

Norberto Bobbio *

El estado de naturaleza, la sociedad civil y el estado racional

Tal como se ha señalado en la literatura del Seicientos y del Setecientos, el modelo hobbesiano sufre muchas variaciones, que pueden reagruparse en torno a tres temas fundamentales; el punto de partida —el estado de naturaleza—, el punto de llegada —el estado civil—, y el medio a través del cual se produce el pasaje de uno a otro —el contrato social.

Las variaciones referidas a los caracteres del estado de naturaleza reúnen principalmente alrededor de estos tres problemas: a) si el estado de naturaleza es un estado histórico o solamente imaginado (una hipótesis racional, un estado ideal, etcétera); b) si es pacífico o belicoso; c) si es un estado de aislamiento (en el sentido de que cada individuo vive por su cuenta sin necesitar de los otros) o social (incluso de una sociedad primitiva).

a) El problema del carácter histórico o hipotético del estado de naturaleza fue planteado correctamente por Hobbes, si bien su solución no ha sido comprendida. Lo que en Hobbes es una pura hipótesis de la razón es el estado de naturaleza universal, o sea, ese estado en que los hombres habrían vivido o estarían destinados a vivir todos juntos y al mismo tiempo en estado natural, y del cual derivaría como consecuencia (una consecuencia lógica, no histórica), el "bellum omnium contra omnes". El estado de naturaleza universal nunca ha existido ni existirá (su existencia prorrogada en el tiempo habría conducido o conduciría a la extinción de la humanidad). Lo que ha existido y sigue existiendo de hecho, es un estado de naturaleza no universal sino parcial, circunscrito a ciertas relaciones entre

* Traducción de Silvia Tabachnik.

hombres o entre grupos, en ciertas circunstancias de tiempo y lugar. Tampoco cree Hobbes, como en cambio lo hará Rousseau, que el estado de naturaleza haya existido al menos una vez en el tiempo, en el inicio de la historia de la humanidad, de modo que no considera que se pueda identificar el estado de naturaleza con el estado originario. Considera en cambio verosímil que “desde la creación en adelante el género humano nunca haya estado totalmente exento de sociedad”.¹

Los casos de estado de naturaleza parcial, o sea histórico o históricamente posible, son sobre todo tres: 1) el estado de las relaciones entre grupos sociales independientes, especialmente en tiempos de Hobbes, entre Estados soberanos (Hegel, que también desestima la hipótesis del estado de naturaleza, reconoce que los Estados soberanos viven recíprocamente en estado de naturaleza; 2) el estado en que llegan a encontrarse los individuos durante una guerra civil, o sea, cuando se disuelve la sociedad política, y se produce un estado de anarquía; 3) el estado en que se hallan ciertas sociedades primitivas, tanto las de los pueblos salvajes de la época, como algunos grupos de indígenas de América, y también las de los pueblos bárbaros de la Antigüedad, en ese entonces incivilizados. En la representación hobbesiana del estado de naturaleza confluyen tres inspiraciones distintas: la representación del estado ferino de la sociedad humana según la concepción epicúrea transmitida por Lucrecio en el *quinto libro de De rerum natura*; ² las descripciones de los viajeros del nuevo mundo, como ha sido amplia y admirablemente documentado recientemente por Landucci,³ y las vivas impresiones de la guerra civil inglesa.⁴

¹ Hobbes, “Questions concerning liberty, necessity and chance” (1656), citado en *English Works*, ed. Moleshott, vol. V, p. 183.

² “Multaque per coelum solis volventia lustra / vulgivago vitam tractabant more ferrarum” vv.931-932. (Trad.: Y muchos, errando como las fieras / volando brillantes por el cielo del sol / arrastraban su vida”.)

³ S. Landucci, *I filosofi e le macchine* (1580-1780), Bari, Laterza, 1972, especialmente por lo que respecta a Hobbes, pp. 114-142.

⁴ Con una innegable reminiscencia literaria de Tucídides, que había descrito con tonos sombríos la guerra civil, que estallara en Corcira en el 427 A.C.: “A tal grado de ferocidad llegó aquella guerra civil que pareció aún más tremenda por ser la primera: más tarde, toda la Grecia, puede decirse, se vio convulsionada, etcétera”. (III, 82). No hay que olvidar que Hobbes, en la primera parte de su vida, había traducido la historia de la guerra del Peloponeso, publicada en Londres en 1629, “interpreted” como puede leerse en el frontispicio, “with faith and diligence immediately out of th Greeke by Thomas Hobbs”. He querido llamar especialmente la atención sobre la centralidad del tema de la guerra civil en Hobbes en el ensayo dedicado al autor de *Leviathan* en el volumen III de *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1979, de inminente publica-

La distinción implícita en la teoría hobbesiana entre estado de naturaleza universal (sólo hipotético) y estado de naturaleza parcial (históricamente posible) cobra una forma explícita con Pufendorf, quien distingue el estado de naturaleza puro o absoluto del limitado: "En efecto, el género humano puede considerarse de dos maneras: o bien se conciben todos los hombres en su conjunto y tomados individualmente, viviendo en estado de libertad natural; o bien se considera a algunos de ellos ligados entre sí en una sociedad civil y unidos a los otros por el solo vínculo de la común humanidad".⁵

También Locke, tras haber descrito el estado de naturaleza como una mera abstracción, o sea, como ese estado en que los hombres viven o podrían vivir, siempre y cuando fuesen tan razonables como para respetar las leyes naturales, se pregunta si es que alguna vez han existido hombres en estado de naturaleza y dónde estarían, y responde proponiendo algunos casos, el de los soberanos de gobiernos independientes, el de los hombres en una isla desierta, el de un "suizo y un indio en las selvas de América",⁶ y el de un soberano de un Estado en relación con un extranjero dentro de su territorio.⁷ Por lo demás, tanto Locke como Hobbes, considera la disolución del Estado como un retorno al estado de naturaleza con la anarquía.⁸

El estado de naturaleza es concebido, en cambio, por Rousseau como un estado histórico y en la primera parte del *Discours sur L'origine de l'inégalité* (Discurso sobre el origen de la desigualdad)

ción. Sin embargo, quisiera citar al menos un fragmento que no se encuentra en las obras políticas y que, precisamente por ello, es tanto más decisivo.

En el primer capítulo de *De corpore*, tratando sobre la utilidad de la filosofía, escribe Hobbes: "Pero (la utilidad de la filosofía moral y civil) debe mediar no tanto por las ventajas que derivan del conocimiento de la misma, como por las calamidades en que incurrimos por ignorarla. Además, todas las calamidades que puedan evitarse con la intervención activa del hombre nacen de la guerra, en modo especial de la guerra civil: de ésta, en efecto, derivan estragos, desolación, carencia de todas las cosas", I, 7. De todas las interpretaciones del estado de naturaleza la menos creíble es la que, increíblemente, en estos años ha tenido mayor suceso. Me refiero a la obra de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, at the Clarendon Press, 1962; trad. it., Milano, Instituto editoriale italiano, 1971, en la cual se sostiene con pruebas endebles que, al definir el estado de naturaleza, en realidad Hobbes está describiendo, aunque inconscientemente, la sociedad de mercado. Véase también del mismo autor la introducción de *Leviathan*, Penguin Books, 1968, donde la tesis se reafirma. Hobbes habría usado "In modelo mental que, conciente o no, corresponde a la sociedad de mercado burguesa" (p. 38) con la consecuencia de que "los modelos por él construidos fueron modelos burgueses" y, por tanto, el núcleo principal de su ciencia es "una ciencia de la sociedad burguesa" (p. 12).

⁵ Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, & 1; en la traducción italiana, p. 63.

⁶ J. Locke, *Two Treatises of Government* (1690), Segundo Tratado & 14.

⁷ *Op. cit.*, p. 9.

⁸ *Op. cit.*, p. 225.

(1753) identifica al estado de naturaleza con el estado primitivo de la humanidad, inspirándose, como es sabido, en la literatura del “buen salvaje”. Pero se trata de una historia imaginaria que tiene una función ejemplar, ya que debe servir para demostrar la decadencia de la humanidad desde el momento en que se salió del estado de naturaleza para entrar en la “sociedad civil” y la necesidad de una renovación de las instituciones que no puede ser separada de una renovación moral. Mientras los autores precedentes distinguen claramente la hipótesis racional del dato histórico, Rousseau eleva el dato histórico (o lo que el cree que puede considerarse como tal) a idea de la razón. Aquello que para los autores precedentes es uno solo de los casos de estado de naturaleza real, la forma de vida de los pueblos salvajes, es considerado por Rousseau como el caso ejemplar, como el estado de naturaleza por excelencia. Pero también en Rousseau, al igual que en los otros, el estado de naturaleza es a la vez un hecho histórico y una idea reguladora, incluso si hecho histórico e idea reguladora se hallan fusionadas en mucho mayor medida que en sus antecesores.

b) El interrogante que ha preocupado a los críticos del derecho natural, respecto a si el de naturaleza es un estado de guerra o de paz, es también en buena parte irrelevante e inconducente a fin de comprender la peculiaridad del modelo iusnaturalista. En efecto, si se cree que es posible contraponer una visión optimista a una pesimista del estado de naturaleza, ya no se logra entender por qué una de las características comunes a todos los iusnaturalistas es la tesis de que es necesario salir del estado de naturaleza y por qué sería útil (Hobbes o Locke) o necesario (Spinoza) o imperativo (Kant) instituir el estado civil: si por pacífico se entiende un estado bueno contrapuesto al de guerra, considerado como malo, y el estado de naturaleza es un estado pacífico, el estado nunca habría surgido, o por lo menos habría que considerarlo no como el estado de la razón sino como el estado de la estupidez humana.

El fundamento de la construcción hobbesiana es que el de naturaleza es un estado de guerra: el primer capítulo de *De cive* está consagrado a exponer todos los argumentos por los cuales el estado de naturaleza sería un estado de guerra. Hobbes fue seguido por Spinoza, quien, con expresión hobbesiana, afirmó que los hombres, al estar sometidos a la pasión, “son naturalmente enemigos entre sí”.⁹

Con una confrontación directa, pero a decir verdad forzada, de algunos argumentos de Hobbes, Pufendorf sostuvo que, puesto que el

⁹ Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. II, p. 14.

hombre en estado de naturaleza puede escuchar no sólo la pasión sino también la razón “que no le sugiere por cierto uniformarse tan sólo a sus propios intereses” este estado es un estado de paz.¹⁰ Una afirmación de este tipo, por lo demás, no tiene efecto alguno sobre el desarrollo del razonamiento que induce a Pufendorf, así como a Hobbes y Spinoza, a hacer que los hombres salgan del estado de aislamiento y traten de vivir en sociedad. Si el de naturaleza es, en un sentido, un estado de paz, en otro sentido, es un estado de infelicidad, y por tanto un estado negativo, a causa de dos características naturales y contradictorias del hombre, que son el amor a sí mismo (precisamente ese amor a sí mismo que Rousseau juzgaría positivo, ¡distinguiéndolo del amor propio!) que lo impulsa a preocuparse exclusivamente de su propia conservación, y la debilidad (*infirmitas*), o sea la insuficiencia de las propias fuerzas que lo obliga a unir sus esfuerzos a los de los otros. Desde Platón la razón fundamental por la cual los hombres se reúnen en sociedad ha sido siempre la necesidad de la división del trabajo. El tema había sido propuesto entre otros por Spinoza en el *Trattato teologico-politico* (1670), publicado dos años antes que el tratado pufendorfiano: “. . . si los hombres no se prestasen mutua ayuda, faltaría tanto el tiempo como la capacidad de hacer todo lo que les es posible para su propio sostén y conservación. No todos, en efecto, son igualmente hábiles para todo, ni cada uno por sí solo sería capaz de procurarse aquello de lo que individualmente tiene mayor necesidad”.¹¹ Pufendorf lo retoma casi con las mismas palabras: “. . . para llevar una vida cómoda, existe siempre la necesidad de recurrir a la ayuda de cosas y de hombres, puesto que cada uno, sin la colaboración de los otros, carece tanto de energía como de tiempo para producir aquello que es más útil e imprescindible”.¹²

Como se ve, el problema relevante a fin de explicar el origen de la vida social no es tanto si el estado de naturaleza es pacífico o belicoso, sino si se trata de un estado positivo o negativo. Para Pufendorf este estado, a pesar de ser pacífico, de todos modos es un estado negativo, aunque más no sea por un motivo, la miseria, la indigencia, la pobreza, distinto del motivo principal que aduce Hobbes (digo “principal”, por que el estado de naturaleza hobbesiano es, además de violento, también miserable). Pero precisamente lo que importa no es ya que sea un estado de guerra sino que, incluso no siendo un

¹⁰ Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, & 9.

¹¹ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. V.

¹² Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. III, p. 9.

estado de guerra, no permita la supervivencia y el desarrollo civil de la humanidad.

También Locke describe el de naturaleza como un estado de paz y para alejar incluso la menor sospecha de ser hobbesiano lo declara expresamente: “Aquí aparece claramente la diferencia entre estado de naturaleza y estado de guerra, los cuales, aunque algunos los hayan confundido, están distantes como lo están un estado de paz, benevolencia, asistencia y conservación recíproca y un estado de hostilidad, maldad, violencia y recíproca destrucción”.¹³

Pero como estado de paz universal es tan hipotético como el estado universal de guerra de que habla Hobbes. Hipotético en el sentido que *sería* un estado de paz *si los hombres fuesen todos y siempre racionales*: sólo el hombre racional obedece sin necesidad de ser obligado a las leyes naturales. Pero dado que los hombres no son todos racionales, las leyes naturales pueden ser violadas, y puesto que de una violación nace la otra, por la falta en el estado de naturaleza de juez *super partes*, el estado natural corre continuamente el riesgo de degenerar en un estado de guerra, es más, “el estado de guerra, una vez comenzado, continúa”.¹⁴ De modo, pues, que el estado natural es en hipótesis un estado de paz, pero de hecho se convierte en un estado de guerra: es superfluo añadir que la exigencia de la sociedad civil no nace del estado hipotético, sino del estado de hecho. La posición kantiana no es muy distinta: en realidad Kant no se plantea expresamente el problema sobre si el estado de naturaleza es belicoso o pacífico, sino que llamándolo “provisorio”, en contraste con el estado civil que llama “perentorio”, demuestra claramente que el de naturaleza es un estado incierto, inestable, inseguro, incómodo, en donde el hombre no puede seguir viviendo indefinidamente.¹⁵

La posición de Rousseau es un poco más compleja, porque su concepción del desarrollo histórico de la humanidad no es diádica —estado de naturaleza, o estado civil— como para los escritores prece-

¹³ Locke, *Two Treatises of Government*, Segundo Tratado, & 19.

¹⁴ *Op. cit.*, & 20.

¹⁵ La correspondencia de la distinción entre estado de naturaleza y estado civil con la distinción entre estado de derecho provisorio y estado de derecho perentorio es fundamental para comprender la relación entre estado de naturaleza y sociedad civil en Kant. En *Rechtslehre* (primera parte de la *Metaphysik der Sitten*, 1797) vuelve repetidamente sobre el tema: en el & 9, a propósito del “mío” y el “Tuyo” externos en el & 15, a propósito del título de compra, en el & 44, a propósito de la constitución del estado; edic. it. a cargo de N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, en la colección “Classici politici” dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1956, respectivamente, p. 437, p. 445, p. 499. Para un comentario a estos pasajes me remito a mi seminario *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 2a. ed., p. 141 y ss.

dentés, donde el primer momento es negativo y el segundo positivo sino triádica —estado de naturaleza, sociedad civil, república (fundada sobre el contrato social)— donde el momento negativo, que es el segundo, se ubica entre dos momentos positivos. El estado originario del hombre era un estado feliz y pacífico, porque el hombre, no teniendo otras necesidades más allá de aquellas que podía satisfacer en contacto con la naturaleza, no había precisado ni unirse ni combatir con sus semejantes. Pero era un estado que no podía durar; por una serie de innovaciones entre las cuales la principal fue la institución de la propiedad privada, degeneró en la sociedad civil (entiéndase civilizada) donde ocurrió lo que Hobbes había imaginado que sucedería en el estado de naturaleza, esto es, la conflagración de conflictos continuos y destructivos por la posesión de los bienes que el progreso técnico y la división del trabajo habían aumentado enormemente. Cuando Rousseau escribe que “las usurpaciones de los ricos, el bandolerismo de los pobres, las pasiones desenfadadas de todos” generan “un estado de guerra permanente” se siente el eco de Hobbes:¹⁶ en realidad lo que Rousseau reprocha a Hobbes no es el haber tenido la idea de un estado de guerra total, sino el haberlo atribuido al hombre de naturaleza y no al hombre civil. También para Rousseau, pues, es perfectamente irrelevante la pregunta sobre si el estado de naturaleza es un estado de paz o de guerra. Lo importante es que también para él, como para todos los iusnaturalistas el precedente al estado de razón es un estado negativo, y que por tanto el estado de razón, el estado en que la humanidad deberá encontrar la solución a los propios problemas mundanos, surge como antítesis del estado precedente: la diferencia entre Rousseau y los otros es que para éstos el estado precedente es el estado de naturaleza —sea un estado de guerra actual (Hobbes y Spinoza), potencial (Locke y Kant) o bien un estado de miseria (Pufendorf)—; para Rousseau la “sociedad civil”.

c) En el interior de la propia escuela del derecho natural se ha discutido repetidamente sobre si el punto de partida de una teoría racional de la sociedad y del Estado debe ser el individuo aislado o asociado, el individuo en cuanto tal o alguna forma de sociedad. Más

¹⁶ J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754) que cito de J. J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura de P. Alatri, en la colección de “Classici politici” dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1970, p. 333. “Entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante surgía un conflicto permanente, que sólo terminaba a costa de luchas y matanzas. La sociedad naciente cedía el sitio al más horrible estado de guerra” (p. 333). Una vez más el “estado de guerra” es el paso obligado para el nacimiento del Estado: una vez más el Estado es la antítesis del estado de guerra.

aún, que la solución dada a las dos alternativas anteriormente examinadas, la solución del problema sobre si el estado de naturaleza es un estado asocial, o sea compuesto de individuos sin una necesaria relación entre sí, o social, sirvió como criterio de discriminación entre las diversas tendencias de filosofía política durante el siglo XVIII. En contraste con los sostenedores del derecho natural individual, que actualmente podríamos llamar individualistas, los otros, los sostenedores del derecho natural social, fueron llamados, ya en el Setecientos, “socialistas”.¹⁷ En su historia del derecho natural, en kantiano Hufeland llama a Pufendorf y sus seguidores “Socialisten”, porque “fundan el derecho natural sobre la sociedad”.¹⁸ Esta denominación se mantuvo por largo tiempo y todavía sigue siendo empleada por Stahl, en la historia de la filosofía del derecho, antes mencionada, cuando ya el término “socialista” ha asumido un significado muy diferente.¹⁹

Pero hoy en día, incluso esta distinción ha de ser considerada críticamente, más allá de las preocupaciones de ortodoxia religiosa que llevaron a considerar a los escritores no “socialistas”, o sea, a aquellos que habían remontado los orígenes de la humanidad a un estado de ‘salvajismo’ (piénsese en las acusaciones dirigidas a Vico por su teoría del “estado ferino”) como a réprobos. Si por “socialistas” se entiende a aquellos que han mantenido la concepción aristotélica del hombre como animal naturalmente social, o movido, como había afirmado Grozio, por el “appetitus societatis”, ninguno de los escritores que han contribuido a formar y desarrollar el modelo iusnaturalista puede ser distinguido con este apelativo. Ni siquiera Pufendorf. La necesidad que tiene el hombre de vivir junto con los otros no deriva para Pufendorf, como para Grozio, de una tendencia natural hacia la sociedad, sino, como se ha visto, de dos condiciones objetivas, el amor a sí mismo y la debilidad, que hacen que el hombre encuentre

¹⁷ F. Venturi, “Socialisti e socialismo nell’Italia del Settecento”, *Rivista storica italiana*, 1963, pp. 129-140.

¹⁸ G. Hufeland, *Lehrsätze des Naturrechts*, citado de la 2a. edición Jena, C. H. Cuno’s Erben, 1795 (1a. ed., 1790). La denominación de “socialistas” dada a Pufendorf y seguidores se encuentra en el § 59 al inicio de una breve historia del derecho natural, en donde se propone una periodización, discutida también por Rosmini, en *Verzeit* (edad de los precursores), *Unbestimmte Zeit* (edad de la formación), que comprende a los tres grandes, Grozio, Pufendorf y Thomasius, y *Bestimmte Zeit* (edad de la escuela constituida) desde Thomasius en adelante. Sobre Thomasius dice: “Primer amigo de los socialistas, más tarde se convierte en su primer adversario importante”, & 60.

¹⁹ F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, publicada en dos volúmenes, respectivamente en 1830 y 1837, citado de la traducción italiana, *Storia della filosofia del diritto*, Torino, Società editrice italiana, 1955. En la p. 170 se habla de Thomasius “socialista”.

deseable la vida en sociedad. Así explicada, la vida en sociedad se presenta más como el producto de un cálculo racional, de un interés, que de un instinto o de un “*appetitus*”; esta es otra razón para considerar a Pufendorf como seguidor de Hobbes, más que de Grozio. Por lo demás, para todos los escritores examinados hasta ahora el estado de naturaleza de ese estado cuyo protagonista es cada uno de los individuos, con sus derechos y deberes, con sus instintos e intereses, directamente en relación con la naturaleza, de la cual obtienen los medios para su propia supervivencia, y sólo indirectamente, esporádicamente, con los otros hombres. El dato originario, un dato lo más próximo que se puede imaginar a una concepción individualista de la sociedad, no es el *appetitus societatis*, sino el instinto de conservación, el *conatus sese conservandi* de Spinoza. El instinto de conservación mueve tanto al hombre de Hobbes y de Spinoza como al de Pufendorf y de Locke. En un feliz aislamiento de los otros hombres se desenvuelve la vida del hombre natural de Rousseau, impulsado exclusivamente por el amor a sí mismo, que es —como puede leerse en *Emilio*— “siempre bueno”, y es el medio a través del cual el hombre satisface la necesidad fundamental de su propia conservación. Es un hecho individual el “*ius in omnia*”, punto de partida tanto de Hobbes, como de Spinoza. Y es fruto del esfuerzo inteligente o astuto del individuo la institución fundamental del estado de naturaleza según Locke, y de la sociedad civil según Rousseau, que considera el estado de naturaleza como momento antitético del estado: la propiedad. Kant hace coincidir el derecho natural (contrapuesto al derecho civil) con el derecho privado (contrapuesto al público).²⁰ El derecho natural-privado es esencialmente, si no exclusivamente, el derecho . . . que regula las relaciones entre los individuos: no exclusivamente, porque regula también esa forma primitiva y natural de sociedad, que es la familia, y las asociaciones privadas.

El principio individualista en que se inspiran las teorías de los ius-

²⁰ Sobre este punto fundamental existe un fragmento en la *Metaphysik der Sitten*: “La división del derecho natural no reside . . . en la distinción entre derecho *natural* y derecho *social*, sino en aquella entre derecho natural y derecho civil, el primero de los cuales es llamado *derecho privado*, y el segundo, *derecho público*. Y en efecto el *estado de naturaleza* no se opone al estado social, sino al estado civil, porque muy bien puede haber sociedad en el estado de naturaleza, pero no una *sociedad civil*, que garantiza lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas”, p. 422. De este pasaje, en que Kant precisa que la contraposición fundamental no se da entre derecho individual y derecho social, sino entre derecho natural, incluyendo el derecho de las sociedades naturales, como la familia, y las asociaciones de pacto, y derecho civil (o derecho de la sociedad civil, que no debe confundirse con las sociedades naturales), se desprende claramente el porqué de que el derecho natural coincida con el derecho privado, y el derecho positivo nazca con el derecho público.

naturalistas no excluye que haya un derecho natural social, esto es, un derecho de las sociedades naturales, como la familia, y que, por tanto, existan sociedades distintas de la sociedad civil o política. Lo que queda excluido es que la sociedad política sea concebida como una prolongación de la sociedad natural: la sociedad política es una creación de los individuos, es el producto de la conjugación de voluntades individuales. La familia forma parte del estado natural, pero no lo reemplaza. La sociedad política reemplaza al estado de naturaleza, no lo continúa, ni lo prolonga, ni lo perfecciona. Los dos términos de la construcción siguen siendo el individuo, cuyo reino es el estado de naturaleza, y el Estado, que no es una sociedad natural. Las sociedades naturales, o sea no políticas, existen y nadie puede borrarlas de la historia: pero en el contraste principal entre individuo y Estado desempeñan un papel secundario, a diferencia de lo que ocurre en el modelo tradicional, donde tal papel es primario. Es cierto que Hobbes admite que en una sociedad primitiva la familia, la “pequeña familia”, tiene carácter de Estado,²¹ y que de hecho en la evolución de la sociedad desde el pequeño grupo familiar al gran Estado, existen Estados, como las monarquías patrimoniales, que asumen el aspecto de grandes familias;²² es igualmente cierto que Locke admite que “los padres de las familias, por una transformación insensible, se convirtieron también en los monarcas políticos de las mismas”,²³ y que en el origen de los tiempos los primeros gobiernos fueron monárquicos, puesto que el mismo padre fue reconocido como rey.²⁴ Pero queda igualmente claro que en el discurso de Hobbes y de Locke es necesario distinguir la descripción de lo que aconteció, de hecho, en ciertas circunstancias, de la propuesta de una nueva forma de legitimación política. Desde este punto de vista, o sea, desde la perspectiva del fundamento de un nuevo principio de legitimidad, ni la sociedad doméstica, ni la sociedad señorial ofrecen un modelo válido para la sociedad política.

EL CONTRATO SOCIAL

El principio de legitimación de las sociedades políticas es exclusivamente el consenso. El tema ha sido planteado con la máxima precisión por Locke. La mejor clave de lectura de la segunda parte de los ya citados *Two Treatises of Government* (*Dos tratados sobre el*

²¹ Hobbes, *Leviathan*, cap. XVII, p. 164.

²² Hobbes, *De cive*, IX, 10, ed. cit., p. 206; *Leviathan*, cap. XX, p. 199.

²³ Locke, *Two Treatises on Government*, Segundo Tratado, & 76, p. 297.

²⁴ *Op. cit.*, & 107, pp. 324-325.

gobierno), que tiene por subtítulo y se conoce como *An essay concerning the true Original, Extent and End of Civil Government* (Ensayo sobre el verdadero origen, extensión y fin del gobierno civil), es aquella que nos permite interpretarlo como un largo y denso razonamiento dirigido a confutar a todos aquellos que confundieron la sociedad política con la sociedad doméstica o con la sociedad patrimonial, y a demostrar que lo que distingue entre sí las tres formas de sociedad es el diferente fundamento de la autoridad y, por tanto, de la obligación de obediencia, o sea, el diferente principio de legitimidad. Desde las primeras páginas Locke da a entender su propósito, cuando escribe que “el poder de un magistrado sobre un súbdito se puede distinguir del de un padre sobre los hijos, un señor sobre el siervo, un marido sobre la esposa, y un amo sobre el esclavo”, de modo que es necesario demostrar “la diferencia entre el gobernante de una sociedad política, el padre de familia y el capitán de una galera”.²⁵ Tres son los tipos clásicos de fundamento de las obligaciones, como bien saben los juristas: *ex generatione, ex delicto, es contractu*. La obligación del hijo de obedecer al padre y a la madre depende del hecho de que ha sido procreado por ellos, o bien de la naturaleza; la obligación del esclavo de obedecer al amo depende de un delito cometido, o bien es el castigo por una culpa grave (como la de haber combatido una guerra injusta y haberla perdido); la obligación del súbdito de obedecer al soberano nace del contrato. Esto equivale a decir que el gobernante, a diferencia del padre y del señor, necesita que su propia autoridad sea aceptada para que sea considerada legítima. En líneas de principio, un soberano que gobierna como padre según el modelo del estado paternalista, o peor aún, como un patrón, según el modelo de estado despótico, no es un soberano legítimo y los súbditos no están obligados a obedecerlo.

Aunque la teoría del contrato social fuese antigua y ampliamente utilizada por los legistas de la edad media, sólo con los iusnaturalistas se convierte en un paso obligado de la teoría política, tanto que será común a todos los críticos del derecho natural, desde Hume a Bentham, desde Hegel a Haller, desde Saint-Simon a Comte, la confutación de este extraño e inútil expediente (que dos autores muy diferentes, como Bentham y Haller, el uno independientemente del otro, llaman “quimera”). Entre los escritores antiguos habían mencionado un posible y en ciertos casos realmente acontecido fundamento contractualista del estado, tanto Platón²⁶ como Cicerón, que

²⁵ *Op. cit.*, & 2, p. 238.

²⁶ “Esto es pues lo que ocurrió: los reyes y los pueblos de los tres reinos (Esparta, Argos, Mesina), con base en las leyes establecidas en común para regular las relacio-

había puesto en boca de Philus, portavoz de las ideas esceptizantes sobre la justicia, esta afirmación que hoy en día diríamos de sabor hobbesiano: “Sed cum alium timet, et homo hominem et ordo ordinem, tum quia nemo sibi confidit, quasi pactio fit interpopulum et potentes, ex quo existit id quod Scipio laudabat, coniunctum civitatis genus”.²⁷ El acuerdo al que tanto Platón como Cicerón se refieren es esa especie de pacto que los escritores medievales y más tarde los modernos habrían llamado “pactum subiectionis” (sobre éste, ver más adelante). Pero en la tradición sofística, que había puesto de particular y polémico relieve la convencionalidad de las leyes y de los gobiernos y por tanto de lo justo y lo injusto, y más tarde en la epicuréa, el acuerdo del cual nace la vida social hacía pensar en lo que habría sido llamado el ‘pactum societatis’, como en este célebre pasaje de Epicurio: “No es la justicia algo que existe de por sí, sino sólo en las relaciones recíprocas y siempre según los lugares donde se establece un acuerdo de no provocar ni recibir daño”.²⁸ Esta diferente interpretación del acuerdo originario sirve para demostrar lo poco elaborado que estaba el así llamado contractualismo antiguo en comparación con el moderno. Había sido más importante para el contractualismo medieval el famoso pasaje de Ulpiano sobre la *lex de imperio* (la ley por la que el emperador obtenía la autoridad de dictar leyes), según la cual, lo que el príncipe decide tiene fuerza de ley, porque el “populus” le ha conferido tal poder, del cual originariamente sólo éste es titular.²⁹ Una vez más, si la declaración contenida en el pasaje podía interpretarse como un documento del origen contractual de la autoridad, el pacto al que el pasaje se refiere es el pacto de sometimiento, cuya condición necesaria y objetiva es la existencia del “populus” como ‘universitas’ ya constituida e independientemente del modo en que se haya conformado. Del reconocimiento preliminar de una relación entre “populus” y “princeps” derivaban luego dos interpretaciones contrapuestas sobre el contenido de tal relación, según que la concesión de la autoridad al príncipe se entendiese como una alienación total, y, por tanto, no sólo del ejercicio sino también de la titularidad del poder (o *translatio imperii*) o bien como una concesión limitada tanto en el tiempo como en el

nes entre gobernantes y gobernados, se juraron recíprocamente, los unos no hacer más pesado su poder con el paso del tiempo y el engrandecimiento de su familia, los otros, no derrocar jamás el poder real, y no permitir a otros, que lo intentasen, derrocarlo, hasta que los reyes observasen estas condiciones” (Platón, *Las leyes*, 684 a).

²⁷ Cicerón, *De Republica*, III, 13.

²⁸ Epicurio, *Ratae sententiae*, XXXIII.

²⁹ “Quod principi placuit legis habet vigorem utpote cum popo lus ei et in eum i perium et potestatem conferat” (D. I, 4, I).

objeto, por la cual el príncipe recibía del pueblo, de vez en vez, el ejercicio pero no la titularidad del poder (o *concessio imperii*).

También el tema del contrato social es presentado por los diversos autores con algunas variaciones, entre las cuales, las dos más importantes se refieren a las modalidades de actuación (sub a) y al contenido (sub b).

Menos importante que para el estado de naturaleza es la cuestión relativa a la historicidad o no del acto. Sólo Locke trata de probar que nada impide poder considerar el contrato originario como un hecho histórico.³⁰ Pero Locke debe refutar a un adversario, Filmer, quien había defendido la legitimidad de la monarquía absoluta recurriendo a la historia (si bien a una historia sagrada que nada tiene que ver con la profana). Por lo demás, también para Locke el contrato funciona principalmente como instrumento necesario a fin de permitir la afirmación de un cierto principio de legitimación (la legitimación basada en el consenso) contra otros principios. Si la única forma de legitimación del poder político es el consenso de aquellos sobre los cuales se ejerce tal poder, en el origen de la sociedad civil debió existir un pacto —si no expreso, tácito— entre aquellos que le dieron vida. Más que un hecho histórico el contrato se concibe como una verdad de razón, en la medida que es un eslabón necesario de la cadena de razonamientos iniciada con la hipótesis de individuos aislados libres e iguales. Si individuos originariamente libres e iguales se sometieron a un poder común, esto sólo pudo haber ocurrido mediante un acuerdo recíproco. En este sentido el contrato es, además de un fundamento de legitimación, un principio de explicación. La diferencia entre el contrato como hecho histórico y el contrato como fundamento de legitimación, resulta clara en Rousseau, donde el pacto entre ricos y pobres, que históricamente dio origen al Estado —tal como se describe en la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad* es un pacto arrebatado mediante el engaño (y por tanto, en rigor ilícito),³¹ mientras que el “contrato social” mediante el cual el hombre corrompido por la sociedad civil habría de reconstruir la felicidad, si no la pureza originaria, es una mera idea reguladora de

³⁰ Locke, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, & 100 y ss. Para sostener la realidad histórica del contrato originario Locke se sirve de dos argumentos: a) generalmente no se tiene noticia sobre estos contratos originarios, porque los pueblos no han conservado noticia de sus orígenes; b) para algunos estados, como Roma y Venecia, de cuyo origen se tiene noticia, el origen contractual es seguro.

³¹ Se trata del célebre fragmento en que Rousseau explica el origen del estado, o más exactamente, de la relación de sujeción política en el largo periodo histórico que va desde el final del estado de naturaleza al inicio de la nueva comunidad sobre el contrato social, imaginando que los ricos habrían logrado convencer a los pobres para

la razón. Como tal, en fin, el contrato originario es acogido declaradamente por Kant, quien no se preocupa en absoluto por si el Estado haya o no tenido como fundamento propio un acuerdo entre los súbditos. Es más, considera que el origen del poder supremo es para el pueblo, que está bajo el mismo, “inescrutable” y que por tanto no puede convertirse en objeto de investigación y controversia sin un grave peligro para la salvación del Estado.³² Lo importante es que el soberano rija el Estado *como si* su poder estuviese fundado sobre un contrato originario y deba rendir cuentas del modo en que lo ejerce a sus súbditos. En el ensayo *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. (Acerca del dicho común “esto puede ser justo en teoría pero no vale para la práctica”)*, 1793, Kant, tras haber reconocido la existencia de un contrato originario “que es el único sobre el cual se puede fundar una constitución civil universalmente jurídica entre los hombres y se puede constituir una comunidad”, niega que sea necesario presuponerlo como un hecho histórico, porque, como tal, precisa Kant, no sería ni siquiera posible, y sostiene —al contrario— que tal contrato tiene su realidad como “simple idea de la razón”, en el sentido de que la idea del contrato originario obliga “a cada legislador a dictar leyes como si éstas debiesen derivar de la voluntad común de todo un pueblo y en considerar a cada súbdito, en la medida que quiera ser ciudadano, como si éste hubiera dado su consentimiento a tal voluntad”.³³ En este sentido el contrato originario desempeña su real función, que es la de constituir un principio de legitimidad (que, como todos los principios de legitimación piénsese en el principio del origen divino del poder), no requiere haber derivado de un hecho realmente acontecido para ser válido.

a) Según una opinión común de los escritores de derecho público se requieren dos convenciones sucesivas para dar origen a un estado:

que se sometiesen a su poder, señalándoles los peligros de la desunión; en este punto escribe Rousseau: “Todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurarse la libertad”. Tal afirmación constituye el punto de partida del *Contrato social*, que comienza con la no menos célebre frase: “El hombre nació libre, y por doquier está encadenado”.

³² “El origen del poder superior es para el pueblo, que está bajo el mismo, desde el punto de vista práctico, *inescrutable*, por tanto el súbdito no debe sutillar respecto a este origen, como si se tratase de un dudoso derecho respecto a la obediencia que al mismo se debe (*“ius controversum”*) (*Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, & 49 A). Desde el momento que el origen del sumo poder es inescrutable, la búsqueda de los orígenes de un eventual contrato originario por parte del súbdito, que no tiene tal derecho, no sólo es perfectamente inútil, sino también delictuoso, si lo hace con la intención de “cambiar con la fuerza la constitución actualmente existente”, & 52.

³³ Kant, *Scrivi, politici*, p. 262.

el *pactum societatis*, en base al cual un cierto número de individuos decide de común acuerdo vivir en sociedad, y el *pactum subiectionis*, en base al cual los individuos así reunidos se sometan a un poder común. El primer pacto transforma una "multitudo" en un "populus", el segundo un "populus" en una "civitas".

Pufendorf y la tratadística de escuela siguen la opinión común (admitida todavía a fines del siglo xviii por Anselm Feuerbach en su breve ensayo de juventud, *Anti-Hobbes*, que data de 1798).³⁴ Dice Pufendorf que cuando una multitud de individuos quiere proceder a la institución de un estado debe, ante todo, estipular entre sí un pacto "mediante el cual manifieste la voluntad de unirse en asociación perpetua" y por tanto en un segundo tiempo, tras haber deliberado sobre cuál deberá ser la forma de gobierno, si monárquica, o aristocrática o democrática, debe llegar a "un nuevo pacto para designar a la persona o personas a quienes deba ser confiado el gobierno de la asociación".³⁵

Una de las innovaciones de Hobbes ha sido la de eliminar uno de los dos pactos: el *pactum unionis*, ideado por Hobbes, en base al cual uno de los individuos que componen una multitud cede el derecho de autogobernarse que posee en el estado de naturaleza a un tercero (ya sea a una persona o bien a una asamblea), siempre y cuando todos los demás hagan otro tanto; es a la vez un pacto de sociedad y un pacto de sometimiento, un pacto de sociedad porque los contrayentes son los individuos entre sí y no el *populus* por un lado y el futuro *princeps* por el otro; un pacto de sometimiento porque lo convenido por los individuos es la institución de un poder común al que deciden someterse. Por lo demás, ya en Hobbes se asoma la diferencia, rica en consecuencias, entre el pacto originario de la forma democrática de gobierno y el de las otras formas de gobierno (aristocrática y monárquica). En un fragmento de *De cive* dice: "Un estado democrático no se constituye en virtud de pactos establecidos entre individuos aislados por un lado y el pueblo por el otro, sino en virtud de pactos intercambiables de cada uno de ellos con los otros".³⁶ Esta idea se ve confirmada cuando se dice que el Estado aristocrático

³⁴ P. J. A. Feuerbach, *Anti-Hobbes oder Ueber die Grenz en der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger den Oberherrn*, Erfurt, Henning, 1798; trad. it., a cargo de M. A. Cattaneo, Milano, Giuffrè, 1972, en donde los fragmentos relativos a los dos pactos se encuentran en pp. 26 y 29. Para un comentario ulterior cfr. M. A. Cattaneo, *Anselm Feuerbach filosofo e giurista*, Milano, Comunità 1970.

³⁵ Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. 2, && 7 y 8, trad. cit., pp. 164 y 165.

³⁶ Hobbes, *De cive*, VII, 7, p. 182.

“se origina de la democracia”³⁷ y que el monárquico “deriva de la autoridad del pueblo, en la medida en que éste transfiere el propio derecho, esto es el poder soberano, a un individuo.”³⁸ Este fragmento deja entender claramente que mientras para las formas aristocrática y monárquica se requieren los dos pactos (además del de sociedad también el de sometimiento), o bien un pacto complejo, constituido por un contrato social seguido por una donación (así interpreta Hobbes el pacto de unión en *De cive*), para la forma democrática basta un solo pacto, esto es, el pacto de sociedad, porque, una vez constituido el pueblo mediante el contrato social, ya no se necesita un segundo pacto de sometimiento, porque éste sería un pacto entre el pueblo y el pueblo, y por tanto absolutamente inútil. Esta diferencia y la dificultad que deriva de la misma, ya había sido perfectamente advertida por Pufendorf, quien había observado que respecto a la forma de gobierno democrática “no resulta muy clara la estructura del segundo pacto, porque se trata de las mismas personas que bajo dos aspectos diferentes mandan y obedecen”. Pero la había resuelto tomando en cuenta que “a pesar de que en los Estados democráticos tal vez no resulte tan necesario como en los otros tipos de Estado este segundo pacto en virtud del cual el soberano y los súbditos se intercambian expresamente una promesa sobre los respectivos deberes a cumplir, sin embargo hay que imaginar que ha tenido lugar, al menos tácitamente”.³⁹

La reducción de los dos pactos en uno ya se encuentra cumplida, aunque en forma explícita, en Spinoza: en forma menos explícita, porque, a diferencia de Hobbes, y también, como se verá en breve, de Rousseau, Spinoza no enuncia la fórmula del pacto, e incluso en el *Tratado político*, su última obra —inconclusa—, no se detiene en el tema del contrato social (aunque no lo excluye, como consideran algunos, ya que lo menciona por lo menos una vez en el § 13 del libro II, cuando dice que “si dos *se ponen de acuerdo* y aúnan sus fuerzas, aumentan su potencia”). Pero a esta altura, la forma de gobierno que tiene en la mira es exclusivamente la democrática. En el célebre cap. XVI del *Tratado teológico-político*, donde por primera vez expone su teoría política, se limita a decir que cuando los hominidos de naturaleza “debieron establecer firmemente y *convenir* en-

³⁷ *Op. cit.*, VII, ed. cit., p. 182. Textualmente: “*Aristocracia sive curia optimatum cum summo imperio, originem habet a Democratia, quae jus in illam transfert*”.

³⁸ *Op. cit.*, VII, II, p. 184.

³⁹ Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. 2, & 8; trad. cit., pp. 165 y 166.

tre sí que todas las cosas se regularían según el dictado de la razón”.⁴⁰ En el estado de naturaleza cada hombre (como, por lo demás, cada criatura, tiene tanto derecho como poder, en otras palabras cada quien tiene derecho de hacer lo que está en su poder hacer. Si Hobbes había dicho que en el estado de naturaleza tiene un derecho sobre todas las cosas (“ius in omnia”), Spinoza puntualiza correctamente que el hombre en el estado de naturaleza tiene un derecho sobre todas las cosas que están en su poder (“ius in omnia quae potest”). (Sólo de Dios, pues, puede decirse que tiene un derecho sobre todas las cosas, desde el momento que, siendo omnipotente, el derecho sobre todo lo que está en su poder coincide con el derecho sobre todo). Las consecuencias que deriven de esta condición natural del hombre son similares a las previstas por Hobbes. Para salir de este estado la razón sugiere a cada hombre que se ponga de acuerdo con el otro de modo que “cada quien transfiera todo el propio poder a la sociedad, la cual detendrá así, por sí sola, el supremo derecho natural sobre todo, es decir, el poder supremo, al que cada quien, libremente o por temor a los castigos, deberá obedecer”.⁴¹

También para Spinoza, pues, como para Hobbes, aunque con una motivación diferente, que examinaré mejor más adelante, el pacto social consiste en un acuerdo para la constitución de un poder común. Lo que, en todo caso, distingue a Spinoza de Hobbes es que mientras para éste el pacto de unión puede configurarse como un contrato a favor de un tercero (como diría un jurista), para Spinoza, que en este sentido anticipa claramente a Rousseau y al concepto típicamente rousseauiano de la libertad política como autonomía, el mismo pacto de unión prevé la transferencia del poder natural de cada individuo a la colectividad de la cual cada quien es parte. De lo que se desprende que esta sociedad “que se define como la unión de todos los hombres que *colegiadamente* tiene pleno derecho a todo aquello que está en su poder” puede ser llamada con precisión “democracia”.⁴² Poco más adelante hablando de la naturaleza del gobierno democrático que considera “el más natural y conforme a la libertad que la naturaleza permite a cada individuo” (no se puede olvidar que para Hobbes, al contrario, la mejor forma de gobierno es la monarquía), lo define como aquel en que “nadie transfiere a otros su propio derecho natural de modo tan definitivo como para ya no ser consultado; mas lo delega a la parte mayor de la sociedad en su inte-

⁴⁰ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, p. 380.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 382.

⁴² *Op. cit.*, p. 382.

gridad, de la cual es miembro”,⁴³ concluyendo con una frase, que enuncia el núcleo del pensamiento igualitario que más tarde desarrollaría Rousseau: “Por tal motivo todos siguen siendo iguales como lo eran en el anterior estado de naturaleza”.⁴⁴ Rousseau ideará la fórmula según la cual “cada quien, uniéndose a todos, obedezca solamente a sí mismo, y quede no menos libre que antes”.⁴⁵

En el fondo Rousseau no hace otra cosa que extraer las extremas consecuencias de la doctrina, ya presentida por Hobbes, puesta de relieve por Pufendorf, formulada por Spinoza, según la cual en la constitución del gobierno, cuando éste es democrático —gobierno del pueblo sobre el pueblo—, basta un solo contrato, el contrato social. La institución del cuerpo político, en el cual Rousseau ve la transformación de muchos “yo” en un único “yo común” se produce instantáneamente, ya que la asociación de cada uno con todos los otros y el sometimiento de cada uno a todos son un mismo y único acto. El poder soberano personificado en la voluntad general es el resultado de la particular modalidad en que se produce la asociación, que es al mismo tiempo unión de todos y sometimiento de todos al todo. Contrariamente a Pufendorf, y a su inmediato predecesor, el ginebrino Burlamaqui, a quien tiene muy presente—, Rousseau niega explícitamente que para instituir el gobierno se necesitara otro pacto. En el cap. VII de la III parte del *Contrato social*, significativamente titulado *La institución del gobierno no es un contrato*, explica que la institución del gobierno, o bien del poder ejecutivo, no acontece mediante contrato al menos por tres razones: a) porque la autoridad suprema no puede, no sólo ser alienada, sino tampoco modificada con la creación de un poder superior; b) porque un contrato del pueblo con tal o cual persona sería un acto particular y la voluntad general no puede manifestarse más que en actos generales o bien en leyes; c) porque los contrayentes se encontrarían entre sí en un estado de naturaleza, lo cual repugna al estado civil una vez que éste se ha constituido. De aquí la conclusión perentoria: “No existe más que un contrato en el Estado, el de asociación; y éste, por sí mismo, excluye cualquier otro”.⁴⁶ Mediante el contrato social nace, con la voluntad general, la soberanía, que ya por sí misma es perfecta. Pues ésta establece con un acto de soberanía, con una ley, que es un acto unilateral, quién deberá gobernar, o sea, quién tendrá título para ejercer el poder ejecutivo. Todos pueden ver la afinidad entre el pen-

⁴³ *Op. cit.*, p. 385.

⁴⁴ *Op. cit.*, L. I, cap. 8, p. 735.

⁴⁵ Rousseau, *El contrato social*, L. I, cap. 6, p. 730.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 384.

samiento de Rousseau y el de Spinoza; pero nadie debe pasar por alto que mientras Spinoza habla hobbesianamente de “poder común”, Rousseau habla de “yo común”. Spinoza pone el acento sobre el resultado del pacto, sobre su aspecto objetivo, Rousseau sobre el nuevo sujeto que deriva del mismo, sobre su aspecto subjetivo.

b) El objeto del contrato o de los contratos es la transferencia, al Estado, de todos o de algunos derechos que el hombre tiene en el estado de naturaleza, por lo cual el hombre natural llega a ser hombre civil o ciudadano. Las diversas teorías contractualistas se distinguen con base en la cantidad y calidad de los derechos naturales a que el hombre renuncia para transferirlos al Estado, o sea, según que la renuncia y la sucesiva alienación sean más o menos totales. De todos los iusnaturalistas, quien ha concebido la alienación más totalizante ha sido Rousseau (de donde la acusación que se le hace de “democracia totalitaria”), precisamente éste, comienza el *Contrato social* polemizando con autores como Grozio, que consideraron legítimo el acto con el cual un pueblo enajena su propia libertad. Pero el núcleo del pensamiento de Rousseau es la distinción entre la alienación a otros y la alienación a sí mismo. El hombre es libre sólo cuando obedece a la ley que él mismo se ha dado. En el estado de naturaleza el hombre no es libre (aunque feliz), porque obedece no a la ley sino a sus propios instintos; en la sociedad civil, fundada sobre la desigualdad entre ricos y pobres, entre opresores y oprimidos, el hombre no es libre porque sí obedece a leyes, pero a leyes establecidas no por él, sino por otros que están por encima de él: La única manera de hacer libre al hombre es que actúe según leyes y que éstas sean establecidas por él mismo. La transferencia total de los derechos naturales al cuerpo político constituido por la totalidad de los contratantes debe servir a este propósito, o sea, a dar a todos los miembros de este cuerpo leyes en que el hombre natural, convertido en ciudadano, reconozca su propia ley, que él mismo se habría dado en el estado de naturaleza, si en este estado hubiese podido ejercer libremente la propia razón. En el momento en que nace el ciudadano cesa por completo el hombre natural. No se comprende a Rousseau si no se entiende que, a diferencia de todos los iusnaturalistas, para quienes el Estado tiene el objetivo de proteger al individuo, el cuerpo político que nace del contrato social tiene la misión de transformarlo. El ciudadano de Locke es pura y simplemente un hombre natural protegido; el ciudadano de Rousseau es otro hombre. “El pasaje del estado de naturaleza al estado civil —afirma— produce en el hombre un cambio muy importante, sustituyendo en su conjunto la justicia

en lugar del instinto, y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían”.⁴⁷

A pesar de haber sido considerado tradicionalmente como el teórico del absolutismo, Hobbes niega la tesis de la renuncia total. Para ingresar en la sociedad civil el hombre, según Hobbes, renuncia a todo aquello que hace indeseable el estado de naturaleza; más precisamente a la igualdad de hecho que hace precaria la existencia incluso de los más fuertes; al derecho a la libertad natural, esto es, al derecho de actuar siguiendo no la razón sino las pasiones; al derecho de hacer justicia por su mano, esto es, al uso de la fuerza individual; al derecho sobre todas las cosas, esto es, a la posesión efectiva de todos los bienes de los cuales tiene la fuerza para apropiarse. El fin por el cual el hombre considera útil renunciar a todos estos bienes es la salvaguardia del bien máspreciado, la vida, que en el estado de naturaleza resulta insegura por la falta de un poder común. Se entiende que el único derecho al que el hombre no renuncia instituyendo el estado civil, es el derecho a la vida. En el momento en que el estado no es capaz de asegurar la vida de sus ciudadanos por ineptitud, él mismo la amenaza, por exceso de crueldad, el pacto es violado y el individuo recupera su libertad para defenderse como mejor le parezca.

Cuando Spinoza, tras haber explicado las razones por las cuales los individuos deciden transferir su propio derecho sobre todo al Estado, afirma que “la suma potestad” que deriva del mismo “no está supeditada a ley alguna, pero todos deben obedecerla en todo”, y también que “si no queremos ser enemigos del poder constituido y actuar contra la razón que sugiere defenderlo con todas las fuerzas propias, estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la suprema autoridad, incluso en el caso que ésta imponga cosas absurdas”,⁴⁸ parece repetir el tema típicamente hobbesiano de la obediencia absoluta. Pero a pesar de las semejanzas literales, la lógica que inspira el razonamiento spinoziano es diferente a la hobbesiana: los hombres salen del estado de naturaleza, según Hobbes por razones de seguridad (la búsqueda de la paz); según Spinoza, por razones de potencia (puesto que el derecho se extiende como la potencia: “cuantos más sean aquellos que se constituyen en unidad, tanto mayor es el derecho que todos juntos adquieren”).⁴⁹ El de naturaleza es un estado de recíprocas impotencias, y por tanto de inseguridad. Pero la potencia no es un fin en sí mismo, y cuando se torna fin en sí mismo,

⁴⁷ *Op. cit.*, L. I, cap. 8, p. 735.

⁴⁸ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, pp. 382-383.

⁴⁹ Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. I, & 15, p. 173.

el Estado se convierte en despótico. El verdadero fin último del Estado no es la potencia, es la libertad. "Finis reipublicae libertas est".⁵⁰

Si para Hobbes el fin del Estado es dar seguridad a los hombres, para Spinoza el fin del Estado es hacerlos libres, o sea, actuar de manera tal que cada cual pueda desplegar al máximo su propia razón. La primera condición para que se verifique el fin del Estado es que el hombre, al entrar al Estado, no renuncie al derecho de razonar: "Nadie puede ser obligado a transferir a otros (...) su propia facultad de razonar libremente y de expresar el propio juicio sobre cualquier asunto".⁵¹ También para Spinoza, pues, la renuncia a los derechos naturales no es total. Mientras para Hobbes, para quien el fin del Estado es la paz, el derecho irrenunciable es el derecho a la vida, para Spinoza, para quien el fin del Estado es la libertad, el derecho irrenunciable es el derecho a pensar con la propia cabeza.

La transferencia de los derechos naturales, tal como la concibe Locke, es parcialísima. Lo que le falta al estado de naturaleza para ser perfecto es, sobre todo, la presencia de un juez imparcial, o sea, de una persona capaz de juzgar sobre la razón y sobre el error sin estar involucrado en el asunto. Entrando en el estado civil los individuos renuncian sustancialmente a un solo derecho, el de hacerse justicia por sí mismos, y conservan todos los demás; en primer lugar, el derecho de propiedad que nace ya perfecto en el estado de naturaleza, porque no depende del reconocimiento de otros sino únicamente de un acto personal y natural, como el trabajo. Es más, el objetivo por el cual los individuos instituyen el estado civil es principalmente la tutela de la propiedad (que es además garantía de la tutela de otro bien supremo, que es la libertad personal). Si este es el objetivo, se deduce que no sólo el derecho a la vida, como para Hobbes, no sólo el derecho a la libertad de opinión, como para Spinoza, sino también y sobre todo el derecho de propiedad es un derecho irrenunciable. "Por poder político —dice precisamente al inicio del *Segundo tratado*— entiende el derecho de dictar leyes con pena de muerte y, en consecuencia, con todas las penas menores, para el reglamento y la conservación de la propiedad".⁵² Puede decirse, en

⁵⁰ Spinoza, *Tractatus thetologico-politicus*, p. 482.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 480.

⁵² Locke, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, & 3; ed. cit., p. 283. Sobre el significado de "propiedad" en Locke, que a veces designa la propiedad en sentido estricto y a veces la suma de todos los derechos subjetivos naturales del individuo (como el mismo Locke dice expresamente, & 123), he tratado más ampliamente en mi curso universitario, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963, páginas 217-218.

síntesis, aunque con una cierta simplificación, que, mientras los individuos de Hobbes y Spinoza renuncian a todos los derechos, excepto a uno, los individuos de Locke, renuncia a un solo derecho; o sea, los conservan todos, excepto uno.⁵³

LA SOCIEDAD CIVIL

Las divergencias respecto a las modalidades y al contenido del contrato social, y sobre todo éstas últimas, repercuten sobre las variaciones en torno al tema de la sociedad civil. Las mismas pueden reagruparse a estos tres problemas: *a)* si el poder soberano es absoluto o limitado; *b)* si es indivisible o divisible; *c)* si es o no irresistible. Las soluciones que se proponen para los tres problemas están estrechamente ligadas: quien piense en la contraposición clásica entre Hobbes y Locke no tardará en advertir que, mientras para Hobbes el poder es absoluto, indivisible e irresistible, para Locke, al contrario, es limitado, divisible y resistible.

a) Si por poder absoluto se entiende un poder sin límites, a decir verdad, ninguno de los escritores de quienes me estoy ocupando ha sostenido jamás el carácter absoluto de éste. Poder absoluto en este sentido es sólo el de Dios. Otro discurso cabe, en cambio, si se entiende por poder absoluto, como debe entenderse. "Legibus solutus". Que el soberano esté desligado de las leyes, significa que está desligado de las leyes civiles, esto es, de las leyes que él mismo tiene el poder de crear. En tal sentido se declaran explícitamente a favor del poder absoluto, tanto Hobbes como Spinoza. E igualmente Rousseau: "Como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, así el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos sus miembros; y es este mismo poder que, regido por la voluntad general, toma (...) el nombre de soberanía".⁵⁴ También para Kant el poder del soberano está en esta acepción del término absoluto. Cuando afirma que: "El soberano en

⁵³ Ya que poco antes hemos citado a Burlamaqui, a propósito de Rousseau, considero de cierto interés recordar su conclusión de que "puesto que la libertad civil / o sea la libertad que el hombre adquiere sólo en la sociedad civil / es mucho más importante que la libertad natural, tenemos el derecho de concluir que el estado civil que procura al hombre tal libertad es, entre todos los estados del hombre, el más razonable y, en consecuencia, el verdadero estado de naturaleza"; *Principes du droit de la nature et des gens*, citado de la edición de Yverdon, 1768, vol. VI, p. 50. Tal conclusión es el trastocamiento de la tesis hobbesiana por la cual el estado civil es antitético del estado de naturaleza. Aquí, al contrario el estado civil termina por convertirse en el verdadero estado natural. La posición lockiana es intermedia entre estas dos: el estado civil no anula el estado natural ni lo resuelve en sí mismo.

⁵⁴ Rousseau, *El contrato social*, L. II, Cap. IV, p. 744.

el Estado tiene hacia los súbditos sólo derecho y ningún deber (coactivo)”⁵⁵ quiere decir que el soberano, haga lo que haga —cualquier violación a la ley que cometa—, no puede ser sometido a juicio. No puede ser sometido a juicio precisamente porque no está jurídicamente obligado a respetar las leyes civiles. Que el poder soberano esté desligado de las leyes civiles no significa que sea ilimitado: implica que los límites de su poder son límites no jurídicos (de derecho positivo) sino de hecho o, por lo menos, derivados de ese derecho imperfecto, o sea incoercible, que es el derecho natural. (Para quien considera que no existe otro derecho más que el positivo, en la medida en que atribuye al derecho la nota característica de la coercibilidad, los límites derivados del derecho natural son, estrictamente hablando, también ellos límites de hecho, o por lo menos no se diferencian, respecto al poder de resistencia de los súbditos, de los límites de hecho).

Nadie mejor que Spinoza ha aclarado los términos de la cuestión. “Si por ley se entiende el derecho civil (. . .) o sea si estas palabras se entienden literalmente, no puede decirse que el Estado esté sujeto a las leyes o que pueda delinquir. En efecto, las reglas y los motivos de sujeción y de consideración que el Estado debe conservar como propia garantía, no son de derecho civil sino de derecho natural (. . .) y el Estado se debe atener a los mismos por la misma razón por la cual también el hombre en el estado natural debe atenerse (. . .) para evitar eliminarse: deber éste que no implica sujeción, sino denota la libertad de la naturaleza humana”.⁵⁶ Entre estos límites naturales algunos dependen de la naturaleza misma de los sujetos a los que el Estado dirige y en la medida en que son externos al Estado consisten en una imposibilidad material: así como nadie puede lograr que un olmo dé peras, del mismo modo el Estado no puede obligar a un hombre a volar. Otros, mucho más importantes, dependen de la naturaleza misma del Estado, esto es, consisten en una imposibilidad racional (o moral). El Estado, como ente racional, no puede ignorar los dictados de la razón, salvo para decretar su propia perdición. La de Spinoza no es tanto una teoría del Estado absoluto como del Estado-potencia, y un Estado es tanto más potente cuando más razonable sea su potencia, es decir, obedece a los dictados de la razón; además, los gobernantes no abusan de su poder porque sólo en la medida en que gobiernen dentro de los límites de la razón podrán contar con el consenso de los súbditos. “Si el Estado no estuviese

⁵⁵ Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, & 49 A, p. 506.

⁵⁶ Spinoza, *Tractatus politicus*, Cap. IV, & 5, p. 206.

sometido a la ley o regla alguna, gracias a las cuales es lo que es, no sería una realidad natural, sino una quimera”.⁵⁷ Para conservar la propia naturaleza, el Estado no puede cometer acción alguna que vaya en detrimento del respeto de los súbditos y suscite la revuelta: “Cuando el soberano mata o despoja a los súbditos, rapta a las jovencitas, etcétera, el sometimiento se transforma en desprecio y, por tanto, el estado civil se convierte en estado de hostilidad”.⁵⁸ La sanción por la violación de una ley natural o de la razón es a su vez un hecho natural, la disolución del Estado, de la cual nace un nuevo derecho que ya no es el civil sino el derecho de guerra, el único vigente en el estado de naturaleza. Como se ha visto a propósito de la irrenunciabilidad del derecho de razonar y juzgar, otro límite del Estado deriva del hecho de que éste debe regular, siguiendo su naturaleza, las acciones externas y no las internas: una de las razones aducidas por Spinoza es que la libertad de pensamiento es incoercible, por más que haga, el Estado no puede impedir a un individuo pensar lo que piensa (sólo puede impedirle decirlo), y de todos modos, no dispone de sanción alguna para convencer a un filósofo para no creer lo que cree (sólo puede transformarlo en un hipócrita o un mártir). “No se incluyen en el derecho civil —dice Spinoza— todas aquellas acciones a las cuales no se puede ser inducido por la esperanza de recompensas o por el temor de amenazas”.⁵⁹

Además de estos límites, que pueden considerarse necesarios, en la medida en que derivan de la naturaleza misma del Estado o de razones objetivas, no existe escritor alguno que no reconozca límites derivados de consideraciones de conveniencia o de oportunidad. Entre éstos los principales se refieren a la esfera de los intereses privados. Así Hobbes afirma: “Las leyes no han sido inventadas para reprimir la iniciativa individual sino para disciplinarla, así como la naturaleza ha dispuesto las orillas de los ríos no para detener su curso, sino para dirigirlo.”⁶⁰ Y según Rousseau: “Todos los servicios que un ciudadano puede prestar al Estado, son obligación suya tan pronto como el cuerpo soberano se los solicite; pero el cuerpo soberano, por su parte, no puede cargar a los súbditos de cadena alguna que sea inútil a la comunidad”.⁶¹

b) A pesar de que los sostenedores de la indivisibilidad del poder soberano, como Hobbes y Rousseau, y los sustentadores de la división

⁵⁷ *Op. cit.*, Cap. IV, & 4, ed. cit., p. 204.

⁵⁸ *Op. cit.*, Cap. IV, & 4, p. 205.

⁵⁹ *Op. cit.*, cap. III, & 8, p. 190.

⁶⁰ Hobbes, *De cive*, XIII, 15, p. 260.

⁶¹ Rousseau, *El contrato social*, L. II, cap. IV, p. 744.

de los poderes, como Locke, Montesquieu y Kant, suelen contraponerse como representantes de dos teorías opuestas, la contraposición, si analizamos las cosas con el cuidado que la complejidad de la materia requiere, no es tan evidente como parece y como se cree. La verdad es que la “división” que los sostenedores de la indivisibilidad condenan nada tiene que ver con la “división” que sostienen los adversarios, y viceversa, la concentración que éstos combaten no corresponde a la unidad defendida por aquéllos. Cuando Hobbes propone que el poder soberano debe ser indivisible y condena como teoría sediciosa la tesis contraria, lo que está rechazando es la teoría del gobierno mixto, o sea, la que afirma que el gobierno óptimo es aquel en que el poder soberano está distribuido entre diferentes órganos —en colaboración entre sí—, representando cada uno de ellos los tres principios diferentes de todo régimen (el monarca, los nobles, el pueblo). Cuando Locke sostiene la teoría de la división de poderes, lo que acepta no es en absoluto la teoría del gobierno mixto, sino la teoría según la cual, los tres poderes —a través de los cuales se despliega el poder soberano, el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial (pero en realidad los poderes que Locke tiene presente sobre todo son solamente dos, el legislativo y el ejecutivo)—, deben ser ejercidos por órganos diferentes. Desde el punto de vista de la unidad que preocupa a Hobbes, el estado que Locke tiene en mente no es menos unitario que el estado hobbesiano: si bien es cierto que el poder ejecutivo y el legislativo son asignados a dos órganos distintos, respectivamente al parlamento y al rey, es igualmente cierto que el poder supremo es uno solo, y es el poder legislativo, porque aquello que puede dictar leyes a otros es necesariamente superior”;⁶² y por otra parte “el poder ejecutivo, cuando no se coloque en una persona que también participe en el legislativo, evidentemente está subordinado y es responsable respecto a éste, y puede ser cambiado y transferido a placer”.⁶³

Sólo tomando en cuenta esta falta de correspondencia entre los dos conceptos de división, y respectivamente de indivisibilidad, del poder soberano, de los cuales uno concierne a las divisiones de los órganos (rey, cámara de los pares y cámara de los comunes), y el otro concierne a la división de las funciones (legislativa, ejecutiva y judicial), puede entenderse la aparente paradoja del *Contrato social*, donde Rousseau sostiene contemporáneamente la tesis de la indivisibilidad de la soberanía, como Hobbes, y la tesis de la división del poder

⁶² Locke, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, & 150, p. 362.

⁶³ *Op. cit.*, & 152, p. 364.

legislativo y del poder ejecutivo, así como de la subordinación del segundo al primero, como Locke.⁶⁴ La indivisibilidad del poder soberano, por la cual se entiende que aquel o aquellos detentadores del poder soberano no pueden dividirlo en partes distintas e independientes, y la división del poder legislativo del ejecutivo, por la cual se considera conveniente que las dos funciones sean ejercidas en modos y por órganos diferentes, no son en absoluto incompatibles. La contradicción parecerá incluso menos evidente si se toma en cuenta que de los dos males extremos que preocupan a todo filósofo político, la anarquía y el despotismo, la teoría hobbesiana de la indivisibilidad se orienta a solucionar el primero, la teoría lockiana de la división trata de evitar el segundo. Como tantas veces se ha señalado, y como queda confirmado por lo ya referido, la paradoja de Rousseau consiste en el hecho de que con su teoría del contrato social ha elaborado una fórmula que pretende dejar a salvo, al mismo tiempo, tanto la unidad del Estado (por lo cual se declara admirador de Hobbes) y la libertad de los individuos (por lo cual es sin duda un seguidor de Locke).

La tesis de que la separación de los poderes es un remedio contra el despotismo es corroborada por Kant, quien distingue, respecto al modo de gobierno, dos formas de Estado: la república y el despotismo. La república se caracteriza por la separación del poder ejecutivo del poder legislativo, como afirma Kant a propósito del primer artículo definitivo para la paz perpetua, el cual, a fin de realizar las condiciones de una paz estable entre los Estados, exige que cada cual tenga una constitución republicana. Pero también Kant, subrayando la importancia de la separación de los poderes, no cree en absoluto amenazar esa unidad del poder soberano tan cerca a Hobbes. En una perfecta racionalización —tan perfecta que parece artificiosa— de la teoría de los tres poderes, Kant los considera juntos y coordinados, en el sentido que se complementan entre sí; subordinados, en el sentido que dependen uno de otro; y unidos, en el sentido de que solamente su unidad permite al Estado lograr su fin fundamental, que es hacer justicia salvaguardando la libertad.⁶⁵ En otro fragmento, que puede parecer no del todo acorde con el precedente, Kant equipara los tres poderes a las tres proposiciones de un ilogismo práctico, donde la premisa mayor es la ley, la menor la orden del ejecutivo, la

⁶⁴ Por lo que respecta a la individualidad de la soberanía, *El contrato social*, L. II, cap. II, p. 740. En cuanto a la separación entre poder legislativo y ejecutivo y la subordinación del segundo al primero, L. III, cap. I, p. 767.

⁶⁵ Kant, *Metaphysik der Sitten*, & 48, p. 502.

conclusión la sentencia del juez: nada más unitario que un razonamiento silogístico.⁶⁶ Valga lo que valga una analogía semejante es, de cualquier modo, la corroboración de que la teoría de la reparación de los poderes nunca pone en tela de juicio la unidad del poder soberano, como podía hacerlo en cambio, la teoría del gobierno mixto, que fue el enemigo principal de Hobbes.

c) La prevalencia dada a uno de los dos males extremos, anarquía o despotismo, repercute también sobre la solución que cada autor da al problema de la obediencia y, respectivamente, de lo contrario de la obediencia, es decir, la resistencia. Quien, al igual que Hobbes, considera a la anarquía como el mal extremo, un mal que proviene de la conducta desordenada de los individuos, tiende a ponerse a favor del príncipe, cuyo poder considera irresistible, o sea que frente a tal poder el súbdito tiene únicamente la obligación de obedecer. En cambio, quien, como Locke, considera el despotismo como el mal extremo, un mal que proviene de la conducta desordenada del soberano, tiende a ponerse a favor del pueblo, al cual atribuye en determinados casos el derecho de resistirse a las órdenes del soberano, o sea, de no obedecer. La teoría de los dos males es invocada expresamente por Locke: “Si es la opresión o la desobediencia lo que constituye el primer origen del desorden —dice— dejo que lo decida la imparcialidad de la historia”.⁶⁷ Pero Locke ya ha reconocido que la historia da razón a quienes consideran que la causa más frecuente de revueltas no es la rebelión de los pueblos (más propensos a la tolerancia que a la sedición), sino las prepotencias de los soberanos. Razón por la cual es necesario precaverse no tanto contra las primeras, como lo hacen los sostenedores de la férrea obediencia, sino contra las segundas, y establecer en qué casos se deteriora la obligación de obedecer. La misma teoría de los dos males es invocada, pero con un juicio de valor opuesto, por Spinoza, el cual, sostenedor como Hobbes de la obediencia incondicionada —o sea de la obediencia a las leyes incluso cuando aquél a quien se dirigen las considera iníquas—, argumenta de esta manera: “Si el hombre razonable, a veces, debe hacer por orden del Estado algo que reconoce contrario a la razón, este mal será ampliamente compensado por el bien que obtiene del mismo estado civil: efectivamente, también es una ley de la razón que de dos males se escoja el menor”.⁶⁸

Sin embargo, al pasar de las declaraciones de principio al análisis de casos concretos, la alternativa —como en el caso del problema de

⁶⁶ *Op. cit.*, & 45, p. 500.

⁶⁷ Locke, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, & 230, p. 426.

⁶⁸ Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. III, & 6, pp. 188-189.

los límites del poder soberano—, resulta menos rígida, la situación más compleja. Un teórico intransigente de la obediencia como Spinoza reconoce, como Locke, que “las rebeliones, las guerras y el desprecio o la violación de las leyes no son imputables tanto a la malicia de los súbditos como a la mala constitución del gobierno”.⁶⁹

Ante todo, debe considerarse que la divergencia entre sostenedores de la obediencia y sustentadores de la resistencia concierne al caso del tirano y no al del usurpador (y al caso asemejable de la conquista): en el caso de usurpación Hobbes no duda de reconocer la cancelación de la obligación de obedecer, ya que quien se apodera del poder sin tener título para ello debe considerarse como un enemigo (un enemigo interno a diferencia del conquistador que es un enemigo externo), y frente al enemigo no existe otro derecho que el derecho de guerra (vigente en el estado de naturaleza).⁷⁰

Por lo que respecta al mal gobierno (en donde se incluye el caso del tirano), la diferencia no es tanto entre quien admite y quien rechaza el derecho de resistencia, sino respecto al diferente modo de establecer en qué consiste un mal gobierno, o sea, aquel gobierno contra el cual la desobediencia se torna lícita. En esta consideración se vuelve a encontrar el contraste respecto a la prevalencia dada a uno u otro de los males extremos. Si para Locke, y en general para quienes combaten el despotismo, el mal gobierno es el que abusa del propio poder y trata a los súbditos no como hombres racionales sino como esclavos o infantes (es el caso clásico de la tiranía), para Hobbes y Spinoza, el mal gobierno es aquel cuyo poder peca no por exceso sino por defecto, y que, no garantizando suficientemente la seguridad de los propios súbditos, falta a su misión fundamental de suspender de la manera más absoluta el estado de naturaleza. Para Hobbes “la obligación de los súbditos hacia el soberano dura mientras dure el poder con el cual éste es capaz de protegerlos”.⁷¹

Partiendo del principio de que el derecho es poder y que por tanto el derecho del Estado de mandar se extiende hasta donde es su poder, Spinoza deplora el Estado que “no habiendo provisto adecuadamente a la concordia” demuestra “no haber aferrado firmemente las riendas del gobierno”. Un estado de este tipo, en la medida en que no ha logrado eliminar las causas de los desórdenes, “no se diferencia en mucho del estado de naturaleza, en el cual cada quien vive según sus aptitudes y en continuo peligro de muerte”.⁷² Por lo demás

⁶⁹ *Op. cit.*, cap. V, & 2, p. 212.

⁷⁰ Hobbes, *De cive*, VII, 3, p. 178.

⁷¹ Hobbes, *Leviathán*, cap. XXI, p. 216.

⁷² Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. V, & 2, p. 213.

Las dos formas de mal gobierno tiene en común un carácter esencial: son el reino del miedo, y el reino del miedo es lo contrario de la sociedad civil que nace para instaurar el reino de la paz y de la seguridad. No por nada, según Locke, el Estado despótico es la prolongación del estado de naturaleza y para Spinoza “un pueblo libre se rige más sobre la esperanza que sobre el temor, mientras que un pueblo sojuzgado, al contrario, vive más en el temor que en la esperanza”.⁷³ (La relación entre despotismo y temor se haría célebre por la teoría sobre el despotismo de Montesquieu).

El problema más difícil para una teoría racional, o que pretenda serlo, del Estado es conciliar dos bienes a los que nadie está dispuesto a renunciar y que son (como todos los bienes últimos) incompatibles: la obediencia y la libertad. Spinoza propone una solución que será acogida también por Kant: deber de obediencia absoluta respecto a las acciones, derecho de libertad respecto a los pensamientos. Al entrar al estado civil cada uno renuncia al derecho de *actuar* según su propio arbitrio, no al de *pensar* y *juzgar*: “En tanto que nadie puede actuar contra el decreto del poder soberano, es lícito, sin embargo, que cada quien, sin lesionar el derecho, piense y juzgue, y por tanto también hable, contra sus decretos, siempre y cuando hable o enseñe simplemente, y sosteniendo lo que dice sólo con la razón”.⁷⁴

Al afirmar la obligación absoluta de obedecer a las leyes y al negar todo y cualquier derecho de resistencia, Kant es rotundo, y al respecto se expresa con una aspereza que con frecuencia le ha sido reprochada. Si una ley pública, dice, es irreprensible, o sea conforme al derecho, es también irresistible, porque la resistencia a la misma tendría lugar según una sentencia que, de universalizarse, destruiría toda constitución civil: “Contra el supremo legislador del Estado no puede haber oposición alguna que sea legítima por parte del pueblo, porque sólo gracias al sometimiento de todos a su voluntad universalmente legisladora es posible un estado jurídico; por tanto no se puede emitir derecho alguno de *insurrección* (*seditio*); mucho menos de *rebelión* (*rebellio*) y mucho menos aún de *atentados* contra él como individuo (como monarca) *bajo el pretexto de abuso de poder*, en su persona o en su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*)”.⁷⁵ Pero la obediencia no excluye la crítica: y por tanto aquello que es su presupuesto, la libertad de opinión y de expresión. En el ensayo *Was ist Aufklärung* (*Qué es el iluminismo*), 1784, tras haber afirmado que el iluminismo “sólo requiere de libertad, y la

⁷³ *Op. cit.*, cap. V, & 6, 6, 215.

⁷⁴ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XX, p. 483.

⁷⁵ Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, & 49 A, p. 507.

más inofensiva de todas las libertades, o sea la de hacer uso público de la propia razón en todos los campos”, elogia al príncipe que erigió como lema de su gobierno: “Pensad todo lo que queráis y sobre todo lo que queráis, pero obedeced”.⁷⁶

Más allá de esta solución, que representa la quintaesencia del pensamiento liberal, no existen más que dos soluciones: la lockiana de la obediencia ya no absoluta sino relativa, o sea, condicionada al respecto por parte del soberano de los límites prestablecidos a su poder supremo, y la rousseauiana, que reafirma el deber de la obediencia absoluta pero al mismo tiempo sostiene que sólo en la obediencia absoluta —cuando se entiende por obediencia el sometimiento a las leyes que cada quien se ha prescrito—, consiste la libertad (y será también la solución de Hegel, aunque anti-rousseauiana en tantos otros aspectos).

EL ESTADO RACIONAL

Que todas las variaciones del modelo tomadas en consideración (y no son todas las que se habrían podido indicar) son el reflejo de diferentes posiciones ideológicas y tiene, en consecuencia, importantes implicaciones políticas, resulta bastante claro y no requiere de ulteriores comentarios. Queda por aclarar que entre la estructura de un modelo y su función ideológica no se mantiene ese perfecto paralelismo que se tiende a imaginar: el mismo modelo puede servir como respaldo de tesis políticas opuestas, y la misma tesis política puede presentarse mediante distintos modelos. Se trata, además, del bien conocido problema de la relación compleja, nada simple ni simplificable, entre la construcción de una teoría y su uso ideológico: relación que desalienta y debería desalentar a quienes buscan correspondencias unívocas (para tal teoría, tal ideología).

Si se escoge como criterio para distinguir actitudes políticas de los diferentes autores, qué respuesta han dado a la antigua y siempre recurrente controversia a cerca de la mejor forma de gobierno, pueden deslindarse, a grandes líneas, tres posiciones según que la preferencia haya recaído sobre el gobierno monárquico (Hobbes), democrático (Spinoza, Rousseau) o el constitucional representativo (Locke, Kant). La derivación de la construcción spinoziana de la hobbesiana es evidente y en modo alguno atenuable (como pretenden quienes consideran que deben evitarle al autor a quien aprecian la vergüenza de la “reductio ad Hobbesium”). Pero cuando ambos se disponen a dar

⁷⁶ Kant, *Scrutti politici*, p. 143.

una respuesta motivada a la pregunta sobre la mejor forma de gobierno (Hobbes en el ap. X de *De Cive*, Spinoza en los capítulos VI-XI del *Tratado político*) llegan a conclusiones opuestas: La mejor forma de gobierno es para Hobbes la monarquía; para Spinoza, la democracia. Bien se sabe hasta qué punto influyó sobre Rousseau el modelo hobbesiano; pero del modelo escogido por guía, Rousseau extrae las consecuencias políticas no de Hobbes sino de Spinoza: la definición que da Spinoza de la democracia anticipa en modo sorprendente la fórmula de Rousseau: “(la democracia) se define como la unión de todos los hombres que colegiadamente tienen pleno derecho a todo aquello que está en su poder”.⁷⁷ Y sin embargo la construcción rousseauiana no es la de Hobbes ni la de Spinoza: el modo con que representa la distinción entre poder legislativo y ejecutivo, como distinción entre voluntad que delibera y dirige y la mano que actúa, es de clara derivación lockiana. Pero Rousseau es un sostenedor de la democracia directa, Locke defiende y racionaliza el régimen de la monarquía constitucional y representativa. Respecto a la relación Locke-Kant, en lo concerniente a la forma de gobierno, no es necesario extenderse demasiado: cuando contrapone república, no a monarquía sino a despotismo, Kant tiene en mente el ideal de la monarquía constitucional, y no por cierto el spinoziano y mucho menos el rousseauiano de la democracia, y es más, rechaza la democracia como la peor forma de gobierno. Sin embargo, si se considera por separado cada elemento de la construcción, no hay duda de que algunos de éstos, en mi opinión los más significativos —la teoría de la obediencia absoluta, acompañada por la libertad de opinión— lo acercan a Spinoza. Kant es mucho más estatalista que Locke, a pesar de la división de poderes, pero al mismo tiempo es menos democrático que Spinoza y naturalmente que Rousseau, al cual, sin embargo, está más próximo por su estatalismo y del cual ha tomado la idea del *contratio* originario como fundamento de legitimidad del poder y la fórmula misma de este contrato, según la cual todos deponen su libertad externa para recuperarla como miembros de un cuerpo común.⁷⁸

Similar es la conclusión que se extrae si se analiza no la solución dada al problema de la mejor forma de gobierno, sino la ideología política expresada por cada autor: conservadora (Hobbes), liberal (Spinoza, Locke y Kant), revolucionaria (Rousseau). El significado ideológico de una teoría depende no de su estructura, sino del valor

⁷⁷ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XX, p. 483.

⁷⁸ Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, & 47, p. 502.

primario a que responde, el orden, la paz social, la seguridad, la libertad estrechamente ligada a la propiedad, la igualdad social que se realiza no en la libertad individual sino en la libertad colectiva, y así por el estilo. La fórmula hobbesiana del pacto de unión desempeña una función conservadora en Hobbes; radical-revolucionaria en Rousseau, mientras que la misma ideología liberal acoge y utiliza para el mismo fin, respectivamente en Spinoza-Kant y en Locke, dos soluciones opuestas respecto al problema de la obligación política (deber de obediencia o derecho de resistencia).

Sin embargo, más allá de las variaciones estructurales, incluso dentro de los límites de un único modelo, y más allá de las divergencias ideológicas, todas las filosofías políticas incluidas en el ámbito del iusnaturalismo, tienen, respecto a las que las preceden y a las que le siguen, una característica distintiva común: el intento de construir una teoría racional del Estado. En las primeras páginas se ha insistido sobre el ambicioso proyecto de la así llamada escuela del derecho natural, comenzando por Hobbes, de elaborar una ética, una ciencia del derecho, una política (a la cual se agregará finalmente una economía), en resumen, una filosofía práctica demostrativa, o sea, apoyada en los principios evidentes y que se desprenda de tales principios en modo lógicamente riguroso. Este proyecto culmina en la teoría del Estado, no sólo porque éste —en general el derecho público—, constituye la parte final de la teoría del derecho y era, desde ese entonces, la parte teóricamente menos desarrollada, sino también porque es aquella a la que los propios iusnaturalistas han conferido mayor importancia, y que ha dejado tras sí mayores huellas, hasta el punto que el iusnaturalismo ha sido considerado generalmente como una corriente de filosofía política.

La expresión “teórica racional del Estado” tiene, ante todo, un significado metodológico, sobre el cual, tras lo que se ha dicho en las páginas preliminares, no es necesario insistir. En todo caso, debe añadirse que precisamente en la teoría del Estado se manifiesta con mayor claridad y coherencia que en parte alguna el propósito pufendorfiano se separa la jurisprudencia de la teología. Construir racionalmente una teoría del Estado significa prescindir totalmente de todo argumento y, por tanto, de todo apoyo, de carácter teológico, al cual siempre había recurrido la doctrina tradicional para explicar el origen de la sociedad humana en sus diferentes formas; significa, en otras palabras, tratar de explicar y justificar un hecho humano como lo es el Estado partiendo del estudio de la naturaleza humana, de las pasiones, instintos, apetitos, intereses que hacen del hombre un ser sociable-insociable, de los individuos, en fin, como dirá

Vico en señal de reproche, refiriéndose a Pufendorf, “arrojados en este mundo sin cuidado ni ayuda divina”.⁷⁹ La teoría del Estado como “remedium peccati”, es reemplazada por Hobbes y por Spinoza (siguiendo los pasos de Hobbes), por la teoría del Estado como remedio a un hecho humanísimo: las pasiones humanas, consideradas “no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana, tan inherentes a la misma como lo son a la naturaleza de la atmósfera, el calor, el frío, la tempestad, el trueno y similares”.⁸⁰

Con Locke, con los economistas, con Kant, los intereses tomarán el lugar de las pasiones como resorte del vivir social: pero la antítesis entre interés individual/ interés social, útil inmediato/ útil mediato, no eliminará jamás del todo la antítesis de que arranca la teoría racional del Estado: pasiones-afectos-razón. Es más, las dos antítesis avanzan mezclándose entre sí difícilmente distinguibles una de otra, por lo cual el Estado aparece de vez en vez y, al tiempo, como el ente racional por excelencia y como el garante del interés colectivo, de lo útil-mediato, que es lo “verdadero” útil; lo útil, precisamente, tal como lo sugiere la justa razón. La hipótesis del estado de naturaleza y del consiguiente contrato social hace desaparecer definitivamente la doctrina del “nulla potestas nisi a Deo” de la cual Kant dará una justificación puramente racional: la sentencia —dice Kant— no tiene otro objetivo que el de hacer entender que el origen del poder es inescrutable (pero de ser así, la doctrina del origen divino del poder podrá ser sustituida tranquilamente por la doctrina que funda la legitimidad del poder únicamente sobre la tradición, como la defendida por el contemporáneo de Kant, Edmund Burke, porque la tradición es tan inescrutable como la voluntad de Dios). La construcción racional del Estado avanza al mismo paso que el proceso de secularización de la autoridad política y en general de la vida civil: no pueda disociarse, incluso es difícil decir si esto es a causa de un estímulo o un reflejo (probablemente es ambas cosas) de esa profunda transformación de las relaciones entre Estado e iglesia por la cual el primero se torna cada vez más independiente de la iglesia y ésta (desde el momento en que se derrumba el universalismo religioso y nacen las iglesias nacionales) se torna cada vez más dependiente del Estado.

Por lo demás, cuando se habla de teoría racional del Estado, a propósito del iusnaturalismo, hay que saber captar, además del significado metodológico, un significado teóricamente mucho más rico e

⁷⁹ G. B. Vico, *La scienza nuova prima*, p. 18.

⁸⁰ Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. I, & 4, p. 493.

históricamente mucho más relevante, representa la naturaleza y al resultado de la construcción, y que revelará toda su importancia en la medida que el modelo se vaya agotando en las diversas corrientes anti-iusnaturalistas. Con el menor número de palabras, la idea puede expresarse en estos términos: la doctrina iusnaturalista del Estado no es sólo una teoría racional del Estado sino también una teoría del Estado racional. Esto significa que ésta desemboca en una teoría de la racionalidad del Estado, en la medida que construye el Estado como ente de razón por excelencia, solamente en éste el hombre realiza plenamente su propia naturaleza de ser racional. Si bien es cierto que para el hombre en tanto criatura divina “extra ecclesiam nulla salus”, es igualmente cierto que para el hombre, como ser natural y racional, no existe salvación “extra rempublicam”.

Con su acostumbrada lucidez perentoria, Hobbes expresa este concepto en un célebre fragmento que casi podría ser asumido como emblema de la elevación del Estado a sede de la vida racional: “Por fuera del Estado, está el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo. La pobreza, la incuria, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. Dentro del Estado, está el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia”.⁸¹ El mayor teórico del Estado racional es Spinoza: en el hombre son tan naturales las pasiones como la razón; pero en el estado de naturaleza las pasiones predominan sobre la razón; contra las pasiones la religión poco o nada puede hacer, porque ésta vale “en el momento de la muerte, cuando las pasiones ya han sido vencidas por la enfermedad y el hombre se ve reducido al límite, o bien en los templos, donde los hombres no ejercen relaciones de ninguna especie”;⁸² sólo la unión de todos en un poder común que ponga freno con la esperanza de recompensas o con el temor al castigo a los individuos naturalmente propensos a seguir más bien a la ciega codicia que a la razón, puede permitir que el hombre consiga, en el mejor modo, el fin de su propia conservación que es el fin primordial prescrito por la razón; en la medida en que el Estado, y sólo el Estado, permite al hombre realizar la suprema ley de razón —la de la propia conservación (de la “verdadera” utilidad)—, éste debe comportarse, si quiere sobrevivir, a diferencia de lo que ocurre con los hombres en estado de naturaleza, racionalmente, o sea, no siguiendo otros dictados que los de la sana razón; el individuo no comete delito si en el estado de naturaleza no obedece a la

⁸¹ Hobbes, *De Cive*, X, 1, p. 211.

⁸² Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. I, & 5, p. 153.

razón; El Estado, sí, porque sólo el Estado racional logra conservar el poder constitutivo de su naturaleza: un Estado no racional es impotente; y un Estado impotente ya no es Estado. El individuo puede encontrar refugio en el Estado. ¿Pero el Estado? El Estado, o bien es poderoso y por tanto autónomo, o no es nada: pero para ser poderoso y autónomo debe seguir los dictados de la razón. El Estado-potencia es a su vez el Estado-razón. Spinoza ha asimilado muy bien la lección del “agudísimo”, del “sabio” Machiavelli, de quien es admirador, y la ha transformado en un fragmento de una de las más coherentes (y despiadadas) concepciones del hombre que jamás se haya imaginado. Las razones del Estado son, a fin de cuentas, las razones de la razón: la racionalización del Estado se convierte en la estatalización de la razón y la teoría de la razón de Estado se transforma en la otra cara de la teoría del Estado racional.

Para Locke las leyes naturales son las mismas leyes de la razón. Pero para respetar estos es necesario que haya seres racionales, o mejor dicho, se requieren condiciones tales, que permitan a un ser racional vivir racionalmente, o sea, seguir los dictados de la razón. Estas condiciones no existen en el estado de naturaleza: sólo se dan en la sociedad civil, la cual, por tanto, se ve configurando también para Locke como el único lugar en que los hombres pueden esperar vivir según las leyes de la razón. Las leyes civiles, en efecto, no son, no deberían ser, otra cosa que las mismas leyes naturales provistas con esa dosis de poder coactivo que obligue, incluso a los recalitrantes, a respetarlas. Pues si los hombres quieren vivir el mayor tiempo posible racionalmente deben entrar en esa única sociedad donde las leyes naturales pueden transformarse en auténticas leyes, esto es, en normas de conducta, no sólo formalmente válidas, sino también, de hecho, eficaces. Esta sociedad es el Estado. Para Kant la salida del Estado de naturaleza y el ingreso al estado civil ya no es solamente la consecuencia de un cálculo utilitario, como lo es por cierto para Hobbes, para Spinoza y para Locke, sino un deber moral, no un imperativo hipotético, no una mera regla de prudencia (“Si deseas la paz, entra en el estado civil”), sino un imperativo categórico, un mandato de la razón práctica, un deber moral: “Del derecho privado en el estado natural irrumpe ahora el postulado del derecho público: tú debes, gracias a la relación de coexistencia que se establece inevitablemente entre tú y los otros hombres, salir del estado de naturaleza para entrar en un estado jurídico”.⁸³ Esto significa que, al menos por lo que respecta a la vida de relación, a las condicio-

⁸³ Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, & 42, p. 493.

nes de existencia de la libertad externa, el Estado tiene un valor intrínseco absoluto (de ahí el carácter absoluto del poder soberano y, respectivamente, de la obediencia que se le debe); no es un recurso, un remedio, cuyo valor dependa del fin, es un ente moral (moral, obsérvese, ¡no ético!). El individuo no es libre (en lo que concierne a la libertad externa) si no entra en el reino del derecho; pero en el reino del derecho perfecto es aquel en que el derecho privado-natural está sometido al derecho público-positivo, es pues la sociedad civil. En una historia ideal de la humanidad, como lo es la procedente desde la libertad salvaje del estado de naturaleza a la libertad controlada de la sociedad civil, la institución del Estado es un momento decisivo hasta el punto que constituye una idea reguladora para el proyecto de esa futura sociedad jurídica universal a que tiende el hombre en su gradual acercamiento a una forma de existencia cada vez más acorde con la razón.

El acto específico mediante el cual se despliega la racionalidad del Estado es la ley, entendida como norma general y abstracta, producida por un volumen racional, como lo es precisamente la del Estado-razón. En la medida en que es general y abstracta, la ley se distingue del decreto del príncipe, mediante el cual se expresa la voluntad del soberano y se instituye una legislación de privilegio, creadora de desigualdad. En la medida en que es producto de una voluntad racional la ley se distingue de las costumbres, los hábitos, los usos transmitidos, las normas que nacen por la mera fuerza de la tradición. Lo que caracteriza al Estado es precisamente el poder exclusivo de dictar leyes: Hobbes es contrario a la *common law* y no admite más derecho que el que surgido de la voluntad del soberano. El "gobierno civil" de Locke se funda sobre la primacía del poder legislativo, el cual "no sólo es el poder supremo de la sociedad política, sino que permanece sagrado e inmutable en las manos en que la humanidad lo ha colocado".⁸⁴ Rousseau considera la voluntad general como el órgano de creación de las leyes, y éstos diferenciados de los decretos del poder ejecutivo, en la medida en que se dirigen a la generalidad de los ciudadanos, sin discriminaciones, la destrucción de todo privilegio y la garantía de la igualdad civil.

Como reiteradamente se ha observado, uno de los aspectos del proceso de racionalización del Estado, considerado (piénsese en Max Weber) como una característica fundamental de la formación del Estado moderno es, ante todo, la reducción de toda forma de derecho a derecho estatal, con la consiguiente eliminación de todos los orga-

⁸⁴ Locke, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, & 134, p. 346.

nismos jurídicos inferiores o superiores al Estado, hasta el punto en que llegan a enfrentarse solamente dos sujetos de derecho: los individuos —cuyo derecho es el derecho natural (que además es un derecho imperfecto)— y el Estado, cuyo derecho es el derecho positivo (el único derecho perfecto); en segundo lugar la reducción de toda forma posible de derecho estatal a derecho legislativo, de donde nacerá esa (presunta) positivización del derecho natural que está constituida por las grandes codificaciones, especialmente la napoleónica, y que pretende, a través de la eliminación de la pluralidad de las fuentes del derecho, asegurar la certeza del derecho contra la arbitrariedad, la igualdad —aunque sólo formal— contra el privilegio, y en resumen, el Estado de derecho contra toda forma de despotismo.

Tomando como punto de referencia las dos formas típicas de poder legítimo descritas por Max Weber, el poder tradicional y el poder legal-racional (la tercera, el poder carismático, es una forma excepcional y, por su naturaleza, previsor), no puede dejarse de señalar la contribución aportada por la filosofía política del iusnaturalismo a la crítica del poder tradicional y a la elaboración de la teoría del poder legal-racional. A medida que el iusnaturalismo va ingresando en el seno de la filosofía de las luces —de la cual se convierte en el aspecto jurídico-político—, la antítesis pasión/razón es sustituida, o mejor dicho, se le agrega, la antítesis costumbre-ley, donde el primer término representa el depósito, cada vez mejor asegurado y no ulteriormente acumulable de todo lo que el hombre ha producido a lo largo de la historia sin el auxilio de la razón. El poder tradicional se caracteriza por la creencia en el carácter sagrado del jefe y, por tanto, por la atribución al mismo de un poder arbitrario, no regido por normas generales, capaz de decidir en cada caso por separado (la justicia del Cadí); por un ordenamiento jurídico compuesto en gran parte de normas consuetudinarias, transmitidas, emitidas y actualizadas por los jueces; por relaciones personales o de clientela entre el príncipe y sus funcionarios; por una concepción paternalista del poder que, partiendo de la concepción de la familia como pequeño Estado, llega a la concepción del Estado como gran familia. A través de todas las páginas precedentes resulta claro que la filosofía política del iusnaturalismo expresa una teoría del poder que está en las antípodas de la del poder tradicional y que contiene todos los elementos principales de la forma del poder que Weber ha llamado legal-racional: laicización del Estado, y subordinación del príncipe a las leyes naturales, las leyes de la razón; primacía de la ley sobre la costumbre y sobre las normas creadas de vez en vez por los jueces; relaciones impersonales, o sea, a través de las leyes, entre príncipes

y funcionarios, donde nace el Estado de estructuras burocráticas, y entre funcionarios y súbditos, de donde nace el Estado de derecho; y, finalmente, concepción antipaternalista del poder estatal, que unifica a Locke —adversario de Robert Filmer—, a Kant, que ve realizado el principio del iluminismo, definido como la edad en que el hombre finalmente ha llegado a la mayoría de edad, en el Estado cuyo objetivo no es el de hacer felices a los súbditos, sino de hacerlos libres.

A diferencia del modelo aristotélico, que procede del círculo más pequeño al más grande, a través de una pluralidad de grados intermedios, el modelo iusnaturalista es, como se dijo, dicotómico: o el estado de naturaleza o la sociedad civil. Lo cual significa: o tantos soberanos como individuos haya, o un único soberano, hecho de todos los individuos unidos en un solo cuerpo.

El Estado no como gran familia sino como un gran individuo, del cual forma parte indisoluble los pequeños individuos que le han dado vida: piénsese en la ilustración del frontispicio de *Leviathán*, que presenta a un hombre gigantesco (con la corona en la cabeza y la espada y el pastoral, símbolo de los dos poderes, entre las manos), cuyo cuerpo está constituido por muchos hombres diminutos. Rousseau expresa el mismo concepto definido al Estado como el “yo común”, imagen totalmente distinta a la del “padre común”. En la base de este modelo está, pues, por un lado, una concepción individualista del Estado y, por el otro, una concepción estatualista, es decir, racionalizada, de la sociedad. O los individuos sin Estado o el Estado compuesto sólo de individuos. Entre los individuos y el Estado no hay sitio para entes intermedios. Y también ésta es una consecuencia de la extrema simplificación de los términos del problema a la que conduce inevitablemente una constitución que pretende ser racional y, como tal, sacrifica en nombre de la unidad las varias y diferentes instituciones producidas por la irracionalidad de la historia; pero es también, al mismo tiempo, el reflejo del proceso de concentración del poder que marca el desarrollo del Estado moderno. Una vez que el Estado se ha constituido, cualquier otra forma de asociación, incluyendo la iglesia —para no hablar de las corporaciones, los partidos o de la misma familia, de las sociedades parciales—, deja de tener cualquier valor de ordenamiento jurídico autónomo. Respecto a los partidos, Hobbes dice que son condenables, porque terminan por ser “un Estado en el Estado”:⁸⁵ el Estado es único y unitario o no es un Estado. Condena el gran número de corporaciones, “tantos

⁸⁵ Hobbes, XIII, 13, p. 257.

como los Estados menores en las entrañas de uno o mayor, semejantes a gusanos en los intestinos de un hombre natural”.⁸⁶

Con el árido lenguaje del discurso racional Spinoza formula con rigor lógico la misma idea: “Puesto que el derecho soberano es definido por la potencia común de la multitud asociada, es obvio que la potencia y el derecho del Estado disminuyen en razón del motivo que éste mismo ofrece al constituirse por asociaciones”.⁸⁷ Según Rousseau, “para tener la verdadera expresión de la voluntad general es necesario que no existan en el Estado sociedades parciales, y que cada ciudadano piense solamente con su propia cabeza”.⁸⁸

EL FIN DE IUSNATURALISMO

La idea del Estado-razón llega hasta Hegel, quien define al Estado como “lo racional en sí y por sí”. Pero Hegel es también el crítico más despiadado del iusnaturalismo:⁸⁹ la razón a la que se refiere cuando, desde las primeras líneas de la *Filosofía del derecho*, anuncia su intención de comprender al Estado como una cosa racional en sí, nada tiene que ver con la razón de los iusnaturalistas, los cuales se dejaron seducir más por la idea de delinear el Estado como debería ser, que por la tarea de entenderlo tal como es. Y en efecto, según Hegel, no lo entendieron. La “sociedad civil”, que representaron partiendo del estado de naturaleza, no es el estado en su realidad profunda: es sólo un momento en el desarrollo del espíritu objetivo que no comienza en el estado de naturaleza para terminar en la sociedad civil, sino que se inicia en la familia (Hegel retoma el modelo aristotélico) para llegar al Estado *pasando a través de la sociedad civil*; es el momento intermedio entre la familia y el Estado, y representa en la categoría de la eticidad el momento negativo, o bien la fase del desarrollo histórico en que se produce, por un lado, la disgregación de la unidad familiar, comenzando por el “sistema de necesidades” y, por el otro, todavía no se reconstituye, ni siquiera a través de las primeras formas de organización social, como la administración de la justicia (en que se detuvo Locke) y como la administración pública (en que se detuvieron los teóricos del estado-bienestar), la unidad sustancial y no sólo formal, orgánica y no sólo mecánica, ética y no sólo jurídica del Estado. Para ser un auténtico Estado, un Es-

⁸⁶ Hobbes, *Leviathán*, cap. XXIX, p. 327.

⁸⁷ Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. III, & 9, p. 192.

⁸⁸ Rousseau, *El contrato social*, L. II, cap. III, p. 743.

⁸⁹ He desarrollado este tema en el artículo *Hegel e il iusnaturalismo*, “Revista di filosofia”, 1966, pp. 379-407.

tado real y no imaginario, un Estado tal como es y no como debiera ser, a la sociedad civil de los iusnaturalistas le falta, según Hegel, el carácter esencial de la "totalidad orgánica". Los iusnaturalistas han imaginado la sociedad civil como una asociación voluntaria de individuos, mientras el Estado es la unidad orgánica de un pueblo. Pusieron como fundamento de esta asociación confundiéndola erróneamente con el Estado, un contrato, o bien un instituto de derecho privado, que puede dar vida a formas de sociedad parciales en el estado de naturaleza, pero ciertamente no sirve para explicar y justificar el salto de la naturaleza a la historia, desde el momento inicial del derecho abstracto, donde sólo hay individuos luchando entre sí para el recíproco reconocimiento, al momento final del Estado, que debe su constitución no al metahistórico arbitrio de individuos aislados, sino a la formación histórica concreta del "espíritu de pueblo". Si realmente un Estado fuese nada más que una asociación fundada con base en un acuerdo entre individuos, guiados por la razón calculadora (que para Hegel es intelecto y no razón), cada individuo debería considerarse libre de negarse a la asociación cuando la conveniencia ya no contase y, por tanto, de enviar el Estado a la ruina con su propia acción, y no se explicaría cómo es posible que un Estado como tal, a merced de sus ciudadanos, pudiese tomar, como de hecho lo pretende, el sacrificio de la vida de los mismos ciudadanos cuando está en juego de supervivencia.⁹⁰

Con Hegel el modelo iusnaturalista ha llegado a la conclusión. Pero la filosofía de Hegel no sólo es antítesis sino también síntesis. No todo o que la filosofía política del iusnaturalismo ha creado queda expulsado del sistema, sino incluido y trascendido (lo mismo ocurre con el conjunto de los conceptos transmitidos a través del modelo aristotélico) Por lo que respecta a la concepción del Estado como momento positivo del desarrollo histórico, como solución permanente y necesaria de los conflictos que desgastan a los hombres en la lucha cotidiana por la propia conservación, como salida del hombre del vientre de la naturaleza (para usar la célebre expresión kantiana) para entrar en una sociedad guiada por la razón, en suma, como esa esfera en que la razón humana puede desplegar finalmente su propia autoridad contra la prepotencia de los instintos, la filosofía del derecho de Hegel no es una negación sino una sublimación. No puede leerse el fragmento en que Hegel habla del Estado como Dios terreno sin pensar en el Dios mortal de Hobbes. El reproche que Hegel di-

⁹⁰ Para este aspecto me remito a mi artículo *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, "Rivista di filosofia", ottobre 1977, pp. 3-29.

rige a los iusnaturalistas no es el de no haber dado un juicio positivo del Estado, sino el de no haberlo sabido fundar después de haberlo dado; no ya el de no haber ubicado al Estado por encima de los individuos, sino el de no haberlo hecho lo suficiente y por tanto de haberlo concebido como un todo compuesto de partes más que como una totalidad que crea por sí misma, en su propio seno, las partes de que está compuesta; ya no el de no haber comprendido la función racional del Estado, sino el de haberse detenido a mitad de camino, confundiendo el intelecto abstracto con la razón. En el fondo Hegel es un intérprete del mismo proceso histórico, la formación del Estado moderno, del cual los iusnaturalistas trataron de ofrecer una reconstrucción racional, idealizándolo y por tanto, según Hegel, deformándolo. El Estado de la Restauración que tiene ante sí, un Estado que se recompuso tras la laceración de la revolución francesa, es la continuación y la recomposición de ese mismo Estado, que a comienzos de la edad moderna impuso su propia unidad a un mundo desgarrado por las guerras religiosas.

La antítesis del modelo iusnaturalista no es la teoría del Estado hegeliano, sino la teoría de la sociedad que nace a comienzos del mismo siglo, cuando empieza a abrirse camino la idea —a partir de Saint-Simon, a quien Engels exaltará como “el espíritu más universal de su época”—,⁹¹ de que la verdadera revolución de la época no había sido política como la revolución francesa, sino una revolución económica, o sea, ese cambio que dio vida a la “sociedad industrial”. Por tanto, la solución de los problemas de la vida asociada debe buscarse no en el sistema político, sino en el social. Respecto a la filosofía de la historia que interpreta el progreso histórico como pasaje de la sociedad natural al Estado y considera al Estado como la cúspide, no superable, de tal progreso, Hegel pertenece al mismo movimiento ideológico asumido por los escritores precedentes. También su Estado surge como antítesis y antídoto y, por tanto, como solución; la única solución posible, de los conflictos surgidos a causa de los intereses egoístas en lucha entre sí. Pero precisamente en los tiempos de Hegel se abre paso una filosofía de la historia invertida, que ve el progreso histórico en el movimiento contrario, un movimiento que avanza desde el Estado a la sociedad sin Estado, es decir que ya no ve en el Estado al gran mediador por encima de las partes, sino al instrumento de dominio de una parte sobre la otra, como ya Rousseau había observado. Por lo demás, el autor del *Contrato Social* confiaba en encontrar una solución política, y sólo política, ideando

⁹¹ F. Engels, *Antidürring*, en *Werke*, Dietz Verlag, vol. XX, p. 23.

una forma original de Estado, donde la autoridad absoluta del todo fuese la garantía de la libertad de todos, no el fin, sino la perpetuación del estado de naturaleza. El *bellum omnium contra omnes*, que para Hobbes era la imagen de un estado originario o bien de algunos momentos excepcionales en que la unidad del Estado se disuelve en la anarquía de la guerra civil, o bien un dato permanente pero limitado a las relaciones entre Estados soberanos, para Marx se convierte en la imagen del estado permanente de la sociedad capitalista, caracterizada por la competencia económica. Según esta nueva filosofía de la historia, ningún Estado, y mucho menos el Estado de la sociedad burguesa, ha suprimido el estado de naturaleza, porque el Estado, en lugar de ser el triunfo de la razón sobre la tierra, como creyó toda la filosofía política —desde Hobbes a Hegel—, es el medio con el cual la clase económicamente dominante mantiene su propio dominio. También para Locke, un Estado despótico no era una sociedad civil, sino la recaída en el estado de naturaleza. Si cada Estado, por su misma esencia de Estado, es un Estado despótico, es una dictadura de una clase sobre la otra; se trata de una forma de convivencia donde el estado de naturaleza, en lugar de haber sido suprimido, es conservado y exaltado. En consecuencia, para salir del estado de naturaleza, no se trata ya de instituir el Estado, sino de destruirlo. En esta forma el modelo iusnaturalista queda completamente invertido. Invertido, porque la gran dicotomía sociedad-Estado permanece, pero el uso axiológico, que hacen del mismo, respectivamente los teóricos del Estado y los teóricos del antiestado, es opuesto.

¿Cuál de las dos filosofías de la historia —la que va de Hobbes a Hegel y ve en el estado el momento culminante de la vida colectiva, o la que, comenzando con Saint-Simón, pasando por el socialismo utópico y el científico, manifestándose abiertamente en las diversas formas de anarquismo, vislumbra y proyecta como fin último de la historia la destrucción del estado— es la que mejor ha interpretado el curso histórico del último siglo? Es una pregunta difícil de responder y, de cualquier modo, se escaparía a nuestro tema.