien, convencido de que el desorden de la vida social (de la sedición al trancido, del surgimiento de las facciones a la guerra civil) dependía de las teorías erróneas de las que eran autores los escritores sobre asuntos políticos antiguos y modernos y del espíritu secario alimentado por nocivos teólogos, y contraponiendo la concordia que reinaba en el campo de las disciplinas matemáticas con el reino de la discordia sin tregua en que se agitaban las opiniones de los teólogos, los juristas y los escritores políticos, sostiene que las peores calamidades que sufre la humanidad se eliminarían «si se conocieran las reglas de las acciones humanas con la misma certeza con que se conocen las de las dimensiones de las figuras geométricas». «Las que llamamos leyes

⁴ Véase la contribución fundamental de G. AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi della concezione giuridica di Grocio*, Bologna, Zanichelli, 1955, así como las observaciones críticas de A. DROETTO, «L'alternativa teologica nella concezione giuridica del Grozio», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1956, pp. 351-363, ahora en A. DROETTO, *Studi groziani*, «Pubblicazioni dell'Istituto di scienze politiche dell'Università di Torino», Torino, Giappichelli 1968, pp. 240-254.

Este pasaje se encuentra en la *Epistola dedicataria* del *De citae*, que contiene ya íntegramente el programa de la política «geométrica more demonstrata». Véase en Th. HOBBS, *Opere politiche*, a cargo de N. Bobbio, «Classici politici», colección dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1959, p. 60 [Hay trad. cast. de Andrée Carrysse, *Del ciudadano*, nota prel. de A. Carrysse e introd. de N. Bobbio; Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1966].

de la naturaleza —precisa después de haberlas enumerado— no son sino una suerte de conclusión extraída de la razón con respecto a lo que se debe hacer o evitar⁸. En el *Leviathan*, precisa: conclusiones o *teoremas*⁹. Si es cierto que la geometría es «la única ciencia que hasta ahora Dios ha tenido a bien regalar al género humano», la única ciencia «cuyas conclusiones se han hecho ya indiscutibles», la misión del filósofo moral será imitarla; pero, hasta la fecha, justamente por carecer de un método riguroso, la ciencia moral ha sido la peor parada. Una renovación de los estudios sobre la conducta humana no puede pasar más que por una renovación del método.

En el campo de las ciencias morales había prevalecido durante largo tiempo sin contestación la opinión de Aristóteles, según el cual en el conocimiento de lo justo y de lo injusto no es posible alcanzar la misma certeza a la que llega el razonamiento matemático, siendo preciso conformarse con un conocimiento probable: «Estaría tan fuera de lugar —había afirmado— exigir demostraciones a un orador como conformarse con la probabilidad en los razonamientos de un matemático»¹⁰. Es de sobra conocido el peso que esta opinión tuvo en el estudio del derecho. Durante siglos la educación del jurista se realizaba a través de la enseñanza de la tópica, esto es, de los lugares comunes de los que podían obtenerse argumentos a favor o en contra de una opinión, mediante la dialéctica o arte de la discusión y la retórica o arte de la persuasión, es decir, a través de disciplinas que permanecen en la esfera de la lógica de lo probable y no deben ser confundidas con la lógica propiamente dicha, que analiza y prescribe las reglas de los razonamientos demostrativos. La historia de la lógica jurídica ha sido explorada, como nunca antes se había hecho, por recientes estudios que han subrayado la relación entre humanismo jurídico y debate en torno al método, en conexión con la renovación de los estudios dialécticos (de Rodolfo Agrícola a Pierre de la Ramée): no es casual que el florecimiento de los tratados de dialéctica legal llegue hasta los albores de la *nova methodus*, instaurada por la escuela del derecho natural¹¹. Mientras se considera al jurista, a

semejanza del teólogo, como un comentarista de textos, deberá aprender las diferentes reglas que han de servir para la comprensión (*comprehensio*) y eventual integración del texto (*extensio*), así como para la resolución de antinomias entre diversos pasajes; en una palabra, las reglas de la *interpretatio*. Para la «nova methodus», por el contrario, la misión del jurista no es ya la *interpretatio*, sino la *demonstratio*: Si la interpretación ha sido el método tradicional de la jurisprudencia, el método de la nueva ciencia del derecho será, a imitación de las ciencias más adelantadas, la demonstración. El gran debate entre humanistas y bartolistas, entre *mos gallicus* y *mos italicus*, que había enfrentado durante más de un siglo a innovadores y tradicionalistas, era una controversia que nunca dejó de referirse exclusivamente a diferentes maneras de entender la *interpretatio*: el objeto sobre el que se ejercitaba el jurista, ya se tratara de un seguidor del método exegético o del método histórico, era en todo caso un derecho escrito, un derecho positivo que —por eminente que fuese o se considerase, especialmente si, como sostenían los humanistas, se le había liberado de los estropicios que había causado en él la compilación Justiniana— no era ni más ni menos que un conjunto de textos que había que interpretar correctamente. El paso que dio la jurisprudencia culta más allá de la mera interpretación e integración del texto fue el que condujo hacia la idea de «sistema»: de donde surgieron a partir de la primera mitad del siglo XVI, cada vez con mayor frecuencia, los diferentes intentos de «redigere in artem» el derecho, esto es, de proponer criterios para la ordenación de la inmensa materia de las leyes romanas, en vez de comentarlas según el orden en que se habían transmitido. Pero también la sistemática usaba para sus propias construcciones materiales ya dados, que seguían siendo los proporcionados por el derecho romano, esto es, por un derecho

giurisprudenza. Studio sui trattati di dialettica legale del sec. XVI, Milano, Giuffrè, 1955; «Considerazioni sugli scritti programmatici dei giuristi del sec. XVI», en *Studia et documenta historiae et iuris*, 1955, pp. 276-302; «La sistemática como ideale umanistico nell'opera di Francesco Connanò», en *Studi in onore di Gaetano Zingali*, Milano, Giuffrè, 1965, vol. III, pp. 559-571; A. MAZZACANE, *Scienza, logica e ideologia nella giurisprudenza tedesca del sec. XVI*, Milano, Giuffrè, 1971. Además: C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. «Invenito» e «metodo» nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968. Entre los estudios extranjeros me interesa recordar el volumen de G. KISCH, *Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz. Neue Studien und Texte*, Berlin, de Gruyter, 1969, así como la excelente monografía sobre uno de los mayores juristas y dialécticos de la época, *Claudius Cantiancula. Ein Basler Jurist und Humanist des 16. Jahrhunderts*, Basel, Verlag von Helbing und Lichtenhahn, 1970.

⁸ *De civitate*, III, 33; trad. it. cit., p. 131.

⁹ «...conclusions or theorems», edic. M. Oakeshott, Oxford, Blackwell, 1951, p. 104; trad. it. a cargo de G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 154 [Hay trad. cast. de Antonio Escohotado, introd. de Carlos Moya, Madrid, Ed. Nacional, 1983].

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, 1094 b.

¹¹ Me refiero en particular a los estudios de D. MAFFEI, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè, 1956; V. PIANO MORTARI, *Dialéctica e*

histórico: todo lo más, prefería las *Institutiones*, es decir, un texto más sistemático, antes que el *Digesto*. Sería interesante mostrar, aunque no es éste el lugar apropiado, que en el campo de la teología se había producido un proceso idéntico, en el que la discusión en torno a los textos y al modo de interpretarlos daría paso poco a poco a la teología racional, al racionalismo teístico, a la idea de una religión natural, que es a la religión positiva y a la exégesis de los textos a través de los cuales una religión positiva se anuncia y transmite lo que el derecho natural es al derecho romano y a la compilación justiniana.

La novedad del derecho natural no se comprende si no es por contraposición al estado en que se encontraba el estudio del derecho con anterioridad a ese giro teórico, si no se pone un mínimo de atención, como se decía hace poco, en todo lo que niega. Al proponer la reducción de la ciencia del derecho a ciencia demostrativa, los iusnaturalistas sostienen —por primera vez con tanto ímpetu en la secular historia de la jurisprudencia— que la misión del jurista no es la de interpretar reglas ya dadas, que como tales no pueden por menos de resentirse de las condiciones históricas en las que fueron emitidas, sino la mucho más noble de descubrir las reglas universales de la conducta a través del estudio de la naturaleza del hombre, a semejanza de lo que hace el estudioso de la naturaleza que por fin ha dejado de leer a Aristóteles y se ha puesto a escudriñar el cielo. Para el iusnaturalista, la fuente del derecho no es el *Corpus iuris*, sino la «naturaleza de las cosas». «Posee la razón —dice Pufendorf—, incluso en el estado natural, un criterio de valoración común, seguro y constante, la naturaleza de las cosas, que se presenta del modo más fácil y accesible para indicar los preceptos generales de la vida y la ley natural»¹². En definitiva, lo que los iusnaturalistas eliminan de su horizonte es la *interpretatio*: por más que los juristas continúen comentando las leyes, el iusnaturalista no es un intérprete, sino un descubridor. Nunca se ha advertido como merecía que el problema de la interpretación y de las diferentes formas de los *argumenta* y de los *loci*, sobre los que los juristas de todas las épocas han hecho correr ríos de tinta, es una cuestión que prácticamente desaparece de los tratados de derecho natural. A medida que la «escuela» va avanzando, las tópicos y las dialécticas, todas las

¹²PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, §9; trad. it. cit., p. 79. Vid. también L. II, cap. III, §8: «Sin duda, los preceptos de la recta razón son preceptos verdaderos, acordes con la naturaleza de las cosas atentamente observada y examinada»; trad. cit., p. 107.

«regulae docendi et discendi» que se refieren a la lógica de lo probable van desapareciendo. El reciente redescubrimiento de la retórica como técnica del discurso persuasivo, contrapuesta a la lógica como técnica del discurso demostrativo¹³, y el reconocimiento de que las operaciones intelectuales que los juristas llevan a cabo en su función de intérpretes pertenecen a la primera, puede servir para ilustrar el carácter específico del iusnaturalismo con una limpieza de la que generalmente no hay rastro en las historias de la escuela. Aun incurriendo en una cierta simplificación es lícito sostener que el iusnaturalismo ha sido el primer intento (y también el último) de romper el nexo entre el estudio del derecho y la retórica como teoría de la argumentación y de abrirlo a las reglas de la demostración.

2. Razon e historia.

El primero que es plenamente consciente de la importancia de esta innovación, hasta el punto de intentar su justificación crítica y su fundamentación teórica, es Pufendorf. Quien advierte a la perfección que, antes que nada, es preciso limpiar el terreno de la perniciosa autoridad de Aristóteles, a quien se debe la opinión, repetida acriticamente durante siglos, de que en el estudio de las cuestiones morales sólo se puede alcanzar un conocimiento probable. Obviamente, para tener en la ciencia moral la misma certeza que se tiene en las ciencias naturales, hace falta tener las ideas claras sobre cuál sea su objeto. Resulta ingeniosa la teoría que sostiene al respecto, hasta el punto de haber influido directamente sobre Locke: junto a los entes físicos, sobre cuya existencia todo el mundo está de acuerdo, hay también entes morales, que, hasta la fecha, han sido olvidados sin razón por la mayor parte de los autores. Los entes morales son modalidades de las acciones humanas que les son atribuidas por las reglas puestas en vigor por

¹³Me refiero, como el lector ha comprendido ya, a la obra de Ch. PERELMAN, lo suficientemente extensa como para no poder ser presentada exhaustivamente en una nota y lo bastante conocida como para que no hagan falta muchas citas. Me limito a señalar para los juristas la recopilación de artículos *Droit, morale e filosofia*, Napoli, Guida, 1973, y la última recopilación *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1977. Pero no hay que olvidar, en la misma dirección, el libro de Th. VIEHWEG, *Topik und Jurisprudenz*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953; trad. it., Milano, Giuffrè, 1962 [hay trad. cast. de Luis Díez Picazo, pról. de Eduardo García de Enterría, Madrid, Taurus, 1964], que aun partiendo de presupuestos diferentes llega a resultados análogos.

quien detenta la autoridad legítima de imponer reglas a los hombres. Mientras los entes físicos derivan directamente de la creación, los entes morales derivan de una imposición y presuponen en cuanto tales unas reglas dadas. Lo que la ciencia moral debe estudiar es la conformidad o disconformidad de las acciones humanas con las reglas establecidas. En cuanto a las reglas, pueden ser conocidas con certeza cuando se abandona el terreno incierto de las leyes positivas que cambian de país a país y se considera la naturaleza del hombre, sus pasiones, sus necesidades, las condiciones objetivas de su existencia, los fines a los que tiende. Pufendorf no llega a aceptar la tesis de Hobbes —que luego adoptará Vico—, para quien la certeza de las cuestiones morales depende del hecho de que son creación nuestra, como las figuras geométricas; pero rechaza la tesis opuesta, según la cual hay cosas buenas o malas en sí mismas: bondad y maldad son en todo caso nociones relativas a leyes establecidas (las leyes naturales están establecidas indirectamente por Dios) que como tales imponen, prohíben o permiten hacer algo.

Aproximadamente en los mismos años en los que Pufendorf escribe sus obras, Spinoza trabaja en la *Ethica*, el *Tractatus theologico-politicus* y el *Tractatus politicus*. Baste recordar que en este último, recogiendo la idea hobbesiana de la política racional, escribe: «Al dedicarme a la política no he pretendido nada nuevo e impensado, sino sólo demostrar con argumentos ciertos e irrefutables, esto es, deducir de la condición misma de la naturaleza humana, aquellos principios que mejor se acomodan a la práctica; y, para proceder en esta investigación científica con la misma libertad de ánimo con la que solemos aplicarnos a la matemática, he tenido cuidado de no reír ni llorar a propósito de las acciones humanas»¹⁴.

○ También Locke —aun siendo tan distinto de Spinoza, hasta el punto de poder ser considerado la antítesis del autor de la *Ethica*, al menos desde el punto de vista metafísico y gnoseológico— persiguió toda su vida, aunque sin éxito, el ideal de una ética demostrativa; circunstancia que no pasó desapercibida a Barbeyrac, que para defender la misma tesis recurre a la autoridad del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, citando algunas de sus

¹⁴ SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. I, §4, que cito por la ed. a cargo de A. Droetto. «Pubblicazioni dell'Istituto di scienze politiche dell'Università di Torino», Torino, Giappichelli, 1958 [hay trad. cast. de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1966].

páginas¹⁵. No le cabe la menor duda sobre el hecho de que, si la idea de un ser supremo y la idea del hombre como ser racional fueran consideradas debidamente, la moral podría situarse entre «las ciencias susceptibles de demostración», es decir, que «a partir de proposiciones evidentes por sí mismas, mediante consecuencias necesarias, tan incontestables como las de la matemática, podría obtenerse la medida de lo justo y de lo injusto, si alguien quisiese aplicarse a esta ciencia con la misma indiferencia y atención que pone en la otra»¹⁶. A título de ejemplo (a decir verdad, no demasiado convincente) añade acto seguido que una proposición como «donde no hay propiedad no hay injusticia» es «tan cierta como cualquier demostración que pueda encontrarse en Euclides». En otro lugar llega a afirmar incluso que el hombre es más apto para el conocimiento moral que para el de los cuerpos físicos y anuncia victoriosamente que «la moral es la ciencia apropiada y el principal asunto de la humanidad en general, que está vivamente interesada en la búsqueda de su *summum bonum* y capacitada además para la misma»¹⁷.

¹⁵ Vid. el §2 del *Préface du traducteur*, ya citado, donde Barbeyrac desarrolla el tema de la demostrabilidad de la ciencia moral mediante el topos clásico según el cual no es verosímil que el Creador haya dotado a los hombres de facultades suficientes para descubrir y demostrar con certeza gran número de asuntos especulativos, en especial muchas verdades matemáticas, y no nos haya hecho capaces de conocer y establecer con la misma evidencia las máximas de la moral. El argumento principal que aduce en favor de la demostrabilidad de la ciencia moral es el pufendorfiano, recogido por Locke: en la ciencia moral no se trata de conocer la esencia de las cosas, sino de examinar y comparar las relaciones entre las acciones humanas y las reglas establecidas. En este punto cita gran parte del §18 del cap. III del libro IV, los §§ 16 y 17 del cap. XI del libro III y los §§ 8, 9 y 10 del cap. IV del libro IV del *Ensayo* lockeano, es decir, los pasajes más conocidos en los que Locke expresa su convicción y enuncia sus argumentos en favor de la tesis según la cual la ciencia moral es «susceptible de demostración» (que es la misma expresión usada por Barbeyrac). Después de lo cual comenta: «He aquí cómo razona este gran filósofo. Añadimos que las demostraciones de las verdades especulativas son mucho más complicadas y dependen de un mayor número de principios que las demostraciones de las reglas de la moral. Para convencerse de ello basta comparar los *Elementos de geometría* con un pequeño sistema metódico de los deberes que la ley natural prescribe a los hombres [la referencia se hace al *De officio hominis et civis* de Pufendorf], al mismo tiempo que se demostrará la verdad de lo que digo, se reconocerá también, a mi juicio, que resulta incomparablemente más fácil comprender los principios y los razonamientos de este libro que los teoremas, problemas y demostraciones de aquél».

¹⁶ LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, que cito por la trad. it. Laterza, 1951, L. IV, cap. III, §18, vol. II, p. 207 [Hay trad. cast. de M. Esmeralda García, introd. y notas de Sergio Rábade, Madrid, Ed. Nacional, 1980; 2 vol.].

¹⁷ *op. cit.*, L. IV, cap. XII, §11; edic. cit. vol. II, p. 342.

Precisamente en virtud de su autoridad de gran lógico y de gran jurista, lo que escribió Leibniz sobre el método de la jurisprudencia da la plena medida del significado y novedad de la concepción matemática en la ciencia del derecho: «La teoría del derecho —escribió— se cuenta entre aquellas que no dependen de experimentos, sino de definiciones; y de acuerdo con esta idea añade a continuación que se puede comprender que algo sea justo aun cuando no haya nadie que pueda hacerlo valer, análogamente a lo que sucede en matemáticas, donde «las relaciones aritméticas son verdaderas, aun cuando no haya quien numere ni cosas que numerar»¹⁸. Explicando en otro lugar cuáles son las características de las «ciencias necesarias y demostrativas; que no dependen de los hechos, sino únicamente de la razón», incluye entre ellas, además de la lógica, las matemáticas, la metafísica, la geometría y la ciencia del movimiento, a la «ciencia del derecho»¹⁹. Al comienzo de su obra de «ius naturale methodo scientifica pertractatum», Wolff no duda en afirmar que todo lo que constituye su objeto «debe ser demostrado», ya que, si es cierto que la ciencia consiste en el «habitus demonstrandi», el derecho natural o se vale de la «methodus demonstrativa» o no es ciencia²⁰.

No hay mejor confirmación de este ideal común a todos los iusnaturalistas —una ciencia demonstrativa del derecho— que el conculco rechazo del argumento del «consenso», es decir, de la tesis, aristotélica una vez más, según la cual las leyes naturales son las leyes comunes a todos los pueblos o, más limitadamente, a todos los pueblos civilizados, y por consiguiente se obtienen no de consideraciones generales sobre la naturaleza humana, no de la «naturaleza de las cosas», sino inductivamente a partir de un estudio comparado de las diversas legislaciones. Aristóteles había dicho: «Justo natural es lo que en todas partes tiene la misma eficacia»²¹; y Cicerón había sentenciado: «En cualquier materia el

¹⁸LEIBNIZ, *Elementa iuris naturalis*, que cito por la edic. a cargo de V. Mathieu: LEIBNIZ, *Scripti politici*, en la colección de los «Classici politici», dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1951, p. 86.

¹⁹LEIBNIZ, *Méditations sur la notion commune de justice*; ed. cit., p. 219. [Hay trad. cast. en LEIBNIZ, *Escritos políticos*, trad. notas y pról. de Jaime de Salas, Madrid, C. E. C., 1979, pp. 267-315].

²⁰WOLFF, *Ius naturale methodo scientifica pertractatum*, cit., Prolegomena, §2.

²¹ARISTÓTELES, *Ética nicomachea*, 1134 b. Se trata del célebre pasaje en el que Aristóteles distingue lo justo natural de lo justo legal. Al afirmar que se entiende por justo natural aquello que en todas partes tiene la misma eficacia puede dar a entender que sus prescripciones pueden deducirse observando lo que se práctica en los distintos pueblos, justamente «en todas partes».

consenso de todos los pueblos ha de considerarse ley de la naturaleza. El consenso de todos los pueblos es la voz de la naturaleza»²². Pero ya Grocio había afirmado que hay dos modos de probar que una institución es de derecho natural, uno a priori, que se basa en la consideración de la naturaleza de las cosas, y otro a posteriori, que se funda en el estudio de los usos y las leyes de los diversos pueblos; aun no habiendo tomado posición en favor de uno u otro, había precisado que el primero era más riguroso, mientras que el segundo, más al alcance de todos, conducía sin embargo a conclusiones solamente probables²³.

Una vez más fue Hobbes quien zanjó la cuestión, negando todo valor al argumento a posteriori y sosteniendo, respecto al consenso de los pueblos más civilizados, que no está claro a quien corresponde establecer cuáles sean los pueblos civilizados y cuáles no, y, respecto al consenso de todo el género humano, argumentando entre otras cosas que, como todo el que viola una ley lo hace con el propio consentimiento, del consenso de todos los hombres se puede obtener todo y lo contrario de todo. En el *De iure naturae et gentium*, Pufendorf, mostrando también en este punto capital que Hobbes, y no Grocio, es el auténtico inspirador de la *nova methodus*, había adoptado el punto de vista hobbesiano y comenta-

²²CICERON, *Tusculanae*, I, 13-14. Este es el pasaje fundamental al que apelan los defensores del fundamento consensual de la ley natural. El consenso de todos los pueblos, en tanto que voz de la naturaleza, es la prueba, la única prueba, de que existen leyes naturales. Hasta tal punto esto es cierto que el argumento principal de los escépticos es mostrar que no existe ley alguna que sea acogida por todos los pueblos, es decir, que tenga «en todas partes» la misma eficacia. En el pasaje ya citado Montaigne comenta con estas palabras la teoría de aquellos que afirman la existencia de leyes naturales a partir de la «universalidad del consenso»: «No hay cosa en la que el mundo difiera tanto como en materia de usos y de leyes. Una cosa es abominable aquí y en otro lugar se la honra, como en Esparta la destreza para robar. Los matrimonios entre parientes están prohibidos entre nosotros bajo pena de muerte y en otros lugares se exalta su dignidad... El infanticidio, el parricidio, la comunión de las mujeres, el tráfico de objetos robados, la licencia en cualquier clase de voluptuosidad, no hay nada, en suma, tan excesivo como para no ser admitido en el uso de algún pueblo»; ed. cit., vol. I, p. 771.

²³GROCIO, *De iure belli ac pacis*, L. I, cap. I, §12. Se distingue allí el consenso de todos los pueblos del consenso de los pueblos más civilizados. La distinción es acogida por Hobbes, que critica la legitimidad de ambos como fundamento del derecho natural. Como autores de la primera tesis Grocio cita a Heráclito, Aristóteles, Cicerón, Séneca y Quintiliano; como sostenedores de la segunda, a Porfirio, Andrónico de Rodas, Plutarco y otra vez Aristóteles.

²⁴HOBBS, *De cive*, II, 1; ed. cit., pp. 94-97. También en su primera obra política, *Elements of Law Natural and Politic*, Parte I, cap. XV, §1; trad. it. a cargo de A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1965, pp. 117-119 [Hay trad. cast. de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979].

do las tesis de Aristóteles y Cicerón con este juicio: «Pero este modo de fundamentar el derecho natural, además de ser *a posteriori* y no permitir en absoluto la comprensión de por qué el derecho natural ha dispuesto esto y no aquello, es además inseguro (*lubricus*) y erizado de infinitas dificultades»²⁵. Tras haber expuesto el origen contractualista del Estado afronta la objeción de quienes se preguntan dónde han tenido alguna vez los Estados un origen semejante, y responde de este modo: «Nada impide que se pueda indagar el origen de una institución discuriendo sobre ella (*ratiocinando*) cuando de dicha institución no haya quedado documento histórico alguno»²⁶.

A la crítica de los argumentos obtenidos del consenso dedica Locke uno de sus ensayos juveniles sobre la ley natural, el quinto, que ha permanecido inédito hasta hace pocos años y significativamente titulado *La ley natural no puede ser conocida a partir del consenso universal de los hombres*²⁷; distingue allí entre el consenso de los usos y el consenso de las opiniones, y sostiene que, mientras el primero no prueba nada porque no hay acción ruin que los

²⁵PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. III, §7 (en la antología pufendorfiana de la que me encargué y ya citada el pasaje se encuentra en las pp. 98-99). Barbeyrac apela a este pasaje de Pufendorf en su comentario al fragmento de Grocio citado en la n. 23 y afirma acerca del método *a posteriori*: «Esta manera de probar el derecho natural no es de gran utilidad, porque sólo las máximas más generales del derecho natural han sido acogidas por la mayor parte de las naciones. Hay incluso algunas de ellas muy evidentes cuyo opuesto se ha considerado durante largo tiempo como algo indiferente hasta en los países más civilizados. Tal parece por lo que se refiere al horrible uso de abandonar a los niños» (cito por la edición francesa de la obra grociana, *Le droit de la guerre et de la paix*, en la traducción de Jean Barbeyrac, de la que existen muchas ediciones. La que tengo a la vista es de Basilea, librería de Emanuel Tourneisen, 1768; y el pasaje citado se encuentra en el vol. I, pp. 53-54). Barbeyrac contrapone la evidencia a la experiencia y muestra que no siempre lo que es evidente es también confirmado por la experiencia. Este contraste entre lo que es evidente (para la razón) y lo que de hecho se practica por los distintos pueblos debe inducir al filósofo moral a no fiarse de la prueba que se puede obtener del consenso de todos los pueblos, aunque sean los más civilizados.

²⁶PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. II, §8; trad. cit., p. 168. Pufendorf hace esta afirmación a propósito de la teoría de los dos contratos que sirven de fundamento al estado (y sobre los que volveremos más adelante) y debe servir para demostrar que el hecho de basar el estado en una o más convenciones es más una exigencia racional que una conclusión extraída de la historia.

²⁷LOCKE, *An lex naturae cognosci potest ex hominum consensu? Negatur*, en *Essays on the Law of Nature*, ed. by W. von Leyden, Oxford, at the Clarendon Press, 1954, pp. 160-169; trad. it. de M. Cristiani, introd. de G. Bedeschi, Bari, Laterza, 1973, pp. 41-54.

hombres no hayan consentido, el segundo sólo puede servir para revelar la ley natural, no para demostrarla, ya que, aun pudiendo fortalecer la creencia de que se trata de una ley de la naturaleza, no llega a darnos un conocimiento más cierto de ella: de nuevo, la demostración sólo puede obtenerse de la deducción a partir de principios, no del análisis de las creencias ajenas. ¿Hay realmente algo tan infame, tan atroz y contrario a todo derecho y justicia que nunca haya llegado a concitar el consenso o más bien la confabulación de una multitud enloquecida?». El citado ensayo de Locke, que comienza con estas palabras, está dedicado en gran parte a una escandalizada denuncia de todas las vices, todas las infamias, todos los desvaríos que llenan las narraciones de los historiadores. «Apeñas existe vicio, violación de la ley de la naturaleza o aberración moral que, para quien conoce la historia universal y observa las acciones de los hombres, no demuestre fácilmente haber sido, en alguna parte del mundo, no sólo admitida en privado, sino también aprobada por la autoridad pública y la costumbre»²⁸. Se trata de un retrato manierista, característico de la literatura que el pirronismo moral inspiró, pero, aun así, un desahogo de este género disipa cualquier duda sobre la actitud del racionalismo ético frente a la historia, que es considerada como un embrollo del que es inútil buscar una explicación.

Nada puede hacer comprender mejor la importancia del rechazo del argumento del consenso, que todos los iusnaturalistas comparten, que la obra del primer gran antagonista del iusnaturalismo, fundada precisamente en el redescubrimiento y confiado empleo de dicho argumento. La *Scienza Nuova Prima* (1725) comienza, y no es casualidad, con estas palabras: «El derecho natural de las naciones ha nacido ciertamente con los usos comunes de las mismas»³⁰. Y, aún más explícitamente, la *Scienza Nuova Seconda* enuncia el principio según el cual «lo que se siente como justo por todos o la mayor parte de los hombres debe ser la regla de la vida en sociedad», al que sigue la admonición de que todo el que «quiera salir» de estos límites, que «deben ser los

²⁸Op. cit., p. 161; ed. it., p. 41.

²⁹Op. cit., p. 166; ed. it., p. 45.

³⁰G. B. VICO, *La scienza nuova prima*, ed. a cargo de F. Nicolini, Bari, Laterza, 1934, p. 9 [Hay trad. cast. de José Carter, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*; 1ª ed., El Colegio de México, 1941; 2ª ed., México, F. C. E., 1978].

confines de la razón humana», «que cuida de no salirse de la humanidad entera»³¹.

El vínculo que mantiene ligados a los autores que comúnmente solemos asignar a la escuela del derecho natural puede determinarse, como se ha dicho, no sólo sobre la base de lo que unánimemente negaron, sino también sobre la base de lo que otros coincidieron en negar de ellos y de sus teorías. Es indudable que al resultado de hacer de estos autores algo unitario contribuyeron sin duda sus propios adversarios, de cuya estirpe Vico puede ser considerado iniciador. El iusnaturalismo había creído que podía descubrir leyes universales de la conducta más allá de la historia, remontándose a la naturaleza del hombre abstraída de las condiciones históricas que determinan sus leyes cambiantes según los pueblos y las épocas, y al hacerlo había librado una memorable batalla contra el principio de autoridad que dominaba el estudio del derecho; por el contrario el historicismo en sus diferentes versiones rehabilitó contra la crítica racionalista la autoridad de la historia, condenando en bloque, indiscriminadamente, a todos aquellos que —aun perteneciendo a tendencias metafísicas diferentes y llegando a conclusiones políticas contrapuestas, igualmente fascinados por el éxito de las ciencias físicas y atraídos por la idea de encontrar un orden racional en el mundo de los hombres, del mismo modo que los grandes científicos, de Descartes a

³¹G. B. VICO, *La ciencia nuova* (según la edición de 1744), ed. a cargo de F. Nicolini, Bari, Laterza, 1928, vol. I, p. 131, par. 360 [Hay trad. cast. con pról. y notas de Manuel Fuentes Benot, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones* (4 vol.) Madrid, Aguilar, 1.ª ed. 1956; 4.ª ed. 1981]. De este modo diferente de fundamentar el derecho natural deriva también un modo diferente de entender sus dos caracteres de inmutabilidad y universalidad. Para Vico el derecho natural no es un derecho estáticamente eterno, sino un derecho que «transcurre en el tiempo», lo que quiere decir que su eternidad reside en su eterno reproducirse y realizarse en la historia, allí donde se enciende la chispa de la humanidad. Es además universal no en el sentido de que sea igual «en todas partes», como había dicho Aristóteles, sino en el sentido de que es igual su proceso de realización a través del estado de las familias, las repúblicas heroicas, las repúblicas populares y los principados, así como su retorno al principio tras la decadencia de la última fase. Por tanto para Vico han errado los tres máximos iusnaturalistas (Grocio, Selden y Pufendorf) «que quieren que sobre sus sistemas de derecho natural de filósofos transcurra desde el principio del mundo el derecho natural de las gentes con constante uniformidad de usos» (*La ciencia nuova prima*, cit., p. 116). En resumen, para quien —como Vico— considera mudable según las épocas y las gentes al derecho natural, la variedad de los usos —que es el argumento clásico de los pirronistas contra los racionalistas, por un lado, y de los racionalistas contra los consensualistas, por otro— no prueba nada: no es un argumento para dar la razón a los pirronistas ni una buena razón para refutar el argumento del consenso.

Newton, habían encontrado un orden racional en el cosmos— habían comprendido el intento de construir un sistema universal del derecho, es decir, válido para cualquier tiempo y lugar. En *Los Orígenes del Historicismo*, Friedrich Meinecke escribe: «Toda la misión del historicismo ha consistido en atemperar y hacer cambiante el rígido pensamiento iusnaturalista, con su fe en la invariabilidad de los supremos ideales humanos y en la igualdad absoluta y eterna de la naturaleza humana»³². Cuando Meinecke habla del iusnaturalismo no se refiere sólo al moderno, sino, al menos en abstracto, al iusnaturalismo perenne, que durante dos mil años ha constituido para el hombre occidental «la estrella polar en medio de todas las tempestades de la historia»³³; pero los iusnaturalistas con los que de hecho se ve obligado a ajustarse cuentan son los de los siglos XVII y XVIII. A Rousseau —considerado según la opinión transmitida por la filosofía política de la Restauración, que ve en él a su mayor enemigo, como el exponente más extremo del racionalismo ético y la abstracción política— se refiere Croce cuando condena las «construcciones geométricas y mecánicas» de toda la escuela del derecho natural, creadas cuando «se desarrollaba y crecía la ciencia matemática de la naturaleza, y el hábito mental que en ella se formaba se trasladaba a todos los terrenos, a la filosofía, a la historia, a la política»³⁴.

No obstante, lo cierto es que el historicismo en todas sus variantes no se ha limitado a hacer una crítica metodológica de iusnaturalismo, ya que en muchas ocasiones la crítica metodológica no ha sido sino un pretexto para una crítica política. Con todo, la crítica política ha tenido al menos dos caras opuestas (y muchas otras intermedias): la conservadora, que ha visto en la abstracción del derecho racional el principio de la subversión del orden establecido, y la revolucionaria, que en esa misma abstracción ha visto la ilusión —pero sólo la ilusión, cuando no incluso el

³²F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1954, p. 4 [Hay trad. cast. de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz, *El historicismo y su génesis*, México, F. C. E., 1943; 1.ª reimp., 1983].

³³*op. cit.*, p. XI.

³⁴Esta opinión se lee en los *Elementi di politica* (1925) que cito por B. CROCE, *Ética e politica*, Bari, Laterza, 3.ª ed. 1945, p. 257. El pasaje citado continúa, sorprendentemente, de esta manera: «Resulta característico que la nueva ciencia concierne a la actividad humana que entonces surgió fuese precisamente la ciencia matemática de la utilidad, la Aritmética política (como se la llamó primeramente), o la Economía, como la llamamos nosotros. El libro de Rousseau es una forma extrema o una de las formas extremas —y desde luego la más famosa— de la escuela iusnaturalista» (p. 257). Sobre estas tesis de Croce véase el comentario de G. COTTRONE, *Croce e l'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1970, pp. 178-183.

engañoso pretexto—de un nuevo orden fundado en la libertad y la igualdad, mientras que la libertad y la igualdad efectivamente exigidas eran limitadas y parciales, no un bien de todos, sino un bien de la clase hegemónica. La crítica metodológica, por el contrario, ha tenido siempre una sola cara: el iusnaturalismo, desde este punto de vista, es reo de haber pretendido estudiar el mundo de la historia con los mismos instrumentos conceptuales con que los físicos han estudiado el mundo de la naturaleza, y al actuar de ese modo —y que no parezca un juego de palabras— lo ha «desnaturalizado».

3. El modelo hobbesiano.

La crítica anti-iusnaturalista del historicismo atacaba sobre todo la teoría política que la doctrina del derecho natural había creado y difundido. Como ya se ha dicho, algunos de los mayores escritores políticos de los siglos XVII y XVIII, desde Hobbes hasta Rousseau, han sido tradicionalmente incluidos en el marco de la escuela del derecho natural. La historia de la filosofía política de esos dos siglos coincide en gran medida con la historia del iusnaturalismo: nadie puede hacer la historia de las ideas políticas de la época que media entre el Renacimiento y el Romanticismo sin tener en cuenta, además de los escritos políticos en sentido estricto, los grandes tratados de derecho natural, de Pufendorf a Burlamaqui. La tratadística del derecho natural representa una innovación respecto a la tradición jurídica precedente sobre la que es preciso llamar la atención una vez más: en la sistematización general del derecho también se incluye ahora el derecho público junto al derecho privado, al que se consagraban en exclusiva los intentos de «redigere ius in artem» de los juristas del Renacimiento (cuyo material era el *Digesto*). Las grandes discusiones metodológicas que habían dividido a tradicionalistas y humanistas habían tenido lugar principalmente en el campo del derecho privado. La tesis según la cual el derecho romano era «ratio scripta» y gozaba en cuanto tal del privilegio de una validez que se perpetúa y se renueva a través del tiempo, se refería al *ius privatum*, no al *ius publicum*. No es que el derecho romano no constituyera un fundamento autorizado para la solución de algunos problemas capitales también en el campo del derecho público: baste pensar en la importancia que desde la época de los glosadores tuvo la *lex de imperio* (de la que se hablará más adelante) de cara a establecer el fundamento y los límites de la soberanía, para dar forma a una teoría de la legitimidad. Pero derecho privado y derecho público permanecían normalmente separados. Mientras el derecho priva-

do se había venido desarrollando sin aparente solución de continuidad a través de la *interpretatio* de los juristas, llamados a resolver conflictos que, aun surgiendo en una sociedad distinta de la romana, hacían referencia en cualquier caso a instituciones típicas del derecho privado, como propiedad, contratos y testamentos, el derecho público moderno, por su parte, surgía de conflictos de poder no conocidos en la sociedad antigua: sobre todo el conflicto entre poder espiritual y poder temporal, que durante algunos siglos constituyó el principal objeto de la tratadística política, y además el conflicto entre *regna e imperium*, o entre *regna y civitates*.

Indudablemente el derecho público, o mejor dicho, ese embrión de derecho público que se había ido elaborando durante la edad media, se había servido en gran medida de las principales categorías del derecho privado: pensemos en la equiparación entre *imperium* y *dominium*, que permitía analizar el poder soberano mediante las refinadas categorías empleadas para la descomposición y reconstrucción de los derechos del propietario y de los derechos reales en general; y sobre todo, en la teoría del *pactum* o de los diferentes *pacta*, que había de servir para explicar las relaciones entre soberano y súbditos y que permitió tratar jurídicamente —es decir, como si se tratara de una cuestión que ha de resolverse recurriendo a la lógica del discurso jurídico— el problema fundamental de la obligación, o mejor, de los límites de la obligación que los súbditos tienen de obedecer las leyes (el problema que después se llamará de la obligación política). Pero antes de la tratadística del derecho natural nunca se había llegado a una sistemática general del derecho que abarcara a la vez y en pie de igualdad al derecho privado y al derecho público. Si ha de reconocerse a la escuela del derecho natural el mérito de haber llevado a cabo el mayor intento realizado hasta aquel entonces de dar al material jurídico una sistemática general, de racionalizar el derecho, dicho mérito ha de reconocérsele aún en mayor medida en el campo del derecho público que en el del derecho privado.

Comparemos la primera gran obra política que marca el inicio del iusnaturalismo político y del tratamiento racional del problema del estado, el *De cive* de Hobbes³⁵, con la mayor obra política

³⁵La primera edición es de 1642, la segunda —destinada a la difusión pública—, de 1647. El título exacto es *Elementa philosophica de cive*. Ya en 1640 había elaborado Hobbes una primera redacción de su sistema filosófico con especial referencia a la filosofía política, *The Elements of Law Natural and Politic*, que sólo en 1889 fue publicado en su forma original por F. Tönnies; trad. it. a cargo de A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968. [Hay trad. cast., cit. supra en nota 24 de este capítulo].

del Estado. En tanto en cuanto presenta la evolución de la sociedad humana como un paso gradual de una sociedad más pequeña a otra más amplia, resultante de la unión de muchas de las sociedades inmediatamente inferiores, el modelo pudo extenderse con facilidad y docilidad a otras situaciones a medida que crecían las dimensiones del Estado —es decir, de la sociedad autosuficiente y en cuanto tal perfecta—, pasando de la ciudad a la provincia, de la provincia al reino, del reino al imperio. En la lógica de este tipo de reconstrucción de la formación del Estado resulta ejemplar la larga serie enunciada por Tommaso Campanella al comienzo de sus *Aforismos políticos* (escritos en los primeros años del siglo XVII): «La primera unión o comunidad es la del varón y la mujer. La segunda, la de los progenitores y los hijos. La tercera, la de los amos y los siervos. La cuarta, la de una familia. La quinta, la de varias familias en un pueblo. La sexta, la de varios pueblos en una ciudad. La séptima, la de varias ciudades en una provincia. La octava, la de varias provincias en un reino. La novena, la de varios reinos bajo un imperio. La décima, la de muchos imperios bajo varios climas y meridanos o bajo el mismo. La undécima es la de todos los hombres bajo la especie humana»⁴⁰.

Se puede apreciar en este fragmento, entre otras cosas, que el modelo aristotélico llega intacto hasta los umbrales de la nueva era. Todavía Bodin, en *De la république*, abre el análisis de la cuestión con la siguiente definición del Estado: «Se entiende por Estado el gobierno justo que se ejerce con poder soberano sobre distintas familias y sobre todo lo que tienen en común entre sí»⁴¹. Más adelante, al tener que comentar la parte de la definición que se refiere a las «distintas familias», explica que la familia «es el verdadero origen del Estado y constituye su parte fundamental»⁴². El autor de la mayor obra política antes de Grocio, Johannes Althusius, define la «civitas», esto es, la «consociatio política», como una sociedad de segundo grado (aunque puede serlo también de tercero o cuarto, según el número de pasos intermedios, sin que tenga por ello que cambiar la lógica del modelo), es decir, como una sociedad resultante de la agregación de sociedades menores, de las que las primeras en sentido

cronológico son las familias: «Universitas haec est plurimum coniugum, familiarum et collegiorum, in eodem loco habitantium, certis legibus facta consociatio. Vocatur alias civitas»⁴³.

Tras haber comenzado el discurso hablando de la «consociatio domestica», es decir, de la familia (cap. II), Althusius pasa a la «consociatio propinquorum», la aldea (cap. III); más tarde a las especies inferiores de las «societates civiles», las corporaciones, que no son asociaciones naturales, sino artificiales (cap. IV), para llegar a través de sucesivos peldaños, de círculos cada vez más amplios, a la «civitas» (de la que distingue dos tipos, «rústica» y «urbanay; y por fin, de las «civitates» —a través de las «provinciae»— al «regnum» (que corresponde al verdadero Estado en la acepción moderna del término), al que se define como «universalis maior-consociatio» (cap. X). Que con independencia de la cantidad y naturaleza de los sucesivos grados, que varían de un autor a otro, la teoría política althusiana se desarrolla aún en su totalidad dentro del esquema reconstructivo gradualista propuesto por Aristóteles, lo dice el propio autor de la manera más clara que cabría desear cuando afirma, al comienzo del cap. V, que la sociedad humana pasa de las sociedades privadas a las sociedades públicas «certis gradibus ac progressionibus».

A la reconstrucción racional propuesta por los iusnaturalistas contraponen el modelo tradicional una reconstrucción histórica (si bien de una historia imaginaria). El punto de partida no es un abstracto estado de naturaleza en el que se hallarían los hombres antes de la constitución del Estado, y que precede a éste lógicamente cronológicamente, sino la sociedad natural originaria, la familia, que es una forma específica, concreta, históricamente determinada, de sociedad humana. Mientras el modelo hobbesiano es dicotómico y cerrado (o estado de naturaleza o estado civil), el modelo aristotélico es plural y abierto (del primero al último grado puede variar el número de los grados intermedios). Mientras en el primer modelo, precisamente por ser dicotómico, cada uno de los dos términos es la antítesis del otro —y por consiguiente estado de naturaleza y estado civil se enfrentan en una relación antagónica— en el segundo modelo, entre la sociedad originaria y primitiva y la sociedad última y perfecta que es el Estado existe una relación de

⁴³[N. del T.: «Esta universalidad la forman muchos matrimonios, familias y asociaciones, habitando todos en un mismo lugar y regulándose su asociación conforme a normas ciertas. Es lo que también se llama una "civitas""] J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, Cap. V, 8, que cito por la edic. a cargo de C. J. Friedrich en la colección «Harvard Political Classics», Cambridge University Press, 1932, p. 21.

⁴⁰T. CAMPANELLA, *Aforismi politici*, ed. a cargo de L. Firpo, Torino, Giappichelli, 1941, Af. 3, p. 89. [Hay trad. cast. de Mariano Hurtado Bautista, con est. prel. de Antonio Truyol y Serra, Madrid, I. E. P., 1956].

⁴¹J. BODIN, *I sei libri della repubblica*; ed. cit., p. 159.

⁴²*op. cit.*, 172.

continuidad, de evolución o progresión, en el sentido de que, desde el estado de familia hasta el estado civil, el hombre ha pasado a través de fases intermedias que hacen del Estado; más que la antítesis del estado prepolítico, la desembocadura natural, el punto de llegada necesario, la conclusión en cierta medida casi predefinida de una serie más o menos larga de etapas obligadas. Si bien es verdad que la antítesis entre los dos miembros de la dicotomía en el modelo iusnaturalista depende del hecho de que el primero representa al individuo en el momento de su aislamiento —para decirlo con una célebre expresión de Hegel, el «sistema atomizado»— y el segundo lo representa unido en sociedad con otros individuos, no es menos cierto que el gradualismo del segundo modelo depende del hecho de que desde el origen se presenta a los individuos unidos en sociedad, por lo que el paso de una fase a otra, en tanto que tránsito de una forma de sociedad a otra mayor (sin ser por eso más evolucionada), no es una transformación cualitativa, sino fundamentalmente cuantitativa. Finalmente, el paso de una fase a otra, del estado prepolítico al estado político, precisamente porque se produce mediante un proceso natural de extensión de las sociedades menores a las mayores, no se debe a una convención, a un acto de voluntad racional, sino que tiene lugar por efecto de causas naturales, a través de la actuación de causas objetivas, «rebus ipsis dictantibus», como diría Vico, como pueden ser el ensanchamiento del territorio, el aumento de la población, la necesidad de la defensa, la necesidad de procurarse los medios necesarios para subsistir, la división del trabajo, etc.; con la consecuencia de que el Estado, en vez de ser considerado *homo artificialis*, no es menos natural que la familia. En este marco el principio de la legitimación de la sociedad política no es ya el consentimiento, sino el estado de necesidad o, en términos más sencillos, la misma naturaleza social del hombre.

Comparando entre sí las características que distinguen a uno y otro modelo, se destacan claramente algunas de las grandes alternativas que marcaron el largo camino de la reflexión política hasta Hegel: a) concepción racionalista o histórico-sociológica del origen del Estado; b) el Estado como antítesis o como complemento del hombre natural; c) concepción individualista y atomizadora o concepción social y orgánica del Estado; d) teoría contractualista o naturalista del fundamento del poder estatal; e) teoría de la legitimación mediante el consentimiento o a través de la fuerza de las cosas. Estas alternativas se refieren a los problemas fundamentales de cualquier teoría del Estado, es decir, a los problemas del origen (a), de la naturaleza (b), de la estructura (c), del fundamen-

to (d) y de la legitimidad (e) de ese poder supremo, en relación a cualquier otra forma de poder del hombre sobre el hombre, que es el poder político.

De todas las diferencias existentes entre los dos modelos, la más relevante para una interpretación histórica—y, con todas las reservas necesarias, ideológica—de uno y otro, es la referente a la relación individuo-sociedad. En el modelo aristotélico en el principio está la sociedad (la sociedad familiar como núcleo de todas las formas sociales sucesivas); en el modelo hobbesiano en el principio está el individuo. En el primer caso, el estado prepolítico por excelencia, es decir, la familia entendida en el sentido amplio de organización de la casa (*oikos*) —el primer libro de la *Política* de Aristóteles está dedicado al gobierno de la casa o economía—, entendiéndose por «casa» tanto la sociedad doméstica como la sociedad señorial, es un estado en el que las relaciones fundamentales se dan entre superior e inferior, y por consiguiente son relaciones de desigualdad, como las que median entre el padre y los hijos y entre el señor y sus siervos. En el segundo caso, el estado prepolítico, es decir, el estado de naturaleza, al ser un estado de individuos aislados, que viven al margen de cualquier tipo de organización social, es un estado de libertad e igualdad, o de independencia recíproca, y es precisamente el tipo de estado que constituye la necesaria condición preliminar de la hipótesis contractualista, ya que el contrato presupone en su origen sujetos libres e iguales. Del mismo modo que en el estado de naturaleza la libertad y la igualdad son naturales, en el estado social del modo aristotélico son naturales la dependencia y la desigualdad. Al ser un estado de individuos libres e iguales, el estado de naturaleza es la sede de los derechos individuales naturales, a partir de los cuales se constituye, de diferentes maneras y con diversos resultados políticos, la sociedad civil.

La especial importancia de este contraste se manifiesta en el hecho de que a él se refiere la interpretación usual que ve en el modelo iusnaturalista el reflejo teórico, y a la vez el proyecto político, de la sociedad burguesa en formación. Los rasgos más destacados de esa interpretación son los siguientes: a) el estado de naturaleza es la sede de las relaciones más elementales entre los hombres, es decir, de las relaciones económicas; en cuanto tal, representa el descubrimiento de la esfera económica diferenciada de la esfera política, de la esfera privada diferenciada de la esfera pública, que es propia de una sociedad en la que llega a desaparecer la confusión entre poder económico y poder político caracterís- tica de la sociedad feudal; b) esta esfera de las relaciones económicas se rige por sus propias leyes de existencia y desarrollo, que son

Las leyes naturales: en cuanto tal, representa el momento de la emancipación de la clase que se apresta a ser económicamente dominante respecto al estado existente; c) en tanto que estado cuyos sujetos son individuos particulares, abstractamente independientes los unos de los otros, y por tanto, en contacto o en conflicto entre sí exclusivamente por la posesión e intercambio recíproco de los bienes, el estado de naturaleza refleja la visión individualista de la sociedad y de la historia, a la que comúnmente se considera como un rasgo distintivo de la concepción del mundo y de la ética burguesas; d) la teoría contractualista, es decir, la idea de un estado fundado sobre el consentimiento de los individuos destinados a formar parte de él, representa la tendencia de esta clase, que persigue la emancipación política, además de la económica y social, a poner bajo su control el mayor instrumento de dominación de que pueda servirse un grupo de hombres para obtener obediencia; en otros términos, refleja la idea de que una clase que se prepara para llegar a ser económica e ideológicamente dominante debe también conquistar el poder político, es decir, debe crear el Estado a su imagen y semejanza; e) la tesis según la cual el poder es legítimo sólo si está fundado en el consentimiento es propia de quien lucha por conquistar un poder que aún no tiene, sin perjuicio de que más tarde se sostenga, una vez conseguido el poder, la tesis contraria; f) finalmente, los ideales de libertad e igualdad, que encuentran en el estado de naturaleza su lugar —aunque imaginario— de realización, indican y prescriben un modo de concebir la vida en sociedad auténtico al tradicional, según el cual la sociedad humana está sobre la base de un orden jerárquico tendencialmente estable por ser conforme a la naturaleza de las cosas, y caracterizan esa concepción libertaria e igualitaria que anima por doquier las revueltas burguesas contra las trabas sociales, ideológicas, económicas y políticas que obstaculizan su ascenso.

Una prueba a contrario de la ruptura que el modelo iusnaturalista introduce en la concepción clásica, así como del significado ideológico-político que dicha ruptura asume en el desarrollo de las reflexiones sobre la formación del Estado moderno, puede extraerse de la siguiente observación: a partir del momento en que el modelo iusnaturalista llega a dominar de forma prácticamente incontestada, cada vez que vuelve a desenterrarse el modelo clásico y, en particular, cada vez que vuelve a revalorizarse la familia como origen de la sociedad política y como sede privilegiada de la vida económica y el Estado se configura como una familia grande (concepción paternalista del poder político), con la consiguiente negación de un estado originario constituido por indivi-

duos libres e iguales; cada vez que se emprende una crítica cerrada contra el contrato social, afirmando en consecuencia el carácter natural del Estado; cada vez, por fin, que se rechaza la antítesis entre estado de naturaleza y estado civil, con la consiguiente concepción del Estado como continuación necesaria de la sociedad familiar, todo ello se produce por obra de escritores reaccionarios (entendiendo por «reaccionarios» hostiles a las grandes alteraciones económicas y políticas de las que la burguesía ha sido protagonista). Típicos ejemplos de ello son Robert Filmer, uno de los últimos defensores de la restauración monárquica tras la revolución inglesa, y Carl Ludwig von Haller, uno de los más conocidos autores políticos de la Restauración después de la revolución francesa.

El adversario con el que Filmer polemiza es la teoría de la libertad natural de los hombres, de la que deriva la afirmación (que le parece infundada y blasfema) según la cual los hombres tienen el derecho de elegir la forma de gobierno que prefieran. Para Filmer la única forma de gobierno legítima es la monarquía, ya que el fundamento de todo poder es el derecho que tiene el padre de mandar a sus hijos, siendo los reyes en origen los mismos padres o, en lo sucesivo, los descendientes de los padres o sus delegados. A la concepción ascendente del poder, propia de las teorías contractualistas, contraponen Filmer una concepción rígida-mente descendente: el poder nunca se transmite, según Filmer, de abajo arriba, sino siempre de arriba a abajo. Desde el momento en que el paradigma de cualquier forma de poder del hombre sobre el hombre es el poder que tiene el padre sobre los hijos, no hay, según Filmer, una diferencia esencial entre la sociedad familiar y la sociedad política: la diferencia es sólo de grado. Estos son los términos en los que se expresa: «Si se comparan los derechos naturales de un padre con los de un rey, no encontramos más diferencia entre ellos que la amplitud y la extensión: como el padre sobre una familia, así el rey extiende su cuidado sobre muchas familias para preservar, alimentar, vestir, instruir y defender a toda la comunidad»⁴⁴

⁴⁴R. FILMER, *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, (1680), que cito por la edic. a cargo de L. Pareyson, en apéndice a los *Due trattati del governo civile* de Locke, en la colección de «Classici politici», dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 2.ª ed. revisada, 1960, cap. I, §10, p. 462. [Hay trad. cast. en el volumen FILMER-LOCKE, *Patriarca o el poder natural de los reyes y Primer Libro sobre el gobierno civil* (ed. bilingüe), trad., y notas de Carmela Gutiérrez de Gamba, est. prel. de Rafael Gamba, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966].

En parecidos términos se expresa Haller, el cual, aun no conociendo la obra de Filmer, declara que el título de la misma «parece indicar una idea fundamental exacta»⁴⁵ (aunque, como advierte acto seguido, demasiado limitada). Uno de los propósitos que se repiten con mayor insistencia en su obra fundamental, *Restauration der Staats-Wissenschaft (Restauration de la ciencia política)*, 1816-1820, es el de mostrar que «la diferencia entre las agrupaciones humanas que llamamos Estados y las demás relaciones sociales no es de naturaleza, sino sólo de grado»⁴⁶. Este objetivo se persigue mediante un ataque continuado a las diferentes formas que asume la teoría contractualista, a la que considera como una «quimera», y mediante la tesis según la cual el Estado no es menos natural que las más naturales formas de la vida social, hasta el punto de que no puede señalarse ninguna diferencia entre las sociedades naturales y aquellas a las que falsamente se llama «civiles»: «La Antigüedad ignoraba, como aún hoy el mundo entero ignora (a excepción de las escuelas filosóficas), toda la terminología que pasa por científica y que establece una diferencia esencial entre el estado de naturaleza y el estado civil»⁴⁷. Por tanto, ya que los Estados no han sido creados mediante un acto de la razón humana, sino que se han formado por un procedimiento natural, «la diferencia entre los Estados y las demás relaciones sociales consiste sólo en la independencia, es decir, en un más alto grado de poder y libertad»⁴⁸. No podría decirse de manera más clara que entre las sociedades pre-estatales y el estado existe una diferencia de grado y no una antítesis. En la cadena finita de sociedades distintas que se sitúan una encima de otra es inevitable que se llegue a una sociedad de la que dependen todas las demás y que, a su vez, no depende de ninguna otra. Esta sociedad última es el Estado. Pero la misma sociedad puede llegar a ser un Estado o perder la calidad de tal sin cambiar su propia naturaleza.

5. *El estado de naturaleza.*

En la literatura de los siglos XVII y XVIII, como se ha indicado, el modelo hobbesiano sufre múltiples variaciones, que

⁴⁵C. L. von HALLER, *Restauration der Staats-Wissenschaft* (1816-1820), que cito por la ed. a cargo de M. Saneipriano, en la colección de «Classici politici» dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1963, vol. I, p. 154.

⁴⁶*op. cit.*, p. 130 (el subrayado es mío).

⁴⁷*op. cit.*, p. 472.

⁴⁸*op. cit.*, p. 476.

pueden agruparse en torno a tres temas fundamentales: el punto de partida —el estado de naturaleza—, el punto de llegada —el estado civil— y el medio a través del cual se produce el paso de uno a otro —el contrato social.

Las variaciones que se refieren a los caracteres del estado de naturaleza se concentran principalmente en torno a estos tres problemas: a) si el estado de naturaleza es un estado histórico o meramente imaginado (una hipótesis racional, un estado ideal, etc.); b) si es pacífico o belicoso; c) si es un estado de aislamiento (en el sentido de que cada individuo vive por su cuenta sin necesitar a los demás) o social (si bien de una sociedad primitiva).

a) El problema del carácter hipotético o histórico del estado de naturaleza fue ya correctamente planteado por Hobbes, aunque con frecuencia su solución no ha sido comprendida. Lo que en Hobbes es una mera hipótesis de la razón es el estado de naturaleza universal, es decir, aquel estado en el que los hombres habrían vivido o estarían destinados a vivir todos juntos y al mismo tiempo en estado de naturaleza, y del que derivaría como consecuencia (consecuencia lógica, no histórica) el «bellum omnium contra omnes». El estado de naturaleza universal nunca ha existido y nunca existirá (su existencia prolongada en el tiempo habría llevado o llevaría a la extinción a la humanidad). Lo que ha existido y sigue existiendo de hecho es un estado de naturaleza no universal, sino parcial, circunscrito a ciertas relaciones entre hombres o entre grupos en determinadas circunstancias de lugar y tiempo. Hobbes ni siquiera cree, como por el contrario creará Rousseau, que el estado de naturaleza universal haya existido en el tiempo ni tan sólo en una ocasión, al comienzo de la historia de la humanidad; es decir, no cree que puedan identificarse estado de naturaleza y estado originario. Al contrario, le parece verosímil que «desde la creación en adelante nunca el género humano se ha encontrado totalmente desprovisto de sociedad»⁴⁹.

Los casos de estado de naturaleza parcial —o lo que es lo mismo, histórico o históricamente posible— son fundamentalmente tres: 1) el estado de las relaciones entre grupo sociales independientes y especialmente, en época de Hobbes, entre Estados soberanos (incluso Hegel, que se burla de la hipótesis del estado de naturaleza, reconoce que los Estados soberanos viven entre sí en estado de naturaleza); 2) el estado en que se hallan los

⁴⁹HOBBS, *Questions concerning liberty, necessity and chance* (1656), que cito por *English Works*, ed., Moleshott, vol. V, p. 183.

individuos durante una guerra civil, ésto es, cuando se disuelve la sociedad política, que es el estado de anarquía; 3) el estado en el que se encuentran algunas sociedades primitivas, ya se trate de los pueblos salvajes de su época, como ciertos grupos de indígenas de América, o bien de los pueblos bárbaros de la antigüedad, ya civilizados. En la configuración hobbesiana del estado de naturaleza confluyen tres inspiraciones distintas: la representación del estado ferino de la sociedad humana según la concepción epicúrea transmitida por Lucrecio en el quinto libro del *De rerum natura*⁵⁰, las descripciones de los viajeros del nuevo mundo, como ha sido amplia y admirablemente documentado hace poco por Landucci⁵¹, y las vivas impresiones de la guerra civil inglesa⁵².

⁵⁰ «Multaque per coelum solis volventia lustra / vulgivo vitam tractabant more ferarum» vv. 931-932. En la trad. it. clásica de A. Marchetti, recientemente vuelta a publicar: «E molti, errando delle fere in guisa / per lo cielo del sol lustru volant / traean lor vita», Torino, Einaudi, 1975, p. 224. [N. del T.: «Y durante muchos lustros y giros solares/ errantes arrastraban sus vidas/ a la manera de las fieras»].

⁵¹ S. LANDUCCI, *I filosofi e le macchine (1580-1780)*, Bari, Laterza, 1972; en especial, por lo que se refiere a Hobbes, pp. 114-142.

⁵² No sin una cierta reminiscencia literaria de Tucídides, que describió con tonos sombríos la guerra civil que estalló en Corfú en 427 a. C.: «A tal punto de ferocidad llegó aquella guerra civil y pareció más terrible aún porque fue la primera: más tarde se puede decir que incluso toda Grecia se vio sacudida por ella etc.» (III, 82). No hay que olvidar que Hobbes había traducido en la primera parte de su vida la historia de la guerra del Peloponeso, publicada en Londres en 1629, «interpreted» —como se lee en la cabecera— «with faith and diligence immediately out of the Greek by Thomas Hobbes». He querido llamar la atención de modo especial sobre el carácter central en Hobbes del tema de la guerra civil en el artículo sobre el autor del *Leviatán* en el vol. III de la *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1979, de inminente publicación [N. del T.: en realidad aparecerá en 1980: vol. IV, tomo I, pp. 279-317 de esa obra colectiva, llevando por título «Thomas Hobbes»]. No obstante, querría citar al menos un pasaje que no se encuentra en las obras políticas y precisamente por ello tanto más decisivo.

En el primer capítulo del *De corpore*, al tratar de la utilidad de la filosofía, Hobbes escribe: «Pero (la utilidad de la filosofía moral y civil) debe medirse no tanto por los beneficios que derivan de su conocimiento como por las calamidades que en las que incurriremos por su ignorancia. Además, todas las calamidades que pueden evitarse con la intervención activa del hombre nacen de la guerra, en particular de la guerra civil: de ésta, en efecto, derivan estragos, desolación, carencia de todas las cosas», I, 7; trad. it. a cargo de A. Negri, en la colección de «Classici della filosofia» dirigida por N. Abbagnano, Torino, Utet, 1972, p. 75. De todas las interpretaciones del estado de naturaleza la menos creíble es la que, increíblemente, ha tenido más éxito en estos años. Me refiero a la obra de C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, at the Clarendon Press, 1962; trad. it. Milano, Istituto editoriale italiano, 1971 [Hay trad. cast. de Juan Ramón Capella, Barcelona, Fontanella, 1ª ed. 1970; 2ª ed.

Pufendorf dio forma explícita a la distinción implícita en la teoría hobbesiana entre estado de naturaleza universal (meramente hipotético) y estado de naturaleza parcial (históricamente posible), distinguiendo el estado de naturaleza puro o absoluto del limitado: «En efecto, el género humano puede considerarse de dos maneras: o bien se conciben todos los hombres en su conjunto y tomados singularmente, viviendo en el estado de libertad natural; o bien se consideran algunos de ellos ligados entre sí en una sociedad civil y unidos con el resto por el solo vínculo de la común humanidad»⁵³.

También Locke, tras haber descrito el estado de naturaleza como una mera abstracción —o sea, como aquel estado en el que viven o podrían vivir los hombres si fueran lo suficientemente razonables como para respetar las leyes naturales—, se pregunta si acaso ha habido alguna vez hombres en estado de naturaleza y dónde, a lo que responde trayendo a colación algunos casos, como el de los soberanos de gobiernos independientes, el de dos hombres en una isla desierta, el de «un suizo y un indio en los bosques de América»⁵⁴, y el del soberano de un Estado en sus relaciones con un extranjero dentro de su territorio⁵⁵. Además, al igual que Hobbes, también Locke considera la disolución del Estado una vuelta al estado de naturaleza: en algún pasaje identifica expresamente el estado de naturaleza con la anarquía⁵⁶.

Por el contrario, Rousseau presenta el estado de naturaleza como un estado histórico en la primera parte del *Discours sur l'origine de l'inégalité (Discurso sobre el origen de la desigualdad)* (1753), donde identifica el estado de naturaleza con el estado primitivo de la humanidad, inspirándose, como se sabe, en la literatura del «buen salvaje». Pero se trata de una historia imaginaria que asume una función ejemplar, en tanto en cuanto debe

1979] en la que se sostiene con endebles pruebas que, al describir el estado de naturaleza, Hobbes describe en realidad aunque inconscientemente — la sociedad de mercado. Véase también del mismo autor la introducción a la edición de *Leviathan* de Penguin Books, 1968, en la que se repite la misma tesis. Hobbes habría usado «un modelo mental que, fuese o no consciente de ello, corresponde sólo a la sociedad de mercado burguesa» (p. 38), con la consecuencia de que «dos modelos contruidos por él fueron modelos burgueses» y por lo tanto el núcleo principal de su ciencia es «una ciencia de la sociedad burguesa» (1) (p. 12).

⁵³ PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, § 1; trad. it. cit., p. 63.

⁵⁴ J. LOCKE, *Two Treatises of Government* (1690), Segundo Tratado, § 14; trad. it. cit., p. 249 [Hay trad. cast. del Segundo tratado con el título *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de Amando Lázaro Ros, introd. de Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1969].

⁵⁵ *op. cit.*, § 9; trad. it., pp. 244-245.

⁵⁶ *op. cit.*, § 225; trad. it. pp. 422.

servir para demostrar la decadencia de la humanidad desde el momento en que salió de aquél para entrar en la «sociedad civil» y la necesidad de una renovación de las instituciones que no puede ir separada de una renovación moral. Mientras los autores precedentes distinguen netamente la hipótesis racional del dato histórico, Rousseau eleva el dato histórico (o lo que él cree poder considerar como un dato histórico) a idea de la razón. Lo que para los autores precedentes es sólo uno de los casos de estado de naturaleza real, la forma de vida de los pueblos salvajes, es considerado por Rousseau como el caso ejemplar, como el estado de naturaleza por excelencia. Pero también en Rousseau, como en los demás, el estado de naturaleza es a la vez un hecho histórico y una idea regulativa, aunque hecho histórico e idea regulativa lleguen a fundirse en medida mucho mayor que en sus predecesores.

b) La cuestión de si el estado de naturaleza es un estado de guerra o de paz, en la que a menudo se han detenido los críticos del derecho natural, también es en gran medida irrelevante y desorientadora de cara a comprender la peculiaridad del modelo iusnaturalista. Efectivamente, si se cree que pueden contraponerse una visión optimista y otra pesimista del estado de naturaleza, no se alcanza entonces a comprender por qué una de las características comunes a todos los iusnaturalistas es la tesis según la cual es preciso salir del estado de naturaleza y por qué es útil (Hobbes, Locke) o necesario (Spinoza) o debido (Kant) instaurar el estado civil: si se entiende por estado pacífico un estado bueno al que se contraponen el estado de guerra, que consideramos como malo, y el estado de naturaleza es un estado pacífico, el estado civil no habría surgido nunca, o cuando menos no se le debería considerar como el estado de la razón, sino como el estado de la necesidad humana.

El fundamento de la construcción hobbesiana es que el estado de naturaleza es un estado de guerra: el primer capítulo del *De cive* está dedicado a la exposición de todos los argumentos por los que el estado de naturaleza es un estado de guerra. Hobbes fue seguido por Spinoza, que con expresión hobbesiana afirmó que los hombres, al estar sujetos a las pasiones, «son por naturaleza enemigos entre sí»⁵⁷.

Refutando directamente, aunque a decir verdad de manera un poco forzada, algunos argumentos de Hobbes, Pufendorf sostuvo que este estado es un estado de paz, puesto que en el estado de naturaleza el hombre puede atender no sólo a la pasión, sino también a la razón, «que ciertamente no le sugiere que se conduzca

⁵⁷SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. II, § 14; ed. cit., p. 171.

sólo según sus propios intereses»⁵⁸. Una afirmación de este género, por lo demás, no tiene efecto alguno sobre el resto del razonamiento, que lleva a Pufendorf, al igual que a Hobbes y a Spinoza, a hacer salir a los hombres del estado de aislamiento y a buscar la vida en sociedad. Si bien el estado de naturaleza es por un lado un estado de paz, por otro es un estado de infelicidad, y por tanto un estado negativo, y ello a causa de dos características naturales y contradictorias del hombre, que son el amor de sí mismo (¡justamente ese amor de sí mismo que Rousseau juzgará positivo y distinguirá del amor propio!), que le impulsa a preocuparse exclusivamente de su propia conservación, y la debilidad (*infirmas*), es decir, la insuficiencia de sus propias fuerzas que le compele a unir sus esfuerzos a los de los demás. Desde Platón, la razón fundamental por la que los hombres se reúnen en sociedad siempre ha sido la necesidad de la división del trabajo. El tema fue nuevamente sacado a la luz, entre otros, por Spinoza en su *Tratado teológico-político* (1670), publicado dos años antes que el tratado de Pufendorf: «[...] si los hombres no se prestasen ayuda mutua carecerían del tiempo o de la capacidad para hacer todo cuanto les es posible para su propio sustento y conservación. No todos los hombres son igualmente hábiles para todas las cosas; ni hay tampoco ninguno capaz por sí solo de procurarse aquello que individualmente más necesita»⁵⁹. Pufendorf vuelve sobre él casi con las mismas palabras: «[...] para llevar una vida cómoda es siempre necesario recurrir a la ayuda de cosas y de hombres, al carecer cada cual de tiempo y energía para producir, sin colaboración ajena, lo que es más útil y necesario»⁶⁰.

Como se ve, el problema relevante para explicar el origen de la vida social no es tanto el de si el estado de naturaleza es pacífico o belicoso, sino más bien el de si es un estado positivo o negativo. Para Pufendorf dicho estado, aun siendo de paz, es con todo un estado negativo, si bien por una razón —la miseria, la indigencia, la pobreza— distinta de la razón principal que adopta Hobbes (y digo «principal» porque, además de violento, el estado de naturaleza hobbesiano es también mísero). Pero precisamente lo impor-

⁵⁸PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II § 9; trad. it. cit., p. 79.

⁵⁹SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap. V, que cito por la edic. it. con introd. de E. Giancotti Boscherini, trad. y coment. de A. Droetto y la propia Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1972, p. 129 [Hay trad. cast. de Emilio Bahamonde Reus, Salamanca, Sígueme, 1976].

⁶⁰PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. III, § 9; trad. it. cit., p. 111.

tanté no esya que no se trate de un estado de guerra, sino que, aun no siendo tal, no permite la supervivencia y el desarrollo civilizado de la humanidad.

También Locke describe el estado de naturaleza como un estado de paz y para-alejar hasta la más mínima sospecha de ser hobbesiano lo declara expresamente: «Aquí vemos claramente la diferencia que existe entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, que, aunque haya habido quien los ha confundido, se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda mutua y recíproca conservación lo está del de hostilidad, perversidad, violencia y destrucción mutua»⁶¹. Pero en tanto que estado de paz universal es tan hipotético como pueda serlo el estado universal de guerra del que habla Hobbes. Hipotético en el sentido de que sería un estado de paz si los hombres fuesen todos y siempre racionales: sólo el hombre racional obedece las leyes naturales sin que sea necesario constreñirle a ello. Pero como no todos los hombre son racionales, las leyes naturales pueden ser violadas, y ya que una violación da lugar a otra por la falta de un juez *super partes* en el estado de naturaleza, éste corre siempre el riesgo de degenerar en un estado de guerra; es más, «el estado de guerra, una vez iniciado, continúa»⁶². De esta forma el estado de naturaleza es en hipótesis un estado de paz, pero en la práctica se torna un estado de guerra: no hace falta añadir que la exigencia de la sociedad civil nace no del estado hipotético, sino del estado de hecho. No es muy diferente la posición kantiana: en realidad, Kant no se plantea expresamente el problema de si el estado de naturaleza es belicoso o pacífico, sino que llamándolo «provisorio», muestra claramente el estado civil al que llama «perentorio», muestra claramente que el estado de naturaleza es un estado incierto, inestable, inseguro, difícil, en el que el hombre no puede seguir viviendo indefinidamente⁶³.

⁶¹ LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, § 19; trad. it. cit., p. 252.

⁶² *op. cit.*, § 20; trad. it. cit., p. 253.

⁶³ La correspondencia de la distinción entre estado de naturaleza y estado civil con la distinción entre estado de derecho provisional y estado de derecho perentorio es fundamental para comprender la relación entre estado de naturaleza y sociedad civil en Kant. En la *Rechtslehre* (que es la primera parte de la *Metaphysik der Sitten*, 1797) vuelve sobre ella en varias ocasiones: en el § 9, a propósito de lo «mío» y «tuyo» externos, en el § 15, a propósito del título para adquirir, en el § 44, a propósito de la consumación del estado; edic. it. a cargo de N. Bobbio, L. Firpo y V. Mathieu, en la colección «Classici politici», dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1956, pp. 437, 445 y 449 respectivamente. [Hay trad. cast. de la *Rechtslehre*, con el título *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*,

concepción del desarrollo histórico de la humanidad no es diádica —estado de naturaleza o estado civil—, como sucedía en los autores precedentes, siendo el primer momento negativo y el segundo positivo, sino triádica —estado de naturaleza, sociedad civil, república (fundada en el contrato social)—; situándose el momento negativo, que es el segundo, entre dos momentos positivos. El estado originario del hombre era feliz y pacífico, porque el hombre, al no tener otras necesidades que las que podía satisfacer en contacto con la naturaleza, no había tenido que unirse ni que combatir a sus semejantes. Pero era un estado que no podía durar; por una serie de innovaciones de las que la institución de la propiedad privada fue la principal, degeneró en la sociedad civil (quiere decir civilizada), donde tiene lugar lo que Hobbes había imaginado que sucedía en el estado de la naturaleza, es decir, el estallido de conflictos continuos y destructivos para la posesión de los bienes que el progreso técnico y la división del trabajo habían aumentado enormemente. Cuando Rousseau escribe que «las usurpaciones de los ricos, el bandillaje de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos» generan «un estado de guerra permanente», en sus palabras resuena Hobbes⁶⁴: en realidad, lo que Rousseau le reprocha a Hobbes no es tanto haber concebido la idea de un estado de guerra total, sino el haberlo atribuido al hombre natural en vez de al hombre civil. Por tanto, también para Rousseau es perfectamente irrelevante la cuestión de si el estado de naturaleza es un estado de paz o de guerra. Lo importante, para él como para todos los iusnaturalistas, es que el estado que precede al estado de la razón es un estado negativo y que por consiguiente

trad. e introd. de Arnaldo Córdova, México, UNAM, 1968; una traducción más depurada, pero que abarca solamente la introducción general a la *Metafísica de las costumbres* y la introducción en sentido estricto a la *Teoría del Derecho*, es la realizada por Felipe González Vicén, *Introducción a la Teoría del derecho*, Madrid, I. E. P. 1954; reimp., C. E. C., 1978]. Para un comentario a estos pasajes me remito a mi curso de lecciones *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 2ª ed., 1969, p. 141 y ss.

⁶⁴ J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754), que cito por J. J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, a cargo de P. Alatri, en la colección «Classici politici», dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1970, p. 333 [Hay trad. cast. en J. J. ROUSSEAU, *Escritos de combate*, trad. y notas de Salustiano Masó, introd. cronológica y bibliografía de G. Benrekassa, Madrid, Alfaguara, 1979, pp. 123-256]. «Entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante surgía un conflicto permanente, que terminaba sólo al precio de combates y muertes. La sociedad naciente cedía el puesto al más horrible estado de guerra» (p. 333). Una vez más el «estado de guerra» es el paso obligado para el nacimiento del estado: una vez más el estado es la antítesis del estado de guerra.

el estado de la razón, el estado en el que la humanidad deberá encontrar la solución de su problemas terrenales, surge como antítesis al estado precedente: la diferencia entre Rousseau y los demás es que para éstos el estado precedente es el estado de naturaleza —ya se trate de un estado de guerra actual (Hobbes, Spinoza) o de guerra potencial (Locke, Kant), o bien de un estado de miseria (Pufendorf)—, y para Rousseau la « société civile ».

c) Dentro de la escuela del derecho natural se discutió profusamente si el punto de partida de una teoría racional de la sociedad y del Estado había de ser el individuo aislado o asociado, el individuo en cuanto tal o alguna forma de sociedad. La solución al problema de si el estado de naturaleza era un estado asocial, es decir, compuesto de individuos sin relación necesaria entre sí, o social, sirvió de criterio para discriminar entre las distintas corrientes de filosofía política durante el siglo XVIII en medida mucho mayor que la solución dada a las dos alternativas anteriormente examinadas. Por contraste con los sostenedores del derecho natural individual, a los que llamaríamos hoy día individualistas, los otros, los partidarios del derecho natural social, fueron llamados ya en el XVIII «socialistas»⁶⁵. En la historia del derecho natural el kantiano Hufeland llama a Pufendorf y a sus seguidores «Sozialisten», porque «basan el derecho natural en la sociedad»⁶⁶. Esta denominación perdura largo tiempo y aún es empleada por Stahl en la historia de la filosofía del derecho antes mencionada, cuando ya el término «socialista» había asumido un significado bien distinto⁶⁷.

Pero también esta división ha de considerarse críticamente hoy, al margen de las preocupaciones de ortodoxia religiosa que hicieron mirar como a réprobos a los escritores no «socialistas», a

⁶⁵F. VENTURI, «Socialisti e socialismo nell'Italia del Settecento», en *Rivista storica italiana*, 1963, pp. 129-140.

⁶⁶G. HUFELAND, *Lehrätze des Naturrechts*, que cito por la 2ª edic., Jena, C. H. Cuno's Erben, 1795 (1ª ed., 1790). La denominación «socialistas» aplicada a Pufendorf y a sus seguidores se encuentra en el § 59 al comienzo de una breve historia del derecho natural, donde se propone una periodización, discutida incluso por nuestro Rosmini, en *Vorzeit* (época de los precursores). *unbestimmte Zeit* (época de la formación)—que incluye a los tres grandes: Grocio, Pufendorf y Thomasius— y *bestimmte Zeit* (época de la escuela constituida), de Thomasius en adelante. De Thomasius dice: «Amigo primeramente de los socialistas, se convierte después en su primer adversario importante», §60.

⁶⁷F. J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, aparecida en dos volúmenes, respectivamente de 1830 y 1837, que cito por la trad. it., *Storia della filosofia del diritto*, Torino, Società editrice italiana, 1855. En la p. 170 se habla de Thomasius como «socialista».

aquellos que habían hecho remontarse el origen de la humanidad a un estado de «salvajismo» (pensemos en las acusaciones lanzadas contra Vico por su teoría del estado ferino). Si por «socialistas» se entiende aquellos que continuaron transmitiendo la concepción aristotélica del hombre que continuaron transmitiendo la concepción movido, como había afirmado Grocio, por el «appetitus societatis», a ninguno de los autores que han contribuido a formar y desarrollar el modelo iusnaturalista les cuadra esta denominación. Ni siquiera a Pufendorf. La necesidad que tiene el hombre de vivir junto a los demás no deriva en Pufendorf, como sucede en Grocio, de una tendencia natural hacia la sociedad, sino, como ya se ha visto, de dos condiciones objetivas, el amor a uno mismo y la debilidad, que hacen que al hombre le parezca deseable la vida en sociedad. Explicada en estos términos, la vida en sociedad aparece más como el producto de un cálculo racional, de un interés, que de un instinto o de un «appetitus»; también en este punto hay que considerar de nuevo a Pufendorf como seguidor más de Hobbes que de Grocio. Por lo demás, todos los autores examinados hasta el momento ven en el estado de naturaleza aquél cuyo protagonista es el individuo particular, con sus derechos y sus deberes, con sus instintos y sus intereses, directamente en relación con la naturaleza de la que obtiene los medios para su propia supervivencia, y sólo indirectamente, esporádicamente, con los demás hombres. El dato originario —y no cabe imaginar otro más acorde con una concepción individualista de la sociedad— no es el *appetitus societatis*, sino el *instinto de conservación*, el *spinoziano conatus sese conservandi*. El instinto de conservación mueve tanto al hombre de Hobbes y de Spinoza como al de Pufendorf y Locke. La vida del hombre natural de Rousseau se desarrolla en un feliz aislamiento de los demás, movido exclusivamente por el amor de sí mismo, que, como se lee en el *Emilio*, es «siempre bueno» y constituye el medio a través del cual satisface el hombre la necesidad fundamental de su propia conservación. Hecho individual es también el «ius in omnia» del que parten tanto Hobbes como Spinoza. Y fruto del esfuerzo inteligente o capcioso del individuo es la institución fundamental del estado de naturaleza según Locke y de la sociedad civil —que sustituye al estado de naturaleza como momento antitético del estado— según Rousseau: la propiedad. Kant hace coincidir el derecho natural (contrapuesto al derecho civil) con el derecho privado (contrapuesto al público)⁶⁸. El derecho natural-privado es esencialmente, si

⁶⁸En la *Metaphysik der Sitten* se encuentra el siguiente pasaje acerca de este punto fundamental: «La división del derecho natural no reside... en la distinción

no exclusivamente, el derecho que regula las relaciones entre los individuos: no exclusivamente, porque regula también esa forma primitiva y natural de sociedad que es la familia, así como las asociaciones privadas.

• El principio individualista en el que se inspiran las teorías de los iusnaturalistas no excluye la existencia de un derecho natural social, esto es, un derecho de las sociedades naturales como la familia, y de ahí que existan sociedades distintas de la sociedad civil o política. Lo que queda excluido es la concepción de la sociedad política como una prolongación de la sociedad natural: la sociedad política es una creación de los individuos, es el producto de la conjunción de voluntades individuales. La familia forma parte del estado de naturaleza, pero no lo sustituye. La sociedad política sustituye al estado de naturaleza, no lo continúa, ni lo prolonga, ni lo perfecciona. Los dos polos de la construcción son en definitiva el individuo, cuyo reino es el estado de naturaleza, y el Estado, que no es una sociedad natural. Las sociedades naturales, es decir, no políticas, existen y nadie puede borrarlas de la historia: pero en la oposición-fundamental entre individuo y Estado desempeñan un papel secundario, a diferencia de lo que sucede en el modelo tradicional, donde su papel es protagonista. Es cierto que Hobbes admite que en una sociedad primitiva la familia, la «pequeña familia», hace las veces de Estado⁶⁹ y que de hecho en la evolución de la sociedad desde el pequeño grupo familiar hasta el gran Estado, aparecen Estados, como las monarquías patrimoniales, cuyo aspecto es el de familias en grande⁷⁰, es igualmente cierto que Locke admite que «los padres de las familias, mediante una imperceptible transformación, se convir-

de derecho natural y derecho social, sino en la de derecho natural y derecho civil, de los que el primero es llamado *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Y en efecto, al estado de naturaleza no se contraponen el estado social, sino el estado civil, puesto que perfectamente puede haber sociedad en el estado de naturaleza, pero no una *sociedad civil*, que garantiza lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas», ed. cit., p. 422. A partir de este pasaje —en el que Kant precisa que la contraposición fundamental se da no entre derecho individual y derecho social, sino entre derecho natural (comprendido el derecho de las sociedades naturales, como la familia y las asociaciones voluntarias) y derecho civil (o derecho de la sociedad civil, a no confundir con las sociedades naturales)— queda claro por qué el derecho natural coincide con el derecho privado y el derecho positivo nace con el derecho público.

⁶⁹HOBBS, *Leviathan*, cap. XVII, ed. cit. p. 164.

⁷⁰HOBBS, *De cive*, IX, 10, ed. cit., p. 206; *Leviathan*, cap. XX, ed. cit., p. 199.

fueron también en sus monarcas políticos»⁷¹ y que en el origen de los tiempos los primeros gobiernos fueron monárquicos, en la medida en que se reconocía al mismo padre como rey⁷². Pero también está claro que en la argumentación de Hobbes y de Locke hay que distinguir la descripción de lo que de hecho ha sucedido en determinadas circunstancias y la propuesta de una nueva forma de legitimación política. Desde este punto de vista, es decir, desde el punto de vista del fundamento de un nuevo principio de legitimidad, ni la sociedad doméstica ni la sociedad señorial ofrecen un modelo válido para la sociedad política.

6. El contrato social.

El único principio de legitimación de las sociedades políticas es el consentimiento. El tema fue planteado con la máxima precisión por Locke. La mejor clave de lectura de la segunda parte de los ya citados *Two Treatises of Government* (*Dos tratados sobre el gobierno*), cuyo subtítulo, por el que es conocido, es el de *An Essay concerning the true Original, Extent and End of Civil Government* (*Ensayo sobre el auténtico origen, extensión y finalidad del gobierno civil*), es la que permite interpretarlo como un largo y compacto razonamiento dispuesto para refutar a todos los que han confundido la sociedad política con la sociedad doméstica o con la sociedad señorial y para demostrar que la característica diferencial de las tres formas de sociedad es el distinto fundamento de su autoridad y, por tanto, de la obligación de obediencia, o en otras palabras, su diferente principio de legitimidad. Locke da a entender su intención desde las primeras páginas, cuando escribe que «el poder de un magistrado sobre un súbdito puede distinguirse del de un padre sobre sus hijos, del de un señor sobre sus criados, del de un marido sobre su mujer y del de un amo sobre su esclavo», de manera que es preciso mostrar «la diferencia que existe entre el gobernante de una sociedad política, el padre de una familia y el capitán de una galera»⁷³. Como bien saben los juristas, los tipos clásicos de fundamento de las obligaciones son tres: *ex generatione*, *ex delicto*, *ex contractu*. El deber del hijo de obedecer al padre y a la madre deriva del hecho de haber sido procreado por ellos, es decir, de la

⁷¹LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, § 76; ed. cit., p. 297.

⁷²*op. cit.*, § 107; ed. cit., pp. 324-325.

⁷³*op. cit.*, § 2; ed. cit., p. 238.

naturaleza; el deber del esclavo de obedecer a su amo deriva de la comisión de un delito, esto es, constituye el castigo por una culpa grave (como es la de haber librado una guerra injusta y haberla perdido); el deber del súbdito de obedecer al soberano nace del contrato. Lo que equivale a decir que el gobernante, a diferencia del padre y del señor, necesita que su autoridad haya sido consentida para que se considere legítima. En línea de principio, un soberano que gobierna como un padre según el modelo del estado paternalista, o peor aún, como un amo, según el modelo del estado despótico, no es un soberano legítimo y sus súbditos no están obligados a obedecerle.

Aunque la teoría del contrato social era antigua y había sido ampliamente utilizada por los legistas del medievo, sólo con los iusnaturalistas llega a ser punto de paso obligado para la teoría política, hasta el extremo de que todos los críticos del derecho natural, de Hume a Bentham, de Hegel a Haller, de Saint-Simon a Comte, compararán el rechazo de este extraño e inútil expediente (que dos autores totalmente diferentes, como Bentham y Haller, independientemente uno del otro, coinciden en llamar «químico») Entre los autores antiguos habían aludido a un fundamento contractual del estado, realmente acaciado o meramente posible, tanto Platón⁷⁴ como Cicerón, que puso en boca de Philus, portavoz de las ideas de corte escéptico acerca de la justicia, esta afirmación que hoy calificaríamos como de sabor hobbesiano: «Sed cum alius alium timet, et homo hominem et ordo ordinem, tum que nemo sibi confidit, quasi pactio fit inter populum et potentes, ex quo existit id quod Scipio laudabat, coniunctum civitatis genus»⁷⁵. El acuerdo al que se refieren tanto Platón como Cicerón es aquel tipo de pacto al que los autores medievales y más tarde los modernos llamarían «pactum subiectionis» (sobre el que volveré más adelante). Pero en la tradición sofista, que había dado

⁷⁴ Por tanto sucedió lo siguiente: los reyes y los pueblos de los tres reinos [Esparta, Argos y Micenas], conforme a las leyes establecidas en común para regular las relaciones entre gobernantes y gobernados, se juraron recíprocamente, los unos, que no harían más oneroso su poder con el andar del tiempo y el engrandecimiento de su familia, los otros, que nunca derribarían el poder real ni permitirían derribarlo a otros que lo intentaran, en tanto en cuanto los reyes observaran estas condiciones (PLATÓN, *Le leggi*, 684 a, trad. it. de A. Cassara, Bari, Laterza, 1921, vol. I, p. 79 [hay trad. cast. de Manuel Fernández Galiano, 2 vols., Madrid, IEP, 1960]).

⁷⁵ CICERÓN, *De republica*, III, 13 [Hay trad. cast. de Rafael Pérez Delgado, Madrid, Aguilar, 1980].

un particular y polémico relieve al carácter convencional de las leyes y de los gobiernos, y por tanto de lo justo y de lo injusto, y después en la tradición epicúrea, el acuerdo del que nace la vida social hacía pensar más bien en el que luego sería llamado «pactum societatis», como sucede con este célebre pasaje de Epicuro: «La justicia no es algo que exista por sí mismo, sino que existe sólo en las relaciones recíprocas y siempre dependiendo del lugar en que se concluye un acuerdo de no causar daños ni recibirlos»⁷⁶. Está diferente interpretación del acuerdo originario sirve para demostrar lo poco elaborado que estaba el llamado contractualismo antiguo en comparación con el moderno. Más importante fue para el contractualismo medieval el famoso texto de Ulpiano acerca de la *lex-de imperio* (es decir, la ley de la que el emperador derivaba su autoridad para legislar), a tenor del cual lo que el príncipe decide tiene fuerza de ley, ya que el «populus» le ha conferido ese poder del que en origen es el único titular⁷⁷. Si la declaración contenida en ese pasaje puede ser interpretada como una muestra histórica del origen contractual de la autoridad, el pacto al que se hace referencia en él es una vez más el pacto de sumisión, cuya condición necesaria y objetiva es la existencia del «populus» como «universitas» ya constituida, y ello con independencia del modo en que se haya constituido. Partiendo del reconocimiento previo de una relación entre «populus» y «princeps», se hacían después dos interpretaciones contrapuestas del contenido de dicha relación, según que el otorgamiento de la autoridad al príncipe se entendiera como enajenación total, y por tanto no sólo del ejercicio, sino también de la titularidad del poder (o *translatio imperii*), o bien como concesión limitada en el tiempo o en el objeto, de manera que en cada ocasión el príncipe recibía el ejercicio, pero no la titularidad del poder (o *concesso imperii*).

También en el tema del contrato social hay algunas variaciones entre los distintos autores, siendo las dos más importantes las que se refieren al modo de realización (sub a) y al contenido (sub b).

Menos importante que en el caso del estado de naturaleza resulta la cuestión relativa al carácter histórico o no del acto. Sólomente Locke intenta probar que nada impide que el contrato

⁷⁶ EPICURO, *Ratae sententiae*, XXXIII, que cito por EPICURO, *Opere*, trad. it. de G. Arrighetti, Torino, Einaudi, 1950, p. 132.

⁷⁷ «Quod principi placuit legis habet vigorem utpote cum populus ei et in eum suum imperium et potestatem conferat» (D. I, 4, 1).

originario pueda ser considerado como un hecho histórico ⁷⁸. Pero Locke tenía un adversario que rebatir, Filmer, que había defendido la legitimidad de la monarquía absoluta recurriendo a la historia (si bien a una historia sagrada que nada tiene que ver con la historia profana). Por lo demás, también para Locke el contrato funciona principalmente como instrumento necesario para permitir que se afirme un cierto principio de legitimación (la legitimación basada en el consentimiento) en detrimento de otros principios. Si la única forma de legitimación del poder político es el consentimiento de aquellos sobre los que se ejerce dicho poder, en el origen de la sociedad civil tiene que haber un pacto, si no expreso al menos tácito, entre aquellos que le han dado vida. Más que como un hecho histórico el contrato se concibe como una verdad de la razón, en la medida en que resulta un eslabón necesario de la cadena de razonamientos que comienza con la hipótesis de individuos aislados libres e iguales. Si individuos originariamente libres e iguales se han sometido a un poder común, sólo ha podido ser a través de un acuerdo recíproco. En ese sentido el contrato es, además de un fundamento de legitimación, un principio de explicación. La diferencia entre el contrato como hecho histórico y el contrato como fundamento de legitimación está clara en Rousseau, para quien el pacto entre ricos y pobres que históricamente ha dado origen al Estado, tal y como es descrito en la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad*, es un pacto logrado mediante el engaño (y en rigor, por tanto, ilícito) ⁷⁹, mientras que el «contrato social», mediante el cual el hombre corrompido por la sociedad civil debería reencontrar la felicidad,

⁷⁸ LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, § 100 y ss.; ed. cit., p. 318 y ss. Para sostener la realidad histórica del contrato originario Locke utiliza dos argumentos: a) generalmente no se tiene noticia de estos contratos originarios porque los pueblos no han conservado testimonio de sus orígenes; b) el origen contractual es cierto para algunos estados, como Roma y Venecia, de cuyo origen sí tenemos noticia.

⁷⁹ Se trata del célebre pasaje en el que Rousseau explica el origen del estado, o mejor, de la relación de sujeción política, en el largo período histórico que media entre el final del estado de naturaleza y el comienzo de la nueva comunidad fundada en el contrato social, imaginando que los ricos han conseguido convencer a los pobres para que se sometan a su poder mostrando los peligros de la desunión; ed. cit., p. 334. Este es el punto en el que Rousseau escribe: «Creando asegurarse la libertad, todos corrieron al encuentro de sus cadenas». Tal afirmación constituye el punto de partida del *Contrato social*, que comienza con la no menos célebre frase: «El hombre ha nacido libre y en todas partes está encadenado». [Trad. cast. de *El Contrato social* en J.-J. ROUSSEAU, *Escritos de combate*, cit. en nota 64 de este capítulo, pp. 393-526].

si no la pureza originaria, es una mera idea regulativa de la razón. Como idea regulativa de la razón, finalmente, es declaradamente acogido por Kant el contrato originario, no preocupándose en absoluto si el Estado se ha fundado o no sobre un acuerdo entre los súbditos. Es más, considera que el origen del poder supremo es «inescrutable» para el pueblo que está sometido a él, y no puede por tanto ser objeto de indagación o controversia si no es con grave peligro para la salvación del Estado ⁸⁰. Lo que cuenta es que el soberano gobierne el Estado como si su poder se fundara en un contrato originario y tuviera que rendir cuentas a su súbditos del modo en que lo ejerce. En el ensayo *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (*Acerca del dicho común: Esto puede ser justo en teoría, pero no sirve para la práctica*), 1793, Kant, tras haber reconocido la existencia de un contrato originario «que es el único sobre el que puede fundarse entre los hombres una constitución civil universalmente jurídica y puede constituirse una comunidad», niega que sea necesario presuponerlo como un hecho histórico, porque —precisa— ni siquiera sería posible como tal, y sostiene por el contrario que tiene su realidad como «mera idea de la razón», en el sentido de que la idea del contrato originario obliga «a todo legislador a legislar como si sus leyes debieran derivar de la voluntad común de todo un pueblo y a considerar a cada ciudadano, en la medida en que quiere ser ciudadano, como si hubiese dado su consentimiento a una voluntad semejante» ⁸¹. En este sentido el contrato originario desarrolla su función real, que es la de constituir un principio de legitimación del poder, que, como cualquier principio de legitimación (pensemos en el principio del origen divino del poder), no necesita para ser válido derivar de un hecho realmente acaecido.

⁸⁰ «El origen del poder superior es para el pueblo que se halla bajo el mismo, desde el punto de vista práctico, *inescrutable*, es decir, el súbdito no debe especular sutilmente acerca de este origen, como si se tratara de un derecho discutible respecto a la obediencia a él debida. («ius controversum») (*Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 49 A; edic. cit., p. 505). Desde el momento que el origen del sumo poder es inescrutable, el hecho de buscar los orígenes de un eventual contrato originario por parte del súbdito, que no tiene derecho a ello, no sólo es perfectamente inútil, sino que también es delicivo si es que se hace con la intención de «cambiar a continuación mediante la fuerza la constitución actualmente existente», § 52, ed. cit., p. 530.

⁸¹ KANT, *Scripta politici*, cit., p. 262 [hay trad. cast. de Emilio Estuá en la recopilación E. KANT, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Ed. Nova, 2.ª ed. 1964, pp. 137-189].

a) Según una opinión común de los escritores de derecho público, para dar origen a un estado hacen falta dos acuerdos sucesivos: el *pactum societatis*, en base al cual un cierto número de individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, y el *pactum subiectionis*, en base al cual los individuos así reunidos se someten a un poder común. El primer pacto transforma una «multitud» en un «populus»; el segundo un «populus» en una «civitas».

Pufendorf y los tratadistas de la escuela siguen la opinión común (acogida aún a fines del siglo XVIII por Anselm Feuerbach en su obra juvenil *Anti-Hobbes*, que es de 1798)⁸². Dice Pufendorf que cuando una multitud de individuos quiere proceder a la constitución de un Estado, antes que nada deben concluir entre ellos un pacto «con el que manifiestan su voluntad de unirse en asociación perpetua» y en un segundo momento, tras haber discutido cuál habrá de ser la forma de gobierno, si monárquica, aristocrática o democrática, deben llegar a «un nuevo pacto para designar a la persona o personas a las que deba confiarse el gobierno de la asociación»⁸³.

Una de las innovaciones de Hobbes fue la de eliminar uno de esos dos pactos: el *pactum unionis* ideado por Hobbes, en base al cual cada uno de los individuos que componen una multitud cede a un tercero (ya se trate de una persona o de una asamblea) el derecho de autogobernarse que tiene en el estado de naturaleza con tal que los demás hagan otro tanto, es al mismo tiempo un pacto de sociedad y un pacto de sumisión; un pacto de sociedad, porque quienes contratan son individuos particulares entre sí, y no el *populus* de un lado y el futuro *princeps* de otro; y un pacto de sumisión, porque aquello sobre lo que se ponen de acuerdo los individuos es la instauración de un poder común al que deciden someterse. Ya en Hobbes aparece la diferencia, que se revelará grávida de consecuencias, entre el pacto originario de la forma democrática de gobierno y el de las otras dos formas (aristocráticas y monárquicas). En un pasaje del *De cive* afirma: «Un Estado democrático no se constituye en virtud de pactos celebrados entre

⁸²P. J. A. FEUERBACH, *Anti-Hobbes oder Ueber die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Erfurt, Henning, 1798; trad. it. a cargo de M. A. Cattaneo, Milano, Giuffrè, 1972, donde los pasajes relativos a los dos pactos se encuentran en las pp. 26 y 29. Para un comentario ulterior cfr. M. A. CATTANEO, *Anselm Feuerbach filosofo e giurista*, Milano, Comunità, 1970.

⁸³PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. 2, §§7 y 8; trad. it. cit., pp. 164-165.

individuos particulares, por un lado, y el pueblo, de otro, como en virtud de pactos recíprocos de cada uno con todos los demás»⁸⁴. Se confirma esta idea cuando se dice del Estado aristocrático que «tiene su origen en la democracia»⁸⁵, y del monárquico, que «deriva de la autoridad del pueblo, en cuanto éste transfiriere su propio derecho, es decir, el poder soberano, a un individuo»⁸⁶.

Estos textos dan claramente a entender que mientras para las formas aristocrática y monárquica hacen falta los dos pactos (además del de sociedad, el de sumisión), o bien un pacto complejo, constituido por un contrato social al que sigue una donación (así interpreta Hobbes el pacto de unión en el *De cive*), para la forma democrática, por el contrario, basta con un solo pacto, el pacto de sociedad, ya que no es preciso un segundo pacto de sumisión una vez constituido el pueblo mediante el contrato social, porque se trataría de un pacto entre el pueblo y el pueblo, algo, por consiguiente, perfectamente inútil. Esta diferencia y la dificultad que de ella deriva fueron claramente advertidas por Pufendorf, que había observado que en lo referente a la forma democrática de gobierno «no está muy clara la estructura del segundo pacto, puesto que se trata de las mismas personas que desde los distintos puntos de vista mandan y obedecen». Pero la resolvía haciendo notar que «aunque en los Estados democráticos quizá no parezca tan necesario como en los demás tipos de Estado ese segundo pacto en virtud del cual el soberano y los súbditos intercambian expresamente una promesa acerca de los deberes que respectivamente han de cumplir, debe imaginarse sin embargo que ha tenido lugar, al menos tácitamente»⁸⁷.

La reducción de los dos pactos a uno solo, aunque de manera menos explícita, está ya consumada en Spinoza: de manera menos explícita, porque, a diferencia de Hobbes y, como veremos en breve, de Rousseau, Spinoza no enuncia la fórmula del pacto; y en el *Tratado Político*, su última obra, que quedó inacabada, alude sólo de pasada al tema del contrato social (aunque no lo excluye, como les ha parecido a algunos, sino que al menos en una ocasión

⁸⁴HOBBS, *De cive*, VII, 7; ed. cit., p. 182.

⁸⁵*op. cit.*, VII, 8; ed. cit., 182. Textualmente: «*Aristocratia sive curia optimatum cum summo imperio, originem habet a Democratia, quae jus suum in illam transfert*» [N. del T.: «La aristocracia, o sea, la asamblea de notables que posee el poder soberano, se origina en una democracia que le transfiriere su derecho»].

⁸⁶*op. cit.*, VII, 11; ed. cit., p. 184.

⁸⁷PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. 2, 8; trad. it. cit., pp. 165-166.

hace referencia a él en el § 13 del libro II, cuando dice que «si dos se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas, aumentan su potencia». Pero la forma de gobierno que contempla es ya exclusivamente la democrática. En el célebre cap. XVI del *Traктado teológico-político*, donde expone por primera vez su teoría política, se limita a decir que cuando los hombres se dieron cuenta de que no podían seguir viviendo en el estado de naturaleza «debieron firmemente establecer y convenir entre ellos que todas las cosas se regularan según el dictamen de la razón»⁸⁸. En el estado de naturaleza cada hombre (como cualquier otra criatura) tiene tanto derecho como poder. O lo que es lo mismo, cada cual tiene el derecho de hacer lo que está en su poder. Si Hobbes había dicho que en el estado de naturaleza cada hombre tiene un derecho sobre todas las cosas («ius in omnia»), Spinoza precisa correctamente que en el estado de naturaleza el hombre tiene un derecho sobre todo aquello que está en su poder («ius in omnia quae potest»). (Por consiguiente sólo de Dios puede decirse que tiene un derecho sobre todas las cosas, por cuanto, al ser omnipotente, el derecho sobre todo aquello que está en su poder coincide con el derecho sobre todas las cosas). Las consecuencias que se derivan de esta condición natural del hombre no difieren de las previstas por Hobbes. Para salir de ese estado, la razón sugiere a cada hombre ponerse de acuerdo con todos los demás, de manera que «cada uno transfiera todo el poder que tiene a la sociedad, que reunirá por tanto ella sola el sumo derecho natural sobre todas las cosas, esto es, el poder supremo al que todos deben someterse, ya sea libremente, ya por miedo al castigo»⁸⁹.

En consecuencia, tanto para Spinoza como para Hobbes, si bien con una motivación distinta, que después examinaré más a fondo, el pacto social consiste en un acuerdo para la constitución de un poder común. Lo que si acaso distingue a Spinoza de Hobbes es que, mientras para Hobbes el pacto de unión puede configurarse como un contrato en favor de tercero (como diría un jurista), para Spinoza, que en este sentido anticipa claramente a Rousseau y al típico concepto rousseauiano de la libertad política como autonomía, el mismo pacto de unión prevé la transmisión del poder natural de cada uno a la colectividad de la que todos forman parte. De donde deduce que esa sociedad «que se define como la unión de todos los hombres que tienen *colegiadamente* pleno derecho a todo aquello que está en su poder» puede ser

⁸⁸ SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*; ed. cit., p. 380.

⁸⁹ *op. cit.*, p. 382.

llamada con propiedad «democracia»⁹⁰. Al hablar un poco más adelante de la naturaleza del gobierno democrático, que le parece «el más natural y conforme a la libertad que la naturaleza concede a cada uno» (no puede olvidarse, por el contrario, que para Hobbes la mejor forma de gobierno es la monárquica), lo define como aquel en el que «nadie transfiera a otros su derecho natural de una manera tan definitiva que después ya no haya de ser consultado; sino que lo delega a la parte mayor de la sociedad en su conjunto, de la que él es miembro»⁹¹, concluyendo con una frase que expresa el núcleo del pensamiento igualitario, como será más tarde el de Rousseau: «Por este motivo todos siguen siendo iguales, como lo eran antes en el estado de naturaleza»⁹². Rousseau ideará la fórmula en base a la cual «cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes»⁹³.

En el fondo Rousseau no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias la teoría ya esbozada por Hobbes, que Pufendorf puso de manifiesto y Spinoza formuló, según la cual al constituir el gobierno, cuando este gobierno es el democrático, es decir, el gobierno del pueblo sobre el pueblo, es suficiente un único contrato, el contrato social. La constitución del cuerpo político, en la que ve Rousseau la transformación de los muchos y en el único «yo común», se produce instantáneamente, ya que la asociación de cada uno con todos los demás y la sumisión de cada cual a todos constituyen un único y mismo acto. El poder soberano encarnado en la voluntad general es el resultado de la forma peculiar en que se produce la asociación, que es a la vez unión de todos y sumisión de todos al conjunto. Rousseau niega explícitamente, al contrario que Pufendorf y que su inmediato predecesor, el ginebrino Burlamaqui, a quien tiene muy presente, que para constituir el gobierno haga falta otro pacto. En el cap. XVI de la parte III del *Contrato social*, que significativamente lleva por título *Que la institución del gobierno no es un contrato*, explica que la institución del gobierno, o lo que es lo mismo, del poder ejecutivo, no se lleva a cabo mediante un contrato al menos por tres razones: a) porque la autoridad suprema, no sólo no puede ser enajenada, sino que ni siquiera puede ser modificada mediante la creación, de cualquier modo que fuere, de un poder superior; b) porque un contrato del

⁹⁰ *op. cit.*, p. 382.

⁹¹ *op. cit.*, p. 384.

⁹² *op. cit.*, L. I, cap. 8; ed. cit., p. 735.

⁹³ ROUSSEAU, *El contrato social*, L. I, cap. 6; ed. cit., p. 730.

pueblo con tal o cual persona sería un acto particular y la voluntad general no puede expresarse más que en actos generales, es decir, en leyes; c) porque los contratantes estarían entre sí en estado de naturaleza, lo que repugna al estado civil una vez constituido. De ahí la conclusión inevitable: «No hay más que un contrato en el Estado, que es el de asociación; y él solo excluye cualquier otro»⁹⁴. Mediante el contrato social la soberanía nace ya perfecta por sí misma con la voluntad general. Puesto que es prerrogativa de la voluntad general el hacer las leyes, ésta establece con un acto de soberanía, con una ley, que es un acto unilateral, quien deberá gobernar, es decir, quien tendrá título para ejercer el poder ejecutivo. Cualquiera puede ver la afinidad entre el pensamiento de Rousseau y el de Spinoza: pero a nadie debe pasar inadvertido que mientras Spinoza habla hobbesianamente de «poder común», Rousseau habla de «yo común». Spinoza pone el acento en el resultado del pacto; en su aspecto objetivo; Rousseau, en el nuevo sujeto que de él se deriva, en su aspecto subjetivo.

b) El objeto del contrato o de los contratos es transferir al Estado todos o algunos de los derechos que tiene el hombre en el estado de naturaleza, por lo que el hombre natural se convierte en hombre civil o ciudadano. Las diferentes teorías contractualistas se distinguen en base a la cantidad y cualidad de los derechos naturales a los que el hombre renuncia para transferirlos al Estado, es decir, según que la renuncia y la consiguiente enajenación sean más o menos totales. De todos los iusnaturalistas el que ha concebido la enajenación más totalizante ha sido Rousseau (de ahí la acusación de «democracia totalitaria» que se ha lanzado contra él), precisamente Rousseau, que comienza el *Contrato Social* polemizando con autores como Grocio que consideraron legítimo el acto en virtud del cual un pueblo enajena su propia libertad. Pero el núcleo del pensamiento de Rousseau es la distinción entre la enajenación a otros y la enajenación a sí mismos. El hombre es libre sólo cuando obedece a la ley que él mismo se ha dado. En el estado de naturaleza el hombre no es libre (aunque es feliz), porque no obedece a la ley, sino a sus propios instintos; en la sociedad civil, fundada sobre la desigualdad entre ricos y pobres, entre opresores y oprimidos, el hombre no es libre porque si bien es cierto que obedece a leyes, esas leyes no han sido creadas por él, sino por otros que están por encima de él. El único modo de hacer libre al hombre es que obre según las leyes y que dichas leyes

hayan sido creadas por él mismo. La transmisión total de los derechos naturales al cuerpo político constituido por la totalidad de lo que contratan debe servir para este fin, es decir, para dar a todos los miembros de dicho cuerpo leyes en las que el hombre natural convertido en ciudadano reconozca la propia ley que él se habría dado en el estado de naturaleza si en ese estado hubiera podido ejercitar libremente su razón. En el momento en que nace el ciudadano desaparece por completo el hombre natural. No entiende a Rousseau quien no alcanza a comprender que, a diferencia de todos los demás iusnaturalistas, para quienes el fin del Estado es proteger al individuo, para Rousseau el cuerpo político que nace del contrato social tiene la misión de transformarlo. El ciudadano de Locke es pura y simplemente el hombre natural protegido; el ciudadano de Rousseau es (u) hombre. «El paso del estado de naturaleza al estado civil — afirma — produce en el hombre una transformación importantísima, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y confiriendo a sus acciones la moralidad de la que antes carecían»⁹⁵.

Aunque se le considere tradicionalmente como teórico del absolutismo, Hobbes no sostiene la tesis de la renuncia total. Para entrar en la sociedad civil el hombre, según Hobbes, renuncia a todo aquello que hace indeseable el estado de naturaleza; más concretamente, a la igualdad de hecho que hace insegura la existencia incluso de los más fuertes; al derecho a la libertad natural, es decir, al derecho a actuar guiado no por la razón sino por las pasiones; al derecho a tomarse la justicia por su mano, esto es, al uso de la fuerza individual; al derecho sobre todas las cosas, o sea, a la posesión efectiva de todos los bienes que su fuerza le permita apropiarse. El fin en vista del cual el hombre considera útil renunciar a todos estos bienes es la salvaguardia del más precioso bien, la vida, que en el estado de naturaleza resulta insegura por la falta de un poder común. Se entiende que el único derecho al que el hombre no renuncia cuando se constituye el estado civil es el derecho a la vida. En el momento en que el Estado no está en condiciones de asegurar la vida de sus ciudadanos por incompetencia, o es él mismo quien las amenaza por exceso de crueldad, el pacto queda violado y el individuo recobra su libertad de defenderse como le parezca oportuno.

Cuando Spinoza, tras haber explicado las razones por las que los individuos han considerado transferir sus derechos sobre todas las cosas al Estado, afirma que la «suma potestad» que de ahí

⁹⁵ *op. cit.*, cap. 8; ed. cit., p. 735.

⁹⁴ ROUSSEAU, *El contrato social*, L. III, cap. 16; ed. cit., p. 805.

la en todo) e incluso que «si no queremos ser enemigos del poder constituido y obrar contra la razón que nos sugiere defenderlo con todas nuestras fuerzas, estamos obligados a ejecutar absolutamente todas las órdenes de la autoridad suprema, aun en el caso de que lo que imponga sea absurdo»⁹⁶, parece estar repitiendo el tema típicamente hobbesiano de la obediencia absoluta. Pero a pesar de las semejanzas literales, la lógica que inspira el razonamiento spinoziano es distinta de la hobbesiana: los hombres salen del estado de naturaleza, según Hobbes, por razones de seguridad (la búsqueda de la paz); según Spinoza, por razones de potencia (puesto que el derecho alcanza tanto como la potencia, «cuanto más numerosos son los que se constituyen en unidad, tanto mayor es el derecho que en conjunto adquieren»)⁹⁷. El estado de naturaleza es un estado de impotencias recíprocas y por tanto de inseguridad. Pero la potencia no es un fin en sí misma, y cuando se convierte en un fin en sí misma el Estado se torna despótico. El auténtico fin último del Estado no es la potencia sino la libertad. «Finis reipublicae libertas est»⁹⁸.

Si para Hobbes el fin del Estado es dar seguridad a los hombres, para Spinoza el fin del Estado es hacerles libres, es decir, disponer las cosas de tal modo que todo hombre pueda desplegar al máximo su propia razón. La primera condición para que se realice el fin del Estado es que al entrar el hombre en él no abdique del derecho de razonar: «Nadie puede transferir a otros su facultad de razonar libremente y de expresar su opinión acerca de cualquier asunto, ni ser compelido a ello»⁹⁹. Por consiguiente, tampoco para Spinoza es total la renuncia a los derechos naturales. Mientras para Hobbes, según el cual el fin del Estado es la paz, el derecho irrenunciable es el derecho a la vida, para Spinoza, que considera a la libertad como fin del Estado, el derecho irrenunciable es el derecho a pensar por sí mismo.

Limitadísima es la transferencia de los derechos naturales tal cual la concibe Locke. Lo que le falta al estado de naturaleza para ser un estado perfecto es sobre todo la presencia de un juez imparcial, de una persona que pueda determinar a quién asiste la razón y a quién no sin ser parte en el asunto. Al entrar en el estado civil los individuos renuncian sustancialmente a un único derecho,

⁹⁶ SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*; ed. cit., pp. 382-383.

⁹⁷ SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. II, § 15; ed. cit., p. 173.

⁹⁹ *op. cit.*, p. 480.

el de tomarse la justicia por su mano, y conservan todos los demás, en primer lugar el derecho de propiedad que nace ya perfecto en el estado de naturaleza, puesto que no depende del reconocimiento de los demás sino solamente de un acto personal y natural, como es el trabajo. Es más, el fin que lleva a los individuos a constituir el estado civil es principalmente la tutela de la propiedad (que entre otras cosas es garantía de otro bien supremo, la libertad personal). Si la finalidad es esta, se sigue de ello que derechos irrenunciables son no sólo el derecho a la vida, como para Hobbes, ni sólo el derecho a la libertad de opinión, como para Spinoza, sino también y antes que nada el derecho de propiedad: «Entiendo por poder político —dice justo al comienzo del *Segundo Tratado*— el derecho de hacer leyes sancionadas con la pena de muerte y, consiguientemente, también con cualquier otra pena menos grave, para la regulación y conservación de la propiedad»¹⁰⁰. En síntesis, puede decirse, aun a costa de una cierta simplificación, que mientras los individuos de Hobbes y de Spinoza renuncian a todos los derechos excepto a uno, los individuos de Locke renuncian a un solo derecho, es decir, los conservan todos salvo uno¹⁰¹.

7. La sociedad civil.

Las divergencias respecto a las modalidades y al contenido del contrato social, y sobre todo estas últimas, repercuten en las variaciones que se manejan acerca del tema de la sociedad civil,

¹⁰⁰ LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, §3; edic. cit., p. 238. En mi curso universitario *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963, pp. 217-218 me he ocupado con mayor detenimiento del significado de «propiedad» en Locke, que designa bien la propiedad en sentido estricto, bien la suma de todos los derechos subjetivos naturales del individuo (como el propio Locke dice expresamente, §123).

¹⁰¹ Ya que hace poco, a propósito de Rousseau, hemos citado a Burlamaqui, me parece de un cierto interés recordar su conclusión de que «como la libertad civil [es decir, la libertad que el hombre adquiere sólo en el estado civil] es mucho más importante que la libertad natural, tenemos el derecho de concluir que el estado civil que procura al hombre una libertad semejante es el más razonable de los estados del hombre y, en consecuencia, el verdadero estado de naturaleza»: *Principes du droit de la nature et des gens*, que cito por la edición de Yverdon, 1768, vol. VI, p. 50. Una conclusión como ésta vuelve del revés la tesis hobbesiana según la cual el estado civil es la antítesis del estado de naturaleza. Aquí, por el contrario, el estado civil acaba siendo el auténtico estado de naturaleza. La posición lockeana es intermedia entre las dos: el estado civil no anula al estado natural ni lo disuelve en él.

4. de poder absoluto o limitado a estos tres problemas: a) si el poder soberano es absoluto o limitado; b) si es divisible o indivisible; c) si es irresistible o no. Las soluciones que se dan a estos tres problemas están estrechamente conectadas entre sí: quien piense en la contraposición clásica entre Hobbes y Locke no tardará en advertir que, mientras para Hobbes el poder es absoluto, indivisible e irresistible, para Locke, por el contrario, es limitado; divisible y resistible.

a) Si se entiende por poder absoluto un poder sin límites, ninguno de los autores de los que me estoy ocupando, a decir verdad, ha sostenido nunca el carácter absoluto del poder. Poder absoluto, en este sentido, es sólo el de Dios. Otra es la cuestión, sin embargo, si por poder absoluto se entiende, como en realidad se debe entender, «*legibus solutus*». Que el soberano no esté vinculado por las leyes quiere decir que no le vinculan las leyes civiles, las leyes que él mismo tiene el poder de crear. En este sentido tanto Hobbes como Spinoza se declaran explícitamente a favor del poder absoluto: E-igualmente Rousseau: «Igual que la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos; y es este mismo poder el que, dirigido por la voluntad general, toma [...] el nombre de soberanía»¹⁰². También para Kant el poder del soberano es absoluto en esta acepción del término. Cuando afirma que: «el soberano en el Estado no tiene hacia los súbditos más que derechos, y ningún deber (coactivo)»¹⁰³, quiere decir que el soberano, haga lo que haga, y sea cual sea la violación legal que se cometa, no puede ser sometido a juicio. Y no puede serlo, precisamente, porque no está jurídicamente obligado a respetar las leyes civiles. Que el poder soberano no esté vinculado por las leyes civiles no quiere decir que carezca de límites: quiere decir que los límites a su poder no son jurídicos (de derecho positivo) sino de hecho, o en todo caso son límites que derivan de ese derecho imperfecto, es decir, incoercible, que es el derecho natural. (Para quien considera que no hay más derecho que el derecho positivo porque atribuye al derecho la nota característica de la coercibilidad, los límites que derivan del derecho natural son también, si se habla con propiedad, límites de hecho, o al menos no se diferencian de los límites de hecho en lo que atañe al poder de resistencia de los súbditos.)

¹⁰²ROUSSEAU, *El contrato social*, L. II, cap. IV; ed. cit., p. 744.

¹⁰³KANT, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 49 A; ed. cit., p. 506.

La idea de ciudadanía mejor que Spinoza los términos de la cuestión: «Si se entiende por ley el derecho civil [...] es decir, si se toman estas palabras en sentido literal, no puede decirse que el Estado esté obligado a observar las leyes o que pueda delinquir. Pues las reglas y los motivos de sumisión y de respeto que el Estado, por su propio interés, debe observar son relativos no al derecho civil, sino al derecho natural [...]; no hay otra razón que obligue al Estado distinta de la que obliga también al hombre en el estado natural a evitar el suicidio: un deber semejante no implica sumisión, sino que denota la libertad de la naturaleza humana»¹⁰⁴. Algunos de estos límites naturales dependen de la naturaleza misma de los sujetos a los que el Estado gobierna y en tanto que externos el Estado determinan una imposibilidad material: así como nadie puede conseguir que una mesa coma hierba, así tampoco puede el Estado obligar a un hombre a volar. Otros, mucho más importantes, dependen de la naturaleza misma del Estado y determinan una imposibilidad racional (o moral). El Estado, como ente racional, no puede dejar de seguir los dictados de la razón, so pena de decretar su propia perdición. La teoría del Estado de Spinoza no es tanto una teoría del Estado absoluto como del Estado-potencia y un Estado es tanto más potente cuanto más razonable sea su potencia, es decir, cuanto más obedezca a los dictados de la razón, cuanto menos abusen de su poder los gobernantes, porque sólo en la medida en que gobiernen dentro de los límites de la razón podrán contar con el consentimiento de sus súbditos. «Si el Estado no estuviera sometido a alguna de las leyes o reglas gracias a las cuales un Estado es lo que es, no sería una realidad natural, sino una quimera»¹⁰⁵. Para conservar su autoridad, para continuar manteniendo su propia naturaleza, el Estado no puede realizar ninguna acción que haga que el respeto de los súbditos se desvanezca y suscite la rebelión: «Cuando el soberano mata y despoja a sus súbditos, rapta a las doncellas, etc., la sumisión se transforma en indignación y, en consecuencia, el estado civil se convierte en estado de hostilidad»¹⁰⁶. La sanción por la transgresión de una ley natural o de la razón es a su vez un hecho natural, la disolución del Estado, de la que surge un nuevo derecho que no es ya el derecho civil, sino el derecho de guerra, el único derecho que tiene vigencia en el estado de naturaleza. Como se ha visto ya a propósito de la irrenunciabilidad del derecho a

¹⁰⁴SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. IV, § 5; ed. cit., p. 206.

¹⁰⁵*op. cit.*, cap. IV, § 4; ed. cit., p. 204.

¹⁰⁶*op. cit.*, cap. IV, § 4; ed. cit., p. 205.

razonar y a juzgar, otro límite del Estado deriva del hecho de que éste, a tenor de su propia naturaleza, debe regular las acciones externas y no las internas: una de las razones adoptadas por Spinoza es que la libertad de pensamiento es incoercible, es decir, es de tal naturaleza que por más que haga el Estado no puede impedir a un individuo pensar lo que piensa (sólo le puede impedir decirlo) y en cualquier caso ninguna de las sanciones de las que dispone puede convencer a un filósofo para que deje de creer aquello en lo que cree (lo único que puede conseguir es hacer de él un hipócrita o un mártir). «Escapan al derecho civil —dice Spinoza— todas aquellas acciones a las que no se pueda ser inducido mediante la esperanza de premios o el temor a las amenazas».¹⁰⁷

Además de estos límites, que pueden considerarse necesarios en cuanto derivados de la naturaleza misma del Estado o de razones objetivas, no hay autor que no reconozca otros límites provenientes de consideraciones de conveniencia u oportunidad. De ellos, los más importantes son los que se refieren a la esfera de los intereses privados. Así sucede en Hobbes: «Las leyes no han sido creadas para reprimir la iniciativa individual, sino para reglamentarla, del mismo modo que la naturaleza ha dispuesto las márgenes de los ríos no para detener su curso, sino para dirigirlo».¹⁰⁸ Y en Rousseau: «Todos los servicios que un ciudadano puede rendir al Estado, se los debe tan pronto como el soberano los exige; pero el soberano por su parte no puede cargar a los súbditos con ninguna cadena inútil a la comunidad».¹⁰⁹

b) Aunque habitualmente se enfrenta como representantes de dos teorías opuestas a los partidarios de la indivisibilidad del poder soberano, como Hobbes y Rousseau, con los de la división de poderes, como Locke, Montesquieu y Kant, si se examina la cuestión con la perspicacia que exige la complejidad de la materia, la contraposición no resulta tan evidente como parece y se ha venido considerando. Lo cierto es que la «división» que condenan los partidarios de la indivisibilidad no tiene nada que ver con la «división» que sus adversarios apoyan, y a la inversa, la concentración que éstos combaten no se corresponden con la unidad que aquéllos defienden. Cuando Hobbes sostiene que el poder soberano no debe ser indivisible y condena la tesis contraria como teoría

¹⁰⁷ *op. cit.*, cap. III, § 8; ed. cit., p. 190.

¹⁰⁸ HOBBS, *De civitate*, XII, 15; ed. cit., p. 260.

¹⁰⁹ ROUSSEAU, *El contrato social*, L. II, cap. 4; ed. cit., p. 744.

sediciosa, lo que rechaza es la teoría del gobierno mixto, la teoría que afirma que el gobierno óptimo es aquel en el que el poder soberano está distribuido entre órganos distintos que colaboran entre sí, representando a cada uno de los tres diversos principios de todo gobierno (el monarca, los nobles, el pueblo). Cuando Locke sostiene la teoría de la división de poderes, lo que admite no es en absoluto la teoría del gobierno mixto, sino la teoría según la cual los tres poderes en que el poder soberano se despliega, el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial (aunque en realidad los poderes que sobre todo tiene presentes Locke no son más que dos, el legislativo y el ejecutivo), deben ser ejercidos por órganos diferentes. Desde el punto de vista de la unidad, que es lo que a Hobbes le preocupa, el estado que tiene en mente Locke no es menos unitario que el estado hobbesiano: es cierto, de todos modos, que el poder ejecutivo y el poder legislativo quedan asignados a dos órganos distintos, el rey y el parlamento respectivamente, pero no es menos cierto que el poder supremo es sólo uno, el poder legislativo, y que el poder ejecutivo debe quedar subordinado al primero: «En todo caso el poder legislativo es el poder supremo mientras subsiste el gobierno, porque quien puede imponer leyes a otro, por fuerza ha de ser superior suyo»¹¹⁰; y por otra parte «el poder ejecutivo, cuando no esté confiado a una persona que tenga participación en el legislativo, claramente se halla subordinado a este último y es responsable ante él, pudiendo ser cambiado y transferido a voluntad».¹¹¹

Sólo si se tiene en cuenta esta falta de correspondencia entre los dos conceptos de división —y, correlativamente, de indivisibilidad— del poder soberano, de los que uno se refiere a la división de los órganos (rey, cámara de los pares y cámara de los comunes), y el otro a la división de las funciones (legislativa, ejecutiva y judicial), se puede comprender la aparente paradoja del *Contrato social*, en el que Rousseau sostiene simultáneamente la tesis de la indivisibilidad de la soberanía, como Hobbes, y la tesis de la división entre poder legislativo y poder ejecutivo así como la de la subordinación del segundo al primero, como Locke.¹¹² La indivisibilidad del poder soberano, entendiéndose por tal que aquél

¹¹⁰ LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, § 150; ed. cit., p. 362.

¹¹¹ *op. cit.*, § 152; ed. cit., p. 364.

¹¹² Por lo que se refiere a la indivisibilidad de la soberanía, *El contrato social*, libro II, cap. 2; ed. cit., p. 740. En cuanto a la separación entre poder legislativo y poder ejecutivo y la subordinación del segundo al primero, L. III, cap. 1; ed. cit., p. 767.

o aquéllos que defientan el poder soberano no pueden dividirlo en partes distintas e independientes, y la división entre poder legislativo y ejecutivo, por considerar deseable que una y otra función sean ejercidas de maneras y por órganos diferentes, no son incompatibles en absoluto. La contradicción se revelará aún menos evidente si se advierte que de los dos males extremos que todo filósofo político mira con preocupación, la anarquía y el despotismo, la teoría hobbesiana de la indivisibilidad trata de poner remedio al primero, mientras que la teoría lockeana de la división trata de evitar el segundo. Como se ha observado en varias ocasiones —y lo que se acaba de decir lo confirma— la paradoja de Rousseau consiste en el hecho de que con su teoría del contrato social ha ideado una fórmula con la que intenta poner a salvo al mismo tiempo la unidad del Estado (por lo que se confiesa admirador de Hobbes) y la libertad de los individuos (por lo que claramente es un seguidor de Locke).

La tesis según la cual la división de poderes es un remedio contra el despotismo es convalidada por Kant, que distingue dos formas de Estado respecto al modo de gobernar, la república y el despotismo: la república se caracteriza porque el poder ejecutivo está separado del poder legislativo, como afirma a propósito del primer artículo definitivo para la paz perpetua, el cual, a fin de realizar las condiciones para una paz duradera entre los Estados, exige que todo Estado tenga una constitución republicana. Pero, al subrayar la importancia de la separación de poderes, tampoco Kant pretende en absoluto poner en peligro aquella unidad del poder soberano que tanto le importaba a Hobbes. En una perfecta racionalización —tan perfecta que resulta artificiosa— de la teoría de los tres poderes, Kant los considera coordinados entre sí, en el sentido de que se complementan mutuamente, subordinados, al ser dependientes el uno del otro, y unidos, por cuanto sólo su unidad permite al Estado alcanzar su fin primordial, que es el de hacer justicia salvaguardando la libertad¹¹³. En otro pasaje, que puede parecer no totalmente acorde con el anterior, Kant equipara a los tres poderes con las tres proposiciones de un silogismo práctico, siendo la premisa mayor la ley, la menor el mandato del ejecutivo y la conclusión la sentencia del juez: nada tan unitario como un razonamiento silogístico¹¹⁴. Sea cual sea su valor, semejante analogía es en todo caso una confirmación de que la

teoría de la separación de poderes nunca pone en tela de juicio la unidad del poder soberano, como sí que podía cuestionarla, sin embargo, la teoría del gobierno mixto que constituía el blanco principal de Hobbes.

c) Según se conceda mayor importancia a uno u otro de los males extremos, anarquía o despotismo, así será la solución que dé cada autor al problema de la obediencia y, correlativamente, de lo contrario a la obediencia, la resistencia. Quien, como Hobbes, considera que el mal extremo es la anarquía, un mal que proviene de la conducta desordenada de los individuos, tiende a ponerse de parte del príncipe, cuyo poder considera irresistible, de tal modo que frente a él el súbdito no tiene sino el deber de obedecer. Quien, por el contrario, como Locke, considera que el mal extremo es el despotismo, un mal que proviene de la conducta desordenada del soberano, tiende a ponerse de parte del pueblo, al que atribuye en determinados casos el derecho a resistir a los mandatos del soberano, es decir, a desobedecer. La teoría de los dos males es invocada expresamente por Locke: «Si el origen principal de los desórdenes es la opresión o la desobediencia —dice—, lo dejo al dictamen imparcial de la historia»¹¹⁵. Pero ha reconocido antes que la historia da la razón a aquéllos que consideran que la causa más frecuente de los desórdenes no son las rebeliones de los pueblos (que son más propensos a la sumisión que a la sedición), sino la prepotencia de los soberanos. Razón por la cual hay que prevenirse no tanto contra las primeras, como hacen los partidarios de una obediencia férrea, sino más bien contra la segunda, estableciendo cuáles son los casos en los que decae la obligación de obedecer. La misma teoría de los dos males, aunque con un juicio de valor opuesto, es invocada por Spinoza, quien, partidario como Hobbes de la obediencia incondicionada, es decir, de la obediencia a las leyes aun en el caso de que su destinatario las considere inicuas, argumenta de esta manera: «Si el hombre razonable debe en alguna ocasión hacer por orden del Estado algo que reconoce que repugna a la razón, este mal queda largamente compensado por todo el bien que recibe del propio estado civil: pues es una de las leyes de la razón que de dos males se elija el menor»¹¹⁶.

¹¹⁵ LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, §230; ed. cit., p. 426.

¹¹⁶ SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. III, § 6; ed. cit., pp. 188-189.

¹¹³ KANT, *Metaphysik der Sitten*, §48; ed. cit., p. 502.
¹¹⁴ *op. cit.*, §45; ed. cit., p. 500.

Sin embargo, cuando de las declaraciones de principios pasamos al análisis de casos concretos, la alternativa, como ocurría también con el problema de los límites del poder soberano, parece menos rígida, la situación se revela más compleja. Un teórico intrínseco de la obediencia como Spinoza reconoce, igual que Locke, que «las sediciones, las revueltas, el desprecio o la violación de las leyes son más imputables a la mala constitución del gobierno que a la maldad de los ciudadanos»¹¹⁷.

Ante todo es preciso observar que la divergencia entre partidarios de la obediencia y partidarios de la resistencia se refiere al caso del tirano y no al del usurpador. (O al de la conquista, que puede asimilarse a este último): en caso de usurpación Hobbes no duda en reconocer el cese de la obligación de obedecer, ya que el que se adueña del poder sin título para hacerlo ha de ser considerado como un enemigo (enemigo interno, a diferencia del conquistador, que es un enemigo externo) y frente al enemigo no hay otro derecho que el derecho de guerra (que está en vigor en el estado de la naturaleza)¹¹⁸.

Por lo que respecta al caso del mal gobierno (que incluye al del tirano), la diferencia no se da tanto entre quien admite y quien rechaza el derecho de resistencia, como entre diferentes modos de establecer en qué consiste un mal gobierno, ese tipo de gobierno contra el que la desobediencia resulta lícita. Es aquí donde volvemos a encontrar la oposición entre quienes dan más importancia a uno u otro de los males extremos. Si para Locke, y en general para quienes combaten el despotismo, mal gobierno es el que abusa de su poder y trata a su súbditos no como hombres racionales, sino como esclavos o menores de edad (es el caso clásico de la tiranía), para Hobbes y para Spinoza mal gobierno es aquel cuyo poder no peca por exceso, sino por defecto, y que, al no garantizar suficientemente la seguridad de sus súbditos, fracasa en su misión fundamental de hacer que el estado de naturaleza cese por completo. Para Hobbes «la obligación de los súbditos con respecto al soberano se entiende que no ha de durar más que lo que dure el poder mediante el cual se halla en condiciones de protegerlos»¹¹⁹.

Spinoza, partiendo del principio de que el derecho es poder y que por tanto el derecho del Estado a ordenar alcanza hasta donde llegue su poder, deplora al Estado que «no habiendo promovido de

modo suficiente la concordia» demuestra «no haber asido plenamente las riendas del gobierno». Un Estado de esta clase, en cuanto no ha conseguido eliminar las causas de los desórdenes, «no difiere demasiado del estado de naturaleza, donde cada uno vive a su antojo y su vida está continuamente amenazada»¹²⁰. Por lo demás, ambas formas de mal gobierno tienen en común una característica esencial: son el reino del miedo, y el reino del miedo es lo contrario de la sociedad civil, que nace para instaurar el reino de la paz y la seguridad. No es casual que para Löcké el Estado despótico sea la prolongación del estado de naturaleza y que, según Spinoza, «un pueblo libre se guía más por la esperanza que por el temor, mientras que un pueblo sojuzgado, por el contrario, vive más en el temor que en la esperanza»¹²¹. (La relación entre despotismo y miedo se hará célebre con la teoría de Montesquieu sobre el despotismo.)

El problema más difícil para una teoría racional del Estado —o que pretende ser tal— es el de conciliar dos bienes a los que nadie está dispuesto a renunciar y que son (como todos los bienes últimos) incompatibles: la obediencia y la libertad. Spinoza propone una solución que también hará suya Kant: deber de obediencia absoluta respecto a las acciones y derecho de libertad respecto a los pensamientos. Al entrar en el estado civil todos renuncian al derecho de obrar según su propio arbitrio, no al de *razonar* y *juzar*: «Mientras nadie puede obrar contra los decretos del poder soberano, a cada uno le es lícito, sin embargo, pensar y juzgar y en consecuencia también hablar contra sus decretos sin lesionar su derecho, siempre que simplemente hable o enseñe y sostenga lo que dice sirviéndose sólo de la razón»¹²².

Kant es tajante al afirmar la obligación absoluta de obedecer a las leyes y al negar cualquier tipo de derecho de resistencia, expresándose a este respecto con una dureza que a menudo se le ha echado en cara. Si una ley pública, dice, es irrefragable, es decir, conforme al derecho, es también irresistible, porque la resistencia contra ella tendría lugar según una máxima que, caso de ser universalizada, destruiría cualquier constitución civil: «Contra el supremo legislador del Estado no puede haber oposición legítima por parte del pueblo, porque un estado jurídico no es posible más que por la sumisión de todos a su voluntad universalmente legisladora; por tanto no cabe admitir ningún derecho de *insurrec-*

¹²⁰SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. V, §2; ed. cit., p. 213.

¹²¹*op. cit.*, cap V, § 6; ed. cit., p. 215.

¹²²SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap XX; ed. cit., p. 483.

¹¹⁷*op. cit.*, cap. V, §2; ed. cit., p. 212.

¹¹⁸HOBBS, *De cive*, VII, 3; ed. cit., p. 178.

¹¹⁹HOBBS, *Leviathan* cap. XXI; ed. cit., p. 216.

ción (*seditio*), menos aún de rebelión (*rebellio*) y todavía menos de atentar contra él como individuo (como monarca), afectando a su integridad física o a su vida, *bajo pretexto de abuso de poder (monarchomachismus sub specie tyrannicidii)*»¹²³. Pero la obediencia no excluye la crítica: y por tanto, tampoco lo que constituye su presupuesto, la libertad de opinión y expresión. En el ensayo *Was ist Aufklärung (Qué es la ilustración)*, 1784, tras haber afirmado que la ilustración «no precisa más que de la libertad, y de la más inofensiva de todas las libertades, la de hacer público uso de la propia razón en todos los terrenos», elogia el príncipe que ha adoptado como máxima de su gobierno «Razonad tanto como queráis y acerca de lo que queráis, pero obedeced»¹²⁴.

Más allá de esta solución, que representa la quintaesencia del pensamiento liberal, no existen más que otras dos soluciones: la lockeana de la obediencia no absoluta sino relativa, es decir, condicionada al respeto por parte del soberano de los límites preestablecidos a su poder supremo, y la rousseauiana que reafirma el deber de obediencia absoluta pero al mismo tiempo sostiene que la libertad no consiste más que en la obediencia absoluta, cuando por obediencia se entienda la sumisión a la ley que cada uno se ha dado a sí mismo (ésta será también la solución de Hegel, anti-rousseauiano en tantos otros aspectos).

8. *El estado conforme a razón.*

Ha resultado bastante claro que todas las variantes del modelo que hemos tomado en consideración (y se podrían haber señalado algunas más) son reflejo de diferentes posiciones ideológicas y conllevan en consecuencia relevantes implicaciones políticas; todo ello no requiere mayor comentario. Lo que aún hay que aclarar es que entre la estructura de un modelo y su función ideológica no subsiste ese paralelismo perfecto que alguien puede haber tenido la tentación de imaginar: un mismo modelo puede servir para sostener tesis políticas opuestas, así como una misma tesis política puede presentarse mediante distintos modelos. El problema, por otra parte, es bastante conocido: es el de la compleja relación, que no tiene nada de simple ni puede ser simplificada, entre la

construcción de una teoría y su utilización ideológica; relación que disuade —o debería disuadir— a quienes buscan correspondencias unívocas (a tal teoría, tal ideología).

Si elegimos como criterio para diferenciar las actitudes políticas de los distintos autores la respuesta que han dado a la vieja y recurrente discusión acerca de la mejor forma de gobierno, se pueden distinguir *grosso modo* tres posiciones, según que hayan demostrado sus preferencias por el gobierno monárquico (Hobbes), por el democrático (Spinoza, Rousseau), o por el constitucional representativo (Locke, Kant). La derivación de la construcción spinoziana de la hobbesiana resulta evidente y de ningún modo puede ser atenuada (como intentan hacer quienes creen que deben evitar al autor que aprecian la vergüenza de la «reducción ad Hobbesium»). Pero cuando ambos se aprestan a dar una respuesta justificada a la pregunta sobre la mejor forma de gobierno (Hobbes en el cap. X del *De cive*, Spinoza en los capítulos VI-XI del *Tratado político*), llegan a conclusiones opuestas: para Hobbes la mejor forma de gobierno es la monarquía, para Spinoza, la democracia. Es notoria la influencia del modelo hobbesiano sobre Rousseau; pero del modelo elegido como guía extrae Rousseau no las consecuencias políticas de Hobbes, sino las de Spinoza: la definición que da Spinoza de la democracia anticipa de manera sorprendente la fórmula de Rousseau: «[la democracia] se define como la unión de todos los hombres que tiene colegiadamente pleno derecho a todo lo que está en su poder»¹²⁵. No obstante, la construcción rousseauiana no es la de Hobbes ni la de Spinoza: el modo en que representa la distinción entre poder legislativo y poder ejecutivo, como distinción entre la voluntad que delibera y dirige y la mano que actúa, es de clara inspiración lockeana. Pero Rousseau es defensor de la democracia directa y Locke, en cambio, defiende y racionaliza el régimen de la monarquía constitucional y representativa. No es preciso insistir demasiado en la relación Locke-Kant en lo referente a la forma de gobierno: cuando Kant contraponen la república no a la monarquía, sino al despotismo, tiene en mente el ideal de la monarquía constitucional, y desde luego no el spinoziano y menos aún el rousseauiano de la democracia, denostando incluso la democracia como la peor forma de gobierno. Sin embargo, si se contemplan cada uno de los elementos de la construcción, es indudable que algunos de ellos, a mi juicio los más significativos —teoría de la obediencia absoluta acompañada de la libertad de opinión— le aproximan a Spinoza.

¹²³ SPINOZA, *Tractatus theologicus-politicus*, cap. XVI; ed. cit., p. 382.

¹²⁴ KANT, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 49 A; ed. cit., p. 507.
¹²⁵ KANT, *Scripta politica*; cit., p. 143 [Hay trad. cast., «¿Qué es la ilustración», en E. Kant, *Filosofía de la historia*, pról. y trad. de Eugenio Imaz, México, F.C.E., 1ª ed., 1941; 2ª reimp., 1981, pp. 25-38].

Kant es considerablemente más estatalista que Locke, a pesar de la división de poderes, pero al mismo tiempo es menos democrático que Spinoza y, naturalmente, que Rousseau, al que sin embargo está más próximo por su estatismo y del que deriva la idea del contrato originario como fundamento de la legitimidad del poder e incluso la fórmula misma de este contrato, según el cual todos se desprenden de su libertad externa para recobrarla como miembros de un cuerpo común.¹²⁶

Y se obtiene la misma conclusión si se observa no la solución dada al problema de la mejor forma de gobierno, sino la ideología política expresada por cada autor: conservadora (Hobbes), liberal (Spinoza, Locke y Kant), revolucionaria (Rousseau). El significado ideológico de una teoría no depende de su estructura, sino del valor primario al que atiende, sea el orden, la paz social, la seguridad, la libertad individual estrechamente ligada a la propiedad, la igualdad social, que no se realiza con la libertad individual, sino con la libertad colectiva, etc. La fórmula hobbesiana del pacto de unión desarrolla una función conservadora en Hobbes, radical-revolucionaria en Rousseau, mientras la misma ideología liberal adopta y usa para el mismo fin, según se trate de Spinoza-Kant o de Locke, dos soluciones opuestas respecto al problema de la obligación política (deber de obediencia o derecho de resistencia).

Sin embargo, más allá de las variantes estructurales, incluso dentro de los límites de un mismo modelo, y más allá de las divergencias ideológicas, todas las filosofías políticas que se engloban en el ámbito del iusnaturalismo poseen un rasgo distintivo común con respecto a las precedentes y posteriores: el intento de construir una teoría racional del Estado. En las primeras páginas se ha insistido en el ambicioso proyecto de la llamada escuela del derecho natural, empezando por Hobbes, de elaborar una ética, una ciencia del derecho, una política (a la que finalmente se añadirá también una economía), en suma, una filosofía práctica demostrativa, basada sobre principios evidentes y deducida de estos principios de manera lógicamente rigurosa. Este proyecto culmina en la teoría del Estado, no sólo porque el Estado, y en general el derecho público, constituye la parte final de la teoría del derecho y era hasta la fecha la parte menos desarrollada teóricamente, sino también porque es aquella a la que los mismos iusnaturalistas dieron mayor importancia y que mayor importancia ha dejado tras de sí, hasta el punto de que generalmente se ha

considerado al iusnaturalismo como una corriente de filosofía política.

La expresión «teoría racional del Estado» tiene ante todo un significado metodológico, en el que no es preciso volver a insistir después de lo que se ha dicho en las primeras páginas. Si acaso hay que añadir que justamente en la teoría del Estado se manifiesta con mayor claridad y coherencia que en otros lugares el propósito pufendorfiano de separar la jurisprudencia de la teología. Construir racionalmente una teoría del Estado significa prescindir por completo de cualquier argumento —y por tanto de cualquier apoyo— de carácter teológico, a los que siempre había recurrido la teoría tradicional para explicar el origen de la sociedad humana en sus diversas formas; quiere decir, con otras palabras, intentar explicar y justificar un hecho meramente humano como el Estado partiendo del estudio de la naturaleza humana, de las pasiones, instintos, apetitos, de los intereses que hacen del hombre un ser en parte social y en parte insociable; en definitiva, como dirá Vico refiriéndose a Pufendorf en tono de reproche, de los individuos «arrojados a este mundo sin cuidado ni auxilio divino»¹²⁷ Hobbes, y tras sus pasos Spinoza, sustituyen la teoría del Estado como «remedium peccati» por una teoría del Estado como remedio a un hecho absolutamente humano, las pasiones del hombre, consideradas «no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana, que pertenecen a ella del mismo modo que el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras por el estilo pertenecen a la naturaleza de la atmósfera»¹²⁸.

Con Locke, con los economistas, con Kant, los intereses sustituirán a las pasiones como palanca de la vida social: pero la antítesis interés individual-interés social, útil inmediato-útil mediano, nunca llegará a eliminar del todo la antítesis pasiones (afectos)-razón, de la que la teoría racional del Estado había partido. Es más, ambas antítesis se entremezclan sin que resulte posible distinguir bien una de otra, por lo que el Estado aparece alternativa o simultáneamente como el ente racional por excelencia y como el garante del interés colectivo, de lo útil mediano, que es lo «verdaderamente» útil, lo útil tal cual es sugerido precisamente por la recta razón. La hipótesis del estado de naturaleza y del subsiguiente contrato social hace desaparecer definitivamente la teoría del «nulla potestas nisi a Deo», lo que será justificado por

¹²⁷G.B. VICO, *La scienza nuova prima*, ed. cit., par. 18.

¹²⁸SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. I, §4; ed. cit., p. 152.

¹²⁶KANT, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, §47; ed. cit., p. 502.

Kant de un modo puramente racional: la máxima —afirma— no tiene otro fin que el de hacer comprender que el origen del poder es inescrutable (pero si es así, la teoría del origen divino del poder podrá reemplazarse tranquilamente por la que funda la legitimidad del poder únicamente en la tradición, como la que defiende el contemporáneo de Kant, Edmund Burke, porque la tradición es tan inescrutable como la voluntad de Dios). La construcción racional del Estado camina a la par con el proceso de secularización de la autoridad política y en general de la vida civil: no puede ser disociada; aunque sea difícil determinar si es su estímulo o su reflejo (probablemente es ambas cosas), de esa profunda transformación de las relaciones entre el Estado y la iglesia en virtud de la cual el Estado se independiza cada vez más de la iglesia y la iglesia (desde el momento en que quiebra el universalismo religioso y surgen las iglesias nacionales) se hace cada vez más independiente del Estado.

Por otra parte, cuando se habla de teoría racional del Estado a propósito del iusnaturalismo, hay que saber captar, además del significado metodológico, otro significado teóricamente mucho más rico e históricamente mucho más relevante, referido a la naturaleza y al resultado de la construcción, y que mostrará toda su importancia cuando el modelo vaya agotándose en las distintas corrientes anti-iusnaturalistas. Con la mayor brevedad posible la idea puede expresarse en estos términos: la doctrina iusnaturalista del Estado no es sólo una teoría racional del Estado, sino también una teoría del Estado racional. Lo que quiere decir que desemboca en una teoría de la racionalidad del Estado, en tanto en cuanto construye el Estado como ente de razón por excelencia, única sede en que el hombre puede realizar plenamente su naturaleza como ser racional. Si es cierto que para el hombre, en tanto que criatura divina, «extra ecclesiam nulla salus», no lo es menos que en cuanto ser natural y racional no hay salvación para él «extra rempublicam».

Hobbes expresa esta idea, con la concluyente lucidez que acostumbra, en un célebre pasaje que prácticamente podemos tomar como símbolo de la elevación del Estado a sede de la vida racional: «Fuera del Estado reinan las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado reinan la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, la elegancia, la ciencia, la benevolencia»¹²⁹. El mayor teórico del Estado

¹²⁹HOBBS, *De cive*, X, 1; ed. cit., p. 211.

racional es Spinoza: en el nombre tan naturales son las pasiones como la razón; pero en el estado de naturaleza las pasiones toman la delantera a la razón; contra las pasiones poco o nada puede la religión, que sólo vale «en el momento de la muerte, cuando la enfermedad ha triunfado sobre las pasiones y el hombre se halla totalmente postrado, o en los templos, donde los hombres no entablan ninguna clase de relación entre sí»¹³⁰; sólo la unión de todos en un poder común que sujete mediante la esperanza de premios o el temor a castigos a los individuos, que por naturaleza tienden a seguir más a la ciega codicia que a la razón, puede permitirle al hombre alcanzar del mejor modo posible el fin de su propia conservación, que es el fin primordial que la razón prescribe; en la medida en que el Estado, y sólo él, permite al hombre realizar la suprema ley de la razón, que es la ley de la propia conservación (de la «auténtica» utilidad), si es que éste quiere sobrevivir debe comportarse racionalmente, no siguiendo más dictámenes que los de la recta razón, a diferencia de lo que sucede a los hombres en el estado de naturaleza; el individuo no delinque si en el estado de naturaleza no sigue el dictamen de la razón; el Estado, sí, porque sólo el Estado racional consigue conservar la potencia que es constitutiva de su naturaleza; un Estado no racional es impotente; y un Estado impotente ya no es un Estado. El individuo puede encontrar refugio en el Estado. Pero ¿y el Estado? El Estado, o bien es potente, y por tanto autónomo, o no es nada: pero para ser potente y autónomo debe seguir los dictados de la razón. El Estado-potencia es al mismo tiempo el Estado-razón. Spinoza aprendió bien la lección del «agudísimo», del «juicioso» Maquiavelo, al que admira, y la transformó en fragmento de una de las más coherentes (y despiadadas) concepciones del hombre que se haya ideado nunca. Las razones del Estado son a fin de cuentas las razones de la razón: la racionalización del Estado se convierte en la estatalización de la razón, tornándose la teoría de la razón de Estado el reverso de la teoría del Estado racional.

Para Locke las leyes naturales son las leyes mismas de la razón. Pero para observar las leyes de la razón hacen falta seres racionales, o mejor dicho, hacen falta condiciones tales que permitan a un ser racional vivir racionalmente, seguir los dictados de la razón. Tales condiciones no existen en el estado de naturaleza: existen sólo en la sociedad civil, que, por consiguiente, también en Locke

¹³⁰SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. I, § 5; ed. cit., p. 153.

se va a contentar con la ley de la razón. En efecto, las leyes civiles no son ni deben ser otra cosa que las leyes naturales mismas provistas del poder coactivo necesario para forzar a respetarlas incluso a los recalcitrantes. Por tanto, si los hombres desean vivir tan racionalmente como resulta posible, deben entrar en la única sociedad en que las leyes naturales pueden transformarse en auténticas leyes, es decir, en normas de conducta que no sólo son formalmente válidas, sino también eficaces de hecho. Esa sociedad es el Estado. Para Kant, la salida del estado de naturaleza y la entrada en el estado civil no es meramente la consecuencia de un cálculo de utilidad, como lo es desde luego para Hobbes, Spinoza y Locke, sino que es un deber moral; no un imperativo hipotético, una mera regla prudencial («Si quieres la paz, entra en el estado civil»), sino un imperativo categórico, un mandato de la razón práctica, un deber moral: «Del derecho privado en el estado natural resulta un postulado de derecho público: debes, en virtud de la relación de coexistencia que necesariamente se establece entre tí y los demás, salir del estado de naturaleza para entrar en un estado jurídico»¹³¹. Lo que significa que, al menos en lo que respecta a la vida de relación, a las condiciones de existencia de la libertad externa, el Estado tiene un valor intrínseco absoluto (de ahí el carácter absoluto del poder soberano y, correlativamente, de la obediencia que se le debe); no es un expediente, un remedio, cuyo valor dependa del valor del fin, sino que es un ente moral (moral, adviértase, ¡no ético!). El individuo no es libre (en lo que se refiere a la libertad externa) si no entra en el reino del derecho; pero el reino del derecho perfecto es aquél en el que el derecho privado-natural está sometido al derecho público-positivo, es, en definitiva, la sociedad civil. En una historia ideal de la humanidad, como es la que va de la libertad salvaje del estado de naturaleza a la libertad controlada de la sociedad civil, la institución del Estado es un momento tan decisivo que constituye una idea regulativa para el proyecto de esa futura sociedad jurídica universal a la que tiende el hombre en su acercamiento gradual a una forma de existencia cada vez mas conforme a razón.

El acto específico mediante el cual se despliega la racionalidad del Estado es la ley, entendida como norma general y abstracta, producida por una voluntad racional, como precisamente es la del Estado-razón. En tanto que general y abstracta, la ley se distingue del decreto del príncipe, mediante el cual se expresa el arbitrio del

¹³¹ KANT, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, §42, ed. cit., p. 493.

soberano y se instaura una legislación de principio de su soberanía. El cuanto producto de una voluntad racional la ley se diferencia de las costumbres, de los hábitos, de los usos transmitidos, de las normas a las que ha dado vida la mera fuerza de la tradición. Lo que caracteriza al Estado es justamente el poder exclusivo de legislar: Hobbes es hostil al *common law* y no admite otro derecho que el que proviene de la voluntad del soberano. El «gobierno civil» de Locke se basa sobre la primacía del poder legislativo que «no sólo es el supremo poder de la sociedad política, sino que permanece, sagrado e inmutable, en aquellas manos en que la humanidad lo ha puesto»¹³². Rousseau ve en la voluntad general el órgano de creación de las leyes, y en las leyes, diferenciadas de los decretos del poder ejecutivo en cuanto se dirigen siempre a la generalidad de los ciudadanos sin discriminaciones, la destrucción de cualquier privilegio y la garantía de la igualdad civil.

Como se ha observado en varias ocasiones, uno de los aspectos del proceso de racionalización del Estado, que se considera (pensemos en Weber) característica fundamental de la formación del Estado moderno, es ante todo la reducción de cualquier forma de derecho a derecho estatal, con la consiguiente eliminación de todos los ordenamientos jurídicos inferiores o superiores al Estado, hasta el punto de que, poco a poco, acaban encontrándose sólo dos sujetos de derecho, los individuos, cuyo derecho es el derecho natural (que es por otra parte un derecho imperfecto) y el Estado, cuyo derecho es el derecho positivo (que es el único derecho perfecto); en segundo lugar, la reducción de toda forma posible de derecho estatal a derecho legislado, de donde nacerá esa (presunta) positivación del derecho natural que constituyen las grandes codificaciones, en especial la napoleónica, y que pretende, mediante la eliminación de la pluralidad de fuentes del derecho, asegurar la certeza del derecho contra la arbitrariedad, la igualdad, aunque sea sólo formal, contra el privilegio, el Estado de derecho, en definitiva, contra cualquier forma de despotismo.

Tomando como punto de referencia las dos formas típicas de dominación legítima descritas por Max Weber, la tradicional y la legal-racional (la tercera, la carismática, es una forma excepcional y, por su propia naturaleza, provisional), es ineludible subrayar la contribución que ha prestado la filosofía política del iusnaturalis-

¹³² LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, §134; ed. cit., p. 346.

mo a la crítica de la dominación tradicional y a la elaboración de la teoría de la dominación legal-racional. A medida que el iusnaturalismo entra en el cauce de la filosofía de las luces, en cuyo aspecto jurídico-político se convierte, la antítesis pasión-razón es reemplazada, o mejor, complementada, por la antítesis costumbre-ley, en la que el primer término representa el depósito, cada vez más puesto en claro y que ya no puede acrecentarse, de todo aquello que el hombre ha producido a lo largo de la historia sin la ayuda de la razón. El poder tradicional se distingue por la creencia en el carácter sagrado del jefe y, en consecuencia, por la atribución a éste de un poder arbitrario, no regulado por normas generales, que decide caso por caso (la justicia del cadí); por un ordenamiento jurídico compuesto en gran medida por normas consuetudinarias transmitidas, modificadas y actualizadas por los jueces; por relaciones personales o clientelares entre el príncipe y sus funcionarios; por una concepción paternalista del poder, que, partiendo de la concepción de la familia como Estado en pequeño, llega a la concepción del Estado como familia en grande. De todo lo dicho en las páginas anteriores se desprende con claridad que la filosofía política del iusnaturalismo expresa una teoría del poder que está en las antipodas de la de la dominación tradicional y que contiene todos los ingredientes principales de la forma de dominación que Weber llamó legal-racional: secularización del Estado y subordinación del príncipe a las leyes naturales, que son las leyes de la razón; primacía de la ley sobre la costumbre y sobre las normas que los jueces van creando en cada ocasión; relaciones impersonales, a través de las leyes, entre príncipe y funcionarios, de donde nace el Estado de estructura burocrática, y entre funcionarios y súbditos, de donde nace el Estado de derecho; y, finalmente, concepción antipaternalista del poder estatal, que comparten Locke, adversario de Robert Filmer, y Kant, que ve realizado el principio de la ilustración, definida como la época en que por fin el hombre alcanza la mayoría de edad, en el Estado que tiene como fin no el de hacer felices a sus súbditos, sino el de hacerles libres.

A diferencia del modelo aristotélico, que va del círculo más pequeño al más grande a través de una pluralidad de grados intermedios, el modelo iusnaturalista es, como ya se ha dicho, dicotómico: o estado de naturaleza o sociedad civil. Lo que quiere decir: o tantos soberanos como individuos, o un sólo soberano, hecho de todos los individuos reunidos en un cuerpo único.

El estado, no ya como familia en grande, sino como un gran individuo, del que son parte indisoluble los pequeños individuos que le han dado vida: recuérdese el grabado de la portada del *Leviatán*, en el que se ve un hombre gigantesco (con la cabeza

coronada y, en una y otra mano, la espada y el báculo, símbolos de los dos poderes) cuyo cuerpo está compuesto de muchos nombres pequeños. Rousseau expresa la misma idea al definir al Estado como «yo común», una imagen de todo punto diferente de la del «padre común». En la base de este modelo se hallan, por un lado, una concepción individualista del Estado y, por otro, una concepción estatalista —que equivale aquí a racionalizada— de la sociedad. O individuos sin Estado o Estado compuesto únicamente de individuos. Entre los individuos y el Estado no hay lugar para entres intermedios. También ésta es una consecuencia de la extrema simplificación de los términos del problema a la que inevitablemente conduce una constitución que pretende ser racional y que, como tal, sacrifica en nombre de la unidad las distintas instituciones producidas por la irracionalidad de la historia; pero, al mismo tiempo, es también el reflejo del proceso de concentración del poder que marca el desarrollo del Estado moderno. Una vez constituido el Estado cualquier otra forma de asociación, comprendida la Iglesia, por no hablar de las corporaciones, los partidos o la misma familia, de las sociedades parciales en general, deja de tener cualquier valor como ordenamiento jurídico autónomo. Hobbes afirma que los partidos han de ser condenados, porque acaban por ser «un Estado dentro del Estado»¹³³. O el Estado es único y unitario o no es un Estado. Condena el gran número de corporaciones que «son como otros tantos Estados menores en las entrañas de uno mayor, semejantes a lombrices en los intestinos de un hombre natural»¹³⁴.

Spinoza formula con rigor lógico la misma idea, empleando el árido lenguaje del discurso racional: «Como el derecho soberano queda definido por la potencia común de la multitud asociada, es obvio que la potencia y el derecho del Estado disminuyen en razón de los motivos que él mismo ofrece para que se constituyan asociaciones»¹³⁵. Según Rousseau «para obtener la auténtica expresión de la voluntad general es preciso que no existan sociedades parciales en el Estado, y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo»¹³⁶.

¹³³HOBBS, XII, 13; ed. cit., p. 257.

¹³⁴HOBBS, *Leviathan*, cap. XXIX; ed. cit., p. 327.

¹³⁵SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. III, §9; ed. cit., p. 192.

¹³⁶ROUSSEAU, *El contrato social*, L. II, cap. 3; ed. cit., p. 743.

9. El fin del iusnaturalismo.

La idea del Estado-razón llega hasta Hegel, que define al Estado como «lo racional en sí y para sí». Pero Hegel es también el crítico más despiadado del iusnaturalismo¹³⁷: la razón de la que habla cuando desde las primeras frases de la *Filosofía del derecho* anuncia que quiere comprender al Estado como algo racional en sí, no tiene nada que ver con la razón de los iusnaturalistas, que se habían dejado seducir por la idea de dibujar el Estado tal como debería ser, no por la misión de entenderlo tal como es. Y de hecho, según Hegel, no lo han entendido. La «sociedad civil», que han representado partiendo del estado de naturaleza, no es el estado en su realidad profunda: es sólo un momento en el desarrollo del espíritu objetivo, que no comienza con el estado de naturaleza para acabar en la sociedad civil, sino que parte de la familia (Hegel retoma el modelo aristotélico) para llegar al Estado *pasando a través de la sociedad civil*; es el momento que se sitúa entre la familia y el Estado, y representa en la categoría de la eticidad el momento negativo, es decir, la fase del desarrollo histórico en que tiene lugar, por un lado, la disgregación de la unidad familiar, empezando por el «sistema de las necesidades», y, por otro, no queda aún reconstituida —ni siquiera a través de las primeras formas de organización social, como la administración de la justicia (en la que se detenia Locke) y la administración pública (en la que se detenían los teóricos del estado-bienestar)— la unidad sustancial y no sólo formal, orgánica y no sólo mecánica, ética y no sólo jurídica, del Estado. Para ser un auténtico y genuino Estado, un Estado real y no imaginario, un Estado tal como es y no como debería ser, a la sociedad civil de los iusnaturalistas le falta, según Hegel, la característica esencial de la «totalidad orgánica». Los iusnaturalistas han imaginado la sociedad civil como una asociación voluntaria de individuos, mientras que el Estado es la unidad orgánica de un pueblo. Han basado esta asociación, confundiéndola erróneamente con el Estado, en un contrato, es decir, en una institución de derecho privado, que puede dar vida a formas parciales de sociedad en el estado de naturaleza, pero que desde luego no sirve para explicar y justificar el salto de la naturaleza a la historia, del momento inicial del

derecho abstracto, donde sólo hay individuos que luchan entre sí en pos del reconocimiento mutuo, al momento final del Estado, que debe su constitución no al metahistórico arbitrio de los individuos aislados, sino a la formación histórica concreta del «espíritu del pueblo». Si realmente un Estado no fuese más que una asociación fundada a partir de un acuerdo entre individuos, guiados por su razón calculadora (que para Hegel es intelecto y no razón), cada individuo debería considerarse libre de apartarse de la asociación tan pronto como dejara de resultar conveniente. Y, en consecuencia, de llevar a la ruina al Estado con su acción; ni se explicaría como un Estado semejante, a merced de sus ciudadanos, podría pretender, como de hecho pretende, el sacrificio de la vida de los ciudadanos cuando lo que está en juego es su propia supervivencia¹³⁸.

Con Hegel el modelo iusnaturalista llega a su conclusión. Pero la filosofía de Hegel no es sólo antítesis, sino también-síntesis. Nada de lo que la filosofía política del iusnaturalismo ha creado se arroja fuera del sistema, sino que es incluido y trascendido (y lo mismo sucede con el conjunto de conceptos transmitidos a través del modelo aristotélico). Por lo que se refiere a la concepción del Estado como momento positivo del desarrollo histórico, como solución permanente y necesaria de los conflictos que afligen a los hombres en la cotidiana lucha por su conservación, como salida del hombre del regazo de la naturaleza (por usar la célebre expresión kantiana) para entrar en una sociedad guiada por la razón, como aquella esfera, en definitiva, en que la razón humana puede por fin desplegar su autoridad contra la prepotencia de los instintos, la filosofía del derecho de Hegel no es una negación, sino una sublimación. No se puede leer el pasaje en el que Hegel habla del Estado como Dios terrenal sin pensar en el Dios mortal de Hobbes. Lo que Hegel reprocha a los iusnaturalistas no es que no hayan dado un juicio positivo del Estado, sino que, tras haberlo dado, no han sabido fundamentarlo; no que no hayan puesto al Estado por encima del individuo, sino que no lo han alzado lo bastante, haciendo de él un todo compuesto de partes en vez de una totalidad que crea ella misma en su seno las partes de que está compuesta; no que no hayan comprendido la función racional del Estado, sino que se han detenido a medio camino, tomando por

¹³⁸ Sobre este punto remito a mi artículo «Derecho privado e diritto pubblico in Hegel», *Rivista di filosofia*, octubre 1977, pp. 3-29 [Ahora en N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, cit., pp. 85-114; se incluye en la presente recopilación como Capítulo V].

¹³⁷ He desarrollado este tema en el artículo «Hegel e il giusnaturalismo», *Rivista di filosofia*, pp. 379-407 [Ahora en N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 3-33].

razón lo que es intelecto abstracto. En el fondo Hegel es un intérprete del mismo proceso histórico —la formación del Estado moderno— del que los iusnaturalistas han intentado ofrecer una reconstrucción racional, idealizándolo y por consiguiente, según Hegel, deformándolo. El Estado de la Restauración que tiene frente a él, un Estado recompuesto tras la laceración de la revolución francesa, es la continuación y recomposición de ese mismo Estado que al comienzo de la edad moderna impuso su unidad a un mundo despedazado por las guerras de religión.

La antítesis del modelo iusnaturalista no es la teoría del Estado hegeliana, sino la teoría de la sociedad que nace al comienzo de ese mismo siglo, cuando se abre camino la idea, empezando por Saint-Simon, al que Engels exaltaré como «el espíritu más universal de su época»¹³⁹, de que la auténtica revolución del momento no era una revolución política, como la revolución francesa, sino una revolución económica, la revolución que hizo nacer la «sociedad industrial», y que por consiguiente la resolución de los problemas de la vida social ha de buscarse no en el sistema político, sino en el sistema social. Respecto a la filosofía de la historia que interpreta el progreso histórico como paso de la sociedad natural al Estado y ve en el Estado la culminación no superable de ese progreso, Hegel pertenece al mismo mundo de ideas que los autores precedentes. También su estado surge como antítesis y antídoto, como solución, la única posible, a los conflictos que surgen a causa de los intereses egoístas que pugnan entre sí. Pero justamente en la época de Hegel comienza a abrirse camino una filosofía de la historia invertida, que ve el progreso histórico en el movimiento contrario, en un movimiento que va del Estado a la sociedad sin Estado, que ve en el Estado no al gran mediador por encima de las partes, sino al instrumento de dominación de una parte sobre otra, como ya había visto Rousseau. Quien, sin embargo, conservaba la ilusión de encontrar una nueva solución política, y sólo política, ideando una forma original de Estado en la que la autoridad absoluta del todo fuese la garantía de la libertad de todos, no el fin, sino el perpetuarse del estado de naturaleza. El *bellum omnium contra omnes*, que para Hobbes era la imagen de un estado originario o de ciertos momentos excepcionales en los que la unidad del Estado se disuelve en la anarquía de la guerra civil, o bien un dato permanente pero limitado a las

¹³⁹F. ENGELS, «Antidühring», en *Werke*, Dietz Verlag, vol. XX, p. 23 [Hay trad. cast. de Manuel Sacristán Luzón, México, Grijalbo, 1968].

relaciones entre estados soberanos, se convierte para Marx en la imagen del estado permanente de la sociedad capitalista, caracterizada por la concurrencia económica. Según esta nueva filosofía de la historia ningún Estado, y menos aún el Estado de la sociedad burguesa, ha suprimido el estado de naturaleza, porque el Estado no es el triunfo de la razón sobre la tierra, como ha creído toda la filosofía política desde Hobbes hasta Hegel, sino el medio a través del cual mantiene su dominación la clase económicamente dominante. También para Locke un Estado despótico no era una sociedad civil, sino la recaída en el estado de naturaleza. Si todo Estado, en virtud de su propia esencia de Estado, es un Estado despótico, es una dictadura de una clase sobre otras, resulta en definitiva una forma de convivencia en la que el estado de naturaleza no queda suprimido, sino que es conservado y exacerbado. En consecuencia, para salir del estado de naturaleza es necesaria no la instauración del Estado, sino su destrucción. De este modo el modelo iusnaturalista queda completamente invertido. Invertido, porque permanece la gran dicotomía sociedad-Estado, pero el uso axiológico que respectivamente hacen de ella los teóricos del Estado y los del antiestado es opuesto uno del otro. Cual de las dos filosofías de la historia —la que va de Hobbes a Hegel y ve en el Estado el momento culminante de la vida colectiva, o la que, comenzando con Saint-Simon, pasando a través del socialismo utópico y el socialismo científico y expresándose abiertamente en las diferentes formas de anarquismo, prevé y proyecta como fin último de la historia la destrucción del estado— ha interpretado mejor el curso histórico del último siglo, es una pregunta difícil de responder y que, en todo caso, se sale de nuestro tema.