

signifique necesariamente que estemos postulando la unidad y la coherencia del pensamiento de cada uno de los escritores incluidos, puede ser que el lector acabe por llevarse esa imagen. Lo cual, en definitiva, tampoco nos parecía enteramente condenable, dado el carácter ad usum delphini que hemos querido dar a la obra.

— Respecto a la relación de los autores incluidos, nos hemos movido deliberadamente en el terreno de lo convencional. Sin embargo, el lector advertirá que hemos dado un papel superior a lo habitual a los autores de la antigüedad grecorromana o a algunos pensadores medievales, y también que la presencia de nuestros clásicos religiosos contrasta con su exclusión en otras antologías, tal vez por la influencia de tradiciones anglosajonas.

Por otra parte, las restricciones de extensión que pesan sobre toda publicación obligan también a excluir. Ello ha dejado fuera, entre otros, a autores tan importantes como Tucídides, Eiximenis, Mandéville, Herder, Fichte, Spencer, Hill Green o a la mayoría de los autores españoles del Siglo de Oro (que fueron incluidos en una vieja antología por Pedro de Vega). El criterio de exclusión ha sido, en definitiva, el grado de actualidad teórica y/o política de cada uno de los autores considerados: ¿hasta qué punto su obra ha contribuido a configurar la problemática intelectual y política actual y hasta qué punto han tenido un impacto en la política contemporánea?

Por último queremos señalar que, dado el carácter del libro, hemos incorporado una sucinta bibliografía de carácter meramente introductorio, que a su vez facilitará a los lectores más interesados una ulterior relación de textos.

Aunque la concepción de la obra y su revisión final han sido un trabajo conjunto de los tres autores, los gustos o los intereses particulares de cada uno (y, en algún caso, el azar) han condicionado la división del trabajo. Así, Carlos Cañeque se ha ocupado más activamente de Maquiavelo, Bodino, Hobbes, Rousseau, los federalistas, Burke y Bentham; Eduard Gonzalo preparó los textos sobre Platón, Aristóteles, Cicerón, Agustín de Hipona, la Edad Media, Vitoria y Suárez; Grocio, Pufendorf, Locke, Hume, Kant y Hegel; y Juan Botella redactó las primeras versiones de Montesquieu, Voltaire, Sièyes, Tocqueville, Constant, los socialistas premarxistas y Marx.

No queremos dejar de agradecer su colaboración a algunas personas. En primer lugar, a Editorial Tecnos y a los responsables de su equipo editorial por la paciencia demostrada con los retrasos que sufrió el manuscrito. Isidre Molas discutió la concepción general y el contenido de la obra. Manuel Pastor y Raúl Morodo estuvieron al tanto del proyecto e hicieron comentarios extremadamente útiles. Joan Antón y Elena Lauroba leyeron algunos capítulos y realizaron interesantes sugerencias. Por último, Antonio Zanfarino nos alentó en el impulso inicial con su florentina habilidad. A todos ellos (completamente inocentes de cuantos errores o falsas apreciaciones sigan existiendo en el texto), nuestro cordial agradecimiento.

## PLATÓN (427-347 a.C.)

Todavía hoy la filosofía y la teoría política hablan en griego. Palabras como «democracia», «oligarquía», «plutocracia», «tirantía» integran nuestro vocabulario político. Sin embargo, todos estos vocablos han sufrido a través del tiempo una profunda transformación semántica. Para los griegos la política es la actividad noble por excelencia, la única que merece que un hombre le sacrifique la vida. En Grecia, la política no tenía especificidad propia porque la tarea de un hombre libre y en plena posesión de sus facultades no era otra que tomar parte en las decisiones de la Asamblea, participar en la vida de la polis. Para un ciudadano griego, el ostracismo era un castigo incluso más doloroso que la muerte.

La palabra «político» viene de «polis», palabra que se traduce por «ciudad-Estado», «Estado» o «ciudad», términos que utilizaremos como sinónimos. Las polis griegas se formaron a partir del siglo VIII a.C. Su nacimiento trajo consigo la secularización religiosa, la redacción de leyes —con frecuencia obra de un legislador, como Solón en Atenas o Licurgo en Esparta— y la aparición de una nueva clase de soldados profesionales, los hoplitas. Frente al auriga de los combates homéricos que demostraba su excelencia en la lucha individual buscando la admiración colectiva, el hoplita rechaza cualquier tipo de proeza individual. Su valor debe demostrarse por su capacidad de participar en el grupo, de contribuir con su esfuerzo a su eficacia. La búsqueda en el combate de un brillo exclusivamente personal es visto como desmesura (hybris) por la ciudadanía de la polis. Los antiguos valores de la moral agonal, competitiva, de los tiempos de Homero han sido definitivamente abandonados. Aunque unidas por la misma lengua y un pasado religioso y cultural común, las polis eran autónomas y soberanas. Dos de ellas destacaron especialmente: Esparta y Atenas. Esparta, de carácter eminentemente militar, era partidaria de la aristocracia o la oligarquía, mientras que Atenas defendía el igualitarismo democrático. En las restantes ciudades, los demócratas propugnaban la alianza con Atenas y los oligarcas buscaban el apoyo de Esparta. Tras la lucha contra los ataques del imperio persa en las guerras médicas (500-479 a.C.), Atenas se convirtió en un imperio político, comercial y cultural. A ello contribuyó especialmente la constitución, en el 477, de la Confederación de Delos, alianza para protegerse de futuras agresiones persas. Cada miembro pagaba un tributo que era custodiado en el templo de Apolo en Delos, bajo el control de los atenienses, que terminaron por administrarlo a su antojo. La democracia ateniense alcanzó su mayor brillantez en los años dorados de Pericles. Pero en el 427, año del nacimiento de Platón, vivía momentos difíciles: la muerte de Pericles en el 429 la había dejado huérfana del símbolo emblemático de su estabilidad, y desde hacía cuatro años estaba en guerra con Esparta —las llamadas guerras del Peloponeso— por la hegemonía política y militar. En el 410 la democracia fue derrocada y el poder pasó a

manos del Consejo de los Cuatrocientos. Dos años más tarde, la democracia fue nuevamente reinstaurada y la guerra continuó instigada por Alcibíades, sobrino de Pericles y amigo de Sócrates, prototipo del político demagogo y populista. Finalmente en el 404, Atenas se vio obligada a capitular. El pueblo fue perdonado, y se instaló un gobierno oligárquico y filoespartano, llamado de los Treinta Tiranos, entre los cuales había dos parientes de Platón.

Miembro de una familia aristocrática, el joven Platón vivió estos hechos lleno de esperanzas. Pero no tardaría en desilusionarse cuando, bajo el liderazgo de su tío abuelo Critias, los tiranos cometieron todo tipo de atrocidades. Un año y medio después, la democracia fue reinstaurada. El carácter moderado del nuevo régimen parecía abrir aires de renovación y progreso. Sin embargo, en el 399, Sócrates, de quien Platón fue discípulo durante diez años, fue acusado de impiedad y de corromper a la juventud y obligado a beber la cicuta. Ese acontecimiento marcará la desconfianza de Platón hacia la democracia ateniense. En el año 388 Platón viajó a Sicilia hasta la corte de Dionisio, tirano de Siracusa. Su amistad con Dión, cuñado del tirano, le hizo albergar esperanzas de ver puestas en práctica sus teorías. Finalmente fue obligado a regresar a Atenas en una nave espartana y vendido como esclavo al hacer escala en un puerto en guerra con Atenas. Este contratiempo no le desanimó y volvió en otras dos ocasiones a Siracusa (368 y 360), muerto el tirano, con el propósito de educar a Dionisio el joven en el espíritu de sus doctrinas. De nuevo fracasó, y tras una serie de peripecias, regresó a la Academia de Atenas, para dedicarse a la docencia hasta su muerte en el 347.

Platón escribe su filosofía en forma de diálogos, con obras tan trascendentes como el Banquete, el Timeo o el Fedón. Su filosofía política se expone especialmente en Gorgias, Protágoras, La República, El político y Las leyes.

## I. SÓCRATES Y LA SOFÍSTICA

El régimen democrático que reinaba en Atenas en tiempos de Platón permitía a los ciudadanos intervenir en la vida pública. Muchos de ellos, deseosos de incidir en las decisiones de la asamblea, intentan dominar la oratoria, pues pronto resulta evidente que la retórica es un arma política de primer orden. Lógicamente ello comporta la expansión de la sofística. La palabra «sofista» no tiene en principio ningún matiz peyorativo. En general se trataba de profesores de oratoria o retórica que hacían demostraciones de elocuencia y daban clases a cambio de una remuneración económica. Normalmente eran extranjeros llegados a Atenas como emisarios de otras ciudades en misiones públicas oficiales. Esto, unido a su marcado desprecio por la moral y la religión tradicionales y a su indiferencia frente a la filosofía natural, no tardó en granjearles profundas animadversiones. Pretendían mostrar la relatividad de los valores que rigen la convivencia humana y compartían un común escepticismo frente a cualquier posibilidad de conocimiento cierto. Uno de sus temas preferidos era la oposición entre naturaleza (physis) y ley (nomos). Las leyes, las costumbres y las convenciones no forman parte de un orden inmutable de cosas: carecen de estabilidad y uniformidad, y los mismos que las hacen, con frecuencia las suprimen.

Las verdaderas leyes son las que prescribe la naturaleza y que, aun sin estar escritas, «son válidas en todo país y del mismo modo». Según la naturaleza, es justo que el hombre fuerte domine al débil y siga en cualquier circunstancia su propio talante.

El más famoso de entre ellos fue Protágoras de Abdera, quien, aunque afirmaba que «el hombre es la medida de todas las cosas», representaba una posición moderada admitiendo que las normas aceptadas de buena conducta eran necesarias para la preservación de las ciudades. Junto a él cabe destacar también a Gorgias de Leontini. Afirmaba que la palabra es un poderoso soberano, pero también afirmaba rotundamente que el lenguaje no expresa la realidad y que, por tanto, siempre es posible argumentar simultáneamente en favor y en contra de un mismo asunto.

Frente al relativismo moral de la sofística se erige la figura de Sócrates, que entregó la vida por respeto hacia las leyes de su ciudad. Es bien conocida su profesión de ignorancia a pesar de haber sido proclamado por el oráculo de Delfos como el hombre más sabio de Atenas. Sin embargo, su principal aportación surge cuando afirma que la virtud es conocimiento y, a la inversa, que nadie obra mal a sabiendas. El postulado implícito aquí es que el alma humana posee la facultad de discernir lo que en verdad es bueno y, por tanto, si consigue eliminar lo que le separa de este conocimiento, no podrá por menos de actuar en consecuencia. Platón compartía con Sócrates tanto la fe en la posibilidad del conocimiento como la convicción de que es necesaria una fundamentación última de los valores. Para ello Platón desdobra la realidad en dos ámbitos radicalmente distintos: el mundo sensible —la realidad física, cambiante y perceptible por los sentidos— y el inteligible —realidad inmutable, que se capta por la razón—, es decir, el mundo de las ideas. Esta búsqueda de una sólida fundamentación para la ética alcanza su más refinada expresión en La República.

## II. LA REPÚBLICA

### LA JUSTICIA Y LA CIUDAD IDEAL

El texto se inicia con un debate sobre la naturaleza de la justicia. Se proponen varias definiciones que van siendo rechazadas: la justicia consiste en ayudar a los amigos y perjudicar a los enemigos, en pagar a cada uno lo que se le debe... De pronto, Trasímaco, el sofista de Calcedonia, interrumpe el diálogo y espeta que la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte, aquello que redunde en beneficio de quien detenta el poder y añade que el hombre injusto tiene una vida mejor. Sócrates refuta sus argumentos y termina diciendo que es mejor padecer injusticia que cometerla. Trasímaco abandona el diálogo pero Glaucón le pide a Sócrates que ahonde en el tema, presentándole tres argumentos. 1) El origen de la justicia tiene un carácter meramente contractual: ante los inconvenientes del estado de naturaleza (realizar y sufrir injusticias) los hombres resolvieron que sería mejor establecer acuerdos mutuos y promulgaron leyes y convenciones, dando en llamar justo y legítimo al mandato de éstas. 2) La justicia no es buscada como un bien en sí misma. La fábula del lidio Gíges

muestra cómo, si poseyésemos un anillo que nos hiciera invisibles, todos cometeríamos injusticias. 3) «La perfecta injusticia consiste en parecer justo sin serlo», y tal práctica es aceptada como la más provechosa pues lo ideal es combinar el egoísmo con la reputación de justo. Sócrates dice que, para continuar, es necesario definir previamente en qué consisten la justicia y la injusticia y sugiere proceder de modo similar a aquel que, debiendo leer un texto escrito en caracteres pequeños, advierte que está escrito en otro lugar en letras más grandes. Por tanto, propone averiguar dónde reside la justicia en el Estado para descubrirla después en el individuo. A partir de aquí, Platón inicia su construcción de la ciudad ideal. La ciudad nace porque ningún hombre es capaz de satisfacer por sí solo sus necesidades y la división del trabajo hace aumentar la eficiencia. Una ciudad sencilla, sin lujos ni molicie, mantendría su cohesión por la propia necesidad que cada uno de sus miembros tiene de los demás. Pero, si queremos establecer una ciudad con todo tipo de comodidades, surgirán sin duda, envidias y recelos que tenderán a fragmentarla. Platón propone la división de la ciudad en tres clases. La primera será la de los gobernantes o guardianes, cuya función es el ejercicio del poder y su característica más sobresaliente la capacidad intelectual. Deben ser de mayor edad que los demás y velar siempre por los intereses de la ciudad como si fueran los suyos propios. La segunda será la de los guerreros y auxiliares, cuya función es la defensa de la ciudad frente a las agresiones exteriores o los desórdenes internos. Su rasgo definitorio es el valor. Actuarán siempre bajo la dirección de los gobernantes. La tercera incluirá a los ciudadanos que atienden a las necesidades materiales de la vida: campesinos, artesanos... El elemento dominante en ellos será el apetitivo. Para impedir que una clase interfiera en las funciones de otra, Sócrates propone inducir a los ciudadanos a que crean en una «mentira piadosa» según la cual, aunque todos son hermanos, el dios que los modeló utilizó diferentes metales: puso oro en aquellos que son capaces de gobernar, plata en los auxiliares y hierro y bronce en los labradores y demás artesanos.

Estas tres clases de la ciudad platónica no son exactamente castas. Platón, como todo el mundo, cree en la herencia y, por tanto, piensa que normalmente los hijos de los guardianes serán dignos de sucederles; pero también sabe con qué frecuencia hijos de padres preclaros defraudan las esperanzas puestas en ellos. Por tanto, la herencia crea tan sólo una presunción favorable, y, de hecho, los guardianes no tardarán en descubrir (tal es su misión) sujetos superiores entre los hijos de la raza de bronce, a los que elevarán al rango de guardianes, y, por el contrario, naturalezas de bronce entre los áureos descendientes. Platón deja así abierta la movilidad social entre las diferentes clases.

En una verdadera caza de la definición, según el símil del propio Platón, Sócrates sugiere que, si la ciudad ha sido bien fundada, deberá poseer las cuatro virtudes cardinales reconocidas por los griegos: sabiduría, valor, templanza y justicia. La sabiduría reside en los guardianes; el valor, en los guerreros; la templanza, en el acuerdo entre los gobernantes y los súbditos acerca de quién debe gobernar. Identificadas tres de las cuatro virtudes, sólo falta la justicia. Sócrates se percata de que ha estado ante ellos todo el tiempo, en el principio de que cada uno debe hacer su propio trabajo o de que cada clase debería cumplir con su función y no con la de otra. Por tanto, la justicia no puede ser otra cosa

que hacer lo que corresponde a cada uno del modo adecuado. Esta última virtud es la condición de posibilidad de todas las demás, aquello que las armoniza y organiza en un perfecto organismo vivo. Una y otra vez, Platón insiste en que es vital para la supervivencia del Estado que cada individuo y cada clase social desempeñen sólo una función, aquella para la cual estén naturalmente más capacitados. No se trata tan sólo de que la especialización y la división del trabajo aumenten el rendimiento y la eficacia, sino de su concordancia con la concepción griega de la areté (virtud) como excelencia en un arte o técnica específicos. Cada cosa posee, por naturaleza, una función propia que determina su esencia, el modo de ser que la define. Esto es así tanto para los objetos como para los seres vivos —hablamos de la areté de un cuchillo y de la de un caballo—. Desde este prisma, la especialización no se fundamenta únicamente en el pragmatismo, sino también en una filosofía finalista que considera que todas las cosas están naturalmente ordenadas a un fin.

Tras una complejísima argumentación, se muestra que existe una perfecta correlación entre la ciudad y el alma humana. La razón corresponde en nosotros a la sabiduría que gobierna la ciudad; el valor, la parte apasionada e irascible del alma, corresponde a la clase de los guerreros y, finalmente, el deseo y los apetitos corresponden a la tercera clase. La justicia en el alma consistirá, pues, en que la razón se equilibre con la parte irascible para doblegar los apetitos.

#### LA EDUCACIÓN DE LOS GUARDIANES

Para que la ciudad sea justa y virtuosa es preciso que desde la más tierna edad los niños sean educados en la verdad y la justicia. Platón condena la educación ateniense, que inculca a los niños los poemas de Hesíodo y Homero, quienes presentan a los dioses en actitudes poco edificantes. El proceso educativo debe desarrollarse en dos fases. La primera abarca la infancia y la juventud y tiene por finalidad la educación de los auxiliares. La segunda se extiende hasta la madurez y se orienta a la educación de los gobernantes. Las disciplinas de la primera fase del proceso educativo son dos: la gimnasia, para desarrollar el cuerpo, y la música, dirigida a modelar el alma y el carácter. La música, para los griegos, abarca todo lo que se refiere a las musas, es decir, a las ciencias y las artes, poco más o menos lo que hoy llamamos cultura general.

Respecto a la segunda fase, exclusiva para los futuros gobernantes, éstos deberán, en primer lugar, dedicar diez años al estudio de las matemáticas, para familiarizarse con el razonamiento abstracto, y de la astronomía. Quienes superen ese nivel pasarán a estudiar la dialéctica o filosofía, cuyo fin es el conocimiento de las ideas y en particular la idea del Bien.

La Dialéctica es fundamental porque facilita a los futuros gobernantes las herramientas precisas para descubrir y defender la idea del Bien, que debe orientar su gobierno. Esta fase dura quince años y quienes la superan, es decir, quienes alcanzan a contemplar la idea del Bien, pueden desempeñar el cargo de guardián perfecto o filósofo-rey. De hecho, no sólo pueden, sino que deben. Seguramente les resultará enojoso ocuparse de estos menesteres abandonando los placeres que les reporta la vida intelectual, pero, como el prisionero liberado de

la caverna en la célebre alegoría, será su obligación servir a la ciudad orientando a sus congéneres hacia el objetivo de la vida buena.

#### LA COMUNIDAD DE BIENES, MUJERES E HIJOS

Seguramente motivado por la corrupción política que le tocó vivir, Platón prescribe que los guardianes no poseerán ningún tipo de propiedad. Les está prohibido comerciar y acumular oro y plata —ni tan siquiera tocarlos—. Puesto que no poseen bienes, vivirán de un salario anual aportado por la clase productora, suficiente para su sustento, pero insuficiente para procurarse lujos. Tampoco podrán tener familia, por lo que se establecerá una comunidad de mujeres e hijos, de modo que los padres no conocerán a sus hijos, y viceversa. Con la desaparición de la propiedad privada y de la familia, los guardianes se verán libres de cualquier tendencia egoísta. En uno de los más célebres pasajes, Adimanto le pregunta a Sócrates si los guardianes podrán en estas circunstancias ser felices, o si serán más bien como mercenarios. Éste responde que no se debe mirar la felicidad de los guardianes, sino la de la ciudad entera, subordinando así el interés privado al público.

#### LAS FORMAS DE GOBIERNO

En el Libro VIII, Platón expone los regímenes políticos conocidos. El primero es la aristocracia, forma pura de gobierno por la que se inclina, en la que los gobernantes orientan sus acciones desde la idea del Bien y no existe la injusticia. Pero esta forma óptima no puede mantenerse indefinidamente, llega un momento en que los llamados a ser guardianes descuidan su educación y se convierten en indignos de ese cargo, más atentos a su propio interés que al de la ciudad. En ese momento se desvanece el Estado ideal y se instaura la timocracia, forma en la que los guerreros detentan el poder, oprimen a los inferiores y se enriquecen. En ese régimen, la máxima recompensa son los honores. Platón es consciente de que esta forma es injusta, pero al menos tiene en el valor y el honor su referencia, lo que la hace superior a otras formas. Los militares se enriquecen y el régimen degenera en oligarquía o gobierno de los ricos, quienes ejercen el poder sobre una muchedumbre empobrecida. El máximo valor es la riqueza. La injusticia generada lleva a los pobres a sublevarse y a acabar con los oligarcas; entonces aparece la democracia. A juicio de Platón, este régimen es injusto porque el pueblo no está preparado para ejercer correctamente el poder —no ha recibido la educación adecuada para ello—. La extrema libertad autoriza todo tipo de desmanes y el desprecio a las leyes degenera en la anarquía. Pero todo exceso busca el extremo contrario y, así, a la democracia la sucede la tiranía, porque el exceso de libertad no trae otra cosa que el exceso de esclavitud. El tirano, que ejerce el poder sin sujeciones, lleva al pueblo a la ruina.

De este modo, Platón contempla una forma perfecta —la aristocracia— y, tras ella, una sucesión de formas imperfectas —timocracia, oligarquía, democracia y tiranía— y cada una es una degradación de la anterior.

### III. EL POLÍTICO

En esta obra, Platón se pregunta qué es un político, e intenta determinar sus funciones. Empieza refutando la equiparación, realizada por varios autores, entre el rey y el pastor de hombres. Frente al pastor, que se caracteriza por la crianza, el político se encarga de «brindar cuidados», y puede hacerlo de manera compulsiva, o con el consentimiento de los ciudadanos. La primera manera se corresponde con el gobierno tiránico; la segunda, con el político. Para clasificar a los gobernantes se debe atender a los que tienen el conocimiento, poseen el arte de gobernar, y a los que no lo poseen. Los primeros son los únicos capaces de gobernar correctamente la sociedad.

En El político, Platón afirma que el gobernante podrá hacer caso omiso de las leyes. Pero esta afirmación, que parece legitimar todo ejercicio del poder, debe matizarse. Para Platón, los auténticos gobernantes son los sujetos que saben cuanto ha de saberse sobre el arte de gobernar y no precisan de la ley porque su actuación siempre es correcta. Aunque contravengan la voluntad popular, como titulares del conocimiento frente a quienes lo ignoran, actúan correctamente. Y esta afirmación no contradice la tesis anterior de que el gobernante brinda sus cuidados con el consentimiento del pueblo, porque dicho consentimiento debe interpretarse no como algo que los súbditos ya han aprobado expresamente, sino como algo que consentirían.

Pero Platón no pretende construcciones utópicas: la ley sería irrelevante de existir políticos dotados de arte, pero, en su defecto, deviene inexcusable. A partir de aquí, examina las formas de gobierno en función de su mayor o menor probidad, que determina con relación al gobierno paradigmático del gobernante perfecto y con relación al número de los que ejercen y a que se sometan o no al imperio de la ley. La monarquía, la aristocracia y la democracia moderada son los gobiernos legítimos, y la tiranía, la oligarquía y la democracia radical, sus correlativos en la injusticia, aquellos en que las leyes se ven anuladas por motivos personales. Si la monarquía es la mejor de las formas «por semejanza», la tiranía es la peor.

### IV. LAS LEYES: LA FORMA DE GOBIERNO MIXTA

Las leyes es la obra de senectud de Platón; es la más extensa y no se limita a cuestiones políticas. Platón ya no intenta formular un Estado ideal, sino el mejor de los Estados que pueden existir en la práctica. Para ello presenta una colonia cretense imaginaria, Magnesia, que describe como una comunidad privilegiada con una situación geográfica óptima, unos ciudadanos virtuosos y unas instituciones económicas correctas. Platón cambia de criterio respecto a su obra anterior y acepta tanto la familia como la propiedad privada —controlando su cuantía—, aunque mantiene que idealmente sería preferible la supresión de ambas instituciones. En función de la riqueza acumulada —dentro de los baremos admitidos—, existen cuatro clases sociales, y la pertenencia a cada una de ellas posibilita una forma u otra de participación política. No obstante, todos los ciudadanos reciben la educación que en La República se reservaba a

## ARISTÓTELES (384-322 a.C.)

*Aristóteles nació en Estagira el 384 a.C. Sus progenitores procedían de dos familias de médicos. A los diecisiete años inició sus estudios en la Academia, donde permaneció veinte años como discípulo de Platón. En el 347 tuvo que abandonar Atenas por motivos políticos. Residió dos años en Aso, para pasar después a Mitilene, en Lesbos. Allí inició la colaboración con Teofrastro (nac. h. 370), que duró toda su vida. En el 343-342 le invitó el rey Filipo a que se encargase de la educación de su hijo Alejandro. Varios años después pudo regresar a Atenas y allí enseñó en el Liceo, un gimnasio público al nordeste de la capital. A la muerte de Alejandro en 323 huyó nuevamente de Atenas, según afirmó, para evitar a los atenienses «pecar por segunda vez contra la filosofía». Se dirigió a casa de su madre, en Calcis, donde murió a los sesenta y tres años. Su obra se extendió a todos los terrenos del conocimiento; muchas materias le deben su actual denominación.*

*La Política no es una obra unitaria; consta de escritos dispersos que fueron reunidos en un estado final, siendo incierto si los recopiló el propio Aristóteles o sus discípulos. El método de Aristóteles en su investigación política es fundamentalmente inductivo y proviene de la experiencia que obtuvo al recopilar ciento cincuenta y ocho constituciones del mundo antiguo, de las cuales sólo se conserva la de Atenas. También se fundamenta en los principios desarrollados en la Metafísica y en la Ética.*

### I. FINALIDAD, FELICIDAD Y VIRTUD

*La ética no es para Aristóteles una ciencia, sino una sabiduría práctica encaminada a la acción; la concibe como un análisis de la acción humana en el marco de convivencia en la polis. Platón había relegado la idea del Bien a un mundo libre de las mutaciones de lo real y lo humano. Aristóteles lo situará en la inmediatez del aquí y el ahora, en el ámbito de nuestros actos y decisiones.*

*Para Aristóteles, toda actividad humana tiende a un fin, es decir, está orientada teleológicamente. Para él, fin (telos) es un concepto que no sólo incorpora los de «objetivo» y «finalidad», sino también el proceso por el cual algo alcanza su forma perfecta. Como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines, que se configuran como bienes: el fin de la medicina es la salud; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Debemos pensar que todos los fines y bienes a los que tiende el hombre existen en función de un fin último y de un bien supremo. ¿Cuál es ese bien? No puede ser otro que la eudaimonía o felicidad; el placer, la riqueza o los honores no*

son sino medios para conseguir ese fin, que no se subordina a ningún otro. Pero un ser no alcanza su propio fin si no cumple la función que le corresponde. La virtud de ese ser será, por tanto, la excelencia en la realización de su función propia. La función del ojo es ver; la del oído, oír. Cabe preguntarse ahora en qué consiste la función propia del hombre. Lo que diferencia al hombre del resto de los seres es una cierta actividad del alma conforme a la razón. La virtud para el hombre consistirá, pues, en la perfección o excelencia de esta actividad.

Para Aristóteles la virtud es un hábito: no nos viene dada por la naturaleza ni tampoco de modo contrario a ella, sino por la fuerza de la costumbre. Así, nos hacemos justos practicando la justicia del mismo modo que llegamos a dominar un arte ejercitándolo. Pero ese hábito no puede ser la repetición rutinaria de conductas aprendidas. Sólo son virtuosos los hábitos que proceden de una elección, resultado de una deliberación. Esa elección es voluntaria. Eso nos hace responsables de nuestros actos. De este modo, Aristóteles combate la tesis socrático-platónica de que nadie obra el mal a sabiendas.

Esta elección debe intentar acercarse siempre al término medio (mesotes), huyendo tanto del exceso como del defecto. Sin embargo, éste no está universalmente determinado ni se calcula matemáticamente: depende de cada situación y de cada uno de nosotros. Sería una temeridad exigir al hombre débil que participara en primera línea en el combate, del mismo modo que sería insoportable aceptar que el soldado se situara en la retaguardia. Pero la ética aristotélica no es relativista; por tanto, ese término medio tendrá una norma por la que regirse, vendrá determinada por la recta razón y el consejo del hombre prudente. Sin caer en la exaltación del ideal del sabio de epicúreos y estoicos, Aristóteles cree en la posibilidad de un hombre verdaderamente moral, medida y pauta del obrar.

De este razonamiento surge la célebre definición aristotélica de virtud como «un hábito selectivo o de elección preferencial que consiste en un término medio relativo a nosotros mismos, determinado por la recta razón y por aquello que decidiría el hombre prudente».

## II. LA ESCLAVITUD

Para la mayor parte de los griegos era impensable una sociedad sin esclavos aunque las tareas que realizaban variaban ampliamente. Aristóteles, que conocía el testimonio de algunos sofistas contrario a la esclavitud, defendió el carácter natural de ésta. La antítesis entre lo superior y lo inferior se encuentra en todas las partes en la naturaleza: entre el alma y el cuerpo, entre la razón y el apetito, entre el hombre y los animales, y cuando esto es así es ventaja para ambos que uno dirija al otro. La naturaleza tiende a producir una distinción del mismo orden entre los hombres haciéndolos a unos robustos para trabajar y a los otros aptos para la vida política. Así, ciertos hombres son por naturaleza libres y otros esclavos. No obstante, Aristóteles admite una esclavitud contra naturaleza: la que nace del derecho de la guerra.

## III. ORIGEN DE LA POLIS

Para Aristóteles, el Estado, la polis, es la forma suprema de organización social y tiene su origen en la naturaleza. La capacidad de hablar (logos) permite a los hombres decir lo que es bueno y malo, justo e injusto, y, por tanto, relacionarse entre sí. De esa capacidad de relación, de ese carácter social, surgen las comunidades humanas. Pero de entre ellas es preciso saber cuál es la mejor y la más perfecta, aquella hacia la que todas las restantes tienden y se subordinan. Los instintos guían a los hombres a asociarse entre sí. Así surge la familia, que es la asociación mínima establecida por la naturaleza para satisfacer las necesidades más elementales. El paso siguiente es la unión de varias familias en una aldea, para satisfacer necesidades más complejas, como una protección más eficaz contra los demás hombres y las bestias. Por último, de la asociación de varias aldeas surge la ciudad, polis, forma perfecta y autosuficiente de asociación humana, que se orienta no a la satisfacción de las necesidades, sino a la vida buena.

De acuerdo con sus teorías —éticas y metafísicas— de que el todo es anterior a las partes, Aristóteles considera que la ciudad es anterior a las otras formas de asociación, pues en todos los procesos hay, como hemos visto, un objetivo final (telos) hacia el que todas las cosas naturalmente tienden. Esto no debe interpretarse como si el fin del hombre fuera el Estado. Nada más lejos del Estagirita que pensar que la felicidad del hombre debe sacrificarse a los intereses del Estado. Sólo el individuo existe concretamente y, por tanto, no hay nada bueno para el Estado que pudiera adquirirse a costa de los miembros que lo forman. Lo que sí cree Aristóteles es que el fin natural del hombre, aquello hacia lo que tiende en el desarrollo orgánico de sus capacidades, es la felicidad, y ésta sólo es posible en el marco de la polis y el hombre que vive fuera de ella es una bestia o un dios.

Al afirmar el carácter natural de la polis, Aristóteles combate tanto la afirmación de los sofistas de su carácter convencional y arbitrario, como la de los cínicos, según la cual el hombre sabio debe bastarse a sí mismo y sólo ser ciudadano del mundo.

## IV. LA CIUDAD Y EL CIUDADANO

La tarjeta de identidad de cada polis vendrá representada por su constitución (politeia), que, en una primera aproximación, es «una cierta manera de organizar a los que habitan en la ciudad» y, más precisamente, la forma de «participación de los ciudadanos en un gobierno» o «una organización de las magistraturas en las sociedades, cómo están distribuidas, cuál es el factor soberano en el régimen y cuál es el fin de cada comunidad». Así, el estatuto del ciudadano (polites) será correlativo al de constitución y subsidiario de ella. Por ello, el significado de la palabra «ciudadano» diferirá de ciudad en ciudad. En sentido estricto, el ciudadano se define por su participación en la administración de justicia y en el gobierno. Ni el hecho de residir en un lugar ni el de descender de ciudadanos bastan para obtener la condición de tal, que finalmente

viene determinada por la constitución de la polis. Hay que tener en cuenta que Aristóteles está pensando en comunidades muy reducidas donde gran parte de la población está excluida de la ciudadanía. Por otra parte, no tiene en mente, obviamente, un gobierno representativo, sino un gobierno directo donde los ciudadanos deben «gobernar y ser gobernados» alternativamente. Por eso puede decir que la amistad (phylía) es lo que mantiene unidas las ciudades.

## V. LA JUSTICIA Y LA LEY EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Aristóteles distingue inicialmente dos clases de justicia: la justicia universal o legal y la justicia particular. La primera se caracteriza por su propio carácter de relación con el prójimo, por su alteridad, y consiste en la estricta observancia de la ley. La segunda guarda relación con lo igual y lo equitativo y rige las relaciones entre los ciudadanos. Aquí Aristóteles distingue dos especies: a) la justicia distributiva, que se ocupa en repartir los bienes entre las personas proporcionalmente a sus méritos —dotes naturales, dignidad...—, con un criterio proporcional o geométrico; b) la justicia correctiva, que debe considerar a las partes como iguales y castigar el perjuicio que puedan causarse entre sí. En este caso se aplica la proporción aritmética.

Junto a este tipo de justicia, Aristóteles habla de la justicia política, que se refiere a las manifestaciones de la justicia propias de cada comunidad. Puede ser legal o natural. Legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez que han sido establecidas; por ejemplo, que deba sacrificarse una cabra y no dos ovejas. Natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano.

El papel que Aristóteles otorga a la ley es uno de los más controvertidos de su filosofía política. El problema se desdobra en dos direcciones: por un lado, en si es mejor ser gobernado por los mejores hombres o por las mejores leyes; por otro, en el carácter natural o convencional de la ley. Respecto al primer problema, Aristóteles considera, en general, la ley como garante última de la vida de la polis. «La ley es la razón desprovista de pasión» y, por tanto, son las leyes bien establecidas las que deben ostentar la soberanía y los magistrados sólo deben tenerla en aquellos puntos que las leyes no tratan con exactitud. Pero en otras partes Aristóteles mantiene que, si un hombre destacara sobre los demás en virtud, debería gobernar.

La otra cuestión es el carácter natural o convencional de la ley. Para él, el que las leyes varíen de un pueblo a otro no prueba, como afirmaban los sofistas, que sean meramente convencionales. Es verdad que la naturaleza es inmutable («el fuego brilla de la misma manera en Persia que en Grecia»). Lo que es variable es la naturaleza humana, que se caracteriza por su indeterminación. El verdadero derecho natural es aquel que se adapta a una naturaleza humana eminentemente cambiante y, por tanto, no sería natural que las leyes de los persas fueran las mismas que las de los griegos, como se derivaría de una universalidad abstracta. Así, el derecho natural es, como el derecho positivo, variable, aunque su variabilidad es de diferente origen: cabe afirmar que las variaciones del primero son necesarias tanto en su forma como en su contenido, en tanto que las del segundo lo son

sólo en su forma, el contenido es contingente y no deducible de ningún principio. Se ha considerado a Aristóteles precursor de las doctrinas de derecho natural. Esta afirmación es exacta si entendemos el derecho natural como una norma que inspiraría en su diversidad la realidad de los derechos positivos, pero no se ajusta a aquellas construcciones posteriores que opusieron un derecho positivo arbitrario y cambiante a un derecho natural intemporal, inmutable y deducible, more geometrico, de una definición abstracta de la esencia del hombre.

Por último, Aristóteles se muestra más partidario del derecho consuetudinario que del derecho escrito. Ello se debe a su concepción —ya vista— de la virtud como un hábito que nos impregna como una segunda naturaleza. La ley para hacerse obedecer no tiene otra fuerza que su uso, y ésta sólo surge con el paso del tiempo. Por tanto, las leyes no deben cambiarse salvo en aquellos casos en que supongan una mejora sustancial.

La ley tiene un carácter universal y no puede prever todos los casos particulares. Tampoco puede tener en cuenta la variabilidad de las circunstancias en que habrán de ejecutarse las acciones. Por esto es necesaria la equidad, que se distingue por su flexibilidad, corrigiendo y templando la firmeza y la estabilidad que caracterizan a la ley.

## VI. LAS FORMAS DE GOBIERNO

Aristóteles presenta una tipología en función de dos criterios: el primero, cuantitativo, se refiere a quienes gobiernan, si uno, unos pocos o muchos; el segundo, cualitativo, a cómo lo hacen, si en función del interés propio o del bien común. Surgen así tres formas correctas: monarquía, aristocracia y politeia; y tres desviadas: tiranía, oligarquía y democracia. Aristóteles toma esta clasificación de El Político de Platón con una pequeña variación: en Platón las formas puras eran las sometidas al imperio de la ley; en cambio, para Aristóteles son las que atienden al bienestar general de los ciudadanos.

El esquematismo de esta clasificación no parece complacer a Aristóteles, quien, profundo conocedor de la realidad política de su tiempo, ve en ella una rigidez excesiva. No establece, como cabría esperar, una clara jerarquía entre ellas aunque en algunas ocasiones admite que la mejor forma de gobierno será la monarquía o la aristocracia si es posible encontrar un hombre o un linaje que sobresalga sobre los demás por su virtud. El criterio cuantitativo es en ocasiones inaplicable. Si combináramos el nivel de ingresos de los ciudadanos con el número de los que gobiernan, obtendríamos cuatro combinaciones posibles, pero en realidad sólo podemos llamar oligarquía al gobierno de una minoría rica y democracia al gobierno de una mayoría pobre. ¿Por qué? Sencillamente porque en todas partes «los ricos son pocos y los pobres muchos».

En general, la idea que domina su pensamiento es la de que no hay una sola especie de cada una de las formas de gobierno ni tampoco alguna que sea naturalmente correcta. Además, la condición de su rectitud no sólo está en sí misma y en su carácter natural, sino también en su adecuación a las circunstancias concretas del pueblo a que se aplique. La justificación última de cualquier sistema constitucional consiste en su aplicación a una realidad sociopolítica subyacente.

Para mostrar que en realidad no hay ninguna constitución naturalmente recta, Aristóteles acude a un sorprendente análisis de qué criterios de legitimación se suelen utilizar para reivindicar el ejercicio del poder, es decir, de lo que en una terminología moderna llamaríamos «soberanía». En esa reivindicación todos parecen adherirse a una cierta idea de la justicia y parecen estar de acuerdo en que la justicia es la igualdad entre iguales y la desigualdad entre desiguales. El problema surge al elegir los criterios mediante los cuales esa distinción debe ser llevada a cabo. La virtud, la riqueza y la libertad son esgrimidas como los títulos que justifican la superioridad en el ejercicio de la soberanía. Unos reivindican la excelencia de su linaje; otros, la riqueza; otros, la condición de hombres libres. Aquellos que sobrepasan a los demás en riqueza creen superarlos en todo y reclaman del Estado una parte proporcional a su riqueza, y quienes son iguales a otros por la condición de hombres libres creen ser iguales en todo y reclaman iguales derechos políticos. En indudable que cada una de estas «clases» basa sus aspiraciones en cierto aspecto de la justicia pero ninguna puede alegar la justicia total.

#### VII. LA POLÍTICA ES EL ARTE DE LO POSIBLE

La mayor parte del texto que conservamos de La Política se centra en el estudio de las diferentes subespecies que es posible distinguir en las principales formas de gobierno, pues, como ya hemos dicho, hay muchas clases de cada una de ellas. Así, Aristóteles diferencia cinco formas de monarquía, cuatro de democracia, cuatro de oligarquía y tres de tiranía. Entre ellas se diferencian por la composición social de los gobernantes y por su grado de sujeción a la ley. La mejor forma de democracia será la que tenga por base un pueblo de pastores y agricultores, pues éstos, afirma Aristóteles irónicamente, están demasiado ocupados y dispersos como para acudir con frecuencia a las reuniones de la asamblea y, por tanto, serán proclives a abandonar el ejercicio del gobierno a aquellos ciudadanos más preparados y con más experiencia. La peor será aquella en que los decretos tiendan a reemplazar la ley. Entonces la ciudad se convierte en el feudo de los demagogos, la autoridad de los magistrados es minada y los ricos son perseguidos. La mejor de las oligarquías será aquella que se sostenga en una base social amplia, para lo cual es necesario que los tributos que hay que pagar para participar en los asuntos públicos no sean muy elevados. La peor, que denomina dinastía, es aquella que concentra el poder y la riqueza en una casta hereditaria que gobierna despreciando la ley.

Del mismo modo que existe un tipo de gimnasia cuya práctica favorece a todos los cuerpos independientemente de su mejor o peor complexión, también debe existir, piensa Aristóteles, una forma de gobierno que pueda adaptarse al mayor número posible de ciudades. Este régimen será la república o politeia, que es una combinación entre la oligarquía y la democracia establecida de tal modo que convierte en preponderante a la clase media. Aristóteles presenta tres fórmulas para configurar la república, que se relacionan con el criterio del término medio. Así, por ejemplo, el régimen oligárquico sólo atribuye el derecho de participar en las asambleas a quienes tienen un ingreso muy alto, mientras

que el democrático reconoce tal derecho a todos, incluso a los desposeídos. El punto medio exigible no será ni uno ni otro, sino la renta intermedia.

El ideal que inspira este régimen es el de la justa medida, ambición de toda la ética aristotélica. La justa medida está fundamentada en el valor eminentemente positivo de lo que está en medio de dos extremos. Considera que en todas las ciudades coexisten los muy ricos, los muy pobres y los intermedios entre éstos. Podrán tener un gran gobierno estable aquellas ciudades donde la clase media sea numerosa y muy superior a ambos extremos. La existencia de una amplia clase media tiende a producir una gran estabilidad al evitar los enfrentamientos que nacen de la diferente riqueza y condición de los ciudadanos.

#### VIII. CAUSAS QUE PROVOCAN LA CAÍDA DE LOS RÉGIMENES POLÍTICOS Y MEDIOS PARA EVITARLO

Aristóteles consagra el libro V de La Política a analizar los cambios de régimen y distingue entre aquellos cambios que conciernen al régimen, y que implican implantar otro en lugar del existente, y los que respetando la forma de gobierno suponen un cambio en la persona que detenta el poder.

Para el Estagirita, la causa fundamental de las sublevaciones se encuentra en las nociones de igualdad y desigualdad: los que aspiran a la igualdad se sublevan si creen que siendo iguales, tienen menos que los que tienen más, y los que aspiran a la desigualdad y a la supremacía se rebelan si, creyéndose desiguales, no ven reconocida esa situación.

A continuación, estudia las causas que producen la revolución en cada una de las formas de gobierno, ilustrando cada supuesto con los acontecimientos de las polis griegas. Las causas nacen de la indignación de los hombres ante el enriquecimiento desmesurado de otros, el desdén, el abuso de poder... Tras ese balance, propone una serie de remedios preventivos: en primer lugar, la obediencia a la ley; en segundo, aconseja no intentar engañar al pueblo, porque ése es un recurso ineficaz. También prescribe que los regímenes impidan que las magistraturas puedan ser fuente de lucro, dato que ha de ser especialmente vigilado por las oligarquías. Asimismo, en los regímenes próximos a las democracias, recomienda que todos los iguales puedan participar en el poder, sucediéndose en mandatos de duración corta, que dificultan obrar mal. En los aristocráticos, los dirigentes deben mantenerse unidos, y tener en guardia a sus súbditos de las posibles amenazas —aunque no sean ciertas— de otros Estados.

Pero el mejor mecanismo de conservación es la educación. Para él, las leyes más útiles devienen ilusorias si no se corresponden con unos ciudadanos que han sido educados en los principios políticos de la forma que impera.

#### IX. LAS CARACTERÍSTICAS DEL ESTADO IDEAL

En los libros VII y VIII de La Política, Aristóteles señala las características que, a su juicio, debe tener el Estado ideal. De nuevo aparece su noción del término medio: el territorio deberá ser lo bastante grande para producir lo que la po-

## MARCO TULIO CICERÓN (106-43 a.C.)

*Nace en Arpino, en una familia plebeya acomodada. Realizó estudios en Roma. Fue discípulo de los epicúreos Fedro y Zenón, de los académicos Filón y Antíoco de Ascalón y de los estoicos Diodoto y Posidonio. Participa activamente en los asuntos públicos y desempeña los cargos de cuestor, pretor y procónsul en diferentes territorios romanos. Regresa a Roma cuando la guerra civil entre Julio César y Pompeyo parecía inminente, y se alinea con el segundo, hasta su derrota en Farsalia. Entonces se retira a Brindisi, pero César le permite regresar a Roma, donde Cicerón será testigo de cómo César consolida su poder en detrimento de los ideales republicanos que el jurista creía posible reinstaurar. Por ello —aunque no participa en la conspiración—, celebra la muerte de César e inmediatamente aboga por la recuperación de la República. De ahí sus durísimos discursos —las Filípicas— contra Marco Antonio, a quien ve un continuador de las tesis cesaristas, y su inclinación por Octavio, convencido de que devolverá a Roma su esplendor de antaño. La alianza entre Marco Antonio y Octavio en el segundo triunvirato acaba definitivamente con sus esperanzas, y a instancias del primero será proscrito, perseguido y muerto.*

*De Cicerón se conserva la mayoría de sus discursos, cartas y defensas judiciales, así como tratados de oratoria y obras morales sobre la vejez, la amistad o la virtud. Su pensamiento político se encuentra en Sobre las leyes, Sobre los deberes y Sobre la República. Este último tratado se perdió en el siglo XII y sólo se conocía por fragmentos reproducidos por Lactancio o Agustín de Hipona, hasta que fue redescubierto el siglo pasado en un palimpsesto vaticano y pudo reconstruirse una tercera parte de la obra original. Los textos, escritos en forma de diálogos, certifican su admiración por Platón, como se reconoce explícitamente en Sobre las leyes.*

*Cicerón no es un pensador original. Su mayor mérito es la enorme difusión de su obra. Sabine recuerda que sus obras fueron compilaciones y añade: «Tenían, sin embargo, un mérito que no es, en modo alguno despreciable: todo el mundo los leía.» Así, Cicerón es referencia constante de los romanos —Plinio dice en su Historia Universal que los libros de Cicerón no debían ser leídos, sino aprendidos de memoria—, fuente de los Padres de la Iglesia y de la Escolástica y admirada referencia de los renacentistas, e incluso de los ilustrados.*

### I. LA LEY NATURAL

*Frente a escépticos y epicúreos, Cicerón cree que la ley es una, es la recta razón. Y esa razón debe buscarse en la Naturaleza, que es la fuente del Derecho. La ley no es producto de la inteligencia humana ni de la voluntad popular, sino*

*algo eterno que ya estaba vigente cuando no había ley escrita ni Estado constituido, algo que no depende de interpretaciones ni es mudable en función de los pueblos. El jurista romano la relaciona con la figura de Dios, porque éste es autor o intérprete de dicha ley y también la vincula a la naturaleza humana porque señala que quien la contravenga está negando su propia condición de hombre. De este modo, integra Cicerón las nociones de ley de la naturaleza, ley de la razón, ley de la divinidad, y también ley que el hombre, como tal, se da a sí mismo —y que, por tanto, le es intrínseca.*

*El derecho positivo debe adecuarse a esa ley inmutable, de modo que el que se oponga a sus principios carecerá de validez.*

*Cicerón vincula su concepto de la ley a la actividad pública del magistrado, pues la misión de éste consiste en gobernar mediante decretos útiles y conforme a las leyes, y la conexión entre ambos es tan íntima que «con razón puede decirse que el magistrado es una ley hablada o que la ley es un magistrado mudo».*

## II. LA SEMEJANZA ENTRE EL GÉNERO HUMANO

*Cicerón, que no simpatiza con las clases más humildes —al analizar las formas de gobierno las considera tendentes al desenfreno—, tiene, en un sentido abstracto, una visión igualitaria de la sociedad, de modo acorde a las tesis estoicas. En su análisis de la ley afirmaba que la naturaleza hacía participar a los hombres por igual en el derecho y pretendía que todos lo poseyeran en común, de donde se deriva que el género humano constituye una sola sociedad. Todos los seres humanos poseen la razón y son capaces de discernir entre lo justo y lo injusto. Y añade que, aunque sean desiguales en el saber, tienen la misma aptitud para aprender. Esta tesis podría enlazar con su elogio a la libertad que vincula a la forma política de democracia. Sin embargo, él no esconde su prevención ante la igualdad de raseros, pues no existe mayor iniquidad que la igualdad absoluta, sin distinción de méritos. Cicerón exclusivamente aboga por un trato común del derecho, una igualdad legal, que —inscrita en los parámetros de su momento histórico— no es sino la respuesta a la arbitrariedad y oscurantismo de los dictámenes públicos.*

*La conciencia de una cierta igualdad del género humano le hará condenar —en Sobre los deberes— las vejaciones que reciben los extranjeros, quienes merecen poder vivir en las ciudades romanas o comerciar, aunque no sean ciudadanos. Pero, aunque otorga un trato digno a sus esclavos —especialmente a los griegos ilustrados—, no rechaza la esclavitud. No cabe fundamentarla en la desigualdad de los hombres de la teoría aristotélica, pero sí es justificable desde otros prismas: así, en la guerra, los vencidos se convierten en siervos.*

## III. LA NATURAL SOCIABILIDAD DEL HOMBRE. LA REPÚBLICA

*Cicerón defiende la sociabilidad del hombre, que surge de su natural instinto más que de una debilidad objetiva. En un principio los hombres mantenían una existencia errante, sin lenguaje ni leyes; a menudo eran víctimas de anima-*

*les salvajes; poco a poco comprendieron que, agrupándose entre sí, podían hacerles frente, de modo que van formando sucesivos grupos que desembocan en ciudades.*

*Cicerón define la República como la cosa del pueblo, fruto de su impulso de asociación. Pero no es posible denominar pueblo a cualquier reunión de hombres, sino sólo a aquella sociedad formada bajo la garantía de las leyes y con la finalidad de una utilidad común (definición que recogerá y difundirá San Agustín). El fin del Estado es la utilidad común, concepto inseparable de la justicia y que no difiere de la utilidad de cada uno de sus miembros. La observación de la justicia, que paralelamente se revela como la actuación más útil, debe manifestarse en todos los ciudadanos, de modo que quien no sigue sus dictados está fuera de la comunidad. Esta afirmación se revelará especialmente provechosa para excluir al tirano.*

## IV. LAS FORMAS DE GOBIERNO

*Cicerón recoge la clásica división entre monarquía, aristocracia y democracia, una construcción aparentemente deudora de Platón, pero que está modulada por las doctrinas de Polibio<sup>1</sup>. La monarquía —forma por la que parece inclinarse— es el gobierno de uno solo y ofrece a los gobernados el amor paternal del dirigente. Sin embargo, en ella todos, exceptuando el monarca, carecen casi de derechos y de participación en los asuntos públicos. La aristocracia o gobierno de unos pocos ofrece la ventaja de que éstos tutelan con sus sabios consejos al pueblo, pero también le impiden ejercer poder alguno. Por último, sitúa la democracia o Estado popular, presidida por la libertad, la cual, aunque sea todo lo moderada posible, suele derivar en el desenfreno... A la vista de estas objeciones, Cicerón defiende un sistema mixto que combine lo mejor de tres formas simples: la potestas consular, la auctoritas del Senado y la libertas popular. Este sistema será estable porque, a diferencia de las formas simples, no contiene la génesis de su propia destrucción.*

*A continuación, Cicerón analiza las posibles revoluciones que provocan las formas de gobierno, y la posible degradación en que pueden caer las formas justas. La monarquía cuenta con la grave posibilidad de convertirse en tiranía, que es el peor de todos los gobiernos: el tirano es el monstruo más abominable de los dioses y los hombres, porque es un ser que no quiere entrar en la comunidad de derechos con los otros hombres. Por tanto, se sitúa fuera de la comunidad, no atiende a la ley y burla la utilidad común. De ahí que sea no sólo ilícito sino encomiable alzarse contra él y derribarlo.*

*En su análisis de las formas de degeneración no sigue Cicerón un orden fijo, no existe correspondencia entre formas justas y su respectiva degradación; él*

<sup>1</sup> Polibio (205-125 a.C., aproximadamente) es griego, aunque desarrolla su pensamiento en Roma. Formula una teoría cíclica de la historia. Es especialmente interesante su exposición de las formas de gobierno, que vincula a esa evolución. Ante la inseguridad de los tipos simples de gobierno, defiende una forma mixta. Paralelamente, analiza la forma política de Roma, que ve como la constitución ideal.

*establece múltiples posibilidades de devaluación y, así, la tiranía no se vincula directamente a la monarquía, sino que también puede sustituir a la democracia, porque, a su juicio, el exceso de libertad también puede conducir a la esclavitud. Como concluye, muy gráficamente: «El poder es como pelota que se envían sucesivamente los reyes a los tiranos, los tiranos a los grandes o al pueblo, éste a las facciones o a otros tiranos...»*

#### V. EL GOBIERNO IDEAL

*Reseñadas las formas de gobierno posibles, Cicerón intenta describir cómo ha de ser la mejor, teniendo presente la Roma republicana que él asegura que existió en un momento dado. Sin embargo, su vinculación a la realidad romana es más aparente que real; en el momento en que escribe, tras Mario y Sila y en permanente lucha por el poder, la República que presenta es casi una ficción. Aun así, él realiza un seguimiento de la historia romana y obtiene datos que demuestran que Roma se corresponde con su construcción ideal, nacida de la labor de sucesivas generaciones...*

*En Sobre las leyes repite que el equilibrio de la República depende del modo en que se organicen sus funciones. Pero ese equilibrio sólo se obtiene de una organización de las magistraturas que describe minuciosamente. Encabezarán la República dos magistrados, en un mandato no superior al año e irrenovable hasta diez años después. Sólo en caso de guerra grave o de discordias civiles, podrá un único mandatario asumir durante seis meses el poder. Diez tribunos velarán por los intereses del pueblo. Por último, el órgano del Senado —formado por quienes hayan sido magistrados— intervendrá en las decisiones de cónsules y de magistrados de la plebe. Este órgano, representante de la aristocracia, es «dueño de la política general» y «modelo para los otros órdenes»; es la institución que mayor confianza inspira a Cicerón y, en definitiva, la prevalente.*

*Cicerón también perfila, sin una caracterización precisa, un cargo que deberá desempeñar un hombre sabio y virtuoso, que actuará como tutor de la República; se trata de una especie de ciudadano modelo cuyo poder se deberá a su auctoritas, a su propia solvencia. Se ha apuntado que con esa tesis elaboraba una teoría de un régimen político especial que en gran medida anticipa y cimenta el principado de Augusto, pero no creemos que fuera ésa su intención. Cicerón es, ante todo, un ferviente defensor de las instituciones republicanas, un hombre que desea recuperar los ideales de la República romana y el papel director del Senado. Consecuentemente, la figura del princeps que él presenta no ocupa lugar preeminente frente a la aristocracia romana, sino que está a su servicio.*

## CICERÓN

### *SOBRE LOS DEBERES\**

[...]

#### *La justicia, los reyes y las leyes*

Yo creo que no sólo los medos, como dice Herodoto, sino también nuestros mayores, en gracia de la justicia, constituyeron reyes a hombres de bien probadas costumbres. Pues, viéndose la multitud miserable, oprimida por los más poderosos, buscaban la protección de uno distinguido por su virtud, quien apartando la injusticia de los más débiles, estableciendo leyes iguales para todos, mantenía en igualdad de derechos a los humildes y a los poderosos. Y la misma causa que motivó la elección de los reyes produjo también la ordenación de las leyes.

Siempre se buscó un derecho igual para todos, porque, si no fuera así, no sería derecho. Si esto lo conseguían con un hombre justo y bueno, se contentaban con él; al no suceder siempre así, se inventaron las leyes, a fin de que hablaran con una sola e idéntica voz a todos. Está, pues, bien claro que solían elegir para mandar a aquellos de cuya justicia tenía buena opinión la multitud. Si a esto se le añadía que también eran prudentes, nada había que se creyese imposible de conseguir bajo la guía de tales personajes. La justicia, por consiguiente, hay que mantenerla y conservarla a toda costa, ya por sí misma —pues de otra forma no sería justicia—, ya con miras al acrecentamiento del honor y de la gloria que ella nos procura. Pero así como con respecto al dinero no hay que atender únicamente a su consecución, sino a su inversión para que nos proporcione un rédito continuo suficiente para los gastos, no solamente obligados, sino también extraordinarios, así también la gloria no solamente hay que buscarla, sino también hacerla fructificar juiciosamente.

Decía muy bien Sócrates «que el camino más a mano y más corto para conseguir la gloria era el que cada uno se esforzara en ser tal, cual quería aparecer». Pero si alguno piensa que puede alcanzar una gloria estable, con una vana ostentación de méritos que no se tienen, fingiendo no sólo las palabras, sino también el rostro, yerra absolutamente. La verdadera gloria echa raíces y retoños; todas las cosas fingidas caen rápidamente como flores de un día; nada que sea falso puede ser durable. Muchísimos son los ejemplos de estos dos tipos de gloria, pero no citaremos más que una sola familia. Tiberio Graco, hijo de Publio, será alabado mientras se conserve la memoria de Roma; pero sus hijos no obtuvieron los elogios de los buenos ciudadanos mientras vivían, y después de muertos están entre aquellos que encontraron una muerte merecida. Quien desee conseguir una gloria verdadera cumpla bien los deberes de la justicia. Cuáles sean éstos queda dicho en el libro primero.

[...]

\* M. T. Cicerón, *Sobre los deberes*, estudio preliminar, trad. y notas de José Guillén Cabañero, Tecnos, Madrid, 1992.

El hacer depender estas nociones de la opinión y no de la naturaleza, es propio de un demente. Porque la virtud de un árbol o de un caballo —como decimos usando abusivamente la palabra—, reside no en la opinión, sino en la naturaleza. Y siendo esto así lo honesto y lo torpe debe ser juzgado y distinguido siguiendo las normas que nos da la naturaleza. Si la virtud en general debiera ser juzgada según la opinión, sus partes deberían de ser también aprobadas por ella. ¿Quién, pues, pretenderá juzgar a un hombre prudente, y por así decirlo, astuto, no ya apoyado en su misma conducta, sino fundándose en cualquier circunstancia externa? La virtud no es otra cosa que la razón perfecta, y la razón ciertamente está en la naturaleza, por tanto la honestidad en general se encuentra también en ella. [...]

## SAN AGUSTÍN (354-430)

*San Agustín de Hipona, el más grande de los Padres de la Iglesia, nace en Tagaste, cerca de Cartago, de padre pagano y madre cristiana. Aunque fue formado por su madre —Santa Mónica— en el cristianismo, inicialmente sus postulados no le convencieron. Tuvo una juventud muy agitada, como explica en sus Confesiones, singular autobiografía de sus primeros años. A los veintitún años se hizo miembro de la secta de los maniqueos, que abandonó diez años después para acercarse, en Roma y Milán —donde ocupó la cátedra de retórica—, al escepticismo. La obra de Plotino le introdujo en las doctrinas neoplatónicas. Finalmente, la conjunción de las teorías neoplatónicas, la lectura del Viejo y el Nuevo Testamento y la relación con San Ambrosio le determinan a convertirse en el 386. Abandona a su familia y es ordenado sacerdote. En el 396 es nombrado obispo de Hipona, dignidad que desempeñará hasta su muerte.*

*San Agustín es un hombre de emociones encontradas, incansable y apasionado. Como señala en las Confesiones, «con una increíble pasión de mi corazón, yo deseaba ardientemente la inmortalidad de la sabiduría». Así se comprenden sus sucesivas convicciones y el ahínco con que defendió en cada momento las creencias que entonces profesaba. Entre sus más de quinientos escritos destacan De vera religione (390-391), De libero arbitrio (388-395), De genesi contra Manicheus (388-389) y su obra fundamental, De civitate Dei (413-426).*

*San Agustín vive en un mundo convulso que ve desmoronarse principios que parecían inamovibles. Mientras que el cristianismo vivía un momento de gran desarrollo —tras el Edicto de Milán (313) y el Concilio de Nicea (325)—, el Imperio romano iba perdiendo su anterior esplendor. El saqueo de Roma por las huestes de Alarico en el 410 demostró su estado real de debilidad y motivó una alarma generalizada. Los paganos atribuyeron la catástrofe a las doctrinas cristianas y al culto a un Dios erróneo. Sus acusaciones inducen a Agustín a escribir La ciudad de Dios. Esta obra, en la que invirtió trece años, es una obra desmesurada («magnum opus et arduum») llena de digresiones y rodeos, que se ocupa de muchos temas sin resolverlos todos de modo indubitado, lo que ha posibilitado fundar en ella teorías de muy diverso calibre. Se divide en veintidós libros, ordenados en dos partes. En la primera censura las tesis paganas que ven en el culto politeísta el presupuesto de la prosperidad terrena o del acceso a otra vida futura. La segunda, como señala el propio Agustín al iniciar el libro XI, «trata del origen de las dos ciudades, la terrena y la celestial; de su desarrollo y de sus fines».*

*En realidad, Agustín de Hipona no es un teórico político en sentido estricto. Pero ello no obsta para que su influencia posterior en las construcciones políticas sea enorme. Su obra se convierte en la máxima referencia de la Edad Media anterior a Santo Tomás de Aquino, informando lo que se ha denominado,*

desde el texto de Arquillières, el «agustinismo político». Muchos pasajes de La ciudad de Dios se utilizaron como argumento de los partidarios de la preeminencia de la Iglesia, aunque también los invocarán las construcciones seculares (así, Carlomagno fue un lector asiduo de La ciudad de Dios).

### I. LAS DOS CIUDADES

La teología política de Agustín se fundamenta en la distinción entre dos ciudades: la civitas dei o civitas celestis y la civitas terrena o civitas diaboli. Se trata, afirma, de dos ciudades que representan dos opciones antagónicas e irreconciliables: «La una, predestinada a vivir siempre con Dios; la otra, a sufrir castigo eterno con el diablo.» Cada una deriva de un amor: la celestial, del amor a Dios llevado hasta el desprecio de sí mismo; la terrena, del amor por uno mismo, llevado hasta el desprecio de Dios. Esta teoría ya se encontraba en algunos Padres de la Iglesia anteriores, e incluso en filósofos romanos, pero él la configura en su totalidad.

Para Agustín, por culpa del pecado original los hombres nacen en la ciudad terrenal. Pero esa minusvalía puede ser subsanada. Debemos tener presente que, para el de Hipona, el hombre es imago de Dios, y reconocí una imagen de Dios en él: se trata, desde luego, de una imagen distante que no participa de la sustancia de Dios, pero, entre todas las cosas de la naturaleza creadas por Dios, es la más próxima. Por tanto, hacia Aquel de quien es reflejo va a orientarse. Esta inclinación se manifiesta en su existencia en esa ciudad terrena. Aunque nace en ella por la mácula del pecado original, no está condenado a estancarse en su opacidad. Puede, por la progresiva perfección, llegar a ser bueno y espiritual, y participar, aun en su existencia terrena, de los goces de la otra ciudad, ser miembro de ambas. Su relación con la ciudad de Dios hace de este hombre virtuoso un peregrino en la ciudad terrestre (la idea del peregrinaje la resulta muy grata a Agustín), un ser que se sabe en un país extranjero. Usa de los bienes que le procura, pero no los goza como un fin en sí mismos.

De acuerdo con el propósito que ha formulado al iniciar la obra, Agustín explica el origen, evolución y finalidad de las dos ciudades. Él no contempla un reino celestial que surja tras el fin del reino de la tierra. Las dos ciudades coexisten desde el origen de los tiempos, como se deduce de sus respectivos fundadores: Caín, de la terrestre, y Abel, el primer peregrino.

Agustín pasa revista al devenir de los acontecimientos y al progreso de la humanidad, en un recorrido que ha sido considerado la primera formulación coherente de una filosofía de la historia. Revisa la evolución de ambas ciudades, aunque la que le interesa es la celestial. En ésta distingue seis etapas: 1) desde Adán hasta el diluvio; 2) del diluvio a Abraham; 3) de Abraham hasta el rey David; 4) de David a la cautividad en Babilonia; 5) de Babilonia al nacimiento temporal de Cristo, y 6) su presente, que finalizará con el retorno del Señor y el Juicio Final. Los seis períodos corresponden a los seis días de la creación y cada uno implica un aumento o desarrollo con nuevos aspectos en la revelación de la Ciudad de Dios. Todo el proceso, que llevará finalmente al

destino eterno, está presidido por Cristo, mediador entre los cristianos y Dios, el cual da continuidad y unidad a la historia. Paralelamente, Agustín presenta la historia terrena a través de los imperios asirio y romano, y de breves menciones a Egipto, Grecia y Macedonia, pero sin prestarles excesiva atención, lo que resulta coherente con su propósito—está explicando una historia que es la historia de la salvación—y con el fin de ambas ciudades, en que la celestial derrota a la terrena.

Tanto el bienestar social como las desgracias que se ceban en los pueblos en ciertos momentos son, para San Agustín, muestra del plan divino de la historia. Y cabe decir lo propio de los gobernantes. Escoge como paradigma de ser humano que supera a las bestias en lujuria y en crueldad a Nerón, para señalar que «a esa clase de hombres les concede el poder únicamente la providencia del Dios supremo cuando juzga dignas de tales gobernantes las empresas humanas». Para el de Hipona, todo poder viene de Dios, si bien, como se deduce de otros pasajes, Él no interviene en la concreción del régimen o del gobernante. En suma, la historia de los Estados deriva del plan divino, que les otorga en cada época el régimen que les conviene. Esta afirmación se concretará en posteriores autores en la negación de resistir a los gobernantes: un gobierno injusto se correlacionaría con la mala conducta de los súbditos<sup>1</sup>.

### II. LA IGLESIA Y LA CIUDAD CELESTE

Se han formulado varias interpretaciones sobre el significado y relación entre ambas ciudades. En especial, se ha querido identificar la Iglesia con la ciudad celeste y el Estado con la terrena. Esta teoría conocerá un notable éxito en la Edad Media, pero no creemos que se corresponda con las claves de los textos agustinianos. Las ciudades que Agustín describe son ciudades espirituales—él define sucintamente la ciudad como congregación de hombres que reconocen unas creencias comunes—que no tienen un correlativo exacto con la Iglesia ni con el Estado. Es cierto que, en ocasiones, identifica a la Iglesia con la ciudad de Dios, pero no es ése su propósito. Para él, la Iglesia visible no se corresponde con la ciudad invisible, como se desprende del hecho de que un hombre puede pertenecer a la Iglesia pero, si su conducta se rige por el amor a sí mismo, no tiene la condición de miembro de la ciudad celeste. Los miembros de ambas ciudades coexisten. No se puede ni se podrá saber con propiedad quién pertenece a cada ciudad hasta que tenga lugar el Juicio Final, en el que se producirá la definitiva selección entre elegidos y condenados.

En realidad, el papel de la Iglesia debe reconducirse a la condición de representante de la ciudad de Dios, que actúa en su nombre, pero no se identifica. Es el vehículo que hace a los hombres ciudadanos de ambas ciudades.

<sup>1</sup> Esta explicación se equipara con la justificación que da Agustín de la esclavitud. Él señala que Dios no ha querido que el hombre dominara al hombre, sino a la bestia, y que la causa primera de la esclavitud es el pecado. Y añade: «Y todo ello no sucede sin un designio de Dios, en quien no existe la injusticia, y saber distribuir castigos diferentes, según la culpa de cada reo» (CD, XIX, 15).

### III. LA SOCIEDAD TERRENA

A pesar de la vehemente oposición entre las dos ciudades, Agustín no condena inexorablemente a la sociedad terrena. Por un lado, considera que el hombre es naturalmente sociable (la vocación del hombre a la vida social se deriva de forma inequívoca del mandato de Dios a la primera pareja: «Creced y multiplicaos»); por otro, recuerda que los miembros de la ciudad celestial son también, en un momento determinado, habitantes de la ciudad terrena y precisan, durante su tránsito por ésta, de los bienes que procura. Es preciso que la ciudad terrestre se oriente hacia la consecución de bienes que hagan más adecuada la espera a los peregrinos. Para Agustín, el bien de la sociedad es la paz, bien que todo ser apetece por naturaleza. Como él señala, todo hombre, incluso en el torbellino de la guerra, desea la paz; incluso quienes la perturban no la odian, simplemente la desean cambiar a su capricho. Él entiende la paz como la armonía bien ordenada del mundo y la predica de cada situación: del cuerpo, del alma, la doméstica..., para señalar que la paz de una ciudad será la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. Es un bien transitorio, por cuanto no comparable con el bien de la ciudad de Dios que permitirá gozar del Señor toda la eternidad, pero es un bien que hay que defender, un parámetro que ha de seguir la sociedad temporal.

Los tratadistas anteriores —Cicerón...— vinculaban el concepto de Estado a la justicia. Agustín recuerda que por justicia se entiende dar a cada uno lo suyo, y se pregunta qué justicia humana es aquella que arranca al hombre del verdadero Dios para hacerlo esclavo de los ímpíos demonios. Desde ese criterio, ningún imperio pagano puede realizar la justicia y, por ello, cabe cuestionarse si ha existido propiamente una república romana. Para obviar esa contradicción define el pueblo como el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en los intereses comunes, concepto aplicable a los pueblos que conoce. No obstante, es evidente que, tras la venida de Cristo, el Estado no será realmente un Estado a menos que sea un Estado cristiano. Desde esta premisa, determinar las formas de gobierno es una cuestión meramente contingente, que no le interesa; dependerá de cada nación y de las circunstancias. Lo que él desea recalcar es la necesidad de ese Estado cristiano como mejor soporte a los habitantes de la ciudad de Dios.

Agustín perfila cómo debe ser el gobernante del Estado cristiano en una exposición que servirá de modelo para futuros textos medievales (en especial los Espejos para príncipes) destinados a los gobernantes. Pone como ejemplos a Constantino y Teodosio, destaca la caridad y la humildad como principales virtudes para desempeñar su función y señala la necesidad de que sometan su poder a la majestad de Dios, dilatando al máximo su culto.

### IV. LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

San Agustín no establece las pautas de la relación entre dignatarios eclesiásticos y laicos, como tampoco lo hicieron los demás teóricos de la época. Para él cada uno tiene sus competencias propias, que debe realizar de modo

independiente: el Estado cuidará de los intereses materiales, y la Iglesia, de los espirituales. No obstante, la Iglesia se sitúa en un plano superior, debido a su propia finalidad: el Estado es una situación provisional que desaparecerá tras el Juicio Final. La Iglesia, aun sin identificarla con la ciudad de Dios, la representa.

El Apocalipsis (20,4) señala: «Vi tronos y sentáronse en ellos, y fueles dado el poder de juzgar [...]» Esa posibilidad de dictar sentencias, que no se corresponden a las del Juicio Final, había sido interpretada por diferentes teólogos como el otorgamiento de plenitud de poderes a la Iglesia para atar y desatar, pero San Agustín no se pronuncia indubitablemente en ninguno de sus escritos, como tampoco establece en ningún texto las pautas de la relación entre dignatarios eclesiásticos y laicos, a pesar de interpretaciones posteriores. Se limita a designar un ámbito de competencias vinculado a cada sociedad, aunque, al considerar que sólo es justo el Estado cristiano, está preconizando una estrecha relación entre ambas.

## SAN AGUSTÍN

### LA CIUDAD DE DIOS\*

[...]

### LIBRO V

#### El destino y la Providencia

### CAPÍTULO XIX

#### Diferencia entre la pasión de la gloria y la pasión de dominio

[...]

Pero si hay un ser humano que, despreciando la gloria, está ávido de dominio, éste supera a las bestias, ya sea en crueldad, ya sea en lujuria. Así fueron algunos romanos: no por haber perdido la preocupación por la estima carecieron de ambición de dominio. La historia nos proporciona muchos de estos ejemplos. Pero el primero que alcanzó la cumbre, y, como si dijéramos, el colmo de este vicio, fue el César Nerón, cuya lujuria fue tan corrompida que de él nadie parecía temer arranque alguno viril; y su crueldad fue tal que, de no haberlo conocido, nadie creería en él un solo rasgo afeminado.

\* S. Agustín, *La ciudad de Dios*, trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Ed. Católica, Madrid, 1978.

Desde su elección, Gregorio VII intenta eliminar cualquier injerencia laica en la Iglesia. En primer lugar, condena la simonía. Luego, en 1075, promulga un decreto prohibiendo a todo poder secular, so pena de excomunión, otorgar obispados. El emperador de Alemania, Enrique IV, se opone. Era el inicio del conflicto.

En enero de 1076, Enrique IV celebra un Concilio en Worms con asistencia de numerosos obispos alemanes, declara al papa privado de la dignidad pontificia y lo depone. En febrero, Gregorio VII lo excomulga y posteriormente lo depone. Tal medida implicaba excluirlo de la comunidad de cristianos que tutelaba la Iglesia y, por tanto, eximía a sus súbditos, por su condición de cristianos, de seguir guardándole fidelidad. No podemos detallar la crónica del conflicto —uno de los más apasionantes de la Edad Media, con momentos tan relevantes como la humillación del emperador en Canosa—, pero sí constatar que, aunque Gregorio VII no llegó a ver el éxito de su reforma —muere en Salerno en el destierro—, ésta se convierte en una realidad y comporta no sólo la emancipación de la Iglesia de los poderes laicos, sino la clave para garantizar la fuerza de la Iglesia en Occidente y la preeminencia del papa respecto a sus obispos.

Gregorio VII obtiene sus argumentos de la Biblia. Puede excomulgar a Enrique IV porque es el vicario de Cristo, el sucesor de Pedro, y, si tiene potestad de atar y desatar en el cielo, ¿cómo no va a poder ocuparse de los asuntos terrestres? Desde el primer momento, él proclama la primacía de su poder, como se constata al leer la famosa carta al obispo de Metz (15 de marzo de 1081) y sus *Dictatus papae*, dos textos en que expone su concepción del papado y los fundamentos de la teoría de la teocracia pontificia. Aunque todo poder tiene origen divino, sólo el papa lo recibe directamente de Dios, en tanto que los gobernantes lo reciben de manos del papa. Por eso la labor de los gobernantes debe ser desempeñada bajo control de quien les otorgó el poder: así como la Luna —escribe— recibe la luz del Sol, el emperador la recibe del pontífice. En suma, Dios ha entregado al papa el poder temporal y el espiritual; éste se reserva el segundo y delega el primero, pero puede recuperarlo si no se utiliza correctamente. Los reyes y los príncipes deben «temer desobedecer en lo más mínimo» los mandatos de la Iglesia.

#### VIII. JUAN DE SALISBURY (1115/1120-1180)

Nació en Sarum, al sur de Inglaterra. Estudió en Chartres y en París. Obispo de Chartres en 1176. Fue secretario y amigo de Tomás Beckett, a quien dedica su obra fundamental, *Policraticus*, el primer gran tratado de teoría política en la historia del pensamiento europeo y una de las obras más leídas en el Medievo. En ella encontramos los materiales para una filosofía del gobierno, la más completa antes del siglo XIII. Estaba con Beckett cuando asesinaron a éste en la catedral de Canterbury y fue desterrado por defenderlo frente a Enrique II.

Por su vasta cultura, Juan de Salisbury ha sido considerado el Erasmo del siglo XII y, ciertamente, muchos de sus textos sorprenden en el contexto medieval. También escribió un resumen de la filosofía greco-romana a base de epigramas filosóficos y una *Historia pontificalis*.

De acuerdo con el criterio que vimos en San Isidoro, Juan de Salisbury concibe la política como un mal menor y necesario: si el hombre hubiera nacido sin pecado original y fuera bueno, los jefes temporales no serían precisos. Pero, como la realidad no es así, deben existir y obrar de acuerdo con la ley de Dios. Por tanto, el poder temporal debe someterse siempre al espiritual. Inspirándose en el Antiguo Testamento, defiende un sistema teocrático. Toda potestad deriva de Dios, quien la entrega a los sacerdotes, que, a su vez, conceden la temporal a los príncipes, reservándose únicamente la espiritual.

Para él, ni siquiera el rey puede sustraerse a la ley (de este modo da réplica a determinadas justificaciones basadas en el derecho romano). Si la viola, incurrir en una pérdida moral de su derecho a ocupar el trono y el pueblo puede deponerle. A diferencia de la tradición anterior, él no ve al tirano como un castigo que Dios permite por los pecados de los hombres, sino como un enemigo público. No obstante, él no da una noción jurídica del tiranicidio, sino que lo presenta como una categoría general —un estado demoníaco—. Su máxima referencia en este tema es la obra de Cicerón *Los deberes*, por lo que ha sido acusado de soslayar ejemplos contemporáneos, en especial de evitar referencias a Enrique II, cuyas acciones no concordaban con las prescripciones del texto. Sin embargo, cuando Juan de Salisbury escribe su obra, el rey aún no había ordenado la muerte de Beckett y Salisbury no había sufrido el destierro. En el *Policraticus* define a Enrique II como el más grande de los reyes ingleses si sus hazañas concuerdan hasta el fin con sus comienzos. Nada hacía suponer, entonces, su ulterior trayectoria.

Para Juan de Salisbury, el tiranicidio constituye un acto de derecho privado, ejecutable por cualquier medio excepto el veneno. Pero Santo Tomás y los comentaristas posteriores refutarán esta tesis, considerándolo una acción de la comunidad.

#### IX. SANTO TOMÁS DE AQUINO (1224-1274)

Desde el siglo XI surgen centros de estudio en monasterios y catedrales (escuelas monacales) y centros fundados por el clero secular (escuelas episcopales). Los dos tipos de escuelas desarrollan, desde el siglo XII, unidades más ambiciosas: las universidades, que constituyen una de las claves del desmoronamiento del régimen feudal. Posibilitan una época de extraordinarias construcciones filosóficas avaladas por el estudio de textos clásicos hasta entonces desconocidos —en especial, Aristóteles— y por un método riguroso de investigación y deducción. Ese movimiento intelectual, nacido en las *scholas*, se conoce como la Escolástica.

París fue la más famosa universidad medieval, seguida por Oxford y Bolonia. En ella enseñaron estudiosos de todos los países cristianos, unidos por la voluntad de saber y un idioma común: el latín. En ella impartirá sus lecciones uno de los mayores filósofos de todos los tiempos: Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás nace en el castillo de Rocaseca, cerca de Nápoles, en una familia noble. Tras vencer la férrea resistencia familiar, ingresó en la orden de los predicadores. En 1245 se trasladó a París, donde fue discípulo de San Alberto Magno. En su universidad explicó sus lecciones y tuvo como discípulos a Edigio

Romano y Pedro Dubois. También enseñó en varios lugares de Italia, participando activamente en las controversias doctrinales.

Su obra se compone de la Suma teológica, su obra maestra, que recoge su visión de la justicia y el derecho. También escribió la Suma contra los gentiles (1258-1264), los Comentarios a la Ética y a la Política de Aristóteles y otros escritos, entre los que destaca De régimen principum, también denominado De regno [La monarquía], dedicado al rey de Chipre, obra que termina su discípulo Tolomeo de Luca.

Santo Tomás estudia el saber aristotélico —preservado durante la primera Edad Media en estudios árabes y judíos— y lo integra en la visión del hombre y del cosmo de su tiempo. Ése es su logro fundamental: incorporar la razón a un mundo regido por la fe, y hacerlo sin estridencias, constituyendo una teoría racional y armoniosa que no conculque la revelación.

#### EL HOMBRE COMO SER SOCIAL: EL ESTADO

Para Santo Tomás, es natural que el hombre viva en sociedad. Su criterio enlaza con las tesis del Estagirita y se desvincula de las tesis pesimistas anteriores. Su inclinación natural le hace integrarse en diferentes comunidades: la familia, la aldea..., que el de Aquino considera comunidades imperfectas porque no satisfacen sus necesidades. Frente a ellas, la ciudad—diferente de la polis griega— constituye una comunidad perfecta, dado que puede atender íntegramente las necesidades humanas. No obstante, y teniendo presente la realidad agitada de su época, él contempla el reino—que agrupa varias ciudades— como comunidad perfecta paradigmática, pues es la más adecuada en cuestiones defensivas.

El Estado debe velar por la paz—Santo Tomás recoge la idea de paz que vimos en San Agustín— y ha de procurar que los hombres tengan todo lo necesario para vivir. Pero no basta con el bienestar material, debe intentar que los hombres vivan conforme al bien. Como Aristóteles, Santo Tomás cree que al Estado le corresponde un fin y que ese fin es el bien del Estado: ha de ser un bien común (bonum commune), que es distinto al de los individuos (privado) y prima sobre éstos. El Estado ha de tener un propósito ético: la verdadera felicidad no es humana, sino que consiste en la posesión de Dios en la eterna vida celeste. A ella hay que tender.

#### LA LEY Y LA JUSTICIA

Santo Tomás define la ley como «una ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por aquel que tiene el gobierno de la comunidad». Esta definición vale para cualquiera de las categorías de ley que él distingue: ley eterna, ley natural y ley humana. Por encima de ellas está la ley divina, identificada con la Revelación, sin interés en el campo político. La ley eterna es la fuente de la cual se derivan todas las demás, y que él contempla como la razón de la divina sabiduría; la segunda consiste en la participación del hombre, por su razón,

en la ley divina. Por ello, la ley natural participa de las notas que definen a aquella: la inmutabilidad y la universalidad. El primer precepto que prescribe es que debe hacerse el bien y evitar el mal. Pero el de Aquino sabe de su posibilidad de adaptarse a circunstancias específicas. Por eso diferencia en la ley natural entre primeros principios, inmutables, y segundos principios, que se ajustan a las circunstancias de espacio y tiempo. Por último, analiza la ley humana, que no añade nada a la ley natural, sino que la define y precisa a los innumerables casos particulares que surgen en las comunidades políticas. Si no es congruente con la ley natural y no atiende al bien común, estaremos ante una corrupción de la ley.

La visión de la justicia de Santo Tomás integra las tesis de Aristóteles y los juristas romanos. Se trata de un concepto que se predica en el seno de la sociedad: exige una pluralidad de hombres, a los que coordina en vistas al bien común. Él recoge la distinción aristotélica entre justicia conmutativa y distributiva, que le permite explicar las diferencias entre los hombres.

#### EL PODER. LAS FORMAS DE GOBIERNO

El poder político pertenece por derecho natural a la comunidad y deriva, en última instancia, de Dios. Puesto que la comunidad, como multitud, es incapaz de ejercer por sí misma algún acto de poder político propiamente dicho, ha de conferir el poder a determinados sujetos. Por ello, realiza un acto de traslación del poder (translatio imperii), que no equivale a una enajenación total no irrevocable. Se trata de un mandato, de una concessio.

Las formas del Estado son los diferentes modos en que actúa y se manifiesta el poder. Santo Tomás las ordena a partir de la coordinación de dos criterios: por un lado, atienden al número de sujetos que ostentan el poder y al criterio que preside su designación—la igualdad o determinadas cualidades—; por otro, examina si el poder que se ejercita tiende o no al bien común. Por tanto, diferencia tres formas buenas u orientadas al bien común: la monarquía, que es el gobierno de una persona especial; la aristocracia, que supone el mandato de varios notables, y la democracia o política, que equivale a gobierno del pueblo. Como formas corruptas, enumera la tiranía, si impera un único sujeto; la oligarquía, cuando mandan varios, y la demagogia, cuando es el pueblo quien ejerce dolosamente el poder. Debemos señalar que su terminología varía en diferentes textos, en especial respecto a la forma de gobierno del pueblo: a veces yuxtapone política como forma justa con democracia como forma corrupta, y otras vincula el término «política» al régimen popular en general, que luego subdivide en democracia como forma recta y en tiranía como corrupta. Paralelamente, la tiranía a veces se confronta únicamente con la monarquía y otras se refiere a todos los regímenes corruptos.

Para él, la mejor forma es la monarquía, que puede ser electiva o sucesoria (él prefiere la sucesoria). Pero también señala las ventajas de la aristocracia, dado que supone el gobierno de los más notables, y las de la democracia, que implica una mayor libertad e igualdad de los ciudadanos y, simultáneamente, mayor distribución de las responsabilidades. La peor de las corruptas es la tira-

nía y la menos mala, la democracia corrupta: aunque esta forma tampoco tiende al bien común, al menos atiende al bienestar de un mayor número de personas y no sólo a la conveniencia de una.

Santo Tomás considera que la mejor es la monarquía porque deriva hacia la corrupción con menor facilidad que la democracia. Aun así, recomienda organizarla de manera que impida que el soberano pueda llegar a convertirse en un tirano. De hecho, en la Suma teológica defiende, como régimen de gobierno óptimo, una forma mixta que integre elementos de las tres anteriores.

#### EL TIRANICIDIO

Frente a los postulados de Juan de Salisbury, que veía el tiranicidio como una acción de carácter privado, Santo Tomás sólo legitima a la comunidad para deponer a los gobernantes injustos. Niega cualquier acción personal porque considera peligroso para la propia comunidad que alguien, por iniciativa propia, se arroge el derecho de atentar contra sus gobernantes.

Él diferencia entre el tirano que lo es por defecto de título, es decir, por haber alcanzado injustamente el poder—por las armas o el engaño—, y el tirano que lo es por mal ejercicio de su potestad. Considera lícito desobedecer al primero y recomienda sufrir al segundo. Sin embargo, también distingue si la orden injusta es contraria al derecho vigente o contraria a la ley natural. En el primer supuesto, se puede obedecer o no. En el segundo, la desobediencia es moralmente necesaria, excepto si así se acarrearán males mayores. De hecho, toda su formulación se halla presidida por la prudencia. Frente al sometimiento siempre queda la plegaría y el propósito de enmienda porque Dios tolera a los tiranos para castigar a los hombres por sus pecados.

#### LAS RELACIONES ENTRE PODER TEMPORAL Y PODER ESPIRITUAL

Santo Tomás ve en Dios el origen común de los dos poderes, sin afirmar la derivación del poder temporal respecto al espiritual. Considera que cada uno tiene su fin propio y por ello son independientes. Sólo en virtud de la superioridad del fin sobrenatural a que se encamina la Iglesia con respecto a los fines terrenos que incumben al Estado, existe una subordinación de éste a aquélla, pero limitada a las cuestiones que se refieren a la salvación del alma. Resulta claro que Santo Tomás no defiende la potestad directa del pontífice, pero ¿defiende la teoría de la potestad indirecta que desarrollarán los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII? Parece que en sus textos, a veces oscuros, pueden hallarse indicios a favor de la indirecta.

#### X. EXPLENDOR Y DECADENCIA DEL PODER PAPAL

La vía que había abierto Gregorio VII fue desarrollada por los papas posteriores. Contaban con el soporte del Decreto de Graciano (hacia 1140), obra deci-

siva para el derecho canónico que recopilaba e integraba los dispersos y a menudo contradictorios textos anteriores, dotando a la Iglesia de ordenamiento propio.

Eugenio III, Inocencio III, Inocencio IV y Bonifacio VIII muestran en sus escritos el triunfo de las tesis de Gregorio VII. Así, Inocencio III (1198-1216) afirma que el papa ha de juzgar la aptitud del emperador elegido, así como examinar el procedimiento electoral si es controvertido. Considera que la Iglesia tiene el derecho de inspeccionar los procesos judiciales civiles y, en general, de intervenir en las decisiones que, a su juicio, se deban revisar. Paralelamente, los canonistas alegan que el emperador recibe la investidura del papa y que la relación que se establece entre ellos es, sencillamente, de vasallaje. En suma, corresponde al papa la dirección política de la humanidad.

Esta situación no se mantiene mucho tiempo. Debemos acudir al conflicto entre el rey francés Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII entre 1296 y 1303. Su controversia, en abstracto, no difiere de muchas anteriores. Nace de la pretensión del monarca de obtener las rentas de los beneficios eclesiásticos vacantes, de un litigio sobre impuestos y, como detonante, de la decisión del rey de juzgar a un obispo. Bonifacio VIII no acepta esas medidas y promulga varias bulas, entre las que destaca la famosa Unam Sanctam (1302), en que retoma la teoría de las dos espadas. Bonifacio VIII afirma que la sujeción de toda criatura humana al pontífice es imprescindible para alcanzar la salvación. Pero, si en abstracto—repetimos— el conflicto no es nuevo, sí que presenta una importante singularidad: en esta ocasión, el adversario del papa ya no es el emperador, sino un rey que goza del apoyo absoluto de su pueblo, al que Felipe informa parcial, tendenciosa e inteligentemente de las maniobras del papa. Él es la máxima autoridad en sus dominios, es emperador en su reino y no puede admitir injerencias. Felipe el Hermoso fundamenta su poder en textos de derecho romano que juristas profesionales a su servicio interpretan en detrimento de la Iglesia y de los señores feudales, afirmando la preeminencia de la corona.

Así, en defensa del rey aparecen numerosos escritos teóricos que perfilan los caracteres de la monarquía<sup>1</sup> y de los futuros Estados europeos y que, paralelamente, cuestionan a los pontífices demostrando que han actuado no sólo como vicarios de Cristo, sino también como señores feudales, empeñados en engrandecer sus dominios y salvaguardar sus rentas.

El conflicto entre el rey francés y el papa marca el fin de una larga etapa de la historia del papado. Dos siglos después del conflicto entre Enrique IV y Gregorio VII, los hechos se desarrollan de forma distinta: cuando se esperaba la inminente excomunión de Felipe, tropas afines a éste arrestan al papa en la ciudad de Anagni y le conminan a desplazarse a Lyon, donde se celebraría un concilio. Aunque el papa es liberado por la población, las consecuencias serán enormes. Bonifacio muere al mes siguiente y sus sucesores Benedicto XI y Clemente V son mucho más sensibles a las pretensiones francesas: Clemente V promulga la bula Meruit aboliendo para Francia la bula Unam Sanctam, y el papado instala su sede en la ciudad de Aviñón. Como se ha afirmado, «Anagni destruye a Canosa».

<sup>1</sup> Cabe destacar la figura de Juan de París († 1306) y su *De potestate regia et papale*. Él se pronuncia a favor de Estados independientes y en contra de una monarquía universal y apoya diversas actuaciones de Felipe el Hermoso.

*La clave del fracaso hay que buscarla en la profunda mutación que ha experimentado Occidente. En el siglo XIV ya no tienen cabida el papado y el Imperio tal y como habían sido perfilados. El Imperio ha perdido su pretendida fuerza y se ha convertido en un mero título electivo, sin efectivo poder real. El papado acusa fuertes convulsiones internas —desde el impulso de las Iglesias nacionales, que defienden intereses encontrados, a la postura de las diferentes órdenes— y resulta debilitado por la época en Aviñón y por el Cisma de Occidente.*

#### XI. MARSILIO DE PADUA Y GUILLERMO DE OCKHAM

*Un nuevo litigio nos presenta a los dos últimos grandes teóricos políticos medievales: Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. El conflicto surge con motivo de la elección de un nuevo emperador, tras la muerte de Enrique VII en 1314. Los candidatos eran Federico de Austria y Luis de Baviera, apoyados por varios electores. El papa Juan XXII, desde Aviñón, intenta intervenir en la elección, pero su autoridad es contestada por el elegido, Luis de Baviera, quien se proclama emperador en Roma, e incluso promueve la elección de un nuevo papa, por considerar a Juan XXII hereje.*

##### MARSILIO DE PADUA (1275/1280-1342/1343)

*Es uno de los escritores políticos más importantes del Medievo. No se conocen demasiados datos de su vida. Estudió en su ciudad natal y fue rector de la Universidad de París desde septiembre de 1312 a mayo de 1313. Unas cartas de la época acreditan que entonces gozaba del favor de la Santa Sede. Pero dos años después ya es cuestionado, y la aparición de su obra Defensor Pacis<sup>2</sup> motiva su excomunión y le obliga a ponerse bajo la protección de Luis de Baviera. Acompañó a Luis a Roma, donde éste fue coronado emperador por el pueblo, de modo acorde con las teorías que Marsilio había desarrollado en su libro. También redacta el Defensor minor y un Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialis, en que afirma la potestad secular en esa materia, aunque ese texto tiene su origen inmediato en el propósito de posibilitar el matrimonio de un hijo de Luis con la duquesa del Tirol, que ya estaba casada. El Defensor Pacis se divide en dos partes. En la primera, teniendo presente a Aristóteles, Marsilio estudia la sociedad civil, y en la segunda analiza la eclesiástica.*

*Marsilio afirma que el poder procede directamente del pueblo, es decir, de una comunidad libre. Éste, en su universalidad o en la parte más preeminente —la valentior pars—, tiene la facultad de dictar leyes. El término «valentior pars» es ambiguo y ha sido objeto de varias interpretaciones. Se discute si se refiere a la mayoría o, por el contrario, a los mejores, lo que supondría un respaldo a los principales de cada sociedad.*

<sup>2</sup> Durante mucho tiempo se ha considerado que esta obra fue escrita en colaboración con Juan de Janduno, máximo exponente de los averroístas en París, e incluso se afirmó que era éste el redactor. Sin embargo, en la actualidad parece demostrada la autoría de Marsilio, sin que ello minimize la influencia de Juan de Janduno, con quien Marsilio huyó a la corte de Luis de Baviera.

*Para Marsilio, una ley otorgada por la comunidad, con audiencia y consenso de sus miembros, tiende más a la utilidad común y se observará con mayor rigor y agrado pues los ciudadanos saben que se la han dado a sí mismos. El pueblo designa a sus mandatarios y, si éstos se convierten en tiránicos, puede deponerlos.*

*En la segunda parte, Marsilio indaga en la estructura de la Iglesia, con el propósito de rebatir las tesis de la teocracia pontificia. En primer lugar critica de modo indiscriminado a todo el clero por creer y defender que la Iglesia puede ejercer algún tipo de jurisdicción coactiva sobre «cualquier príncipe o principado, comunidad, colegio o persona particular seglar», excepto si ese poder jurisdiccional le ha sido otorgado por un legislador civil. A continuación rechaza la exención de impuestos pretendida por la Iglesia recordando que, según el Evangelio, hay que dar al César lo que es del César. También considera contrario al mensaje de Cristo excluir a la Iglesia de la jurisdicción de los tribunales civiles. La jerarquía eclesiástica y, en concreto, la pretendida potestas suprema del papa se integran en un sistema organizativo ideado por el hombre. La Iglesia sólo puede ser entendida como una congregación de fieles y no debe corresponder al papa su gobierno, sino a un concilio general, que debe decidir las cuestiones tocantes a los ritos y a las Escrituras. De hecho, el concilio que Marsilio imagina enlaza directamente con la valentior pars de la sociedad política. En suma, él defiende la sujeción de la Iglesia al poder secular y pretende desde esta nueva óptica armonizar —como tantas construcciones anteriores— los dos órdenes y señalar sus respectivos ámbitos. Con estas teorías, Marsilio proporciona el soporte ideológico que precisaban las ciudades italianas de su tiempo. Defiende su independencia de iure de toda pretensión pontificia y las tiene presentes en su formulación del papel de la comunidad. Sus teorías culminan en el proceso de secularización de la Baja Edad Media.*

##### GUILLERMO DE OCKHAM (1295-1349/1350)

*Nace en Ockham, al sur de Londres. Ingresó muy joven en la orden franciscana. Estudió en Oxford. Defendió en Aviñón la pobreza de las órdenes menores, frente al criterio opuesto del papa Juan XXII. Su posición le obligó a refugiarse en la corte de Luis de Baviera en 1323. Esta huida —con varios compañeros y llevándose el sello de la orden— y su ulterior excomunión suponen un cambio en sus temas de estudio. Posterga la teología y la filosofía para concentrarse en una crítica al papado y en el análisis de los poderes civil y pontificio. Entre su obra política destacan, entre otros escritos, Compendium errorum Papae Iohannis (1338), Octo quaestiones de potestate papae (1342), Breviloquium de principatu tyrannico (1341, descubierto en 1928) y, la más importante De imperatorum et pontificum potestate (1347), inacabada. También redactó un opúsculo (Consultatio de causa matrimoniale, 1341-1342) defendiendo la injerencia civil en cuestiones matrimoniales —se trata del mismo supuesto que estudiara Marsilio—. En 1347 devuelve el sello de la orden al capítulo franciscano y, según parece, solicita la revisión de su situación. Pero carecemos de ulteriores datos que permitan conocer el desarrollo de su caso. Muere en Múnich y es enterrado en un convento franciscano.*

## NICOLÁS MAQUIAVELO (1469-1527)

*Nicolás Maquiavelo nació en Florencia, en una familia burguesa de mercedario patrimonio, lo que no le impidió recibir una esmerada formación humanística. En su juventud presencia cómo los Médicis son obligados a abandonar Florencia, el restablecimiento de la República y la ascensión y caída del dominico Savonarola, que había pretendido regenerar la sociedad florentina. En 1498 —año de la muerte en la hoguera del fraile—, Maquiavelo fue nombrado secretario de la segunda Cancillería y después trabajó al servicio de los «Diez de Libertad y Paz de la Señoría», magistrados encargados de asuntos de defensa y política exterior. Desempeñó misiones diplomáticas en la corte francesa, donde observó los caracteres de la monarquía absolutista. También asistió a las negociaciones con César Borgia y a la elección del papa Julio II, y conoció al emperador Maximiliano. Todo ello le procura una experiencia política notable, que plasma en numerosos escritos.*

*La caída de la República y el retorno de los Médicis a Florencia en 1512 suponen para Maquiavelo la pérdida de sus cargos. Acusado de participar en una conjura, es encarcelado y torturado. Ya en libertad, debe recluírse en una villa cercana a Florencia, donde redacta sus obras más famosas, El príncipe (1513) y Discursos sobre la primera década de Tito Livio (1513-1519). Intenta recuperar el favor de los Médicis —con el fin, como reconoce en sus cartas, de encontrar una ocupación política que alivie su precaria situación económica y le devuelva algo de la dignidad perdida—, quienes, desde 1520, le encargan misiones de poca importancia, que, no obstante, resultan lo bastante relevantes como para comprometerle cuando, en 1527, se reinstaura —brevemente— la República. Apartado definitivamente de toda actividad política, muere en Florencia el 25 de junio de 1527.*

### I. LAS BASES PARA UNA TEORÍA POLÍTICA REALISTA

*Las teorías de Maquiavelo se vinculan directamente a la situación política de la península Itálica. La Paz de Lodi (1454), firmada por los Estados de Milán, Venecia, Florencia, Roma y Nápoles, había equilibrado la política italiana y, a mediados del siglo XV, la cultura florentina alcanzaba su máximo esplendor cultural y artístico. Paradójicamente, esa situación se corresponde con el inicio de una recesión económica. La burguesía urbana pierde su papel privilegiado mientras que, paralelamente, Inglaterra, Francia y los Países Bajos están sentando los cimientos de su crecimiento comercial e industrial. A finales del siglo XV, Italia aparece como un territorio devastado por profundas disensiones y crímenes, y por el creciente poder de los condotieros, que vendían sus bandas mercenarias al mejor postor.*

Teniendo siempre presente esta situación de violencia y crueldad, y con el bagaje de sus experiencias diplomáticas, escribe Maquiavelo su obra más célebre, *El príncipe*, que dedica a Lorenzo de Médicis con la esperanza de obtener su protección. La fuerza de su pensamiento es mensurable por la actualidad del adjetivo que nos ha dejado en el lenguaje coloquial. Gran parte de lo que acontece en la política moderna se revela «maquiavélico» porque los entresijos del poder y sus mecanismos reales encierran cada vez más ese peculiar cálculo y distancia entre la realidad y las apariencias. Así, maquiavélica es aquella mirada lúcida y realista, con frecuencia también perversa, del que ha aprendido a hacer trampas sin que se note demasiado. El príncipe es un texto que se integra en el género medieval de los Espejos de príncipes, con la fundamental innovación de que el florentino elimina el hasta entonces consustancial moralismo y ofrece al gobernante un manual sobre cómo hacer trampas sin ser descubierto. Pero hacer trampas ¿a quién?, ¿jugando a qué juego? El pesimismo antropológico que trasluce *El príncipe* hace pensar que son los hombres a los que hay que hacer trampas. Son los hombres —al menos, los ingobernables italianos de su época— quienes traicionan, conspiran y se venden. Por ello, para conquistar y mantener el poder —gran objetivo de toda la filosofía política maquiavélica— de nada sirven los férreos códigos morales y religiosos del catolicismo. En el pensamiento del florentino, la religión y la moral pueden ser utilizadas para consolidar el poder, pero el funcionamiento de éste es completamente ajeno al de aquéllas. Aunque sean inmorales, los fines políticos justifican siempre los medios empleados: el problema de Maquiavelo no es legitimar el poder, sino mantenerlo a base de fuerza y astucia, únicos elementos capaces de explicar la caída de imperios y gobiernos. Esta lógica de realidades políticas quiere eludir, mediante la experiencia y la observación, las apariencias engañosas y los falsos mecanismos a los que llevan la ingenuidad o el idealismo.

Con *El príncipe*, Maquiavelo pretende enseñar —desde el realismo y el pragmatismo— cuáles son los mecanismos del gobierno, cómo se puede consolidar y fortalecer el Estado y los errores que llevan a los imperios a la ruina. El texto confirma a Maquiavelo como el verdadero precursor de la ciencia política. Su modernidad es paralela a la incipiente revolución copernicana, precisamente al retomar la línea de secularización anunciada por Marsilio de Padua en el Defensor pacis y llevarla a los umbrales de la ciencia positiva.

Este reduccionismo experimentalista no impide a Maquiavelo esgrimir una visión ética del mundo, ya que frente al debilitamiento corporal de las virtudes cristianas, frente al desprecio de esta vida en favor del prometido paraíso —y adelantando en cierta medida la crítica de Nietzsche—, propone un fuerte orgullo individual y nacional como única forma de afirmación y de triunfo. Es la fortaleza unitaria y centralizada de las monarquías española y francesa lo que el autor desearía para su caótica e invertebrada Italia.

## II. FUERZA, FORTUNA Y VIRTUD

El lenguaje de la fuerza es el único que Maquiavelo considera necesario para mantener el poder. La ambición natural de los hombres y de los Estados

hace que tras las fronteras internacionales amenace siempre la hostilidad de la guerra. La educación y el oficio del príncipe, a lo que éste debe entregar su tiempo y energía, han de dirigirse a conocer el arte de la guerra. Descuidar el arte de la guerra equivale a preparar el camino directo hacia el fracaso. En *El príncipe*, Maquiavelo distingue entre «buenas leyes» y «buenas armas» como dos ingredientes fundamentales para la consolidación de cualquier Estado, que están relacionados entre sí ya que no es posible fijar leyes que regulen el comportamiento de los ciudadanos donde no existan «buenas armas» que obliguen a cumplir lo convencionalmente acordado. Por «buenas armas» no entiende el autor los mencionados ejércitos de mercenarios, tan frecuentes en la época, que se vendían al mejor postor, sino aquellas fuerzas nacionales permanentes, integradas por ciudadanos dispuestos a luchar por su nación.

Frente a las vicisitudes del azar, frente a lo que la fortuna nos impone sin que quepa apenas control o contrapeso, Maquiavelo propone la virtud, un concepto que no define pero que se compone de fuerza, valor, capacidad de resolución, y también de astucia, inteligencia y estrategia: «Yo imagino que puede ser verdad que la fortuna disponga de la mitad de nuestras acciones, pero que deje aproximadamente la otra mitad en nuestro poder». El príncipe que consiga imponerse a la adversidad de la fortuna mediante su virtud será más respetado que el que esté en el poder únicamente por su linaje. Saber mandar es también demostrar valor será, con menos probabilidades, objeto de conspiraciones. Maquiavelo emplea el concepto de fortuna con cierta ambigüedad: en ocasiones nos remite a lo inesperado de lo contingente, caótico y casual, mientras que en otras lo utiliza para describir tramas racionalmente explicables urdidas por los hombres. En cualquier caso, es evidente que hace referencia a la imposibilidad del poder humano de preverlo y dominarlo todo. La contraposición fortuna-virtud es paralela a la lucha que el hombre mantiene por ser su propio amo en un mundo cambiante que escapa con frecuencia a sus dominios. Ese descontrol humano frente a la fortuna, sin embargo, no llega a sugerir nunca en Maquiavelo un pesimismo determinista y negativo. Al contrario, mediante la virtud —tan lejana a las virtudes cristianas que los humanistas recomendaban practicar— se debe superar la fortuna, pues «ésta es como una mujer dispuesta a ceder si se la trata con dureza».

## III. EL CUIDADO DE LA IMAGEN

La capacidad de imposición y de reconocimiento por los demás —tanto consejeros como ciudadanos— nos adentra en una dimensión clave en Maquiavelo. Se trata de la imagen que debe producir el príncipe. No es necesario ser honrado o bueno, tan sólo basta con parecerlo. Este cuidado por la imagen producida en los ciudadanos es otro de los elementos que convierten la obra del autor italiano en un texto enormemente actual. Gran parte de *El príncipe* puede ser vista también como un compendio para el arte de la manipulación de la imagen. En él, por ejemplo, se afirma que el gobernante puede llegar a ser cruel; pero esa crueldad estará bien aplicada o no en función de su habilidad para llevarla a cabo en forma contundente y rápida. Las crueldades inútiles, es decir, aquellas que se dilatan

en el tiempo sin conseguir atajar disturbios o provocar el necesario miedo a la autoridad, serán siempre entendidas (por este perverso criterio instrumentalista de la represión) como mal practicadas. Cuando la crueldad se aplica erróneamente, el Estado, lejos de conseguir una imagen de seguridad sobre los ciudadanos, se transforma en una institución incitadora a la rebelión. La crueldad y la violencia también han de ser resolutivas en aquellos casos en que, por conveniencia, es preciso ser hostil con los poderosos: a los hombres poderosos y a las familias de posición «o no hay que tocarlos o cuando se los toca hay que matarlos». En Maquiavelo, por tanto, hay una razón de Estado que hace en ocasiones necesaria la aplicación de la crueldad. Así lo constata, por ejemplo, en el capítulo XVII de El príncipe, al contraponer la crueldad de César Borgia, que consiguió la unidad y el orden de la Romaña, con la pusilánime debilidad florentina, que, por no ser cruel, permitió la destrucción de Pistoia. Y vuelve a contraponer, en los Discursos, la actuación de los florentinos con la fuerza unitaria desplegada por la antigua Roma. La económica rapidez en la aplicación de las crueldades se presenta en proporción inversa en el caso de los beneficios, ya que, al otorgarlos, el príncipe debe ser todo lo visible y lento que su habilidad pueda permitirle.

En El príncipe, Maquiavelo plantea un dilema en cuya respuesta se halla gran dosis de su filosofía política: si vale más ser amado que temido, o temido que amado. Desde luego, cuando resulta imposible ser ambas cosas a la vez—como ocurre casi siempre—es preferible ser temido que amado. La concepción pesimista que el florentino tiene de los hombres despeja cualquier posible duda, pues éstos son ingratos y tardan mucho menos en agredir al que aman que al que temen. El amor y la confianza conducen a la falta de respeto. El temor, por el contrario, se retiene tan vivo en la memoria que hace difícil el relajamiento que lleva al desacato. Ese miedo a un posible castigo no debe, sin embargo, convertirse en odio o desprecio hacia el príncipe. Nada tan poco conveniente como ser odiado por haber atentado sin necesidad contra el honor de las mujeres de los súbditos o por haber sido caprichoso, gratuitamente injusto o egoísta.

Contra la maldad de los hombres no basta con la fuerza. Reducir el maquiavelismo a esta suerte de formación militar sería del todo incompleto. Por ello, el autor recomienda que el príncipe sea a la vez un león y un zorro (imagen que ya aparecía en Los deberes de Cicerón y en Dante): «un zorro, para conocer las trampas» y «un león, para espantar a los lobos». De esta forma, el buen «príncipe-zorro» conocerá perfectamente el arte de la simulación y tendrá «el espíritu bastante flexible para girar a todos los lados, según venga el viento y lo ordenen los accidentes de la fortuna». Lo importante es que estas agresiones no sean atribuidas directamente al príncipe, quien siempre ha de parecer «clemente, fiel, humano, religioso, sincero...». Entre esas cualidades fundamentales para salvaguardar la imagen, ninguna de ellas es tan importante como la religión, ya que «es aquello de que más importa tener apariencia». Los hombres juzgan por lo que ven, pues les resulta muy difícil—especialmente al pueblo llano—conocer qué se esconde realmente tras el gobernante. Sólo un grupo reducido de personas que convive con el príncipe sabe a ciencia cierta lo que se oculta detrás de su máscara. Pero ese pequeño grupo no se atreverá fácilmente a ir en contra del príncipe «levantándose contra la mayoría». La opinión de la mayoría, es decir, del gran número de la población tomado en bloque, es clara-

mente despreciada por Maquiavelo, ya que ésta carece de capacidad crítica e intelectual. Porque, como confiesa el florentino: «El vulgo es seducido siempre por la apariencia y por los acontecimientos. ¿Y no es el vulgo lo que constituye la muchedumbre? Diferente es el trato que él propone al príncipe para con los consejeros y los ministros. Es preciso alejarse de aquellos ministros que piensan más en sí mismos que en el príncipe y el Estado, pues son los más probables y peligrosos conspiradores que podamos imaginar. Por eso es preciso ser generoso con aquellos consejeros y ministros que con el tiempo han demostrado su fidelidad y adhesión, pues son éstos quienes denunciarán con horror cualquier posible conjura contra el príncipe.»

#### IV. LA FUERZA DE LA REPÚBLICA

Si El príncipe es un alegato a favor del gobernante fuerte y tiene como referencia la figura de César Borgia, los Discursos sobre la primera década de Tito Livio constituyen una apología de la República. Entre ambos textos encontramos a un Maquiavelo tan escindido que hay quien ha sugerido que se trata de obras de autores diferentes. Ello se debe, en primer lugar, a los destinatarios de las dos obras. El príncipe pretende ganar el favor de los Médicis, condicionante que no existe en la redacción de los Discursos: en éstos Maquiavelo señala las principales diferencias entre príncipes y tiranos, y designa como tiranos a individuos que considera príncipes en El príncipe, libro en que jamás utiliza la palabra «tirano», no apta para los oídos de un Medici. Por otro lado, El príncipe se centra en el logro y conservación del poder en situaciones anormales y tiene presente una realidad de los principados italianos que no permite concesiones ni libertades, en tanto que los Discursos analizan un devenir político sin especiales presiones.

Los Discursos aparecen dedicados, en primer término, a la república romana, pero suponen un análisis de las deseables repúblicas de su tiempo. Maquiavelo se inclina por los regímenes republicanos frente a los principados porque en los primeros existe más libertad e igualdad. Reconoce que en el proceso de formación de las ciudades es necesaria la dirección de un hombre dotado de virtud, dada la dificultad de todos sus miembros de organizarse. Sin embargo, como es difícil que su sucesor mantenga dicha cualidad y preserve a la ciudad de su decadencia, lo mejor es que, tras su proeza, el gobierno de la ciudad se pueda sustentar en la virtud de los ciudadanos. Aquí surge un nuevo problema: ¿cómo va a preservar esa masa popular—por la que él nunca demuestra demasiada simpatía—una virtud que tampoco podemos estar seguros de que tenga?, ¿cómo impedir que no se corrompa? Maquiavelo recuerda la República romana, y desde su análisis señala cuáles son las instituciones pertinentes para evitar la corrupción. Defiende la religión como instrumento para que el pueblo prefiera el bien común al suyo propio; aboga por la promulgación de buenas leyes y afirma que el sistema de gobierno más estable es el mixto, con elementos de las tres formas de gobierno puras, como demostró la propia Roma. En suma, Maquiavelo no oculta sus simpatías por ese gobierno republicano, aunque es consciente de su carácter hipotético frente a la situación real de las ciudades italianas.

a los jefes de la conjura. Éstos, que recelaban hasta del nombre de un jefe único, constituyeron entre ellos un gobierno, y al principio, temiendo la pasada tiranía, se gobernaban según las leyes promulgadas por ellos, posponiendo todo interés propio a la utilidad común, y conservaban y gobernaban con suma diligencia lo público y lo privado. Pasando luego la administración a sus hijos, éstos, que no conocían los cambios de la fortuna, que no habían probado la desgracia y no se sentían satisfechos con la igualdad cívica, se dieron a la avaricia, y a la ambición, considerando a todas las mujeres como suyas, y haciendo así que lo que había sido el gobierno de los mejores se convirtiese en el gobierno de unos pocos, que sin respeto alguno a la civilidad, se hicieron tan odiosos como el tirano, y la multitud, harta de su gobierno, se convirtió en dócil instrumento de cualquiera que quisiera dañar de alguna manera a los oligarcas, y pronto se levantó alguno que, con ayuda de las masas, los expulsó. Y como aún estaba fresca la memoria del príncipe y de los perjuicios que había causado, deshecha la oligarquía y sin querer volver al principado, la gente se inclinó a la democracia, ordenándola de manera que ni los poderosos ni un príncipe pudiesen tener ninguna autoridad. Y como todos los gobiernos al principio tienen cierto prestigio, este gobierno popular se mantuvo algún tiempo, pero no mucho, sobre todo después que se extinguió la generación que lo había organizado, pues rápidamente se extendió el desenfreno, sin respetar a los hombres públicos ni privados, de modo que, viviendo cada uno a su aire, se hacían cada día mil injurias, hasta el punto que, obligados por la necesidad, o por sugerencia de algún hombre bien intencionado, o para huir de tal desorden, se volvió de nuevo al principado, y desde ahí de grado en grado, se volvió de nuevo al desorden, de la manera y por las razones antedichas.

Y éste es el círculo en que giran todas las repúblicas, se gobiernen o sean gobernadas; pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie. Más bien suele acaecer que, en uno de esos cambios, una república, falta de prudencia y de fuerza, se vuelva súbdita de algún estado próximo mejor organizado, pero si no sucediera esto, un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno.

Añado, además, que todas esas formas son pérfidas, pues las buenas tienen una vida muy breve, y las malas son de por sí perversas. De modo que, conociendo este defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas formas en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable, pues así cada poder controla a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular.

Entre los que merecieron más alabanzas por haber dado constituciones de este tipo mixto se encuentra Licurgo, que ordenó sus leyes de Esparta de manera que, dando su parte de poder al rey, a los nobles y al pueblo, construyó un estado que duró más de ochocientos años, con suma gloria para él y quietud para su ciudad. [...]

## JUAN BODINO (1529/1530-1596)

*Nació en Angers, hijo de un sastre de holgada posición y de una madre que muchos consideran de origen sefardita. Estudió leyes en Toulouse y ejerció como abogado en París. Desempeñó varios cargos políticos y estuvo al servicio del duque de Alençon, hermano menor del futuro rey Enrique III. Pero, por sus presuntas simpatías hacia los hugonotes, perdió el favor real. Pasó los últimos años de su vida como procurador en Laon, y allí se adhirió a la Liga Católica, en una afiliación que más parece motivada por el temor a perder su cargo público que por la convicción. Poseedor de una vasta cultura y de la curiosidad desbordante que caracterizaba a los humanistas, escribió sobre historia, economía, derecho y filosofía. Su obra fundamental para el pensamiento político fue Los seis libros de la República, que tuvo un gran éxito: según parece, en tres años se agotaron siete ediciones y fue traducida a varios idiomas. Aparece una versión en castellano fechada en 1590.*

### I. LAS GUERRAS DE RELIGIÓN

*Juan Bodino publica Los seis libros de la República en 1576 en medio de los interminables conflictos religiosos que en Francia se cernían entre los grupos católicos y protestantes (también llamados hugonotes). Esta fecha nos sitúa tan sólo a cuatro años de la famosa Noche de San Bartolomé o «de los cuchillos largos» (23-24 de agosto de 1572), en la que se especula que debieron de morir unas cuarenta mil personas. Con su obra, Bodino quería contribuir a solucionar las sangrientas disputas a través de la figura de un monarca neutral, capaz de garantizar la paz al aceptar como irreversible la escisión de la cristiandad. Esta forma de hacer política por encima de los partidos coincidía con la de un grupo llamado «los políticos», para quienes la unidad nacional era prioritaria a la unidad religiosa. Su criterio, que distaba de la posterior concepción liberal de la tolerancia religiosa, implicaba la posibilidad de asumir, como un mal menor, dos religiones dentro de un mismo Estado.*

*Pero, en un mundo donde la religión todavía no podía entenderse como algo plural y, menos aún, al servicio de fines seculares, estas posiciones neutrales o conciliadoras fueron consideradas por muchos como cínicas e impías. El propio Bodino no escapó de ser visto como un judío —se baraja, como hemos apuntado ya, la posible ascendencia de su madre—. También influye, seguramente, el hecho de que en ninguno de sus escritos pudieron encontrar, ya se tratase de partidarios o de detractores, ni una sola frase que delatara el abrazo a una filiación concreta.*

*Sería erróneo, no obstante, limitar la obra bodiniana a lo que de coyuntural e histórico hubiera en las guerras de religión en Francia. Bodino aspira tam-*

bién a construir una teoría política en torno al Estado y a sus diferentes engranajes sociales. En Los seis libros de la República es perceptible un doble esfuerzo por escapar de los problemas puramente locales y, por otra parte, de los planteamientos utópicos a lo Tomás Moro. Por ello su obra está repleta de ejemplos históricos que pretenden convertirse en enseñanzas prácticas. Bodino, sin embargo, no quiere en absoluto que este pragmatismo pueda equipararse al de Maquiavelo, a quien el autor francés considera excesivamente cínico, inmoral y carente de principios filosóficos.

## II. DE LA FAMILIA AL ESTADO

Entre las distinciones que Bodino establece en el intento de elaborar una teoría política, destacan las que se refieren a la familia y al Estado. La familia es el único elemento natural del que surgirán todas las demás formas societarias, como los gremios, las aldeas y las ciudades, hasta llegar al Estado, que se convierte en el extremo de comunidad artificial. Son consustanciales a la familia y al Estado los principios jerárquicos de autoridad y obediencia absoluta a las figuras del padre y del príncipe. En la familia sobresale el padre como mímica reconstrucción del pater familias romano. El poder del padre sobre los hijos es el único que Bodino considera verdaderamente natural, frente a los más convencionales del príncipe, el magistrado o el capitán. La contraposición entre la familia y el Estado se hace especialmente notoria cuando Bodino aborda el tema de la propiedad privada: sólo la familia puede ser propietaria de algo, ya que ni el Estado ni el príncipe pueden apropiarse de lo privado. Esta nítida delimitación entre el ámbito de lo privado y de lo público constituye la dificultad más insuperable de la filosofía política de Bodino, pues el derecho inalienable a la propiedad privada que tienen los ciudadanos no parece del todo posible en el marco cerrado del Estado absoluto, que, por otra parte, nos describe al no establecer límites precisos al poder del monarca.

## III. LA SOBERANÍA

Bodino sí precisa en cambio que el Estado no puede existir como tal a menos que se establezca un poder soberano que surja a su vez de un grupo de familias y «de lo que les es común». El poder soberano se entiende, aquí, como emanación directa de la propia idea del Estado. Así, lejos de la factualidad del maquiavelismo, Bodino quiere que su soberanía relacione al Estado —«recto gobierno»— con la sociedad siguiendo una serie de valores y normas —el derecho natural y las leyes de Dios ocupan aquí un papel fundamental— que superen y trasciendan las finalidades puramente materiales. Se pueden entender por estos valores todos aquellos que, finalmente, tienen que ver con la justicia, con el orden y con la moral. Si en Maquiavelo lo único que contaba era el arte de mantener el poder, en Bodino aparece un interés por justificarlo y utilizarlo bien. Es aquí, precisamente, donde radica una notable incoherencia entre lo absoluto de la soberanía, su característica capacidad de «hacer la ley sin el consentimiento de los súbditos», de un lado, y la necesaria sintonía o sujeción al

derecho natural y a las leyes de Dios a la que la somete, de otro: «pero, en cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas».

La soberanía es una fuerza cohesiva y unificadora de lo político y social: la médula que se dilata «perpetuamente» a lo largo de la historia «en forma vitalicia sucediéndose sin interrupción en el trono». Bodino insiste en el carácter perpetuo de la soberanía y la distingue del poder de los magistrados y de los funcionarios, a quienes les es concedida una potestad durante un tiempo determinado.

La soberanía, además, está considerada como algo inherente a la propia noción de comunidad política: «Así como el navío no es más que madera sin forma de barco cuando la quilla, que sostiene los costillajes, la proa, la popa y el combés son quitados, así también el Estado sin potestad soberana, que une todos los miembros y partes de aquélla y todas las familias y colegios en un cuerpo, no es ya República.» Bodino es consciente de que nadie antes que él ha sabido hacer resaltar los verdaderos fundamentos de la soberanía, aquellos que permiten a los gobernadores reconocer su gobierno.

Además de su carácter perpetuo, la soberanía es absoluta en el sentido de que, para Bodino, es necesario que aquel que la encarna no esté sujeto a ningún otro poder. Por ello, el príncipe soberano «está absuelto del poder de las leyes». En la posibilidad de hacer y deshacer la ley reside precisamente el verdadero signo de la soberanía; en el caso del príncipe que tenga que dar cuenta a otro, ese otro será el soberano y no él. El príncipe soberano, puntualiza Bodino, puede incluso, mediante la imposición de la ley, cambiar las costumbres y las tradiciones: «La ley puede anular las costumbres mientras que las costumbres no pueden anular la ley.»

Por tanto, a pesar de su peculiar forma de tolerancia religiosa y de sus escarceos en favor de conseguir un gobierno recto (droit) y legítimo, aflora en Bodino la necesidad de otorgar al soberano el poder sin límites que se reforzará en Hobbes y no se cuestionará hasta Locke.

## IV. LA MONARQUÍA

La soberanía puede residir en el pueblo (democracia), en unos pocos (aristocracia) o en uno solo (monarquía). Sin embargo, pronto resulta evidente que su preferencia por la monarquía, y en concreto por la francesa, convierte las otras dos opciones en meras formulaciones teóricas. Bodino prefiere la monarquía, además de por las razones históricas de la Francia de su época que hemos aludido, porque la considera el gobierno más acorde con la naturaleza: «todas las leyes de la naturaleza nos guían hacia la monarquía». Como el mundo no tiene otro gobernante que un único Dios, como la familia no tiene otra autoridad que un padre, la comunidad política encuentra su figura más natural en un solo príncipe soberano. De hecho, en la práctica, Bodino considera que la monarquía es la única figura realmente capaz de soportar la soberanía. «El principal punto del Estado, que es el derecho de soberanía, no puede ser ni subsistir, propiamente hablando, sino en la Monarquía, pues nadie puede ser soberano en una República a no ser uno solo.»

## THOMAS HOBBS (1588-1679)

*El siglo xvii es, probablemente, el siglo más agitado de la historia británica y ha sido incluso calificado como el siglo de la violencia. Jacobo I, rey de Escocia, se proclamó soberano de Gran Bretaña en 1604. Absolutista convencido, defendía que el poder del monarca, libre de cualquier limitación, procedía directamente de Dios—teorías, que, entre otros, refuta Suárez— y mantuvo un tenso pulso con el Parlamento. Su hijo, Carlos I (1625-1649), continuó esa política y vivió en conflicto permanente con un Parlamento contrario a la imposición de nuevos impuestos y a las detenciones arbitrarias (como ordenadamente expusieron los parlamentarios en la célebre Bill of Rights [Petición de Derechos] de 1628). Además, el país se hallaba dividido entre católicos, protestantes y puritanos (protestantes disidentes). El perpetuo disenso desembocó en una guerra civil que enfrentó a las tropas reales con un ejército parlamentario mandado por el puritano Cromwell. La victoria de éste conlleva la ejecución de Carlos I y la instauración de un régimen republicano gobernado por el Parlamento. Pero en 1653 Cromwell lo disuelve y asume el poder de modo individual adoptando la dignidad de «Lord Protector». A su muerte, tras el breve gobierno de su hijo, tiene lugar la restauración monárquica en la persona de Carlos II (1660-1685)—educado en la corte de Luis XIV—, quien inicialmente convivió en armonía con el Parlamento. Restauró la iglesia anglicana y persiguió las otras confesiones, aun a su pesar, pues era, aunque encubiertamente, católico.*

*Este clima de luchas fratricidas e interminables es fundamental para entender la psicología de Hobbes, quien declararía aterrizado: «el temor y yo somos hermanos gemelos». Ya su nacimiento está marcado por el terror. Su madre dio a luz prematuramente, ante el rumor del inminente desembarco de la Armada Invencible. Su padre, un oscuro predicador, hubo de desaparecer tras una reyerta. Bajo la tutela de un tío, estudió en Oxford, graduándose en 1607. Fue preceptor en dos casas nobles y viajó en varias ocasiones al continente, donde conocería a Descartes y Galileo. Partidario de los Estuardo, pasó once años de exilio voluntario en Francia, donde publicó De cive (1648) y el Leviatán y enseñó matemáticas al futuro rey Carlos II. Regresó a Inglaterra en 1651 aprovechando la amnistía de Cromwell, y mantuvo la amistad de Carlos II, quien le concedió una pensión. Pero las posiciones religiosas plasmadas en el Leviatán le acarrearán la enemistad del clero, y en 1666 sus obras políticas son prohibidas por su contenido ateo. Retirado al campo, Hobbes escribe, entre otros textos, Behemoth (publicado tras su muerte), una Historia ecclesiastica (1688) y una sarcástica autobiografía. Murió en Hardwick a los noventa y un años.*

*La relación entre Hobbes y la coyuntura histórica que le tocó vivir pueden llevar a la conclusión de que escribió el Leviatán pensando en la monarquía o*

en el propio Cromwell. Sin embargo, y al margen de las evidentes coincidencias políticas, ello equivaldría a reducir en exceso su pensamiento.

### I. EL MÉTODO DE ANÁLISIS

El método que Hobbes quiere utilizar para construir su teoría política se basa en los nuevos modelos científico-matemáticos que, a partir de las precisas mediciones de Galileo, sentarán las bases de la revolución científica moderna y pondrán de relieve la inutilidad de las aproximaciones escolástico-medievales.

Hobbes da suficientes muestras de que creta en la posibilidad de orientar la futura sociedad a través de los cauces marcados por la razón y la ciencia. Con éstas aspiraba a una teoría política, tan ambiciosa y fructífera como el resto de las ciencias naturales, que le permitiera superar, en grado de generalización, los acontecimientos históricos del momento. Hobbes entiende la política, y al propio ser humano, como una parte más de un universo mecánico inteligible al lenguaje matemático. Esa visión del mundo implica también un materialismo radical que el autor reconoce en las primeras páginas de su *Leviatán*. La vida es como un movimiento artificial en el que el cuerpo humano funciona con un mecanismo parecido al de un reloj: el corazón, los nervios y las articulaciones no son mucho más que «muelles», «cuerdas» y «ruedas». Esta reducción y secularización de la política le permite justificar el absolutismo como algo útil y necesario en la tierra, soslayando la trascendencia metafísica o religiosa que implicaba la tradición del derecho divino de los reyes.

### II. LA GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS

Dentro de este mundo mecanicista, el hombre, sin embargo, es capaz de sentir, de odiar o de buscar el placer mediante un movimiento que le lleva a alcanzar sus fines. Todos los hombres comparten por igual una sed insaciable de poder y de riquezas que, al ser escasas, les enfrentan en un conflicto que conduce finalmente a la muerte. A diferencia de las abejas o de las hormigas, que se reúnen por instinto, Hobbes advierte que los hombres, también por instinto, se repelen en un mecanismo destructivo. Los deseos y los valores morales son parte de este aparato de engranajes y resortes: el objeto del deseo es el bien, el del odio es el mal, el mal supremo es la muerte. La atracción y la repulsión son las dos fuerzas fundamentales que consiguen estimular al individuo en su motricidad maquinial. Toda la antropología y la psicología hobbesiana se pueden entender como el resultado de esta tesis mecanicista básica. En este esquema, nada es bueno o malo en términos absolutos, ya que nada va más allá de las percepciones o las voliciones subjetivas y relativas.

En el estado de naturaleza, los hombres son iguales porque todos comparten una tendencia psicomotriz hacia la violencia y el cálculo proyectado racionalmente a la obtención de los beneficios ajenos. Por ello, lejos de la ética del cristianismo, los hombres son desconfiados y egoístas por naturaleza. Entendido así, el hombre es para Hobbes «un lobo para el hombre», que no reparará en

matar o robar al prójimo. Consecuentemente, se produce una permanente guerra violenta y egoísta que impide la existencia de la propiedad, porque «sólo pertenece a cada uno lo que pudo coger durante el tiempo que lo pueda retener». Tampoco es posible la industria ya que «el fruto de la misma es inseguro», ni el cultivo de la tierra o la navegación, «ni las artes ni las letras, ni la sociedad, sino lo que es peor de todo, el miedo continuo y el peligro de la muerte violenta». Para Hobbes el estado de naturaleza, como situación universal, es una construcción hipotética y racional que elabora con fines esencialmente explicativos. No obstante, señala tres supuestos históricamente probados en que existe ese estado: en primer lugar, la situación de algunas tribus de América; en segundo, el estado de anarquía que surge cuando hay una guerra civil —con la consiguiente disolución del gobierno— y, por último, el que existe entre los diferentes Estados, miembros de la comunidad internacional, que, sin conexión alguna, no reconocen una autoridad superior.

En el estado de naturaleza, dado que el hombre tiene derecho a todas las cosas, todo le está permitido: «las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar». No existe un derecho objetivo natural, pues sólo está vigente la ley del más fuerte. Pero, para Hobbes, los hombres se rigen por una ley natural, que entiende como aquella cuya observación resulta más conveniente, más útil, para cada hombre. Así, la define como «un precepto, o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla». No se trata de una ley propiamente dicha, porque para él sólo son leyes las que establece quién tiene un poder sobre los demás— y en el estado de naturaleza nadie lo tiene—, pero es un dictado de la razón. Esta afirmación inscribe a Hobbes entre los iusnaturalistas, con la particularidad de que no considera que la razón nos revele la verdadera esencia de las cosas, sino que la considera un mero cálculo del ser humano, una operación lógica en aras de su propia conveniencia. La ley natural indica a cada hombre lo que resulta bueno y lo que es malo para él. Y lo que al hombre le interesa en grado máximo es la conservación de su propia vida, que en el estado de naturaleza está permanentemente amenazada: su máxima finalidad es la paz. De ahí que intente articular los mecanismos más convenientes (pues cada hombre desea, según sus operaciones «matemáticas», alcanzar la paz) para conseguirla. Y el medio más eficaz de lograrla será mediante la articulación del Estado.

### III. LA NECESIDAD DE UN ESTADO SIN LÍMITES

En contraposición al «estado de naturaleza» —guerra de todos contra todos— la paz sólo es posible fundando el Estado. Hobbes explica la toma de conciencia necesaria que permite al hombre natural darse cuenta de la necesidad del estado absoluto a partir de la razón. Para él, la naturaleza del hombre está compuesta por dos tendencias: una le lleva hacia las pasiones; la otra, hacia la razón. La primera, como impulso inicial, inclina a los hombres a desear y a conseguir los bienes y privilegios del prójimo. La segunda les hace pensar que, sin seguridad, los bienes deseados no tienen sentido porque no se pueden disfrutar.

*Las pasiones enfrentan a los hombres, la razón les lleva a desear la paz. Es a través de esta segunda inclinación como los hombres llegan a un contrato por el que renuncian a todos los derechos que poseían en el estado de naturaleza para otorgárselos a un soberano que, a cambio, les garantice el orden y la seguridad. De este modo, la sociedad, es decir, la organización artificial—contra natura—de todos aquellos súbditos sometidos al poder civil del Estado, se convierte en el polo opuesto de la guerra y es la gran solución para la conservación del género humano. Para Hobbes, este poder superior del Estado tendrá que ser civil, ya que Dios se ha convertido en una entidad en nombre de la que se puede matar. Tendrá que residir en la tierra, pues el cielo condena a muy largo plazo y los ladrones o los asesinos han implantado aquí una situación en la que sólo imperan la fuerza y la astucia, en la que la justicia ha dejado de existir.*

*Pero ¿entre quiénes se establece el contrato por el que los hombres hacen dejación de sus pretensiones naturales? El contrato se establece entre los hombres y por él se someten al soberano, quien nace del contrato pero no es parte de él. Mientras que otros racionalistas distinguen entre un pacto por el que se constituye la sociedad civil y otro pacto por el que la citada sociedad civil entrega el poder al soberano, Hobbes articula un pacto que tiene la forma del primero y el contenido del segundo: se trata de un compromiso unidireccional del que sólo nacen obligaciones de los súbditos hacia el soberano y no a la recíproca. Las obligaciones de los súbditos son totales pues la transferencia de su libertad hacia el soberano también es total. Y ellos optan por esta sumisión absoluta, porque es el modo de pagarle al soberano—como un rescate—por haberles salvado la vida. La autorización es individual, pero a la vez es un acto de fe en el que todos obran de igual manera: «autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante».*

*Por tanto, del contrato surge un Estado todopoderoso en la tierra, un dios mortal que aterrorice a los ciudadanos—Leviatán es el nombre de un monstruo bíblico—. La configuración del Estado como «persona artificial» («persona» en latín significa «máscara») viene determinada, como se explica en el capítulo XVI del Leviatán, por la transmisión de autoridad que sucede al contrato. De todo lo que pueda hacer la persona artificial serán responsables sus autores, es decir, las personas naturales. La persona artificial se hace así la representante de sus autores. El titular de esa persona artificial es el soberano, que pasa a tener como súbditos al resto de los ciudadanos. Por la argucia definitoria que Hobbes introduce en el contrato, estos súbditos no pueden rebelarse contra el soberano porque ello equivaldría al sinsentido de rebelarse contra sí mismos. Por definición también, sólo se puede hablar de violación del contrato por parte de los súbditos, ya que el soberano no queda ligado a obligaciones debido a que no es parte en el contrato y a que la transmisión de derechos y la autorización es ilimitada y absoluta. Hobbes presupone una aplastante mayoría de voluntades en favor del contrato; con lo que no se cometería injusticia alguna aniquilando a los posibles disidentes que, equivocados, se obcecaban en la insensata idea de mantener el estado natural.*

*Lo que caracteriza el contrato hobbesiano frente a otros anteriores—en el Medievo, e incluso en el Renacimiento, hallamos la idea de pactos entre pueblo y gobernantes—es el férreo y radicalizado individualismo anunciador de la teoría liberal burguesa. Locke, Rousseau o Kant darán un sentido muy diferente al contrato, pero la racionalidad y la utilidad que les desvinculará de toda trascendencia hacen que todos ellos compartan elementos de un mismo mundo moderno.*

*El soberano hobbesiano sólo tiene el deber—que no la obligación—de garantizar la paz y la seguridad de los ciudadanos, pues tanto el Estado como el soberano que lo dirige perderían todo el sentido de su existencia de no ser capaces de garantizar la seguridad. Si el soberano no es capaz de mantener el Estado con la fuerza que lo debe caracterizar, si el Leviatán se debilita hasta tal punto que ya no puede garantizar a los súbditos su protección, éstos quedan liberados de toda obligación. Éste es el único caso de reversibilidad del contrato que devolvería a cada uno la irrevocable transmisión del derecho natural hecha al Estado. El debilitamiento del Estado, es decir, la incapacidad de ejercer un poder absoluto sobre los ciudadanos, termina destruyendo la sociedad civil y devolviendo a los súbditos a su terrible y anárquico estado de naturaleza.*

*Como titular del poder, el soberano se convierte en el verdadero garante de la justicia y de la moral, ya que lo justo y lo bueno pasan a definirse armónicamente con la voluntad del soberano. Su poder es absoluto porque, si existiera otro poder que lo limitase, ese poder sería el soberano y no él. Goza de total inmunidad y no puede ser acusado por los súbditos. Para Hobbes, como para Bodino, el soberano es el único poder legislativo. Sin embargo, Hobbes va más allá que Bodino al no limitar al soberano por el derecho divino. El soberano de Hobbes, única fuente de poder capaz de hacer y deshacer las leyes, no está, sin embargo, sujeto a ellas, ya que «nadie puede obligarse a sí mismo [...], el que está obligado ante sí mismo carece de compromiso». Debemos recordar que, para Hobbes, sólo existe ley propiamente dicha cuando responde al mandato de una autoridad (por ello no considera realmente leyes a las naturales, reducidas a meros dictados de la razón en un mundo de seres iguales): el Estado crea en su totalidad el ordenamiento jurídico—afirmación que hace del filósofo uno de los primeros exponentes del positivismo jurídico—. Por ello, contrariamente a Bodino, la propiedad no pertenece al ámbito privado de los hombres en el que no puede entrar el Estado, sino que se convierte en una concesión del soberano, prescrita en la ley.*

#### IV. LAS RELACIONES ENTRE ESTADO E IGLESIA

*Para Hobbes, la máxima autoridad del Estado se extiende incluso a los asuntos de índole espiritual o religiosa. Hobbes es testigo de los conflictos religiosos que están asolando el país. Ello le lleva a considerar que la seguridad del Estado exige el control de la religión. Leviatán se define como un Estado explícitamente cristiano en el que se integra una comunidad de fieles cristianos. El texto que ha de seguir la comunidad no ha de ser otro que la Biblia. Pero cabe preguntarse: ¿quién ha de interpretar la Biblia? En el estado de naturaleza, postula Hobbes, todo cristiano tenía derecho a interpretar la Sagrada Escritura.*

príncipe, cuyos cuidados mantienen la tranquilidad en el Estado y preservan la seguridad de los bienes y la vida de los ciudadanos? Sobre todo si se reflexiona que no cabría deponer a los príncipes más malvados sin exponer a los ciudadanos y al Estado a un número infinito de problemas y a una desolación enorme, como demuestra la experiencia. Debemos, por tanto, sufrir pacientemente las injusticias leves de un soberano, en consideración al empleo, penoso y relevante, de que está revestido para nuestra conservación y de las otras obligaciones que puedan deberse y en favor de nuestros conciudadanos y de todo el Estado. Un anciano general de la Armada se sirvió útilmente de este argumento para reducir a unos sujetos que se habían revolucionado: *Debéis soportar, dijo, el lujo y la avaricia de vuestros gobernantes, como se toleran las esterilidades, las tormentas y otros desórdenes de la naturaleza. Existirán vicios en tanto existan hombres, pero el mal no dura siempre y se compensa por el bien que llega de tiempo en tiempo.* El interés mismo de los particulares reclama que reciban en ocasiones sin replicar las injusticias de los grandes, para no ocasionar males peores [...]. En fin, las Sagradas Escrituras y la Recta razón concuerdan en imponernos la obligación indispensable de soportar con paciencia los caprichos y la dureza de nuestros gobernantes, de igual modo que el mal humor de nuestros padres y madres.

Es cierto, también, que incluso cuando un príncipe, por pura animosidad, amenaza a alguno de sus súbditos con las más atroces injurias o el trato más indigno, éste deberá salvarse por medio de la fuga, o retirarse a otro Estado, mejor que tomar las armas contra su soberano, ciertamente severo respecto a su persona, pero no obstante padre de la patria.

[...]

## JOHN LOCKE (1632-1704)

*Locke nació en Wrington, un pueblo cerca de Bristol. Fue educado por su padre, quien había luchado en el ejército parlamentario en la guerra civil. Estudió teología, filosofía, física, química y medicina en Oxford. En 1666 conoce al conde de Shaftesbury, convirtiéndose en su secretario, médico y amigo.*

*La fortuna de Locke está ligada a la de Shaftesbury, fundador del partido whig. Con él redactó un proyecto de Constitución para el Estado de Carolina, y ocupó varias secretarías cuando aquél fue nombrado canciller del Reino en 1672.*

*Locke vivió en la Inglaterra de Carlos II —el amigo de Hobbes—, quien ocupó el trono tras la etapa republicana. Carlos II restableció la Iglesia anglicana y devolvió a sus miembros sus privilegios y el monopolio de los cargos públicos. Gracias a estas medidas, vivió durante varios años en frágil armonía con el Parlamento, claramente anglicano —los futuros torios— [Pero los conflictos entre rey y Parlamento resurgieron cuando el rey —criptocatólico— intentó suspender las leyes discriminatorias y se acercó en política internacional a la Francia absolutista, lo que hizo temer a muchos posibles complots papistas. Esas disensiones se agudizaron desde 1679. Shaftesbury, que en 1675 había caído en desgracia y había pasado varios años en prisión —durante los cuales Locke estuvo en Francia—, defendió la aprobación de una ley que excluyera de la sucesión al trono a Jacobo, hermano del rey, católico declarado (es durante el conflicto promovido por la Ley de Exclusión cuando los partidos whig y tory adoptan su forma definitiva y reciben los nombres que han de hacerse famosos). Tras verse implicado en un complot, Shaftesbury huyó a Holanda en 1681 y Locke también estimó saludable instalarse en los Países Bajos. Allí publica su Ensayo sobre el conocimiento humano, donde expone sus teorías empiristas.*

*[Carlos II muere en 1685. Durante sus últimos cuatro años de reinado no había convocado al Parlamento, lo que originó la crispación general de la población. Su sucesor, Jacobo II, pronto intenta restaurar el catolicismo y suprimir las restricciones de sus fieles. Ante la oposición del Parlamento, decidió actuar sin su consenso, como un monarca absoluto. El descontento fue unánime.] Por una vez whigs y torios se alían y ofrecen el trono a Guillermo de Orange —casado con una hija de Jacobo— con el fin, subrayaron, de defender la religión protestante y el Parlamento libre. En 1688, Guillermo desembarca en Inglaterra y Jacobo huye a Francia. Así triunfó la incruenta Revolución Gloriosa que abrió paso definitivamente a una monarquía limitada: el nuevo rey aceptó la Declaración de Derechos que consagraba la intervención del Parlamento en el gobierno.*

*Locke, que regresa a Inglaterra en el mismo barco que conducía a la futura reina, se dedica desde entonces a la revisión de sus obras. Publica, entre otros*

textos, varias cartas sobre la tolerancia (1689, 1690, 1692 y 1702), *Some Thoughts Concerning Education* (1695) y *The Reasonableness of Christianity* (1695). Muere en 1704 en Oates (Essex).

La importancia de Locke en todos los campos del conocimiento es enorme. Se afirma que, así como Newton revolucionó la física, Locke revolucionó la metafísica. En el ámbito político, expone básicamente sus teorías en sus Dos Tratados sobre el Gobierno civil. El primero es una refutación del Patriarca de Robert Filmer, una apología del absolutismo. El segundo pretende demostrar que el poder deriva del consentimiento de los súbditos.

Se ha señalado el papel trascendente de esta obra para legitimar la Revolución de 1688 pues, como el propio autor escribe en el prefacio, «espero que estos ensayos basten para dar firmeza al trono de nuestro gran restaurador, de nuestro actual rey Guillermo, para convalidar su título mediante el consenso del pueblo». Modernos estudios demuestran que fue escrito unos diez años antes, con un propósito más amplio. No obstante, sirve para justificar la rebelión contra Jacobo II, quien ha roto su compromiso con el pueblo. Curiosamente, Locke nunca reconoció su autoría sobre esos Tratados. Sólo se confiesa autor de los mismos en un codicilo que redactó poco antes de morir, legándolos, entre sus obras anónimas, a una biblioteca. Esta reserva no parece obedecer al desagrado ante su obra, sino, acaso, a la prudencia: se sabe que varias veces recomendó, por provechosa, su lectura, pero siempre aludía a ellos como si los hubiese escrito otro autor, para confusión de sus lectores.

Locke va a influir de modo determinante en los ilustrados franceses —especialmente en Montesquieu— y en los líderes de la Revolución americana. Su pensamiento determinará todo el liberalismo posterior.

## I. EL ESTADO DE NATURALEZA

Locke inicia su estudio con el análisis del estado de naturaleza. Frente a la tenebrosa descripción de Hobbes, a quien critica sin citar, él lo ve como «un estado de paz, benévola y ayuda mutua». En ese estado todos los hombres son libres, iguales e independientes, de modo que ninguno está sujeto a la voluntad de otro. Su libertad e independencia se conservan, en ese estado, gracias a la existencia de una ley natural que prescribe que «nadie debe dañar a otros en su vida, libertad o posesiones».

Para Locke, la ley natural es expresión de la razón, lo que le inscribe claramente entre los iusnaturalistas. Se trata de un precepto universal y obligatorio, que constituye, en última instancia, una manifestación de Dios. Todos los hombres tienen por naturaleza razón y libertad suficientes para conocer esa ley natural. De su conocimiento se deriva el derecho a conservar su vida, su libertad y sus bienes, y a colaborar en la conservación de esos derechos en los demás.

El hombre que conoce la ley natural mediante la razón se considera a sí mismo autoridad máxima en la interpretación de la misma. Así, su libertad se manifiesta en esa libertad de juicio, y su igualdad se constata en que cada hombre puede realizar el proceso deductivo para descifrarla. De estas dos premisas se obtiene que, en el estado de la naturaleza, cada hombre considera, dada su

«relación» con la ley natural, que tiene el derecho de imponer a los demás su cumplimiento, que tiene el poder de castigar a sus transgresores. En puridad, ese derecho no tendría que ejercitarse si todos los hombres se guiasen por la razón, pues entonces todos se someterían a la misma ley. Pero a menudo los hombres, llevados de su propio interés o ignorándola por falta de estudio, no se sienten inclinados a reconocerla como norma obligatoria, lo que dificulta su cumplimiento. Además, al ser los hombres los intérpretes de la ley para sus asuntos propios, se convierten en juez y parte, lo que impide que juzguen con imparcialidad. Por último, frecuentemente el agraviado carece de la fuerza suficiente para mantener la ley. Estos desajustes, aunque no impiden que el estado de naturaleza sea un estado «de ayuda mutua», revelan su debilidad y son una amenaza permanente. Cualquier diferencia insatisfactoriamente resuelta podría romper el equilibrio y llevar a un estado de guerra. Para evitarlo, los hombres deciden abandonar el estado de naturaleza y acuerdan vivir en sociedad.

## II. LA PROPIEDAD COMO DERECHO NATURAL

La teoría de la propiedad es una de las claves del pensamiento de Locke. Para él, la salvaguarda de la propiedad es el motivo que impulsa a los hombres a unirse en comunidades. Ello significa que los hombres tienen un derecho que es previo a la constitución de la sociedad y del gobierno: un derecho natural. Locke emplea el término «propiedad» de modo genérico y específico. En varios pasajes abarca «la vida, las libertades y las tierras de los hombres». En otros, se reduce a la titularidad máxima sobre tierras y otros objetos. Pero, con independencia de la amplitud del concepto, siempre se vincula a la demostración de un derecho natural a determinados bienes. En el capítulo «De la propiedad» del Segundo Tratado, Locke analiza este derecho y señala que, en un principio, Dios dio la tierra y sus frutos a la humanidad en común. Pero aunque originariamente nadie tenía un dominio exclusivo sobre los bienes, al ser entregados a los hombres para su conservación, había que articular algún mecanismo para que se los apropiasen, es decir, para que los hicieran suyos excluyendo al resto de la humanidad. Él legitima esa apropiación partiendo del presupuesto de que cada hombre es propietario de su propia persona; luego todo lo que consiga con el esfuerzo de su cuerpo y de sus manos también le pertenecerá en propiedad. Siempre que un hombre saca algo de su estado natural, ha mezclado en ese algo su propio trabajo y lo convierte así en propiedad suya. Esta apropiación no se legitima por el consentimiento de los demás pues «de haber sido necesario tal consentimiento, los hombres se habrían muerto de hambre en medio de la abundancia que Dios les había proporcionado». En suma, Locke justifica la apropiación de la tierra y sus frutos en dos premisas: 1) que los hombres tienen derecho a conservar su vida, y 2) que el trabajo del hombre es propiedad suya.

Acto seguido, Locke explicita varios límites a dicha apropiación: así, un hombre puede apropiarse de algo en la medida en que deje «suficiente y de igual calidad» para el resto de los hombres y puede haber apropiación «en la medida exacta en que se pueden utilizar las cosas con provecho para la vida antes de

que se echen a perder»} Por último, parece limitar la apropiación justa a la cantidad que puede procurarse el hombre por su propio trabajo «para su sustento y comodidad».

Hasta aquí Locke ha justificado una apropiación con unos límites, referida a la tierra y a los frutos. Sin embargo, luego parece justificar la apropiación que excede de la satisfacción de las propias necesidades, apoyando su teoría en la invención del dinero. Los hombres —en el estado de naturaleza— acuerdan tácitamente introducir el dinero en sus intercambios, es decir, una cosa que pueden conservar sin que se estropee y que pueden canjear en su momento por bienes realmente útiles. Dado que es un bien no perecedero, puede acumularse sin deterioro y comporta la eliminación de las limitaciones en razón del «sustento y la comodidad». Su empleo permite adquirir mayores bienes de los que supuestamente les corresponderían en virtud de la apropiación inicial. Esta interpretación, que situaría en el estado de la naturaleza posesiones desiguales entre sí, ha sido pormenorizadamente expuesta por Macpherson y sirve de fundamento a cualquier apología del capitalismo. No obstante, debemos recordar que las desigualdades se producen en un estado de naturaleza presidido por la ley natural. Locke no se plantea en profundidad conciliar la moderada igualdad de la propiedad que derivaría del derecho natural con la desigualdad que se origina desde el empleo del dinero.

### III. EL NACIMIENTO DE LA SOCIEDAD CIVIL. EL GOBIERNO

Como hemos señalado, para gozar de la propiedad sin sobresaltos, los hombres realizan un convenio del que surge la sociedad política. En él renuncian tanto a su propia defensa como al derecho que tenían en el estado de naturaleza de castigar los delitos ajenos contra la ley natural. Desde ese momento, la sociedad se encarga de su salvaguardia dictando las normas que estime precisas para el bien de esa sociedad y castigando a los infractores. Por tanto, cada hombre obra impulsado por su propio interés, por su propio beneficio, y la sociedad resulta de la conjunción de todos esos intereses individuales.

Locke, a diferencia de otros iusnaturalistas, no expone una teoría contractual ordenada. Aun así, podemos afirmar que supone la existencia de dos contratos: en primer lugar, un «convenio primitivo» entre los hombres que da lugar a una comunidad y en virtud del cual el sujeto que se integra se obliga a aceptar las decisiones de la mayoría; en segundo, un pacto entre esa comunidad y su gobierno. Esa dualidad de convenios se distingue claramente cuando, tras estudiar los supuestos de disolución de los gobiernos, afirma que no suponen la disolución de la comunidad: el sujeto continúa vinculado.

La condición de miembro de la comunidad política se alcanza mediante el consentimiento de los individuos, que puede ser expreso o tácito. Es tácito cuando se permanece en la comunidad o se tienen propiedades en su territorio. Con la inclusión de este consentimiento tácito, Locke hace extensivos los efectos del contrato a los descendientes de los fundadores, quienes de otro modo no hubieran quedado obligados por el mismo. Hay que señalar, por último, que él conci-

be ese contrato como un hecho histórico, y cita varios ejemplos, pero hay que considerarlo, en general, como un símil, una metáfora útil para detallar las condiciones de convivencia de los hombres.

El hombre entrega los derechos de que gozaba en el estado de naturaleza en función de los beneficios que espera obtener. Su dejación de derechos reviste dos características: la condicionalidad y la limitación. La condicionalidad implica que la sociedad los recibe fiduciariamente, y a su vez los entrega al gobierno, que deviene fideicomisario de la sociedad, de forma análoga a como ésta lo es del sujeto. Existe una relación de confianza, la confianza de que el gobierno desempeñará su tarea atendiendo a unos fines concretos: lograr el bien de los individuos. Si vulnera esa misión encomendada, la comunidad puede revocar el mandato y disolver el gobierno. La limitación implica que el hombre sólo cede una parte de sus derechos, entrega exclusivamente el poder necesario para las finalidades de esa sociedad y retiene una parcela a la que el Estado es ajeno.

### IV. LA DISTRIBUCIÓN DE PODERES

Si el fin de la creación de la sociedad civil es la salvaguarda de los derechos naturales, el organismo que regule cómo salvaguardarlos constituirá sin duda el pilar más importante de la misma. Esa función corresponde al poder legislativo, que Locke considera el poder supremo: «el alma que da forma, vida y unidad a la comunidad política». Su misión es positivizar y garantizar la ley natural, pues no hay que olvidar que, una vez constituida la sociedad, «la ley de la naturaleza permanece como regla eterna a la que han de someterse los hombres». La principal ley de la naturaleza es la preservación de la humanidad y no cabe admitir leyes positivas que vulneren ese principio.

La primacía del poder legislativo no obsta para que esté sujeto a varias restricciones concretas: 1) no puede modificar las leyes para casos concretos; 2) sus normas no deben tener otro fin que el bien del pueblo; 3) no puede arrebatarse a un hombre sus propiedades sin su consentimiento, y 4) no debe transferir la facultad de hacer leyes a otra persona.

Subordinado a él, el poder ejecutivo se ocupa de la ejecución de las leyes mientras estén vigentes en el seno de la comunidad. Junto a ambos existe el poder federativo, encargado de lo que cabe denominar «relaciones internacionales», porque lleva consigo el derecho de la guerra y de la paz o la facultad de constituir alianzas. Para Locke, las relaciones entre las comunidades se sitúan en un ámbito parangonable al de los hombres cuando se hallaban en estado de naturaleza, dado que entre sí no reconocen un organismo superior —«supracomunitario»— al que hacer dejación de sus derechos.

Por cuestiones prácticas, el poder ejecutivo y el federativo, aun siendo diferentes, son ejercitados por las mismas personas.

Esta división de poderes difiere de la que posteriormente se realiza entre poder legislativo, ejecutivo y judicial. Sorprende que Locke no se detenga en el poder judicial, tema candente en la época. Sin prestarle apenas atención, él parece integrar la administración de justicia en el poder ejecutivo.

## V. LA OPOSICIÓN AL PODER

Si el poder se ostenta de modo condicionado, la actuación contraria a la misión confiada legítima a los gobernados a rebelarse. Locke afirma que los pueblos son capaces de soportar grandes errores de sus gobernantes y muchas leyes injustas y molestas. Pero todo tiene un límite y la comunidad tiene derecho a readquirir su libertad primitiva. Distingue varios supuestos de lo que denomina «disolución» del gobierno. En primer lugar, cuando el príncipe impide al poder legislativo decidir, o actúa arbitrariamente desoyendo las leyes, o varía arbitrariamente el sistema electivo del Parlamento para alterar su composición. En segundo, cuando el poder ejecutivo descuida su cargo de modo que las leyes vigentes dejan de ser aplicadas. Un tercer modo de disolverse surge cuando el príncipe o el legislativo intentan adquirir un dominio arbitrario sobre la vida, la libertad o las posesiones de los súbditos. En esos supuestos, el pueblo recupera la libertad de valerse por sí mismo: puede desvincularse de ese gobierno y constituir otro. La disolución del gobierno, a diferencia de las tesis de Hobbes, no implica la de la comunidad.

## VI. LA TOLERANCIA

Como testigo de los sucesos de la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVII, Locke no puede obviar la cuestión religiosa. Se puede afirmar que sus teorías sobre la tolerancia son, en gran medida, corolario de sus teorías políticas. Lamenta la persecución y la intolerancia por opuestas al espíritu del Evangelio. Ningún individuo debe ser obligado a pertenecer a una Iglesia concreta, pues nadie nace siendo miembro de una Iglesia, sino que la escoge libremente. Él, a diferencia de Hobbes, separa las sociedades civil y religiosa. El magistrado civil debe limitarse a preservar los intereses civiles (la propiedad...) sin ocuparse de la salvación de las almas. Por su parte, la Iglesia o iglesias, como comunidades religiosas cuyo fin «es el culto público a Dios y, a través de él, la adquisición de la vida eterna», deben limitar sus normas a ese fin. No obstante, el Estado debe prohibir aquellas doctrinas que pueden alterar la paz pública. Locke se opone a la religión católica, porque sus adeptos anteponen la fidelidad al papa a la fidelidad a la Constitución inglesa. También proscribió a los mahometanos, dado que su moral no resulta compatible con la civilización inglesa, y a los ateos, pues carecen de principios morales.

## LOCKE

## SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL\*

[...]

## CAPÍTULO 5

## De la propiedad

[...]

26. Dios, que ha dado en común el mundo a los hombres, también les ha dado la razón, a fin de que hagan uso de ella para conseguir mayor beneficio de la vida, y mayores ventajas. La tierra y todo lo que hay en ella le fue dada al hombre para soporte y comodidad de su existencia. Y aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad comunitariamente, al ser productos espontáneos de la naturaleza; y aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular. El fruto o la carne de venado que alimentan al indio salvaje, el cual no ha oído hablar de cotos de caza y es todavía un usuario de la tierra en común con los demás, tienen que ser suyos; y tan suyos, es decir, tan parte de sí mismo, que ningún otro podrá tener derecho a ellos antes de que su propietario haya derivado de ellos algún beneficio que dé sustento a su vida.

27. Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto, él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.

[...]

36. La naturaleza ha dejado bien sentado cuáles han de ser los límites de la propiedad, pues éstos dependerán del trabajo que realice un hombre y de lo que

\* J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil*, trad., prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1990.

## MONTESQUIEU (1689-1755)

*Charles-Louis de Secondat, barón de la Brède y de Montesquieu, nació en un medio aristocrático, al que sería siempre fiel («escribo tras trescientos cincuenta años de probada nobleza»). Magistrado en el Parlamento de Burdeos (cargo que heredó de su tío), obtuvo en 1721 un éxito sensacional con la publicación de las Cartas persas, implacable sátira de las costumbres de la sociedad francesa de su tiempo. Al poco tiempo abandonó su cargo público, ingresó en la Academia con sólo treinta y nueve años y se dedicó a viajar como un triunfador por las cortes europeas. En particular, pasó largos períodos en Gran Bretaña. Miembro de la Royal Society, mantuvo contactos con numerosos políticos ingleses y fue un espectador asiduo de los debates parlamentarios.*

*Esta experiencia y, en particular, esa influencia británica, se expresaría en diversas obras de Montesquieu y, sobre todo, en lo que denominó «el trabajo de toda mi vida»: Del espíritu de las leyes, publicada en 1748.*

*Del espíritu de las leyes constituye una de las obras fundamentales del pensamiento político de la Ilustración y, probablemente, de la historia del pensamiento. Su extensión, su prolijidad, su aparente desorden, derivados de la amplitud de su propósito (el estudio del conjunto de las leyes que han regido las diversas comunidades humanas), hacen de Montesquieu un clásico más citado que leído, y frecuentemente comprendido de modo parcial.*

*Montesquieu usa de modo ambiguo la noción de ley: de su sentido jurídico habitual se va desplazando progresivamente hacia la ley concebida como relación entre fenómenos, verificable de modo empírico y, por consiguiente, desvinculada del orden de lo ideal («relación necesaria que deriva de la naturaleza de las cosas»). De ahí que Montesquieu pase por ser uno de los fundadores del espíritu sociológico.*

*Dos son los elementos centrales del pensamiento de Montesquieu en que fijaremos nuestra atención: su teoría de los gobiernos y su modelo del «gobierno moderado» (en cuyo seno Montesquieu fijará la versión actual de la idea de la división de poderes).*

### I. LAS FORMAS DE GOBIERNO: NATURALEZA Y PRINCIPIO

*¿Cómo se explica, se pregunta Montesquieu, que en un determinado país exista una cierta legislación, una cierta forma de gobierno? Multitud de factores pueden ser mencionados: su historia, su geografía, su climatología, el estado de las artes y del comercio, etc. Sin embargo, estos factores no operan como un conjunto inacabable de influencias parciales, sino que definen unas ciertas costumbres, que podemos considerar como un conjunto, más o menos coheren-*

te. Pero sobre un cierto cuadro de costumbres no puede implantarse cualquier forma de gobierno, porque para Montesquieu (y esta intuición hace de Montesquieu un pensador de actualidad), a diferencia de los clásicos, las formas de gobierno no se caracterizan sólo por la organización de la mecánica del poder (lo que él denomina su «naturaleza»), sino además, y con la misma o mayor importancia, por su «principio». ¿Qué entiende Montesquieu por «principio»? Si la naturaleza de un determinado gobierno es «lo que lo hace ser lo que es», el principio es «lo que lo hace actuar». Tal vez el sentido de esta noción será más claro si examinamos el uso que hace Montesquieu de ambos conceptos para analizar, de modo muy clásico, tres formas de gobierno: el gobierno republicano (con dos subgéneros: la república aristocrática y la república democrática), el despótico y el monárquico. La presentación de Montesquieu se puede esquematizar con la ayuda de un cuadro sinóptico.

#### LA CLASIFICACIÓN DE LAS FORMAS DE GOBIERNO DE MONTESQUIEU

FORMA DE GOBIERNO	NATURALEZA	PRINCIPIO
República democrática	Soberano: todo el pueblo	La virtud cívica
República aristocrática	Soberano: una parte del pueblo	La moderación en el uso de la desigualdad
Gobierno despótico	Soberano: uno solo, sin ley ni regla	El temor
Gobierno monárquico	Soberano: uno solo a través de leyes y de poderes intermedios	El honor (el espíritu de cuerpo)

La distinción aparece ahora más clara: mientras la naturaleza designa los mecanismos constitucionales de cada forma de gobierno, por «principio» Montesquieu entiende una cierta constelación de los valores sociales existentes, y en particular el modo de relación entre el gobierno y los hombres. Cada forma de gobierno está definida pues por el valor que toman esos dos conceptos. ¿Qué forma de gobierno será, entonces, la más adecuada para una cierta sociedad? Aquella cuyo principio sea más próximo al conjunto de las costumbres vigentes en aquella sociedad; la tierra, el clima, la religión, el comercio, etc., dificultarán más o menos la implantación de uno u otro de esos principios. Sólo se podrá instaurar de un modo estable aquella forma de gobierno cuyo principio se avena más (o contraste menos) con las costumbres de esa sociedad.

Por consiguiente, del par conceptual naturaleza-principio, en el fondo es el principio el elemento más relevante. De ahí que puedan combinarse elementos

propios de la naturaleza de distintas formas de gobierno: llegamos al corazón de la idea del «gobierno moderado».

#### II. EL «GOBIERNO MODERADO», GARANTÍA DE LAS LIBERTADES

Como hemos dicho, Montesquieu no cree que sea la organización del gobierno el dato más relevante. Por otra parte, comparte con los enciclopedistas una profunda admiración por la fórmula política británica, en la que advierte tres elementos enormemente atractivos: el amor por la libertad, el hecho de que los políticos estén obligados a rendir cuentas de su acción ante la opinión pública, y un entramado institucional en el que ningún órgano, ni siquiera la corona, puede actuar sin tener en cuenta a otros.

En particular, advierte Montesquieu en Gran Bretaña un dato que eleva a la categoría de regla: el poder sólo se detiene por el poder. El despotismo sólo se puede evitar si los poderes están divididos, encargados a órganos distintos e independientes, entre los que se establecen controles recíprocos que aseguran su funcionamiento armónico y en cooperación.

Ello es posible, afirmará Montesquieu, gracias a que el sistema británico consiste en una combinación de elementos procedentes de las diversas formas de gobierno: de la monarquía toma un poder real no arbitrario; de la república democrática, la idea de un legislativo formado por representantes del pueblo; de la república aristocrática, por fin, el peso decisivo de la nobleza (en el poder judicial y en la Cámara Alta).

De ahí la idea de la separación de poderes: un legislativo, encargado a los representantes del pueblo; un ejecutivo, encabezado por el monarca y encarnado en la administración; y un poder judicial, en manos de jueces independientes. Como se ve, Montesquieu retoca levemente el esquema que había propuesto Locke (¿tal vez influido por su condición de exmagistrado?) y, sobre todo, es muy precisa la adscripción de los tres poderes a grupos sociales distintos.

Otras medidas son necesarias, en la misma línea de fijar pesos y contrapesos en la estructura del gobierno: es indispensable el mantenimiento de la descentralización y de las autonomías locales; es necesaria una nobleza que contrapesa la autoridad real («sin nobleza, todo monarca es un déspota»); es indispensable, finalmente, un gobierno poco activo. Hombre de su tiempo, Montesquieu cree en la razón y en el progreso: dejados en libertad, los hombres tienden a hacer aquello que deben hacer. De hecho, para Montesquieu, la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera, sino en hacer aquello que se deba hacer (noción que vincula a hacer lo que las leyes permiten). Pero, paralelamente, estima que se deben introducir las mínimas restricciones y prohibiciones de tipo legislativo.

Con estos elementos, que caracterizan lo que Montesquieu denomina el «gobierno moderado», se asegura la garantía de las libertades. A pesar de lo que dirá Marat («Montesquieu es el hombre más importante del siglo»), Montesquieu no es un revolucionario: su ideal es más bien el de una «constitución equilibrada», con poca participación del elemento popular, con un equilibrio político y social que asegure la participación en el poder de la vieja aristocra-

humana? Hemos de obedecer a nuestro soberano, se dice, porque así se lo hemos prometido tácitamente. Pero ¿por qué hemos de observar nuestra promesa? Aquí ha de afirmarse que el comercio y trato entre los hombres, que tantas ventajas proporciona, no puede tener seguridad alguna donde las personas no hacen honor a sus compromisos. De igual modo puede decirse que los hombres no podrían vivir en sociedad, o al menos en una sociedad civilizada, sin leyes, magistrados y jueces que impidan los abusos de los fuertes sobre los débiles, de los violentos sobre los justos y equitativos. Y si la obligación de obediencia tiene la misma fuerza y autoridad que la de fidelidad, nada ganamos reduciendo una a la otra. Los intereses y necesidades generales de la sociedad bastan para implantar ambas.

Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: *Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad*; y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: *Porque debemos mantener nuestra palabra*. Pero, aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: *¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?*; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer.

Pero *¿a quién debemos obediencia? ¿Quién es nuestro soberano legítimo?* Esta pregunta es a veces difícil de responder y se presta a discusiones interminables. Cuando un pueblo es tan feliz que puede contestar: *Nuestro soberano actual, heredero, por línea directa, de antepasados que nos han gobernado durante siglos*, la respuesta no admite réplica, aun cuando los historiadores, al remontarse hasta el origen de esta dinastía, puedan encontrar, como suele suceder, que su primera autoridad nació de la usurpación y la violencia. Todos admiten que la equidad con el prójimo, el respeto a los bienes ajenos, es una virtud cardinal. Sin embargo, la razón nos dice que no hay propiedad duradera, como la tierra o las casas, que, si se examina cuidadosamente su paso de una mano a otra, no haya tenido en algún momento su origen en el fraude y la injusticia.

[...]

Sólo añadiremos, antes de concluir, que, aunque en las ciencias especulativas de la metafísica, la filosofía natural o la astronomía el apelar a la opinión general puede ser considerado con justicia poco leal y nada convincente, en cuestiones de moral y crítica no hay realmente otra norma por la que decidir una controversia. Y ninguna prueba más clara de que una teoría de esta clase es errónea que el verla conducir a paradojas que repugnan al sentido común de la humanidad y a la práctica y opinión de todas las naciones y épocas. La doctrina que funda todo gobierno legítimo en un *contrato original* o consentimiento del pueblo es evidentemente de esta especie, y el más famoso de sus partidarios no tiene empacho en afirmar, en su defensa, que *la monarquía absoluta es incongruente con la sociedad civil y, por tanto, no puede ser una forma de gobierno civil*; y que *el poder supremo de un estado no puede despojar a persona alguna, mediante tasas e impuestos, de parte de su propiedad sin su consentimiento o el de sus representantes*. Es fácil ver qué autoridad puede tener un razonamiento moral que lleva a opiniones tan apartadas de la práctica general de la humanidad, con la única salvedad de este reino.

[...]

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778)

*Jean-Jacques Rousseau es uno de esos pensadores cuya propia experiencia vital es reconocible no sólo en sus Confesiones, sino también con frecuencia en el resto de su obra. Su pensamiento no parece reducible a una presentación sucinta y esquemática. De ello puede dar buena cuenta la variedad de su herencia: mientras constituye uno de los nombres-símbolo de las revoluciones liberales del siglo XIX, la tradición marxista y anarquista lo considerará como un claro antecedente; mientras se le tiene por el verdadero teórico de la democracia participativa, no faltarán otros tantos que lo sitúen como un antecedente de los totalitarismos...*

*Originario de Ginebra (lo que le marcará en un doble sentido: religiosamente, mediante una vinculación al calvinismo, y políticamente, con el recuerdo permanente de la asamblea de ciudadanos como órgano máximo de gobierno), Rousseau se instala en París a los treinta años y colabora con la Enciclopedia, aunque sería un grave error, atendiendo a su forma de ver el mundo, identificarlo con los filósofos de la Ilustración. Se presenta a un concurso convocado por la Academia de Dijon con el Discurso sobre las ciencias y las artes (1750) y obtiene el premio. A este primer discurso seguirá el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres (1755). Ambos textos le valen un cierto éxito y le llevan a una mayor estabilidad económica, que le facilita concentrarse en sus escritos. En 1761 publica La nueva Eloísa, y en 1762 Emilio, o de la educación. Ese mismo año aparece El contrato social, su texto político más conocido. La encendida polémica que provoca el Emilio por sus observaciones religiosas, obliga a Rousseau a huir de Francia e iniciar un peregrinaje que lo llevará a Inglaterra, tras aceptar una invitación de David Hume. Pero Rousseau, que desconfía de todos, choca con el filósofo inglés, a quien acusa de conspirar con sus enemigos, y regresa a París, donde permanece durante ocho años. Finalmente se retira a Ermenonville, donde fallece en 1778. A título póstumo aparecen sus Confesiones, una singular autobiografía.*

### I. EL SENTIMIENTO CONTRA LA RAZÓN

*Frente a la razón de los ilustrados, frente a la inteligencia y el progreso científico, Rousseau defiende el sentimiento, el instinto y la buena voluntad del hombre natural y sincero: el hombre, bueno por naturaleza, es corrompido por la vida social y por el lujo. La apuesta de Rousseau por el hombre ignorante y sencillo le llevará a desarrollar su teoría del buen salvaje como metáfora para atacar la pretendida razón de los ilustrados: «un hombre que piensa es un animal depravado». En el Discurso sobre las ciencias y las artes (1750) subraya la*

escasa aportación moral de la actividad científica y literaria, mientras que en el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres establece los argumentos que sugieren que las grandes desigualdades de rango y riqueza proceden del concepto de propiedad y de la transformación histórica que sufrió el hombre al pasar del estado de naturaleza al estado social. Para él, «el buen salvaje» se hizo perverso a partir de que alguien dijera señalando unas tierras delimitadas por mojones: «esto es mío». De este modo, la sociedad no tiene otro origen que la defensa de la propiedad, y el gobierno es un instrumento de los propietarios sin otros fines que defender sus riquezas y protegerles de los pobres. Su apología de «el buen salvaje» suscitó diferentes reacciones entre sus contemporáneos, a menudo irónicas y divertidas. Es conocida la declaración de Voltaire tras la lectura de El discurso sobre la desigualdad entre los hombres: «He recibido su nuevo libro contra la especie humana y le doy las gracias por él. Nunca se ha empleado tanta inteligencia en el designio de hacernos a todos estúpidos. Leyendo su libro se ve que deberíamos andar a cuatro patas. Pero, como he perdido el hábito hace más de sesenta años, me veo desgraciadamente en la imposibilidad de reanudarlo. Tampoco puedo embarcarme en busca de los salvajes del Canadá, porque las enfermedades, a que estoy condenado, me hacen necesario un médico europeo.»

## II. EL CONTRATO SOCIAL

Rousseau retoma la noción de contrato social que habían manejado anteriormente tanto Hobbes como Locke, aunque con un sentido netamente diferente. Para los fundadores de la tradición liberal (e incluso para el propio Hobbes), el paso del estado de naturaleza al estado social, o sociedad civil, se realizaba mediante un acuerdo entre hombres racionalmente egoístas que, para preservar su vida e intereses, renunciaban al uso privado de la fuerza y acordaban vivir en sociedad. La vida en sociedad se concebía como un instrumento de intereses individuales: la sociedad como tal no tenía realmente intereses propios. En esta tradición, la noción de «bien común» no tiene sentido, ya que el interés social es sólo la suma de los intereses individuales y la sociedad no tiene otro fundamento que el cálculo interesado de individuos egoístas. Rousseau discrepa profundamente con esta percepción ya que tiende a considerar la sociedad como un bien en sí mismo, como una comunidad que comparte un proyecto moral con existencia independiente y superior a los individuos que la forman. «La sociedad —dirá Rousseau— es una asociación, no una suma.» Y es la combinación de esa reconsideración de la sociedad como un valor moral con los ideales de libertad de su época lo que hace que su pensamiento sea con frecuencia oscuro o, incluso, directamente contradictorio.

Rousseau desconfía de la razón de los ilustrados porque cree que ésta destruye la fe religiosa, las pasiones —no en vano será considerado también como un precursor del romanticismo— y el amor patriótico («la más heroica de todas las pasiones»). Contra Hobbes y Locke, Rousseau afirma que la protección de la propiedad privada y de los derechos individuales no es suficiente para constituir los verdaderos cimientos de la comunidad. Ésta precisa, además, de unos valo-

res que den sentido a la solidaridad y al patriotismo, no a través del cálculo racional e individual que lleva a pensar cada acción en función de las ventajas y desventajas que nos puede suministrar, sino mediante los buenos sentimientos que pueden encontrarse en cualquier hombre común y sencillo, como el amor familiar, la amistad, el sentimiento de maternidad, etc. Esta preeminencia que Rousseau establece en favor de los desposeídos y «el pueblo» —y, consecuentemente, en contra de la filosofía del liberalismo clásico lockiano, en la que todo gira en torno a las ideas de propiedad e individuo— queda suficientemente explícita en uno de los fragmentos más citados de su obra Emilio o de la educación: «Son las gentes comunes las que componen la especie humana; lo que no es el pueblo apenas merece ser tomado en cuenta. El hombre es el mismo en todos los rangos de la escala social y siendo ello así los rangos más numerosos merecen mayor respeto.»

Ese mayor respeto por la igualdad será la gran proposición que Rousseau formulará en El contrato social. La única forma posible que encuentra el autor ginebrino para justificar un estado civil no perverso, capaz incluso de superar el estado de naturaleza, recuerda aquellas concepciones teóricas que entendían la comunidad como un proyecto esencialmente moral. Por ello, para Rousseau, el Estado tiene la obligación de garantizar la libertad mediante las leyes, promover una equitativa distribución de la riqueza y crear un sistema educativo que desarrolle en los niños un sentimiento de amor por la colectividad. De esta forma, la difícil pretensión de Rousseau en El contrato social deriva de su intento de justificar una sociedad que nos encadena, pero una sociedad a la que, a pesar de todo, resulta conveniente pertenecer.

El paso a la vida social (el contrato social) consiste en un acuerdo generalizado en virtud del cual cada hombre se entrega totalmente a la comunidad. Como tal entrega es llevada a cabo por todos, nadie se da a nadie en particular; nadie queda situado por encima o por debajo de los demás, y todos salen ganando, puesto que lo que se pierde al entregarse es superado con creces al recibir la entrega de los demás.

Así definido, el contrato social genera una nueva persona, un cuerpo moral colectivo (un «yo común») formado por todos los «ciudadanos» (hombres que han llevado adelante el contrato social). En la filosofía política rousseauiana es preciso distinguir entre el hombre y el ciudadano. Mientras que el primero remite a la naturaleza, el segundo se presenta en el terreno de lo convencional. Sólo el ciudadano —y no, como había insistido toda la tradición del derecho natural, el hombre como tal— tiene realmente derechos como el de la libertad, el de la igualdad o el de la propiedad. De esta forma, Rousseau no se contradice cuando ataca y venera al mismo tiempo la sociedad: ataca la sociedad que ve en el progreso y en la razón de los ilustrados la forma de superar la naturaleza mediante el cálculo individual y egoísta que llevará a los grandes privilegios y desigualdades; venera a la sociedad si se convierte en el medio para llevar a los hombres a la obtención de la «libertad civil» como proyecto solidario capaz de mejorar la mera condición de «libertad natural» del hombre animal: «Este paso al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Solamente entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso ff-

sico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar a sus inclinaciones.»

### III. UNA VOLUNTAD GENERAL QUE NOS OBLIGA A SER LIBRES

La comunidad, como sujeto independiente, tiene una voluntad propia, la voluntad general. Esta voluntad se diferencia tanto de la voluntad particular, que es la que aplica cada uno a sus intereses particulares, como de la voluntad de todos. La voluntad general no se identifica con el sufragio universal ni con la suma de voluntades particulares. Como afirma Rousseau, «la voluntad general no se crea, se descubre». Así, se distingue por su procedimiento de elaboración (o de «descubrimiento») y por su contenido. La voluntad general es, por definición, una; se aplica sólo a las cuestiones generales, nunca a intereses particulares. Su carácter de generalidad deriva del interés común. Pero la formulación del ginebrino es ambigua, y es precisamente la opacidad de algunos textos lo que ha posibilitado las interpretaciones posteriores tan dispares.

El problema que se presenta es si la libertad civil que se articula en la voluntad general puede admitir disidencia. La respuesta es negativa. La voluntad general «nos obliga a ser libres» y el que discrepa con la voluntad general discrepa consigo mismo. Esta libertad civil, consecuentemente, implica unos costes y desventajas que el hombre convertido en hombre-ciudadano debe asumir.

Éste es el gran juego al que estamos sometidos cuando pensamos en el problema de la libertad que plantea la voluntad general, como dice en El contrato social: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo.» Así, la libertad del estado social —«libertad desnaturalizada»— se define como la tendencia que tiene cada uno de hacer predominar la voluntad «general» sobre la voluntad «particular». Consecuentemente, acatar las órdenes del soberano, es decir, del pueblo como ente unitario, equivale a ser realmente libre en el estado social. En otras palabras, ser libre es depender de la voluntad de todos los ciudadanos y no de algunos.

Pero esa dependencia —o libertad desnaturalizada— debe ser fija, invariable, inflexible e igual para todos. De lo contrario, las instituciones sólo servirán para reproducir la arbitrariedad y los privilegios. Esa dependencia, finalmente, sólo puede estar mediatizada por la frialdad y generalidad de la ley. Ella contempla a todos por igual porque, como expresión de la voluntad general, no atiende a los intereses particulares, sino que se convierte en el medio para garantizar «la igualdad moral y legítima» que no hubiese sido posible en el estado de naturaleza.

Las leyes son «registros de nuestras voluntades» y a través de su cumplimiento podemos garantizar nuestra libertad, pero ¿quién escribe unas leyes que tienen que ser el reflejo de todas nuestras voluntades?, ¿cómo se lleva a cabo el acto físico de la escritura? El autor nos sorprende con una nueva metáfora parecida a la de «el buen salvaje»; tras haber dicho reiteradamente que el poder legislativo jamás puede ser delegado a parlamentos o diputados, nos dice ahora

que un legislador se hace necesario para concretar el reflejo de la voluntad general. Esta figura mítica del legislador —él evoca a Moisés, Solón y Licurgo— nos vuelve a presentar al Rousseau místico, radical y escéptico que parece dudar de los hombres: «Serían menester dioses para dar leyes a los hombres [...]. La gran alma del legislador es el verdadero milagro que debe justificar su misión.» El pueblo, el soberano, votará las leyes redactadas por el legislador, por este ser inspirado capaz de estar por encima de los hombres.

Rousseau quiere una voluntad general que signifique un consenso permanente de los ciudadanos, porque, siendo así, la voluntad general siempre encarnará la justicia y el bien social. Por ello se opone a las «sociedades parciales», ya que, si una parte de los miembros de la comunidad tienen entre sí compromisos, han formado entonces una voluntad general a un nivel inferior al conjunto social, lo que obstaculiza la formación de la voluntad general de la población. Consecuentemente niega los grupos políticos, en una crítica que fundamenta algunas de las objeciones al fenómeno moderno del partido político.

Para el ginebrino, cada miembro de la comunidad tiene, por así decirlo, un instinto individual —¿natural?— que le lleva a lo particular y a sus intereses privados. Por otro lado, como hombre social y como ciudadano, tiene una segunda tendencia hacia lo colectivo que disminuye el «amor a sí mismo» en favor del «amor al grupo». Es precisamente en esta segunda inclinación en donde Rousseau ve la dimensión moral que notaba a faltar tanto en Hobbes y en Locke como en los ilustrados.

### IV. LOS CARACTERES DE LA SOBERANÍA. CRÍTICA A LA DIVISIÓN DE PODERES

Además de la ruptura con la tradición iniciada por Locke en favor del individuo racional, una segunda e importante faceta distancia a Rousseau del autor iniciador del liberalismo. La teoría lockiana, tan ampliamente divulgada, recogía un pacto que proporcionaba al gobierno un derecho —aunque fuera reversible— para representar la voluntad del pueblo. Para Rousseau, esto no es de ningún modo admisible, ya que la soberanía sólo puede pertenecer al pueblo y, por tanto, no puede ser representada, «enajenada». De esta forma, y éste es un factor clave de su pensamiento, Rousseau niega la idea del parlamento como máximo órgano capaz de dictar leyes. La única representación —en rigor debe ser considerada delegación— que admite es la que confiere a un gobierno —que no soberano, porque el único soberano es el pueblo— la facultad de gestar las órdenes que en forma de leyes son aceptadas por la comunidad. Pero esta forma de legislar implica un tipo de régimen asambleario en el que todo el pueblo, como en las ciudades-Estado, participa y concurre en el poder. Esta formulación es al mismo tiempo moderna y caduca. De un lado conecta con las futuras revoluciones al hacer tanto hincapié en que la soberanía sólo pertenece al pueblo, pero de otro, al tener que recurrir en la práctica al limitado espacio físico de la ciudad-Estado, se hace difícil en otros contextos y deviene anacronismo. Esparta y la Roma republicana representarán de hecho, para Rousseau, el modelo de sociedad capaz de albergar a ciudadanos más interesados por lo comunitario que por los intereses privados.

Para explicar, sin embargo, cómo los tribunales le representaron algunas veces, basta pensar cómo el gobierno no representa al soberano. Al no ser la ley más que la declaración de la voluntad general, es obvio que en el poder legislativo el pueblo no puede estar representado; pero puede y debe estarlo en el poder ejecutivo, que no es sino la fuerza aplicada a la ley. De lo que resulta que, si examináramos bien las cosas, hallaríamos muy pocas naciones que tuviesen leyes. [...]

## IMMANUEL KANT (1724-1804)

*Kant nace y muere en Königsberg, en una familia modesta que le dio una educación de carácter pietista. Estudia en la universidad de su ciudad natal, sintiéndose especialmente atraído por la filosofía, las matemáticas y las ciencias naturales. Tras siete años trabajando como profesor particular, colabora con la universidad de Königsberg, primero como bibliotecario y luego como profesor, alcanzando la categoría de profesor no numerario a los cuarenta y seis años. Su vida se consagra al estudio y tiene como único episodio notable el conflicto que mantuvo con Federico Guillermo II tras la publicación de la segunda edición de La religión dentro de los límites de la razón. El monarca prusiano consideró que las ideas contenidas en aquel escrito menospreciaban los principios del cristianismo. A pesar de su proverbial orden y puntualidad, en dos ocasiones llegó con retraso a su clase. Fue, según se cuenta, cuando recibió el Emílio de Rousseau y, años después, cuando esperaba noticias de la Revolución francesa.*

*Entre su obra destacan la Crítica de la razón pura (1781), Crítica de la razón práctica (1788) y Crítica del juicio (1790), que marcarán el desarrollo de todo el pensamiento filosófico posterior.*

*Kant no fue un político, y se interesó tarde por la política, cuando estaba próximo a cumplir los setenta. Se puede decir que su interés por ella nace a partir de los acontecimientos de la Revolución francesa. Su pensamiento político se desarrolló en las obras Sobre la paz perpetua (1795), La metafísica de las costumbres (1799), El conflicto de las facultades (1798) y el ensayo En torno al tópic: «tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica» (1793).*

*Kant representa la formulación más pulcra de las teorías iusnaturalistas, pero también su certificado de defunción. Su filosofía ético-política se puede definir como un intento de conciliar los presupuestos de la ciencia newtoniana con la filosofía de Rousseau.*

### I. VOLUNTAD, LIBERTAD E IMPERATIVO CATEGÓRICO

*El problema de la libertad es la piedra angular del sistema ético-político kantiano. En la Crítica de la razón pura, Kant había establecido que las acciones humanas, como los restantes fenómenos naturales, se hallan determinadas por las leyes generales de la naturaleza. Pero para hacer coherente esto con la afirmación de Rousseau de que sólo la obediencia a la ley autoimpuesta es libertad, Kant explica su idea de la libertad moral de la Crítica de la razón práctica. La voluntad es la razón práctica, es decir, la razón no cuando piensa lo que es, sino lo que debe ser. Puede ser determinada gracias a la representación de acciones*

encaminadas a obtener fines que se nos presentan como útiles o perjudiciales. Estas acciones aspiran en última instancia a la felicidad, acercándose a lo placentero y evitando lo que es desagradable. Esta determinación de la voluntad se lleva a cabo mediante lo que Kant llama «imperativos», sólo representables por la razón. Él distingue entre imperativos hipotéticos y categóricos. Los primeros, que también llama «máximas», se refieren a los medios a emplear para lograr ciertos fines («Si quieres curarte, debes tomarte la medicina»); los segundos ordenan algo como un fin en sí mismo sin condición alguna. En este último tipo de imperativos se basa la ley moral. Para Kant, la moral debe quedar separada de cualquier motivación de felicidad o placer: un imperativo moral es categórico, nos ata incondicionalmente. Esta obligación incondicionada se basa en el deber ser y sólo puede encontrarse en algo que nos liga porque somos lo que somos: voluntades racionales. Tiene que ser también obligatoria a priori y puramente formal. Desde estas premisas, alcanzamos la célebre formulación del imperativo categórico: «Actúa de tal modo que la máxima que guía tu acción quieras verla convertida en ley universal.»

## II. MORAL Y DERECHO

La metafísica de las costumbres contempla el conjunto de leyes que regulan la conducta del hombre, entendido como ser racional y libre. Kant diferencia dos tipos de leyes, que se integran en dos legislaciones distintas: las morales y las jurídicas. Las primeras ordenan determinadas acciones por sí mismas, son obedecidas por su propio valor intrínseco. Las jurídicas, por el contrario, son obedecidas por el hombre cuando su conducta se adecua a lo que prescriben, pero se respetan sin atender al propio impulso del hombre. Aquí no se valora la conformidad o no con el precepto, sino sólo la conformidad externa de la acción con la ley. Por tanto, lo que diferencia a las leyes morales de las jurídicas es el motivo por el cual el individuo las obedece. En las jurídicas, basta con adecuarse a la prescripción; en las morales, se contempla el móvil: se cumple porque existe conciencia de un deber. A partir de aquí, cabe decir que el derecho viene a regular externamente las relaciones mutuas entre los sujetos, mientras que la moral plantea al hombre deberes respecto a sí mismo. No obstante, ambas persiguen en sus respectivos ámbitos un mismo fin: defender la libertad del hombre en toda su magnitud.

## III. EL CONCEPTO DE DERECHO

La definición de derecho no puede ser investigada por vía empírica «pues qué sea derecho es cosa que la experiencia no puede enseñar», sino sólo mediante la razón en tanto que es el único fundamento de una legislación positiva. Para él los elementos del concepto de derecho son tres: 1) Afecta a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en la medida en que sus respectivas acciones, como hechos, pueden influirles. 2) Integra exclusivamente relaciones entre el arbitrio de un sujeto con el arbitrio de otro, entendiendo por arbitrio la intención

de actuar unida a la conciencia de que tal actuación posibilitará tal efecto. Así, el arbitrio es un concepto que supera el mero desear, y la relación jurídica se delimita por la conjunción de dos voluntades conscientes de su capacidad para lograr un objeto. 3) Esta relación recíproca entre arbitrios no atiende al fin que cada cual persigue, sino a que la acción de cualquiera de ellos pueda armonizarse con la libertad del otro según una ley universal. En consecuencia, el derecho es «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro y según una ley universal de libertad» y se presenta como la condición de la libertad en la convivencia. De esta definición se deducen dos características: su carácter coactivo, que se deriva de su propio carácter de convivencia, y su carácter universal, que significa que las acciones humanas deben estar reguladas por una ley universal. De este modo, la convivencia humana viene determinada de una manera duradera y establecida a priori.

Esta definición de derecho es en realidad un ideal de derecho. El derecho entendido como orden general y cierto de la convivencia no tiene otro fin que el de garantizar la libertad. El fin del derecho «no es la felicidad, sino la libertad para que cada uno persiga la felicidad, sea cual fuere su concepto de ella, siempre que no viole [...] la libertad de los demás». En este sentido, la obediencia del orden jurídico se convierte en una exigencia necesaria para poder ejercer la libertad interna en el mundo social frente a todos aquellos que la perturben. La última consecuencia de esta concepción es, por eso, que la existencia del derecho como orden general y cierto de la convivencia es un postulado de la razón, y éste es el nexo que conduce de la teoría del derecho a la teoría del Estado.

## IV. EL ESTADO

Para Kant, la naturaleza del Estado consiste en ser la garantía del derecho. Su concepto de Estado no se corresponde con el Estado como fenómeno histórico y realidad concreta en el tiempo, sino el simple concepto del Estado en sí, o, como dice el propio Kant, «el Estado en general» o «el Estado en la idea». Él no parte del análisis de las diversas formas de la convivencia política, sino de las condiciones formales que la regulan con independencia de toda circunstancialidad histórica. Su propósito no es otro «que concebir el Estado como algo racional en sí». Por tanto, el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil se presenta en él como una exigencia de la razón.

## EL ESTADO DE NATURALEZA

La construcción kantiana del estado de naturaleza no pretende decir nada acerca del origen histórico de los Estados pues Kant consideraba que el entendimiento humano no podía conocer con exactitud la forma en que nacieron las sociedades políticas. Se caracteriza no por la injusticia, sino por la inseguridad. Ello no implica, como en Hobbes, un juicio negativo de la naturaleza humana, pues, aun suponiendo el carácter bondadoso de los hombres, la razón nos dice que, antes de la existencia del estado civil, los hombres no podrían estar seguros

de los demás «en virtud del derecho de cada uno a comportarse según su parecer». No se trata de un estado ajurídico, pues en él tiene validez el «derecho privado», es decir, un conjunto de proposiciones jurídicas «cognoscibles por la razón» y cuyas últimas raíces se hallan en el hecho mismo de la convivencia. El estado de la naturaleza no garantiza la propiedad en sentido jurídico, sino únicamente la posesión física: en este estado la propiedad no se fundamenta en un vínculo específicamente jurídico, sino en el principio ético de la libertad personal.

El estado de naturaleza aparece como la presuposición necesaria del estado civil. Esta superación se expresa en el contrato originario y en él Kant ve una necesidad lógica basada en los imperativos de la razón, que surge de su propia voluntad legisladora.

#### EL CONTRATO ORIGINARIO

Para Kant, salir del estado de la naturaleza para dar vida a la sociedad civil constituye un deber moral que se expresa en lo que llama «postulado del derecho público»: «debes, en las relaciones de necesaria coexistencia con todos los demás, salir del estado de naturaleza para entrar en el estado jurídico». Este tránsito se realiza por medio del contrato originario, acogido por Kant como idea regulativa de la razón, no preocupándole en absoluto si el Estado se ha fundado o no sobre un acuerdo entre los súbditos. Lo que cuenta es el que soberano gobierne el Estado como si «su poder se fundara en un contrato originario y tuviera que rendir cuentas a sus súbditos del modo en que lo ejerce». Kant, tras reconocer 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 preciso presuponerlo como un hecho histórico y sostiene, por el contrario, que tiene su realidad como una mera idea de la razón, un principio racional cuya realidad no hay que pensarla como la de un hecho, «más aún, es como tal imposible». En este sentido, 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. Algunos tratadistas ven en esta afirmación una cuarta formulación del imperativo categórico «para soberanos», que rezaría así: «Legisla de tal modo que los principios que fundamentan tu legislación sean tales que los ciudadanos hubieran podido dar su consentimiento en un contrato originario.»

#### LOS FINES DEL ESTADO

El Estado que Kant entiende como condición de la existencia del derecho no tiene otro fin que mantener y posibilitar el orden jurídico como un orden general y cierto de la convivencia; la felicidad, el destino moral de cada uno, todos los cometidos sociales son algo que el Estado no realiza, sino que hace posible tan sólo al mantener con el derecho las esferas inviolables del obrar individual. Niega que el Estado como tal tenga entre sus fines fomentar la felicidad de los hombres (la fe-

licidad se halla para él estrechamente unida al cumplimiento de los imperativos de la razón). El principio es aquí no aspirar como fin de la conducta al logro de la felicidad, sino al cumplimiento de la ley, esperando de este cumplimiento la consecución de la dicha. Kant formula este principio diciendo: «Haz aquello que te hace digno de ser feliz.» Esta afirmación ha llevado a considerar al filósofo como un liberal que niega el Estado de la Ilustración, el Estado benefactor.

#### CONSTITUCIÓN REPUBLICANA Y DIVISIÓN DE PODERES

Para Kant, «un estado es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas». Cada Estado contiene en sí tres poderes: 1) el poder soberano en la persona del legislador, 2) el poder ejecutivo en la persona del gobernante (siguiendo la ley), y 3) el judicial (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez. Kant equipara los tres poderes con las tres proposiciones de un silogismo práctico: la ley es la premisa mayor; la menor, el mandato del ejecutivo, y la conclusión, la sentencia del juez. Tenemos así una perfecta racionalización de la teoría de los tres poderes, que Kant considera coordinados entre sí —se complementan mutuamente—, subordinados —al ser independientes el uno del otro— y unidos —por cuanto sólo su unidad permite al Estado alcanzar su fin primordial, ejercer el Derecho salvaguardando la libertad—.

Las formas de un Estado pueden clasificarse de dos modos: por la diferencia en las personas que ostentan el poder, o por el modo de gobernar al pueblo, sea quien fuere el gobernante. En la primera forma el Estado puede ser autocrático, aristocrático o democrático. En la segunda, referida a cómo el Estado hace uso del poder, basado en la Constitución, puede ser republicano o despótico, según si los tres poderes están o no en distintas manos. Por tanto, el republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo del legislativo. Es la única forma que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben formarse todas las normas jurídicas de un pueblo.

Como miembros de la Constitución republicana, los ciudadanos tienen tres atributos: a) la libertad legal de no obedecer otra ley que aquella a la que han dado su consentimiento; b) la igualdad civil ante la ley, y c) la independencia civil, consistente en no tener que agradecer su conservación al arbitrio de otro.

Kant señala que, de las tres formas de gobierno de la primera clasificación, la democracia es propiamente un despotismo, porque «funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien por tanto no da su consentimiento), con lo que todos sin ser todos deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma».

#### EL DERECHO DE RESISTENCIA

Kant afirma que la obligación de obedecer las leyes es absoluta y niega, en consecuencia, cualquier tipo de derecho de resistencia con una firmeza que a menudo le ha sido reprochada. Si una ley pública —dice— es conforme al derecho, es también irresistible, porque la resistencia contra ella tendría lugar se-

*gún 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 insurrección.»*

#### V. UNA PAZ PERPETUA PARA UNA SOCIEDAD COSMOPOLITA

*La historia desarrolla las disposiciones y las tendencias específicas de la humanidad, según un proceso teleológico, cuyos resortes están en el hombre mismo, pero cuya garantía reside en la providencia. El hombre es escenario de múltiples contradicciones: al impulso hacia el progreso se opone la tendencia a acomodarse en las condiciones ya conseguidas; a la tendencia a convivir con sus semejantes —con quienes mantiene frecuentes antagonismos, pero de los que no puede prescindir— se opone la tendencia a aislarse. La condición humana se caracteriza así por una insociable sociabilidad. En el largo desarrollo de la historia, Kant cree discernir un designio de la naturaleza, que implica la superación de esas contradicciones a medida que se despliegan las facultades racionales del hombre. La naturaleza se sirve del propio antagonismo para hacer que el hombre no se adecue a la molición y pase de la barbarie primitiva a la civilización: «No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la naturaleza que ellos ignoran [...]» En suma, la naturaleza moldea lentamente el fuste torcido de la humanidad. El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le impulsa la naturaleza, es el de instaurar una sociedad civil que haga cumplir el derecho universalmente. Del mismo modo que era preciso hacer salir al hombre del estado de naturaleza para hacerle entrar en la sociedad civil, es necesario hacer salir a los Estados de las posiciones enfrentadas en que se encuentran para asegurar una sociedad cosmopolita que, por una parte, permita, la máxima libertad y, por otra, asegure de modo preciso los límites de la libertad de cada uno, de manera que ésta pueda subsistir con la libertad de los otros. El problema de una constitución perfecta se vincula aquí a una disciplina jurídica de las relaciones de los Estados mediante una confederación de pueblos que, sin embargo, no sea un Estado de pueblos. A esta disciplina la llama Kant «derecho cosmopolita». Para él, la consecución de esta sociedad no es una utopía, sino la meta a la que conduce lentamente el proceso teleológico de la historia, en que confluyen diferentes exigencias de la naturaleza humana. El instinto de conservación, la superación de conflictos destructivos, el equilibrio de las fuerzas opuestas son medios de los que se sirve una sabiduría infinita a la que, para evitar los vuelos de la fantasía metafísica, cabe llamar «naturaleza», capaz de realizar en su oculto designio de la historia lo que es también el máximo imperativo de la razón práctica: la paz perpetua. Kant reconoce las débiles huellas de una gradual aproximación a esa meta final de la historia en el hecho de que ningún Estado puede dejar de lado la cultura, de la cual sólo pueden llegar las indicaciones exactas sobre la Constitución jurídica capaz de garantizar la libertad de todos. Incluso*

*«... advertir una débil señal de su llegada en el entusiasmo político de todo el pueblo. Además, la libertad civil no puede ser violada sin que el daño se refleje en los intereses colectivos y se dé una disminución de las fuerzas del Estado. Finalmente, las guerras son cada vez más costosas y su resultado incierto. La solidaridad de intereses que corren el riesgo de verse afectados hace que los Estados neutrales se ofrezcan como árbitros de controversias internacionales.»*

## KANT

### LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES\*

#### PRIMERA PARTE

##### Principios metafísicos de la doctrina del derecho

[...]

##### INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA DEL DERECHO

[...]

#### § C. Principio universal del derecho

«Una acción es conforme a derecho (recht) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal».

Por tanto, si mi acción, o en general mi estado, puede coexistir con la libertad de cada uno, según una ley universal, me agravia el que me lo obstaculiza; porque ese obstáculo (esa resistencia) no puede coexistir con la libertad, según leyes universales.

De aquí se desprende también que no puede exigirse que este principio de todas las máximas sea a su vez mi máxima, es decir, que lo convierta en máxima de mi acción; porque cada uno puede ser libre, aunque su libertad me resulte totalmente indiferente o desee cordialmente dañarla, con tal de que no le perjudique con mi acción externa. Tomar como máxima el obrar conforme al derecho es una exigencia que me hace la ética.

Por tanto, la ley universal del derecho: obrar externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal, ciertamente es una ley que me impone una obligación, pero que no

\* I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.

## JEREMY BENTHAM (1748-1832)

*Nació en Londres. Miembro de una familia de juristas, estudió leyes en Oxford, pero no se dedicó al ejercicio de la abogacía. Realizó un profundo análisis de la legislación inglesa y propuso severas reformas, algunas de las cuales serían adoptadas con posterioridad. Tuvo como colaborador incansable a James Mill, y en su hijo —John Stuart Mill— el continuador de sus teorías. Bentham escribió, entre otros textos, *Fragments on Government* (1776), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), *Constitutional Code* (1830) y *Deontology*, que apareció después de su muerte. Algunos de sus textos aparecieron primero en francés, gracias a la labor de Étienne Dumont, su perseverante traductor, y sólo posteriormente en inglés. Ése es el caso, por ejemplo, de *Falacias políticas*, una de sus obras más singulares, en que disecciona diversas afirmaciones que persiguen confundir a los receptores, inducirlos a alguna creencia errónea.*

*La influencia de Bentham fue decisiva, no ya en su propio país, sino en el continente europeo e incluso en las colonias de ultramar. En Francia, la Asamblea le nombró en 1792 ciudadano francés. En España, Bentham es conocido a través de la traducción, en 1820-1821, de los *Traité de législation*, una recopilación de sus textos realizada por Dumont en 1802. Durante el denominado «trienio liberal» (1820-1823), Toribio Núñez y Ramón Salas, que habían traducido o divulgado las obras del jurista inglés, fueron nombrados miembros de las Cortes de Cádiz (1821). Allí expusieron las tesis benthamianas, con tal éxito que se inició una relación con el filósofo, a quien el presidente de las Cortes envió el borrador de un nuevo Código penal para que lo supervisara. Por su parte, Bentham envió un opúsculo a las Cortes pronunciándose en contra del bicameralismo (Consejos que dirige a las Cortes y al pueblo español Jeremías Bentham). Pero el triunfo de los contrarrevolucionarios impidió adoptar sus postulados en España. Paralelamente, Portugal no sólo tradujo íntegramente su obra, sino que aceptó una propuesta del mismo Bentham de presentar varios códigos. También en Latinoamérica se realizaron ensayos a partir de sus teorías, si bien, por lo general, de escasa duración.*

### I. LA MORAL UTILITARISTA

*Por la naturaleza de los problemas que plantea, la obra de Bentham y la propia idea del utilitarismo podrían formar parte tanto de la historia del pensamiento político como de la historia de la psicología, de la ética o del derecho. Su idea central afirma, siguiendo a Hume, que la mayoría de los grandes debates políticos, como el relacionado con los derechos naturales o el contrato social,*

han sido inútiles para la felicidad de los individuos. Lo importante para Bentham no es hablar de los intereses de «la comunidad» o del contrato que ésta hizo en el pasado, sino de las aspiraciones concretas de cada uno de sus integrantes. Para ello, y en aras de descartar complicaciones innecesarias, Bentham reduce su teoría moral y política a una concepción en la que el bien y el mal refieren finalmente al placer y el dolor. Mantiene que lo bueno es simplemente el placer o la felicidad (él utilizaba estas palabras indistintamente) y lo malo es el dolor. Así, una acción nos lleva a un resultado bueno o malo en función de la cantidad de placer o de dolor que nos aporte. Este determinismo psicológico era importante porque con él Bentham pretendía establecer un código de leyes que haría virtuosos a los hombres.

Para Bentham, el único principio político razonable es el de intentar conseguir «la mayor felicidad para el mayor número de personas». Todo lo que se aparte de este principio fundamental es mera especulación y no sirve para nada.

## II. EL LEGISLADOR COMO INGENIERO SOCIAL

El papel del legislador consistiría en conseguir una sintonización entre los intereses públicos y los privados; la ley penal, por su parte, sería el mecanismo para hacer coincidir los intereses del individuo con los de la comunidad. Sólo con este sentido, la ley adquiriría justificación y legitimación. Para Bentham, la ley civil debe tener cuatro finalidades: la subsistencia, la abundancia, la seguridad y la igualdad. Como podemos ver, la libertad no está entre los objetivos que preocupaban al autor utilitarista. Por encima de ésta, como en Epicuro y en Hobbes, se hallaba la seguridad.

Bentham quiere traducir el significado de las acciones humanas a un lenguaje explícito que sea capaz de calcular el placer y el dolor con objeto de ayudar a los hombres a encontrar el buen camino hacia la felicidad. Una tipología de los medios y los fines puede ser enseñada, y, por tanto, el acceso a la felicidad llegaría a convertirse en una cuestión de información. Con ello, sin embargo, no pretende establecer un modelo universal válido para todos los seres humanos. Lo que quiere es sugerir unos cálculos mediante los cuales los individuos conozcan bien las reglas del juego social. Las leyes, para Bentham, tienen dos características: en primer lugar, deben estar científicamente diseñadas por un poder soberano que haya alejado cualquier influencia del derecho natural; de otro lado, deben convertirse en ayudas desinteresadas para promover la felicidad de los individuos. La verdadera pasión que subyace en toda la obra de Bentham está en la búsqueda de «un sistema cuyo objeto fuera construir la fábrica de la felicidad con las manos de la razón y de la ley».

## III. EGOÍSMO Y PLURALIDAD

A pesar de su proclamación hedonista e individualista, Bentham no identifica utilidad con egoísmo, ya que en su Deontology dice: «la primera ley de la naturaleza es desear nuestra propia felicidad; pero las voces unidas de la pruden-

cia y de la benevolencia eficiente buscan la felicidad ajena porque quieren nuestra propia felicidad en la felicidad de los demás». Bentham llegó a creer que la racionalidad sobrepasaría a los partidos políticos y que la fuerza de la lógica superaría las discrepancias ideológicas. Sin embargo, el conflicto entre los deberes sociales y los deseos individuales no es de fácil resolución en la teoría benthamiana. Si no pueden justificarse ni la autoridad absoluta ni los derechos absolutos, ¿cuál debe ser la actitud del ciudadano frente al imperio de la ley? Bentham responde: «obedece puntualmente, critica libremente». La idea de «la mayor felicidad para el mayor número» supone que no todos los deseos pueden ser satisfechos y, con ello, una visión realista de la democracia. Frente a la imposibilidad del consenso, los legisladores requieren juicios de valor que dependen de situaciones históricas particulares. Este relativismo de la ley que Bentham asume, sin embargo, no le impide distinguir entre juicios mejores y peores, entre aquellos que están fundados en la razón y la experiencia y aquellos que resulten de la irracionalidad y del prejuicio. Precisamente por ello, quiere estar muy seguro de apartarse de cualquier tipo de verdad absoluta o evidente. Así, los proyectos sociales deben discutirse y plantearse en función de su utilidad, y los gobernantes y legisladores deben reducir los problemas de principio a problemas de hecho.

El cálculo utilitarista afirma la pluralidad y hasta la inevitabilidad del cambio axiológico. No existen valores absolutos porque la percepción humana opera de tal forma que incluso, para un mismo individuo, le es difícil sostener principios durante mucho tiempo; lo que uno considera conveniente y bueno hoy, puede perfectamente no seguir considerándolo mañana. Sin embargo, Bentham no cree que la solución a este asumido relativismo valorativo sea el despotismo, sino la deliberada cooperación interindividual.

Desde un punto de vista puramente ético, el utilitarismo propone que uno debe actuar de la misma forma que querría que los demás actuasen con él. Esto, que parece más próximo al imperativo categórico kantiano que a otra cosa, no resuelve la tensión entre el egoísmo individual y el impulso hacia lo colectivo. Tensión que, de hecho, es insuperable en la filosofía utilitarista. El impulso colectivizante quiere evitar convertirse, en cualquier caso, en una formulación que suponga una ideología o cualquier forma de ética trascendente o religiosa. Frente a este intento de reducir todo planteamiento colectivo a lo puramente «útil», un Estado neutral debe encargarse de garantizar los principales servicios y objetivos públicos. En este marco institucional sugerido, Bentham presupone en los seres humanos la capacidad racional que les permitirá convertirse en «sus propios abogados». Así, cada individuo, siempre que no se deje enajenar demasiado por la religión o las ideologías, es perfectamente capaz de procurarse la felicidad racionalizando su particular universo de intereses.

Como tipo intelectual, Bentham ha sido comparado con los philosophes de la Ilustración francesa tal vez porque entre ellos fue más rápidamente considerado que entre los pensadores de su propio país natal. Al igual que los philosophes, creía en el conocimiento y en la información enciclopédica como medio para mejorar y dignificar la condición humana. Sin embargo, su opinión con respecto a la Revolución francesa no era del todo homogénea. De un lado, su entusiasmo por las resoluciones pacíficas y racionales de los conflictos le

## GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831)

*Nació en Stuttgart en 1770. Estudió en el Seminario de Tubinga con Hölderlin y Schelling. Posteriormente residió en Berna, Francfort, Jena y Núremberg. En 1816 fue nombrado catedrático de filosofía en Heidelberg y en 1818 sucedió a Fichte como catedrático de filosofía en la universidad de Berlín, ciudad en que murió en 1831. Sus obras más importantes son Fenomenología del espíritu (1807), Ciencia de la lógica (1812), Enciclopedia de las Ciencias filosóficas (1817) y Principios de la Filosofía del Derecho (1821). Posteriormente aparecieron recopiladas por sus alumnos a través de apuntes Filosofía de la Historia, Historia de la Filosofía y Filosofía de la Religión.*

*El devenir es el concepto fundamental de su pensamiento. Así, la Fenomenología del Espíritu se presenta como el devenir de la conciencia desde la «certeza sensible» hasta el «saber absoluto», y la Filosofía del Derecho como el devenir de la «voluntad libre» desde su primera exteriorización en la apropiación hasta la más alta manifestación de la eticidad en el Estado. Este concepto se relaciona inmediatamente con la dialéctica. Frente a la dialéctica de Fichte, que hacía de la negación o negatividad el segundo momento o antítesis, Hegel piensa que hay que poner la negatividad desde el principio, pues la negación o negatividad es el segundo momento o antítesis, Hegel piensa que ha que poner la negatividad desde el principio, pues la negación es el auténtico motor de la dialéctica. No es posible avanzar sin negarse, sin exteriorizar la propia contradicción. La negatividad está presente en los tres momentos: aunque se muestra claramente en el segundo, está ya en el primero, cuya simplicidad es aparente; esconde la negatividad que surge en el segundo paso. Por su parte, el tercer momento retiene también la negatividad como referencia articulada. La auténtica unidad nunca es la que nos viene dada, lo que primero se nos presenta, sino el resultado de un proceso dialéctico necesario y conflictivo. Siempre, subraya Hegel, el tercer momento significa un regreso al primero; el movimiento avanza, por tanto, no en perpetua huida hacia adelante, sino en curva hacia el origen. Es una espiral en tres dimensiones, un movimiento circular en que en cada momento estamos en el mismo sitio, pero, para decirlo así, más arriba. Así se debe entender el concepto hegeliano del Aufhebung como regreso al mismo sitio pero en otro plano; así, las diferencias y oposiciones que aparecen en el momento de la escisión no se eliminan en el tercer momento sino que se conservan superadas (aufgehoben).*

*Hegel conoció tres grandes acontecimientos políticos: la Revolución francesa, el Imperio napoleónico y, finalmente, la guerra prusiana de liberación. Su filosofía política viene marcada por el intento de conciliar la polis griega, donde la vida comunitaria y la relación del hombre con la comunidad eran prioritarias frente a cualquier situación particular, con la nueva subjetividad nacida de la*

*Revolución francesa. Hegel ve ésta como el intento culminante por realizar los dictados de la razón humana en el mundo y siente por ella un entusiasmo juvenil —que modera con los años—, considerándola «el primero y grandioso espectáculo de iniciar enteramente desde el principio y por el pensamiento la constitución de un gran Estado real trastocando todo lo existente». Para ella, los hombres han de rehacer las cosas desde una libertad incondicionada e ilimitada a la que Hegel llama «la libertad absoluta». Pero tal sublime intento de que la razón gobierne el mundo aborta en el Terror, al que conduce el desatarse incontrolado de los intereses particulares y la incapacidad de recrear una nueva sociedad que reemplace a la que ha destruido. El propósito político de Hegel podría así resumirse como el intento de articular la comunión entre el ciudadano y la polis con la autonomía moral radical de Kant y de Rousseau.*

### I. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

La Constitución de Alemania, escrita hacia 1801, es el primer intento de Hegel de dar una definición viable del Estado, que pudiera afrontar el impacto radical de las guerras revolucionarias francesas sobre el sistema político tradicional de Alemania. Estos puntos de vista fueron sistematizados en la obra que contiene el núcleo de su pensamiento político: Principios de la Filosofía del Derecho. La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la idea del derecho, y la idea del derecho es la libertad. La libertad no es un simple predicado de la voluntad, sino su esencia.

La filosofía hegeliana del derecho se divide en tres partes: derecho abstracto, moralidad y eticidad.

Para Hegel, las relaciones entre el individuo y la sociedad se hallan en su inicio reguladas por el derecho abstracto. Este derecho contiene prescripciones de su índole jurídica por cuanto que el sujeto considera a sus interlocutores como iguales, titulares de los mismos derechos que él mismo. Sin embargo, se trata de un derecho abstracto porque sus normas se limitan a intentar garantizar la convivencia, sin atender a la voluntad interna de los sujetos de derecho. En este primer estadio, el hombre realiza su libertad a través de la propiedad. Inicialmente, el hombre ha expresado su libertad utilizando las cosas y, todavía más, apropiándose las efectivamente, encarnando su voluntad en ellas. No obstante, la apropiación ha dado como resultado la mera posesión. Pero esa posesión deviene propiedad si se hace objetiva tanto para otros individuos como para el tenedor efectivo, desde entonces propietario. La propiedad, entonces, no aparece como una relación entre el hombre y las cosas, sino como mediación necesaria para conseguir ser reconocido por los demás hombres en el mundo objetivo.

Fundamentada la persona a través de la apropiación (propiedad) como sujeto de derechos, es necesario determinar sus límites y establecer un instrumento legítimo de relación interpersonal. Ese instrumento es el contrato, que establece el marco en que la posesión es reconocida por el otro y se convierte, por tanto, en propiedad legítima. Soy propietario en la medida en que respeto la propiedad de los demás y, por ende, los demás respetan la mía.

El derecho de propiedad genera la oposición contra quien viola o no reconoce los contratos. Hegel denomina ese hecho «el derecho contra la injusticia». Existen varias clases de injusticia y, correlativamente, otras tantas de derecho. En primer lugar, la «injusticia de buena fe», que el individuo comete creyendo obrar bien y que se resuelve fácilmente ante los tribunales, que dictaminan entre los derechos en conflicto. En segundo lugar, la «injusticia fraudulenta», que es la cometida a sabiendas —dolosamente—, pretendiendo que aparezca como justa. Por último, cuando el que obra prescinde también de la apariencia de lo justo, cuando comete violencia de manera pública y notoria, no sólo viola el derecho, sino que lo niega explícitamente. Este grado de injusticia es «el delito», el cual exige lógicamente castigo, que se entiende así como venganza: de este modo se produce una sucesión indefinida de «revanchas y venganzas». Estamos en realidad ante la ley del talión, que es finalmente la verdad del derecho abstracto, dado que esta esfera del derecho se caracteriza por la inmediatez, por la inexistencia todavía de las instituciones y el Estado. Así pues, el orden que impone esta etapa de realización del derecho y, por tanto, de la libertad debe ser superada en una forma más alta de realización de la libertad que llamaremos «moralidad».

El tránsito del derecho abstracto a la moralidad, es decir, el tránsito de la responsabilidad jurídica a la responsabilidad moral, se realiza cuando el delincuente asume que, al negar el derecho, ha negado su propia libertad. Al sufrir el castigo, el infractor repara la injusticia cometida contra el derecho pero también la que ha cometido contra sí mismo, pues con su delito ha ofendido el deber interior que él, hombre libre, tenía consigo mismo. Así surge una voluntad particular que quiere lo universal, que se eleva por encima de afanes y egoísmos particulares para afirmarse en el terreno del «deber ser».

En la esfera de la moralidad, por tanto, el respeto a las personas y a sus intereses ya no procede del exterior, sino del propio individuo. En consecuencia, la actitud hacia los intereses de los demás, que en el derecho abstracto era vista como algo negativo, como prohibición que me obliga a restringir mi libertad, es vista como positiva, es decir, como un interés real por el bienestar ajeno, porque mi conducta no puede comportar algo que yo no apruebe o reconozca.

Por tanto, ahora, el sujeto debe querer el bienestar no sólo para sí, sino también para los demás. Ello nos lleva a una voluntad particular que se identifica con la voluntad racional y universal, y que pretende el bienestar universal.

Hegel debe explicar la relación que existe entre bienestar y moralidad. La voluntad moral subjetiva se identifica con la voluntad racional y universal que pretende el bienestar universal, y su unión es el bien que Hegel define como «la realización de la libertad, el propósito final y absoluto del mundo». Sin embargo, esta misión es meramente abstracta y formal y no tiene determinaciones prácticas. Además, la voluntad particular puede no estar de acuerdo con lo que quiere la voluntad considerada como universal, y lo deseado por la segunda es para la primera una exigencia (Forderung) o una obligación (Sollen). Por todo ello, resulta imposible afirmar que lo que la conciencia conoce y desea como bueno lo sea verdaderamente: la contingencia puede frustrar sus buenas intenciones; puede engañarse a sí misma y dar a su intención contenidos falsos; puede convertirse en hipócrita y pretender sólo su propio interés, pretendiendo que se trata del interés de todos.

Al darse cuenta de que la pureza interior está expuesta a la iniquidad, se produce el tránsito de la moralidad a la eticidad. Este proceso se efectúa necesariamente puesto que el sujeto obra en el mundo histórico, entre sus semejantes. La eticidad es la situación en que el hombre, en vez de ver en los deberes una imposición exterior, ve en ellos la realización de sus derechos. Si el derecho abstracto se basa en la coerción, y la moralidad en el «deber ser», la eticidad se fundamenta en la confianza; es decir, en el nexo espontáneo que une a un individuo con sus semejantes. Se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos que determinan nuestras acciones, aunque no siempre seamos conscientes de ello. Podemos pensar en este conjunto de normas, usos e instituciones como si fueran un idioma en que se expresan los elementos comunes a una sociedad en un determinado momento histórico. Apoyada en esta base, la eticidad se desarrolla dialécticamente en tres instituciones fundamentales, derivadas la una de la otra: la familia, la sociedad civil y el Estado. La familia tiene su origen en el amor entre los cónyuges, un amor que no es «tornadizo y meramente subjetivo», sino «justo y ético». La vida de la familia es transitoria, no sólo por la muerte de los padres, sino también por el nacimiento y educación de los hijos, quienes llegan a ser personas independientes que forman nuevas familias que se comportan «unas respecto de otras como personas concretas independientes». Se produce así el tránsito a la sociedad civil. Si la familia se basaba en el altruismo, la sociedad civil lo hace en el egoísmo. En ella el individuo busca su interés privado comportándose para ello con una «mezcla de necesidad física y capricho». Aquí Hegel retoma la teoría de «la mano invisible» de Adam Smith, según la cual el sistema económico obedece a leyes racionales y cognoscibles cuyo fundamento, sin embargo, no depende de la voluntad consciente de los individuos, sino de su actuar inconsciente. Así estamos ante «un sistema de dependencia mutua» en el que cada individuo, en la persecución de su conveniencia propia, promueve también «naturalmente» el interés de la totalidad. Sin embargo, Hegel incide más en los aspectos negativos que en los positivos del sistema y afirma que la sociedad civil ofrece «el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas». En realidad, Hegel está pensando en el bellum omnium contra omnes de Hobbes, que se supera mediante el contrato social. Hegel es consciente de que el pensamiento político desde Hobbes y Locke ha vinculado la obligación política con el autointerés racional. Pero él no acepta la teoría del contrato social como fundamento del Estado y reitera, una vez tras otra, que el origen del Estado no es un contrato. Mientras que los críticos del contractualismo, desde Hume hasta Bentham, basan su refutación en que nunca ha existido un contrato semejante, Hegel fundamenta su crítica en un argumento de carácter lógico-jurídico: el contrato es lógicamente anterior e inferior al Estado; por tanto, no puede ser la fuente de su legitimidad.

Así, la eticidad alcanza en el Estado su realidad concreta y efectiva. Si la sociedad civil se caracteriza por «la seguridad y protección de la propiedad y la libertad personal» y tiene en el interés del individuo su propósito supremo, el Estado tiene una función totalmente diferente y se relaciona con el individuo de modo distinto. El factor de cohesión es lo universal, no lo particular. El individuo puede «vivir una vida universal» en el Estado, donde sus satisfacciones, ac-

tividades y modos de vida particulares están regulados por el interés común. Por tanto, el Estado puede ser considerado como «la realización de la libertad». La libertad del individuo, en la medida en que éste se niegue a reconocer lo universal y trate tan sólo de satisfacer sus intereses y necesidades, no es sino lo arbitrario. En oposición a este arbitrario, el Estado encarna la razón. El Estado es el lugar de la libertad si el individuo puede encontrar en él satisfacción a sus intereses racionales, no a sus caprichos. Pero ¿cómo distinguir las pretensiones individuales racionales de las arbitrarias? La respuesta ha de buscarse en la instancia racional que es la ley. El Estado es razón en y por la ley; no por una ley trascendente y misteriosa, sino por sus leyes, por su reglamentación universal de los asuntos particulares en el marco de una comunidad. Conviene recalcar que el carácter racional de la ley no implica que ésta proceda de una fría decisión que dicte desde principios abstractos qué es o no racional, qué debe o no debe hacerse. Significa, por el contrario —y es aquí donde cobra auténtico sentido la afirmación hegeliana de que «la esencia del Estado es la vida ética»—, que el hombre no debe aceptar otros valores que aquellos de su comunidad y su cultura que hayan superado el examen de un escrutinio racional.

También para Kant el Estado había de estar regido por una ley que tratase a todos por igual regulando sus relaciones pero sin llegar a darse un contenido concreto. Para Hegel, en contraste, la moral sólo puede recibir un contenido concreto en el Estado. Es necesario que la voluntad comprenda que el bien es, que la libertad existe en el mundo objetivamente, que la acción posee un sentido. Es preciso que la voluntad vacía y el bien formal se reconozcan como realizados en realidad, como realizados con una perfección más o menos grande, pero realizados en el mundo. Esta realización se expresa justamente en la eticidad, es decir, en la vida moral e histórica, en la costumbre, en ese conjunto de reglas y actitudes que constituye lo que para nosotros lleva los nombres de tradición y civilización.

Hegel combate simultáneamente el iusnaturalismo contractualista y las teorías de la filosofía política liberal que pretendían trasladar el eje de la vida política del Estado a los individuos.

## II. LOS CARACTERES PRINCIPALES DEL ESTADO

Para Hegel, la Constitución es una realidad viviente e histórica que emana de la eticidad del Estado y no un texto redactado tras deliberaciones, discusiones y voto, ya sea del pueblo o de sus representantes. En última instancia, la Constitución se refiere al mismo pueblo; el Estado debe entenderse como «espíritu de un pueblo» y «cada pueblo tiene la Constitución que es adecuada a él y la que le corresponde»: Para ilustrar su tesis, menciona el intento frustrado de Napoleón de dar a los españoles una Constitución, que fue rechazada por éstos porque, aunque era más racional que lo que tenían antes, les parecía algo ajeno. En esta valoración de las vicisitudes, rasgos e historia de cada pueblo, Hegel parece recordarnos las teorías de Burke.

Para Hegel, la soberanía pertenece al Estado, no al pueblo, y se proyecta en la figura del monarca: «El sentido más usual en el que se ha comenzado a ha-

blar en los últimos tiempos de soberanía del pueblo es el que la opone a la soberanía existente en el monarca. Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de los tantos conceptos confusos. El pueblo, tomado sin sus monarcas y sin la articulación del todo, que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma, que no constituye ya un estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existen en un todo formado y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, clases, etc., y añade: «en el pueblo [...] que se piense como una verdadera totalidad orgánica, desarrollada en sí misma, la soberanía existe como personalidad del todo y ésta, en la realidad que corresponde a su concepto, en la persona del monarca».

Hegel defiende —con «reverencia mística», en opinión de Sabine— una monarquía, que será hereditaria no por considerar indiscutible el derecho de sucesión, sino porque es racional. Aceptar la monarquía electiva supondría «una entrega del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular» con el consiguiente «debilitamiento y pérdida de la soberanía del Estado».

Hegel presenta una división de poderes con dos correcciones esenciales. En primer lugar, no acepta el concepto de separación, que considera que conduciría inmediatamente a la desintegración del Estado. En segundo, su clasificación difiere de la clásica, porque tiene un distinto principio organizativo. Para él, el Estado se divide en «las siguientes diferencias sustanciales: a) el poder de determinar y establecer lo universal: el poder legislativo; b) la subsunción de las esferas particulares y los casos individuales bajo lo universal: el poder gubernativo; c) la subjetividad como decisión última de la voluntad: el poder del príncipe. En él se reúnen los diferentes poderes en una unidad individual, que es por tanto la culminación y el comienzo del todo, y constituye la monarquía constitucional.»

Para Hegel hay coincidencia en las competencias pero no en los sujetos. El rey y el gobierno también forman parte del legislativo. En cuanto al poder judicial, no existe propiamente en la esfera política, puesto que la administración de justicia corresponde a la sociedad civil.

### III. LA RAZÓN Y LA HISTORIA

La Filosofía del Derecho termina con una sección sobre historia universal, que Hegel desarrollaría en una serie de lecciones públicas sobre filosofía de la historia. Para Hegel, ésta se interpreta como la marcha hacia la libertad. El Estado adquiere realmente sentido en el progreso histórico que lo articula como expresión de las instituciones políticas, culturales y religiosas de una comunidad. A la suma de estas características la denomina Hegel —siguiendo a Montesquieu y a Herder— «el espíritu del pueblo» (Volksgeist). En el devenir de la historia, los hombres no captan por completo su papel, qué es lo que están haciendo. No ven con claridad por qué abandonan una norma y abrazan otra (ese avanzar dialéctico). Es aquí donde Hegel introduce su famosa idea de «la astucia de la razón». La razón es presentada en esta imagen «usando las pasiones de los hombres para alcanzar sus propios propósitos». Esa astucia de la razón

se muestra más claramente en la vida de ciertos hombres, como Alejandro, César o Napoleón, que abren una nueva época sirviendo a unos propósitos que ignoran más que a los suyos propios. En este contexto se puede entender mejor una de las más célebres y controvertidas afirmaciones del autor: «lo racional es real, lo real es racional». ¿Quiere esto decir que la guerra, la miseria, la corrupción..., todo aquello que día a día nos afecta, debe ser justificado? ¿Estamos ante una lógica que se reclamará racional para imponer su ley al mundo y que reivindicará la racionalidad para plegar a los hombres a la férula de su delirio? En realidad —aunque algunos críticos interpretan esa frase como una vindicación total de la realidad existente y el propio Hegel ha sido considerado como un decidido partidario del Estado prusiano de su tiempo—, Hegel empleó esta afirmación para expresar que lo que es racional tiene el potencial de realizarse por sí mismo, y de aquí que el desarrollo histórico, lejos de ser una suma de azarosas e incomprensibles extravagancias, tenga una estructura racional. Lástima que las puertas del futuro estén cerradas y que esa estructura sólo sea perceptible cuando los acontecimientos ya se han producido. La filosofía es la clave para descifrar el jeroglífico de la razón inmersa en la historia, pero «cuando la filosofía pinta su claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido, y esta penumbra no lo puede rejuvenecer sino sólo conocer: la lechuza de Minerva no inicia su vuelo hasta la caída del crepúsculo».

## HEGEL

### PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO\*

[...]

### II. LA SOCIEDAD CIVIL

§ 182. La persona concreta que es para sí un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades [Bedürfnisse] y mezcla de necesidad [Notwendigkeit] natural y arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil. Pero la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por la mediación de la forma de la universalidad que es el otro principio.

Agregado. La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el estado, aunque su formación es posterior a la del estado. En efecto, por ser la diferencia supone el estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir. La concepción de la sociedad civil pertenece por otra parte al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea. Cuando se representa al estado como una unidad de diversas personas, como una

\* G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de Juan Luis Verma, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

privados y derechos humanos de sus súbditos, así como los derechos de los demás países. Y, en consecuencia, el Estado viola la solidaridad internacional entre los pueblos y los hombres, colocándolos fuera de la justicia y de la humanidad.

Nota 3. El Estado es el hermano pequeño de la Iglesia y no se pueden encontrar otras razones para su existencia que no sean las teológicas o metafísicas. Al ser por su esencia contrario a la justicia humana, ha de buscar su racionalidad en la ficción teológica o metafísica de la justicia divina. En el mundo antiguo se desconocía por completo el concepto de nación o sociedad, o más bien la segunda estaba por completo esclavizada y absorbida por aquél y cada Estado derivaba su origen y derecho especial a la existencia y denominación de alguna divinidad o divinidades a la que consideraba sus exclusivos protectores. En el mundo antiguo se hacía abstracción del hombre como individuo; se carecía del concepto de humanidad. Sólo existían súbditos. Por ello, en su civilización la esclavitud se consideraba un fenómeno natural y el fundamento necesario para el bienestar de sus súbditos.

Cuando el cristianismo acabó con el politeísmo y proclamó la existencia de un solo Dios, los Estados tuvieron que recurrir a los santos del paraíso cristiano, y cada Estado católico tenía uno o varios santos patronos, defensores e intercesores suyos ante Dios, que, a veces, no puede por menos de haberse encontrado en una situación embarazosa. Pero, además, cada Estado necesita también declarar que el propio Dios le protege de una forma especial.

La Metafísica y la ciencia del derecho, basada aparentemente en una idea metafísica, pero apoyada en realidad en los intereses de las clases propietarias, intentaron también descubrir una base racional que explicara la existencia del Estado. Recurrieron a la ficción del pacto o contrato general y tácito, o a la de la justicia objetiva y el bien general de aquellos a los que se suponía que representaba el Estado.

Según los jacobinos demócratas, el Estado tiene la misión de conseguir el triunfo de los intereses generales y colectivos de los ciudadanos sobre los intereses egoístas de los individuos, los municipios y las regiones. El Estado es la justicia universal y la razón colectiva que triunfa sobre el egoísmo y la estupidez de los individuos. Es la afirmación de la insignificancia y la irracionalidad de cada individuo en nombre de la sabiduría y la virtud de todos; es la negación de hecho o, lo que es lo mismo, la limitación infinita de todas las libertades particulares, individuales y colectivas, en nombre de la libertad para todos, de la libertad colectiva y general, que en realidad sólo es una simple abstracción deducida de la negación o la limitación de los derechos de los individuos aislados y basada en la esclavitud real de cada uno.

Como toda abstracción sólo puede existir en la medida en que esté apoyada en los intereses concretos de un ser real, la abstracción del Estado representa en realidad los intereses concretos de las clases dirigentes, propietarias y explotadoras, a las que suele llamarse inteligentes, así como la subordinación en beneficio suyo de los intereses y la libertad de las masas esclavizadas.

## KARL MARX (1818-1883)

*Nació en Tréveris (Alemania). Tras sus estudios universitarios, y vinculado a los discípulos más radicales de Hegel, Marx se dedicó activamente al periodismo y a la acción política. Animador de diversos círculos políticos internacionales, junto con su amigo y colaborador Friedrich Engels (1820-1895) fundó una sociedad secreta (la Liga de los Justos), que en 1848 les encargó la redacción de un programa político formal: el Manifiesto Comunista.*

*El fracaso del ciclo revolucionario de 1848 llevó a Marx al exilio, primeramente en Bélgica, luego en Francia (de donde fue expulsado por el Gobierno) y, finalmente, en Inglaterra, donde vivió el resto de su vida. En su etapa británica, Marx dedica su atención al estudio de la economía, teniendo como resultado primordial El Capital, del que sólo se publicó el libro primero en vida del autor. Tras su muerte, se publicó el libro segundo, y Engels compuso, sobre las bases de los manuscritos y notas del propio Marx, el libro tercero. De todos modos, buena parte de la producción escrita de Marx quedaría inédita hasta mucho después de su muerte.*

*Junto a la complejidad interna de su obra, el conocimiento fragmentario que de ella se ha ido teniendo y las diferencias entre los diversos sectores que se han considerado seguidores de Marx han acabado por presentar interpretaciones enormemente diversas (y en algunos casos contradictorias) de su pensamiento. Por otra parte, no es ajeno a ello el hecho de que Marx sea casi el único pensador en la historia de las teorías políticas que se transformó en referencia oficial de un buen número de regímenes políticos, que pretendían seguir su doctrina y que durante un tercio del siglo xx han englobado a cerca de la mitad de la humanidad.*

*De ahí que toda interpretación de Marx sea polémica (tanto en el plano filológico como en el político), y que en una obra de las dimensiones de ésta no podamos aspirar más que a una presentación descriptiva de los principales elementos y etapas de su pensamiento.*

### I. MARX FILÓSOFO

*Ya hemos indicado que Marx forma parte en su juventud de la llamada «izquierda hegeliana», esto es, el grupo de discípulos del Hegel que intentarán utilizar el arsenal filosófico hegeliano para la crítica y la transformación de la realidad. Pero esta filiación hegeliana es enormemente crítica desde un primer momento: Marx y Engels se proponen explícitamente «extraer el núcleo racional de la filosofía hegeliana», «poner a Hegel con los pies en tierra», entendiéndose por ello desgajar la dialéctica hegeliana de su idealismo y de su consi-*

*deración de la historia como el proceso de sucesivas encarnaciones de la idea, que tiene su culminación en el Estado.*

*La principal obra de Marx en ese período es la Crítica de la filosofía del Estado y del Derecho, junto a una serie de obras más breves (y que se publicarán mucho más tarde), como La ideología alemana o las Tesis sobre Feuerbach.*

*Pero el principal impacto de la obra filosófica de Marx se producirá mucho más tarde, después de la Segunda Guerra Mundial, al salir a la luz pública los Manuscritos económico-filosóficos, redactados en 1844 e inéditos hasta 1932. Los Manuscritos... se centran en torno al concepto de alienación, entendiendo por tal el extrañamiento entre el hombre y sus creaciones, que llegan a adquirir vida propia y a imponérsele. La noción de alienación, como instrumento de crítica de la realidad, podía extenderse a campos diversos: la economía (el «fetichismo de la mercancía»), la explotación del trabajador (desposeído del fruto de su trabajo), la religión (de la que Marx, con todo, y a pesar de su conocida consideración como «opio del pueblo», no se ocupó significativamente), etcétera.*

*Es decir, la noción de alienación pareció a un buen grupo de filósofos marxistas, tras la Segunda Guerra Mundial, como el concepto clave que permitía construir enteramente la filosofía de Marx. El Marx humanista, que se dibujaba tras esa filosofía, habría quedado más o menos oculto por sus textos económicos posteriores y, sobre todo, por la práctica política dictatorial emprendida por buena parte de sus seguidores.*

*Sin necesidad de suscribir este razonamiento ni de subrayar la existencia de una ruptura entre el joven Marx y el Marx de la madurez, lo que es cierto es que ni Marx ni Engels tuvieron mucho interés en publicar sus textos filosóficos (dejándolos en un almacén, «sometidos a la crítica demoleadora de los ratones») ni Marx volvió a ocuparse de filosofía a partir de, aproximadamente, 1850.*

*Lo cual, sin embargo, podía responder a un programa filosófico expuesto en La ideología alemana y en las Tesis sobre Feuerbach: si en la primera obra Marx y Engels afirman que no es la conciencia la que explica el ser social, sino el ser social lo que explica la conciencia (volviendo, pues, a la oposición al idealismo hegeliano), en las Tesis... la afirmación es más contundente: «Hasta ahora, los filósofos se han dedicado a contemplar el mundo; pero de lo que se trata es de transformarlo.» Preocupación por la realidad del «ser social» y proyecto revolucionario serán las coordenadas del planteamiento de Marx a partir de su liquidación con su conciencia filosófica anterior.*

*Sea como sea, lo cierto es que en su etapa madura Marx y Engels dejan de ocuparse de cuestiones estrictamente filosóficas, aunque seguirá siendo perceptible una filiación hegeliana: su interés por la totalidad (y, por consiguiente, por las interconexiones entre elementos aparentemente dispersos de la realidad), su énfasis en el desarrollo de tendencias contradictorias en el seno de la realidad como clave explicativa de los procesos de cambio (que puede remitir en último extremo a la noción hegeliana de dialéctica) o un ambiente inequívocamente historicista (a pesar de los intentos recientes de descubrir un «marxismo analítico»).*

## II. LA ESTRUCTURA DE LA REALIDAD SOCIAL

*Para Marx, la historia aparece como un proceso de cambios, como un inmenso conjunto de transformaciones, de muy diversas formas y contenido. Pero ese conjunto no es un caos, sino que se trata de un proceso que puede ser comprendido, en tanto que está enmarcado por grandes estructuras. Marx llamará a esas estructuras modos de producción. La sucesión de diversos modos de producción constituye la clave del devenir histórico de la humanidad.*

*El contenido de la noción de «modo de producción» desborda la referencia estrictamente económica. Para Marx, la esencia de cada modo de producción radica tanto en una cierta estructuración de la esfera económica de la sociedad, como en la estructuración de los lazos entre los diversos ámbitos de la vida social (economía, política, cultura, etc.). En este sentido, los modos de producción son estructuras para la comprensión del proceso histórico, no realidades tangibles. El Capital no quiere ser la descripción de la sociedad capitalista inglesa de su tiempo, sino la descripción abstracta de un modo de producción puro: el capitalista. En la realidad pueden coexistir, dentro de una misma sociedad, fragmentos o elementos de diversos modos de producción sucesivos: de ahí la distancia entre el modelo abstracto y la realidad observable; de ahí también la dificultad en la formulación de predicciones, como veremos más adelante.*

*Pero la noción de «modo de producción» tiene una segunda connotación, más relevante que la anterior: constata que es el ámbito de lo económico el que, en último extremo, determina el conjunto de la vida social. En un texto preparatorio de El Capital, Marx formula una conocida metáfora, según la cual la economía constituye la base de toda la vida social, base sobre la que se levanta toda la superestructura política e ideológica de la sociedad. Fenómenos de dominación, poder político, legislación, religión, expresiones artísticas y culturales, etcétera, reposan, en último análisis, sobre el modo en que cada sociedad genera y distribuye los medios materiales para la subsistencia de los hombres.*

*¿Significa ello una determinación completa y detallista de cada elemento del ámbito político o ideológico (en sentido amplio) de la vida social? Ciertamente, no para Marx: en el mismo texto, Marx observa que una cosa es la coherencia entre la mitología griega clásica y las condiciones sociales de la vida de los griegos, y otra bien distinta es que la mitología clásica siga ocasionándonos goce estético veinticinco siglos más tarde, en condiciones sociales e históricas enteramente distintas. La respuesta a la primera pregunta no nos dice nada respecto a la segunda.*

*Marx se mueve, por consiguiente, en un delicado equilibrio entre la determinación de la vida social, en su conjunto, por lo económico, y la lógica propia (o «autonomía») de cada uno de los ámbitos de la vida social. Es la precariedad de este equilibrio lo que constituye el punto más débil de la construcción de Marx, al menos si atendemos a la tradición que se remite a él, por lo que hace a dos cuestiones esenciales: cómo se puede entender el grado de autonomía de, por ejemplo, la política o la literatura respecto de lo económico, y, en segundo lugar, cuál es el sentido de la acción humana (si la economía determina la vida social, ¿es posible la acción—individual o colectiva—libre?).*

*Pero ¿en qué consiste exactamente la economía para Marx? En primer lugar, para Marx (como para los economistas clásicos) la cuestión clave es qué acontece en el proceso productivo. La distribución de la producción, en cambio, es algo subordinado: ni el mercado interesa demasiado a Marx, ni la distinción entre «pobres» y «ricos» es la políticamente relevante.*

*En el plano de la producción, Marx distingue dos grandes elementos: las fuerzas productivas (esto es, los medios instrumentales que participan en el proceso de producción: medios naturales, tecnología, instrumental, etc.) y las relaciones sociales de producción. ¿Qué relaciones se establecen entre los diversos elementos humanos y materiales que participan en el proceso productivo? Es aquí, en el ámbito de estas relaciones, donde se define el núcleo de los diversos modos de producción. La forma de combinación entre el productor directo, el no productor y los medios materiales de trabajo define a cada modo de producción. Así, en el capitalismo, el trabajador individual no tiene título ninguno sobre los medios de producción: su participación en el proceso productivo es formalmente libre, y adopta la forma de un contrato. En el feudalismo, en cambio, existe un complejo edificio de relaciones de vasallaje y servidumbre entre el señor feudal y el siervo: la relación entre ellos no es exclusivamente económica.*

*De modo que es en el plano de las relaciones sociales de producción donde Marx distinguirá las clases sociales. De hecho, cada modo de producción se definirá por una estructura de clases distinta, según las diversas posiciones que adoptan los actores implicados. El propio Marx insistía en que ni él ni Engels habían inventado la noción de clase social, sino que su única contribución había sido la de remitir el origen de la diferencia de clases al ámbito de la producción.*

*Así pues, cada modo de producción está caracterizado por una específica estructura de clases. De este modo, el esclavismo contraponía esclavos a terratenientes; el feudalismo, siervos a señores feudales; y el capitalismo enfrenta a proletarios y burgueses. En todos los casos, se distingue entre propietarios y no propietarios de los medios de producción, pero el contenido y el alcance de esa distinción son variables, y esa variación es lo que permite distinguir los diversos modos de producción.*

*Pero los modos de producción no son estáticos. Contienen en su propio seno los elementos que, agudizados, acabarán por hacer inviable una organización determinada de la vida social, y acabarán por dejar paso a otra. Marx sugiere en repetidas ocasiones (aunque es cierto que se pueden encontrar citas en sentido contrario) que cada modo de producción sólo puede dejar paso a otro; así, la historia de la humanidad estaría constituida por una sucesión lineal y homogénea de formas de organización del proceso productivo; entre las diversas sociedades se podrían encontrar diferencias de ritmo, pero el sentido del desarrollo es unilineal.*

*Dos son los factores que ponen en crisis un determinado modo de producción: la transformación técnica y la lucha política. La noción de transformación técnica debe entenderse en el sentido más amplio de la palabra, el «desarrollo de las fuerzas productivas», que puede significar tanto la aportación de los descubrimientos científicos (así, la máquina de vapor abre paso a la industrialización) como el surgimiento de nuevas actividades económicas (como el comercio a gran escala a finales de la Edad Media).*

*Pero el proceso estrictamente económico puede erosionar un modo de producción, sin abrir necesariamente paso a otro. Ello requiere el segundo tipo de elementos: la lucha política entre las clases implicadas en un sistema dado. En formulación expeditiva, Marx y Engels afirmarán que «el motor de la Historia es la lucha de clases». La clase dominante y la clase dominada de cada modo de producción están enfrentadas entre sí, y este enfrentamiento, esta lucha de clases, conducirá finalmente a la destrucción del viejo orden y a la construcción de un nuevo modo de producción.*

### III. LA SOCIEDAD CAPITALISTA

*La característica del modo de producción capitalista, en estado puro, es la desvinculación completa entre el trabajador y los medios de producción. «Los obreros —afirma Marx— no tienen nada más que su trabajo.» Por consiguiente, el trabajador ha de entrar en relación con quien posee los medios de producción: el capitalista. Así, la relación de apropiación (de «explotación») toma la forma de un contrato de contenido exclusivamente económico: el obrero trabajará bajo la dirección del capitalista, a cambio de su salario.*

*A diferencia de los socialistas anteriores, Marx no parte de una condena ética del capitalismo: los capitalistas no engañan, no roban a los trabajadores. Por el contrario, Marx subraya elogiosamente el papel modernizador del capitalismo, que ha hecho posible la superación del feudalismo, un enorme desarrollo técnico y una auténtica mundialización de la economía. ¿Cuál es, entonces, el problema?*

*Como todo otro modo de producción, el capitalismo está atravesando por tendencias contradictorias, que se superponen a la contradicción crucial entre clase dominante (burguesía) y clase dominada (proletariado). De hecho, Engels publicó un duro informe (La situación de la clase obrera en Inglaterra) sobre las pésimas condiciones laborales e higiénicas de los trabajadores industriales y mineros en Gran Bretaña.*

*La búsqueda del beneficio de los capitalistas, como motor de este sistema social y económico, genera una sociedad en tensión permanente, una sociedad sometida (como consecuencia de la lógica de la competencia entre capitalistas) a un proceso continuo de transformaciones e innovación. Ello estimula una tendencia a la concentración del capital, pasándose de los capitalistas individuales a las empresas, de las empresas locales a las de ámbito nacional y aun internacional: «el capital no tiene patria», acudirá allí donde pueda obtener beneficios.*

*El desarrollo continuado de las fuerzas productivas, exigido imperiosamente por la competencia, conduce a la aparición de crisis cíclicas, crisis un tanto especiales, puesto que se trata de crisis de sobreproducción («crisis plétóricas»). Estas crisis no son momentos excepcionales del ciclo económico, sino que forman parte necesaria del proceso capitalista. Sin entrar a fondo en la teoría económica de Marx, retengamos solamente que para Marx (que comparte con los economistas clásicos la teoría del valor-trabajo) el crecimiento continuado del capital constante (maquinaria, equipos, etc.) determina una tenden-*

*cia a largo plazo a la caída de la tasa de beneficios. Las consecuencias de esta tendencia son la existencia de un cierto volumen de desempleados («ejército industrial de reserva»), la presión sobre los ocupados para el aumento de la productividad y la tendencia a una depauperación relativa de los trabajadores. Tales tendencias, y ésta es la cuestión clave, son independientes de la voluntad de los capitalistas: derivan de la propia lógica del modo de producción capitalista; Marx llegará a afirmar que los burgueses se comportan como si fuesen «los funcionarios del capital».*

*Así, en definitiva, la dinámica propia de un modo de producción en el que solamente existen dos clases, una propietaria y una asalariada, genera un conjunto de contradicciones, de irracionalidades en el proceso económico: autoritarismo en el seno de la empresa y anarquía en el mercado; carácter social del proceso productivo y apropiación privada de sus frutos; riquezas crecientes y, a la vez, miseria creciente; importantes recursos humanos, técnicos y científicos desaprovechados. Las crisis cíclicas son la expresión de estas contradicciones. Pero una de estas crisis será definitiva: dará lugar a una revolución que abrirá el camino a un nuevo modo de producción, el comunista.*

#### IV. HACIA EL COMUNISMO

*Para Marx, el comunismo no es un ideal, sino el sentido de la evolución de la sociedad. Las tendencias internas de la sociedad capitalista apuntan hacia una sociedad distinta, en la que no exista la propiedad privada de los medios de producción (Marx advierte irónicamente que el propio capitalismo ha iniciado este proceso a través de la concentración del capital, que reduce el número de propietarios), la economía esté planificada (para contrarrestar las irracionalidades del mercado) y el proletariado sea la clase dominante (siendo ya en el capitalismo la clase mayoritaria).*

*A diferencia de los utópicos, Marx no establecerá planes precisos acerca de la sociedad comunista, porque ésta no será la plasmación de las ideas de algún salvador, sino porque es el sentido de la historia: la historia dirá qué vaya a ser el comunismo. Sólo en un texto polémico, criticando el programa elaborado por los socialistas alemanes en su congreso de reunificación (Crítica del programa de Gotha), Marx detallará algo más sus intuiciones.*

*La sociedad comunista estará basada en la libre satisfacción de las necesidades humanas; se tratará, por consiguiente, de una sociedad de la abundancia, en la que no existirán ni clases sociales ni Estado (que será sustituido por la «administración de las cosas», en directa filiación saint-simoniana). En esa sociedad, el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos: se alcanza la plena libertad, y la humanidad, por vez primera, sale del reino de la necesidad: «Es el final de la prehistoria; comienza la historia propiamente humana.»*

*Hasta aquí, nada diferencia a Marx de la tradición anarquista. Sin embargo, esa sociedad no es inmediatamente alcanzable: es precisa una fase de transición, que llama «socialismo» (o «democracia social», de donde sacarán su nombre los partidos socialistas y socialdemócratas), en la que siguen existiendo*

*las clases sociales y el Estado, y en la que cada individuo recibirá de modo proporcionado a la aportación que con su trabajo haga a la sociedad. En esta sociedad, la clase dominante será la clase trabajadora, y el Estado socialista será un instrumento en sus manos para conseguir la transformación social.*

*Esta concepción del Estado socialista, que supuso la diferencia primordial con la concepción anarquista, lo caracteriza de todas maneras como una forma peculiar de Estado: es un Estado revolucionario, cuyo papel es suprimir el capitalismo y abrir el paso a la sociedad comunista; es, pues, un Estado transitorio, puesto que, al suprimir la desigualdad, suprime las propias bases de su existencia; y es un Estado democrático, puesto que la clase dominante, el proletariado, es la mayoría de la sociedad.*

*Marx no avanza grandes concreciones acerca de la organización de este Estado; lo denomina «dictadura del proletariado», del mismo modo, dice, que las sociedades liberales son dictaduras de la burguesía. De todos modos, este carácter dictatorial es muy peculiar, puesto que en las sociedades democráticas («como Suiza o los Estados Unidos») el socialismo no tendría por qué adoptar formas autoritarias. De hecho, y aunque las ideas estrictamente políticas de Marx están muy poco articuladas, creyó ver en la Comuna de París de 1871 los rasgos definitorios esenciales de un Estado socialista (como la supresión de la burocracia profesionalizada, o la fusión de órganos legislativos y ejecutivos). Vale la pena observar, sin embargo, que Marx no atribuye ningún papel significativo al partido en esa etapa: la idea de una dictadura de partido le era completamente extraña.*

*De tal manera que el proceso que lleva del capitalismo al comunismo debe transcurrir por una etapa intermedia, el socialismo, en el que se desarrollarán completamente las fuerzas productivas; a su vez, se empezará a cuestionar la conexión nacional del Estado y del proceso revolucionario: si el capitalismo ha unificado el mundo, el proceso revolucionario será único a escala mundial. «Proletarios de todos los países, uníos», frase con que acaba el Manifiesto Comunista, no es sólo una consigna, es también un proyecto de futuro.*

*La influencia política de Marx ha sido enorme, aunque indirecta y a través de diversas versiones. Si sus planteamientos contribuyeron a la ruptura entre socialistas y anarquistas, la Revolución rusa de 1917 representó el inicio de la separación entre socialistas y comunistas. Aunque todos reivindicasen la filiación marxista, diferían completamente en cuanto a orientaciones políticas e ideológicas. Más tarde, los socialistas se rompieron entre un segmento más fiel al espíritu de Marx y un conjunto de fuerzas políticas que cuestionaban el legado de Marx (socialdemocracia), mientras los comunistas se dividieron acerca de las posibilidades de construir el socialismo en un solo país, la Unión Soviética, entre partidarios de Stalin y de Trotsky, y, más tarde se volvieron a dividir acerca de las relaciones que debían establecerse entre los países socialistas y el Tercer Mundo. Y todo esto por no hablar de las numerosas adaptaciones del marxismo a los países que se descolonizaron durante los años cincuenta y sesenta.*

*Sin duda, buena parte de esta pluralidad política del legado marxista se debe a la voluntad de Marx de no formular propuestas detalladas, así como a la variedad de circunstancias políticas en que han operado sus seguidores. Pero también tienen que ver con algunas de las ambigüedades fundamentales de su teoría. En*