

LOS DERECHOS HUMANOS: JUSTIFICACIÓN FILOSÓFICA Y FUNCIÓN POLÍTICA

Modesto Gómez Alonso¹

1. Introducción

Spinoza inicia su última obra, el *Tratado político*, ironizando sobre las elucubraciones socio-jurídicas de aquellos que se proclaman *maestros de la humanidad*: los filósofos. Constata que “nadie es menos idóneo para gobernar el Estado”² y proporciona las razones de esa exclusión: en la medida en que “han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe”³; nunca han sido capaces, a diferencia de lo que sucede con los políticos, cuyas acciones se basan en la *experiencia*⁴, de idear “una política que pueda llevarse a la práctica.”⁵ La irrealizabilidad de sus modelos de sociabilidad, de Estado y de gobierno descansa, por consiguiente, en su ignorancia del hombre y de la naturaleza y su fracaso práctico es la consecuencia de su desarraigo y confusión teóricos.

Una política *utópica* se desprende de una metafísica y de una psicología *mitológicas*. El acercamiento al mundo político exige una *labor preliminar de ilustración* que nos devuelva el sentido de las proporciones, ponga límites a la fantasía y permita construir un sistema racional y ordenado. Los errores políticos de los filósofos se nutren de los errores de su filosofía, de modo que la eliminación de los primeros pasa necesariamente por la completa reconstrucción del edificio filosófico: de la estabilidad de sus cimientos dependerá la fiabilidad de sus aplicaciones. Por todo ello, no es de extrañar que la teoría del estado de Spinoza surja naturalmente de su metafísica y que el corolario de su naturalismo ontológico sea la recusación del antinaturalismo que define la antropología

¹ Doctor en filosofía por las Universidades de Salamanca y Pontificia de Salamanca. Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA). Correo electrónico: modestomga@hotmail.com

² B. Spinoza, (1677a); *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid 1986, I, § 1, p. 78.

³ *Ibid.*

⁴ “ (...) no cabe duda que esos políticos han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos; ya que, como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica.” B. Spinoza, (1677a); *op. cit.*, I, § 2, p. 79.

⁵ B. Spinoza, (1677a); *op. cit.*, I, § 1, p. 78.

iusnaturalista: moralidad natural, libre arbitrio, dignidad intrínseca del hombre. Tampoco es sorprendente su concepción instrumentalista de la investigación metafísica, el que ésta, fundamento de la ética y de la política, sea abordada, más en razón de una *curiosidad* que se agota en sí misma, en virtud de sus resultados prácticos: al fin y al cabo, felicidad y verdad, convivencia y conocimiento, se encarga de mostrar Spinoza, no sólo no están reñidas, sino que son cosas *complementarias*⁶.

Spinoza es el heredero legítimo de la *cruzada contra la superstición* que caracterizó a la ciencia jónica y a la filosofía epicúrea, y que fue al tiempo un movimiento gnoseológico y político, *filosófico* y *filantrópico*, de conocimiento y de *liberación por el conocimiento*: fue un *desmitificador* que trató de rendir la fortaleza del dogmatismo con las armas de la educación. Extirpar la ignorancia significaba dominar la realidad, dotar a ésta de una *plasticidad* de la que carece un mundo mitificado, en el que la falsedad de las causas implica la imposibilidad de efecto alguno y el despotismo moral del “No debes” estrangula al futuro abierto por el “Puedes”. *La verdad nos libera de la tiranía de los prejuicios y hace que brille una naturaleza a la que la ignorancia, condenando a la pasividad, encadenaba*. El error no crea nada, pero dispone del poder de obstaculizar indefinidamente cualquier proyecto creativo.

Es curioso que esta receta racionalista, pese a su sensatez y aunque su extensión ha propiciado el desarrollo de las revoluciones científicas y transformado radicalmente nuestros valores, expectativas y formas de convivencia, se haya visto desterrada del ámbito de la teoría política. Allí, los *derechos humanos*, residuo de antiguas cosmovisiones antropocéntricas, cumplen la función de, separándonos de la naturaleza, elevarnos sobre nosotros mismos y halagar nuestra vanidad insaciable, y de, excluyendo la investigación sobre nuestra verdadera *posición en el cosmos*, alejar cualquier proyecto de “instrumentalización” de un ser humano que, constituyéndose *fin en sí mismo*, ha renunciado a perfeccionarse. Una vigorosa hueste de

filósofos ha encontrado en esos *derechos (morales) naturales* su punto arquimédico, asumiendo al tiempo la tarea teórica de *fundamentarlos* y la misión “humanitaria” de *predicarlos*. Esos derechos constituyen el nuevo canon de la política: una barrera que, enraizada en una metafísica deficiente, prolonga la incómoda dualidad entre lo *ideal* y lo *real*, la práctica y la teoría, lo que se cree y lo que se dice creer, lo que se puede y lo que se debe hacer; y acentúa la disociación entre el foro y la academia, entre los argumentos del estudio y las decisiones de una vida que, si los primeros no dirigen, amargan al menos.

Nuestro propósito es denunciar la pervivencia (y la extensión constante) de esa superstición. Para ello, no basta, como creía Spinoza, un esfuerzo de *ilustración*, la demostración de que el individuo *no es sujeto natural de derechos*. Es necesario, además, descubrir las fuentes reales del error, causas que poco tienen que ver con la lógica o con la experiencia. En dos sentidos: (a) Porque los neo-iusnaturalistas se cuidan mucho de, ocultando su posición, estar a la altura de los tiempos; habiéndose especializado en maquillar una justificación religiosa con términos racionales y una hipertrofia de la moral con un vocabulario pseudonaturalista o con la adhesión ferviente a la distinción moderna entre ética y política, bondad y corrección, virtud privada y ciudadanía pública. (b) Y porque las supersticiones no se originan al azar: el error es natural, pero la *proliferación de un tipo concreto de error* obedece a la *intención* y al *propósito*. En este sentido, la doctrina de los derechos humanos desempeña una *función social* análoga a la de los decretos y oráculos de los dioses de la Religión Civil en las obras de los pensadores conservadores del mundo antiguo⁷; o, lo que es igual, *se ocupa de sancionar un orden que antes sancionaban las religiones*, se trata de una *mitología política que proporciona indudables dividendos al statu quo* y que *forma parte del aparato represor de las sociedades “democráticas” contemporáneas, universos políticos cerrados cuya jugada maestra ha sido convencer a sus víctimas de su libertad, a nuestros contemporáneos de la “pacificación definitiva de la historia” y de su privilegiada pertenencia al meilleur des mondes posibles*.

⁶ La *Ética* es la realización visible de esta vinculación de metafísica, ética y política, proyectada ya desde sus primeros escritos e hilo conductor de su pensamiento. Cfr. B. Spinoza, (1677b); *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid 1988, § 14, p. 80.

⁷ Cfr. B. Farrington, (1935); *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

Nuestra revisión se apoya, por consiguiente, en tres puntos: la lógica del discurso de los derechos humanos, la esquiua psicología de sus artífices y su función dentro de un contexto social que alienta los equívocos y su pervivencia. Todo filósofo es primero hombre y todo hombre un ínfimo punto en el intrincado entramado que constituye a su tiempo.

Los derechos humanos son *conservadores*, y la teoría política, como *cualquier conocimiento racional* (opuesto a la *autoritas* y a la *gravitas*), es, si es una investigación, y no andamiaje retórico del poder, ornamento conceptual de la ética, una forma de *engagement*, un acto de rebeldía.

2. Los derechos humanos en el contractualismo iusnaturalista de Locke.

A grandes rasgos, son dos las posiciones enfrentadas en el campo de batalla de la fundamentación de los derechos humanos: *convencionalismo* e *iusnaturalismo*, o, con otras palabras, un naturalismo que elimina la dimensión moral del individuo aislado y un cosmopolitismo ético que hace del hombre un ser sujeto a derechos con independencia de (y con anterioridad a) cualquier sistema jurídico o político, *per se*. El iuspositivismo es naturalista en la medida en que los derechos se originan por convención y la naturaleza humana es “meramente natural”. El iusnaturalismo merece ese calificativo porque introduce una dimensión ética en la naturaleza del hombre, naturaleza que sobrepasa dentro de lo natural el ámbito del naturalismo. No sólo se enfrentan dos modelos políticos: *colisionan dos antropologías, dos concepciones acerca de la naturaleza, tanto general como específica*.

Los elementos de esta colisión tuvieron, en el ámbito del pensamiento político moderno, nombres propios: Locke y Hobbes. Nuestra situación presente, heredera intelectual de esos autores y testimonio del

triunfo del modelo político y del tipo humano propuestos por el primero, confirma su pervivencia. El *estado de la cuestión* exige, en consecuencia, volver a ellos. Lo haremos, pero complementando, en virtud de su coherencia, el convencionalismo de Hobbes con el de su intempestivo coetáneo Spinoza.

Tras refutar a Filmer y deslegitimar una doctrina absolutista de fundamentos veterotestamentarios, Locke, en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, pasa a desarrollar una teoría política *positiva*, construye el armazón intelectual del liberalismo moderado que triunfa en Inglaterra con la *revolución gloriosa* de 1688. Adoptando el *contractualismo* hobbesiano y la subsiguiente división lógico-histórica entre *estado de naturaleza* y *estado social*, Locke se las arregla para, dentro de ese horizonte heredado, subvertir el absolutismo utilitarista de su predecesor, conciliando contractualismo y ética iusnaturalista, convencionalismo político y naturalismo de los derechos humanos, y evitando las consecuencias antropológicas del dualismo contractualista: la escisión entre dos entidades definidas por su oposición, el *hombre natural* y el *social*.

De acuerdo con Locke, tanto la sociedad civil como el Estado son el resultado de un *pacto*, el producto accidental de las voluntades reunidas de quienes, por su acto, agregan a su humanidad la *ciudadanía*. Si la causa material del Estado son los individuos, sustancia del mundo político; la causa eficiente del contrato social es la *insostenibilidad del estado de naturaleza*, situación en la que el *desequilibrio* entre las potencias racionales y las volitivas origina un *estado de guerra* de resultados catastróficos. La superación de ese estado de incertidumbre fuerza la creación de un *cuerpo político* en el que los hombres renuncian a su libertad absoluta a favor de la seguridad y entregan al Estado lo que era propio de su naturaleza: su derecho a juzgar y a castigar ofensas⁸. El Estado es el árbitro que dirime los conflictos individuales, adquiriendo los

⁸ “Las personas que se unen en un cuerpo y disponen de una ley común así como de una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir en las controversias que surjan entre ellos y poder para castigar a los delincuentes, estos forman una *sociedad civil*. Por el contrario, aquellos que no poseen esa apelación común, en este mundo se entiende, están todavía en el estado de naturaleza, siendo cada uno, a falta de otro mejor, juez y ejecutor de sí mismo, pues en esto y no en otra cosa consiste, como ya hemos visto, el *estado perfecto de naturaleza*.” J. Locke, (1690); *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, en: J. Locke, (1690); *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Austral, Madrid 1997, § 87, p. 265.

derechos de los que el ciudadano se ha despojado. ¿Significa eso que, tal como sucede en la doctrina de Hobbes, ser ciudadano equivale a carecer de derechos, o mejor dicho, a disponer de tantos derechos como espacios vacíos hay en la ley⁹; que la existencia del universo político implica la entrega de todas las libertades, de tal modo que la convivencia cívica (y la supervivencia) es posible únicamente cuando sólo uno es libre, cuando todos renuncian a todo a favor de uno que pasa por el pacto de simple particular a “dios en la tierra” y *cuya voluntad es ley*?

En absoluto. Para Locke, si el pacto social conlleva una renuncia, no implica, sin embargo, una *absoluta renuncia*. Hobbes concebía al hombre natural como un ser dominado por sus pasiones, cruel y carnívoros; como una bestia esclavizada por una voluntad infinita e insaciable; como un siervo de la *vanitas* que, en el extremo de su miseria, disfrutaba más del dolor que causaba que del placer que obtenía. A un ser desatado no se le puede otorgar derecho alguno, pues disponiendo de algo se dispondría a disponer de todo y a, por sus actos, volverse imprudentemente contra sí mismo y contra sus intereses: necesita amos, no privilegios; obstáculos, no libertades. Una antropología pesimista justificaba así a un Estado coactivo, en el que legalidad y poder eran términos equivalentes. Seguridad, pervivencia en el ser, eran los únicos motivos que justificaban el salto de la naturaleza a la sociedad, de la libertad a la esclavitud¹⁰; y, dada la lógica implacable de la voluntad, el logro de la supervivencia pasaba por el abandono de lo que la imposibilita: las libertades, necesariamente autodestructivas. Para Hobbes, *razón de estado* y *estado de razón* se *identificaban* y el sometimiento era la consecuencia lógica de la lucidez y de la prudencia.

Locke, aunque se distanció de la doctrina aristotélica de la *constitución natural de las instituciones políticas*, no hubiese estado de acuerdo con la afirmación hobbesiana de que “(...) toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad; mejor dicho, a causa del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes.”¹¹ Su meta fue evitar la glorificación del poder del Estado, que en Hobbes descansaba sobre una hipertrofia de las pasiones. Y lo hizo mediante dos recursos de amplísimas consecuencias: una *reconstrucción del estado de naturaleza (y de la naturaleza humana)* de la que se seguía un modelo de contrato y una arquitectura social opuestos a los hobbesianos, y una *redefinición ética del concepto contractualista de “derecho natural”* que otorgaba credenciales metafísicas a su reconstrucción del estado de naturaleza. Conciliaba así *utilitarismo y ética*, contractualismo e innatismo moral; trazando una línea continua entre el sistema político que intentaba legitimar y una metafísica teísta que, según él creía y nosotros trataremos de demostrar, era la única base posible de ese sistema.

El hombre hobbesiano, por las características omnívoras de su voluntad, renunciaba a la libertad para conservar la vida; de modo que el estado absoluto era la consecuencia inevitable de la suma de su naturaleza y de la comprensión racional de su naturaleza. La única finalidad del Estado era, en ese caso, la preservación de la existencia¹²; y los medios para lograrla, determinados por la antropología, pasaban por la restricción de las libertades. Locke, por el contrario, describe un pacto social en el que los individuos pretenden conservar mucho más que su vida: su libertad privada y sus propiedades. El Estado que resulta de esas pretensiones es moderado y liberal, queda definido, no sólo por la seguridad, sobre todo,

⁹ “La libertad de los ciudadanos no consiste en que estén eximidos de las leyes del Estado o que los soberanos no puedan establecer las leyes que quieren. Pero, dado que las leyes nunca han limitado ni pueden limitar todos los movimientos y acciones de los ciudadanos en vista de su variedad, quedan necesariamente innumerables cosas que las leyes no ordenan ni prohíben, y que cada uno puede hacer u omitir, según su criterio. Con respecto de ellas, se dice que cada uno goza de su libertad, debiéndose entender, en este caso, que la libertad es aquella parte del derecho natural que las leyes civiles permiten y dejan a discreción de los ciudadanos.” T. Hobbes, (1649); *Del ciudadano*, en: T. Hobbes; *Antología*, Ediciones Península, Barcelona 1987, XIII, § 15, p. 288.

¹⁰ “La seguridad es la finalidad que persiguen los hombres al someterse a otros; si no la logran, es incomprendible que se hayan sometido a otro y hayan abandonado el derecho de defenderse a su arbitrio.” T. Hobbes, (1649); *op. cit.*, VI, § 3, p. 235.

¹¹ T. Hobbes, (1649); *op. cit.*, I, § 2, p. 199.

¹² “Todos los deberes de los gobernantes se resumen en esta sola frase: la salud del pueblo es la ley suprema.” T. Hobbes, (1649); *op. cit.*, XIII, § 2, p. 282.

por la *salvaguarda de las libertades privadas* y por la *aplicación imparcial de la justicia*. El Estado hobbesiano era absoluto porque la paz exigía la eliminación de la pluralidad; el lockeano, porque la pluralidad está al mismo nivel que la paz, es ilegítimo en la medida en que, introduciéndose en un ámbito de privacidad perfectamente clausurado, limita las libertades de unos ciudadanos que renunciaron a algunos de sus derechos sólo para poder conservar sus *privilegios fundamentales*. ¿En qué se apoya esta “sociedad abierta”, en la que la omnipotencia del Estado es un peligro mayor que el retorno a la naturaleza?

Como decíamos arriba, en el hecho de que el estado de naturaleza lockeano no presenta las características apocalípticas de la lucha de todos contra todos¹³. El “hombre natural” es un *ser racional*, capaz de convivir *espontáneamente* (sin que la violencia le fuerce a la convivencia) y con suficiente control de sus pasiones como para ser, más que su esclavo, su señor. Ha de construir una sociedad, no porque tenga que *huir de su naturaleza*, constitutivamente perversa; sino porque carece de la fuerza de voluntad para vivir de acuerdo con su razón y porque, si siempre sabe lo que debe hacer, no siempre es capaz de cumplir lo que sabe. Es un ser débil, no un ser cuya maldad está en sintonía con su ceguera: por ello, no necesita carceles; únicamente la fuerza externa suficiente para que su voluntad concuerde con su razón. Conservará en sociedad su naturaleza, y con ella unas libertades que, más que poner en peligro su vida, preservan tanto su vida (que el tirano podría arrebatárle arbitrariamente) como su individualidad.

Hasta aquí, el modelo de Locke, aunque mucho más amable que el del autor de *Leviathan*, podría considerarse tanto el producto refinado de un *egoísmo sutil* de inspiración *utilitarista* como la legitimación teórica de una *oligocracia de terratenientes que habrían constituido un Estado limitado para contar con el poder de la unión sin las interferencias del absolutismo*, es decir, para beneficiarse tanto de la ley como de unos privilegios que la ley, no sólo respeta, sino que obliga a respetar. En este sentido, y pese a las diferencias con Hobbes, el sistema lockeano (reducido a las consideraciones anteriores) caería dentro de la esfera de su influencia, convirtiéndose en la justificación adecuada para el “nuevo orden” de la Inglaterra burguesa y mercantil del siglo XVII.

Imaginemos un estado de naturaleza donde la razón se encuentre al servicio de la voluntad y la prudencia, más que atemperar, sostenga a las pasiones. El *derecho natural*, para seres así, racionales pero no morales, se identificaría, tal como sucedía en los naturalismos hermanados de Hobbes y Spinoza, con el *poder*¹⁴; y sus límites serían los del deseo o los de una fuerza que también cuenta con la astucia. En estado de naturaleza nadie dispondría de otros derechos que los que proporciona la fuerza y los hombres serían siempre o medios u obstáculos. Quienes hubiesen llegado a ser propietarios temerían tanto a los desposeídos como a su voluntad, cuya insaciabilidad contrasta, sobrepasándola en ocasiones, con la moderación que dicta la prudencia. Ésta, en su acto más grandioso, concebiría el Estado: recurso por el que la fuerza de la colectividad protegería los dere-

¹³ “Si consideramos además cuán difícil es guardarse de los enemigos, aun poco numerosos y mal armados, cuando atacan con la intención de adelantársenos y oprimirnos, es imposible negar que el estado natural de los hombres, antes que se hubiesen constituido en sociedad, fue la guerra, y no la guerra simplemente, sino la guerra de todos contra todos.” T. Hobbes, (1649); *op. cit.*, I, § 12, p. 202.

¹⁴ “Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder.” B. Spinoza, (1677a); *op. cit.*, II, § 4, p. 85.

“La palabra «derecho» no significa sino la libertad que cada uno tiene de servirse de sus facultades naturales según la recta razón. (...) y puesto que (art. 7) el derecho natural permite que uno haga y tenga cosas que llevan necesariamente a la protección de su vida y de sus miembros, resulta que en el estado de naturaleza está permitido a todos poseer y hacerlo todo, lo que se expresa vulgarmente así: la Naturaleza ha dado todo a todos. De ahí también se deduce que la utilidad es la medida del derecho en el estado de naturaleza.” T. Hobbes, (1649); *op. cit.*, I, § 7, § 10, pp. 201-202.

chos *adquiridos por la fuerza*, legalizando un *statu quo* resultado de la animalidad, es decir, *legitimando el derecho de conquista*, la lógica de una naturaleza deshumanizada cimentada sobre el conflicto de todos contra todos. Los límites del Estado serían los de una *dase* que controla el Estado, institución creada a favor de sus intereses. El pacto social habría sido el resultado “del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes”. Nos encontraríamos con un *Estado burgués* de características análogas a las que Rousseau denunció en su reconstrucción del paso de la naturaleza a la historia en el *Segundo discurso* y a las que Marx y Engels descubrieron en la Gran Bretaña del siglo XIX; un Estado donde los derechos naturales serían los *derechos de la naturaleza*, donde la moderación estaría en función de la utilidad de unos pocos y donde una *tiranía colegiada* habría sustituido a la *tiranía monárquica* de Hobbes: una sociedad, en fin, donde la libertad de algunos descansaría sobre la esclavitud de la mayoría y donde la naturaleza, perpetuándose en la historia, contaminaría a ésta de su *irracionalidad*.

¿Es éste el sistema político que Locke pretende defender? *Aparentemente, no*. Los límites del Estado lockeano no son los de una clase; su función abarca por igual a todos los ciudadanos, con independencia de su riqueza, de sus creencias religiosas o de su posición social, garantizando las libertades de todos y respetando a cada uno por igual, protegiendo tanto al rico de la envidia popular como al pobre de la depredación incontrolada del poderoso, neutral en la aplicación de la ley, ciego impartiendo justicia. En consecuencia, dada la *variación* en la descripción de

los resultados, contaremos con un nuevo elemento en la descripción de su condición de posibilidad, la naturaleza humana. Ese nuevo elemento es la *moralidad natural*, la ley moral que domina la naturaleza y cuyos imperativos “no se anulan al entrar en sociedad; al contrario, en muchos casos su observancia es mucho más estricta y adquieren, gracias a las leyes humanas, unas penas conocidas para obligar a su cumplimiento. De esta forma, la ley natural se erige en calidad de ley eterna para todos los hombres, tanto para el legislador, como para cualquier otro.”¹⁵

Lo que Locke señala es que derecho natural no es lo mismo que derecho de conquista y que el hombre natural no se encuentra abandonado a sí mismo y a la naturaleza. Una “ley eterna”, que es capaz de apreciar *intuitivamente*, rige su destino, permitiéndole reconocer la *dignidad* de sus congéneres, *sujetos, como él mismo, de derechos naturales que nada tienen que ver con sus capacidades, pero sí con su humanidad*. Los otros son fines en sí mismos, no medios, y “la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos que se molesten en consultarla, que al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.”¹⁶ El estado de naturaleza es un *universo ético* en el que nos reconocemos miembros de una comunidad moral cuyas fronteras son las de nuestra especie, universo donde los derechos a la vida, a la libertad y a la propiedad son *privilegios y deberes innatos* que, independientes de cualquier convención, ninguna convención puede eliminar. Locke, en definitiva, no concibe al hombre en naturaleza como un animal más; lo ve, más bien, a través del prisma de Adán y del relato bíblico, nacido de la cabeza de Zeus completamente armado, al menos en lo que se refiere a su repertorio ético.¹⁷

¹⁵ J. Locke, (1690); *op. cit.*, § 135, pp. 302-303.

¹⁶ J. Locke, (1690); *op. cit.*, § 6, pp. 205-206.

¹⁷ Es interesante constatar el contraste entre el empirismo de la teoría del conocimiento de Locke, cuya piedra angular es la supresión de las *ideas innatas* y la caracterización de la mente como *tabula rasa*; y su *innatismo ético*. Respecto a su descripción moral del estado de naturaleza, señalemos dos apreciaciones de Russell con las que concordamos plenamente:

“Lo que Locke tiene que decirnos acerca del estado de naturaleza y de la ley de la naturaleza no es, en lo esencial, original, sino una repetición de las doctrinas escolásticas medievales. (...)”

En lo referente al estado de naturaleza, Locke fue menos original que Hobbes, que lo consideraba como aquel en que la situación era la guerra de todos contra todos y donde la vida era sucia, brutal y corta. Pero Hobbes tenía fama de ateo. La opinión del estado de naturaleza y de la ley natural que Locke aceptaba de sus predecesores, no puede desprenderse de su base teológica; donde sobrevive sin ella, como en gran parte del liberalismo moderno, carece de claro fundamento lógico.” B. Russell, (1946); *Historia de la filosofía occidental I-II*, Austral, Madrid 1999, vol. II, XIV, pp. 241-242.

Es la imposibilidad (rememoración del pecado original y del drama de la caída) de cumplir sus deberes innatos lo que lleva a ese agregado de “anarquistas virtuosos” a la creación de la sociedad civil y del Estado. Esa creación es signo del *fracaso de nuestra naturaleza*, pero, al mismo tiempo, es un triunfo de la ética sobre las pasiones y de la humanidad sobre el interés. El pacto social no está motivado ni por el interés particular ni por el beneficio conjunto, no es el resultado de un *cálculo utilitario*, por el contrario, es un esfuerzo consciente por *preservar la ley natural*, por obligarnos a cumplirla mediante un poder externo cuando, por mucho que lo intentemos, somos, por nosotros mismos, incapaces *de adecuar nuestra conducta a nuestros principios*. El contrato es producto del amor a la humanidad y del altruismo. Consecuentemente, *el Estado es un organismo ético*, cuyos límites son los de los derechos naturales y cuya función es colectiva y humanizadora: la salvaguarda de esos derechos. Sus límites no obedecen a razones coyunturales, poseen la *inmutabilidad* de la ley natural; de lo que se desprende una consecuencia obvia: la recusación de una *fundamentación utilitarista* de los Derechos Humanos. Así, *la historia es una prolongación de la naturaleza*, pero no porque copie de ella su irracionalidad, sino porque *nos obliga a ser libres respetando la libertad de nuestros conciudadanos*, porque la naturaleza le otorga una racionalidad a la que ella agrega la condición que la hace efectiva: el poder. En definitiva, para Locke no son los Derechos Humanos los que están en función del Estado, sino éste el que se encuentra en función de aquellos: *el hombre es un ser ético antes que un ser político*, siendo su sociabilidad natural el resultado, no de la conveniencia, sino de la *ley natural*.

Es necesario, para finalizar, hacer algunas apreciaciones sobre este sistema, señalizaciones que *mostrando sus consecuencias* iluminan sus causas:

(i) Su fundamentación es, como se encarga de subrayar el propio Locke, *teológica*¹⁸. Al fin y al cabo, el

reconocimiento natural de la dignidad del Hombre (con mayúsculas), la adscripción al mismo de unos derechos innatos que lo convierten en un ser excepcional dentro del sistema de la naturaleza¹⁹ y la prioridad ética y lógica de la comunidad humana universal sobre las comunidades civiles, obedecen únicamente a presupuestos religiosos, en concreto, tienen como telón de fondo el relato bíblico y la *religión moral* entre el hombre y Dios. No se trata de un hecho *accesorio*.

Primero, porque su abandono implica el abandono de la doctrina de los derechos naturales innatos, obligando al teórico (si es consecuente) a adoptar un convencionalismo de corte utilitarista (son el Estado o la colectividad reunida para crearlo los que conceden a sus miembros determinados privilegios, bien por debilidad, bien porque eso posibilita una convivencia estable y ordenada) y a, consecuentemente, desplazar el centro de la cuestión: no se trataría de buscar los fundamentos metafísicos de esos derechos, sino de evaluar su conveniencia. Esta consecuencia supondría un *escándalo* para Locke, pues implicaría el desmoronamiento de toda su doctrina: estado de naturaleza *naturalista*, pacto social de motivaciones egoístas, primacía del criterio de estabilidad al de justicia en la evaluación de la legitimidad política.

Segundo, porque esa vinculación es un arma política poderosísima, tanto para salvaguardar, sacralizándola, una organización socio-política determinada, como para alentar la subversión por razones *humanitarias*.

Tercero, porque, leyendo entre líneas, y pese a que tanto en el *Ensayo* como en la *Carta sobre la tolerancia* Locke se encarga de separar religión (privada) y ciudadanía (pública), desvinculando la política práctica de la política de salvación, la doctrina lockeana impone la *intromisión religiosa en política*, *la tiranía del sacerdote*. El Estado legítimo es el Estado cristiano, una organización cuyo fundamento, los Derechos Humanos, obliga a considerar *traidores al Estado y a la humanidad* a

¹⁸ “Pues, dado que todos los hombres son obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, no son más que servidores de un único Señor y Soberano, puestos en el mundo por orden Suya y para su servicio, parte de su propiedad, y creados para durar mientras le plazca a Él y sólo a Él.” J. Locke, (1690); *op. cit.*, § 6, p. 207.

¹⁹ “Esta ley común a todos ellos determina que tanto él como el resto de *la humanidad son una comunidad*, forman una sociedad distinta de todas las otras criaturas.” J. Locke, (1690); *op. cit.*, § 128, p. 295.

todos aquellos que no compartan el iusnaturalismo religioso. El ateo es un animal carnicero, un ser infrahumano que, incapaz de reconocer la ley de la naturaleza, no sólo no puede convivir, sino que amenaza con su presencia la convivencia. Además, aunque el Estado no comparte las creencias doctrinales de ninguna iglesia cristiana, está construido de tal modo que sus cimientos recojan lo *común* a todas esas creencias: un cristianismo sin elucubraciones doctrinarias. Esa actitud latitudinaria no es precisamente *neutralidad religiosa*. Y si el legislador baja la guardia, los miembros de las iglesias particulares, sobre los que descansa la vigilancia efectiva del Estado, se encargarán de poner orden en un universo político cuya tolerancia es limitada y cuya función, salvaguardar ciertos privilegios fundamentales, exige “creencias rectas”: no las de un grupo concreto, pero sí las que comparten todas las sectas cristianas. No debemos olvidar dos cosas: (a) La función de la religión no sólo es personal, también *social*. (b) Si Hobbes atribuía al Estado el poder político y el religioso, convirtiendo a la *religión del Estado* en única religión legal²⁰; Locke separaba ambos poderes, evitando la tentación de un Estado que absorbe a la religión. Sin embargo, ni esa separación es completa (es una desvinculación, como dijimos arriba, respecto a lo que un cristiano ilustrado consideraba elementos *accidentales* del cristianismo) ni es, tan siquiera, una separación. Es más, mientras Hobbes, subordinando la religión al Estado, hacía de ella un *instrumento de la política*²¹; Locke, fundamentando el Estado en la religión, convierte a éste en *instrumento de una moral religiosa*. Su sociedad civil oculta un *teocentrismo* peculiar, en el que la separación Estado-iglesia no implica, sino que refuerza, la supeditación del Estado a una religión. *Dios y el César son la cara y la cruz de la misma moneda*.

No creemos errar afirmando que la doctrina de los Derechos Humanos es el último esfuerzo de la religión, dentro de un contexto secularizado y naturalista, por controlar el poder político. Por ser *indirecta* se trata de la forma más perniciosa de control.

(ii) El sistema lockeano justifica una *política internacional intervencionista* de enorme atractivo para naciones en fase de expansión colonial; es más, proporciona la excusa perfecta: el *humanitarismo*, la redención de una humanidad mancillada por un Estado perverso (los *rogue governments* de la política contemporánea), para una actitud agresiva que, tras las buenas intenciones, oculta sus verdaderos rasgos. Del mismo modo que en estado de naturaleza “es la ley natural la que otorga a todos los hombres el poder de castigar cualquier ofensa contra dicha ley”²², dentro del ámbito de las relaciones internacionales, *donde ese estado de naturaleza no se ha superado*, cada unidad política dispone de ese derecho, pudiendo *juzgar, condenar y castigar de forma lícita*, bajo el escudo protector de la protección de los Derechos Humanos, más allá de sus leyes y de sus fronteras. No hay duda de que en el pensamiento de Locke existe una tendencia fortísima, que de él heredará la Ilustración, al *cosmopolitismo político*, es decir, a considerar el ideal y el punto final de la historia un *Estado que abarque a toda la humanidad y cuyas fronteras sean las de la especie*, una situación en la que el estado de naturaleza, no sólo entre hombres, también entre sociedades, haya desaparecido. Sin embargo, ese Estado universal es una prolongación de la Inglaterra de los Orange, la realización en la tierra de los valores de la Revolución Gloriosa y de los ideales de la burguesía protestante de la época. No sólo nos parece dudoso el objetivo, que se desarrolla a partir de la identificación del juez con una parte implicada

²⁰ “En quinto lugar, la doctrina más ruinosa para los Estados es la de que el poder soberano puede dividirse. Unos lo dividen de una manera, otros de otra. Unos conceden la suma potestad al poder civil en los asuntos relativos a la paz y los intereses temporales; pero la entregan a otros en las cosas relacionadas con la salvación del alma. (...) ¿Puede haber algo más pernicioso para el Estado que el disuadir a los hombres de obedecer a sus príncipes, es decir, a las leyes, o sea, disuadirlos de ser justos, amenazándoles con los tormentos eternos?” T. Hobbes, (1649); *op. cit.*, XII, § 5, pp. 276-277.

²¹ Su posición en este punto es análoga a la de los filósofos conservadores de Grecia y Roma: desde Platón (en la *Politeia* y *Las leyes*) hasta Plutarco, pasando por Polibio, Cicerón y Varrón.

²² J. Locke, (1690); *op. cit.*, § 9, p. 209.

y que, de marcados rasgos etnocéntricos convierte, con el *placet* de la divinidad, a la sociedad de su tiempo y de su entorno en la *sociedad perfecta*; sino que su realización promueve tanto un modelo de intervención política tan agresivo (y megalómano) como el de Hegel como un *confort moral* que no se diferencia en nada de la *extirpación de la prudencia y del sentido común*: quien está convencido de la justicia de sus acciones, quien ha de cumplir una misión redentora, avanzará, ciego a ellos, sobre océanos de sangre y sobre pilas de cadáveres. La intransigencia del puritano y la rehabilitación de la *guerra justa* (que suele identificarse con la que emprendemos *nosotros*, mientras la guerra injusta es siempre la que los *demás* llevan a cabo) ponen al “moderado” Locke a la altura de nuestro tiempo. No parece aventurado afirmar que parece menos nocivo un egoísta que, por conveniencia, realiza buenas acciones que un altruista que, por extender el bien, transforma la historia en un matadero.

(iii) Señalábamos arriba que *aparentemente* la función de la teoría política lockeana *no* era la justificación de los privilegios de una clase social: la de los propietarios. El adverbio empleado contiene una sospecha que nos permite tomar consciencia de la *ambigüedad política* de los derechos naturales. Locke proporciona *credenciales metafísicas*, transformando la propiedad en un *rasgo humanizador*, en una característica *esencial* del hombre que no es, a diferencia de lo que sucedía en la obra de Hobbes²³, concesión del Estado, sino *atributo ético* de su naturaleza; a una sociedad liberal en la

que, quien atenta contra la propiedad privada, no sólo transgrede una ley positiva, sino que, atentando contra la ley natural, sus actos lo sitúan más allá de la humanidad y de la sociabilidad. Su doctrina, vinculando al *trabajo* y a los estrechos límites de lo que un individuo puede aprovechar el *derecho de propiedad*²⁴, podría alentar la lucha de los desposeídos por la tierra; pero, en la medida en que acepta que, porque con ello no se desperdician los productos de la tierra, cualquiera puede *acumular sin límites* el dinero (imprecedero) que estos le reportan, siendo las fronteras de su propiedad las del trabajo que realiza o que paga, lo que justifica es a los grandes propietarios, doblemente legitimados: por la “indudable” utilidad común del sistema de producción capitalista²⁵ y por su derecho innato a acumular propiedades mientras las hagan producir y sus productos sean consumidos, *aprovechados*. Su teoría de la propiedad se adecua perfectamente a la forma de vida de las clases mercantiles, pues, denunciando tanto el colectivismo como el sistema de propiedad feudal, nominal y que permitía la acumulación de tierras sin alentar su uso, sacraliza a una emergente “aristocracia del trabajo y del dinero” y, de paso, legitima también la colonización de tierras vírgenes (América) y el derecho de Inglaterra a apropiarse de todos aquellos territorios que si *de iure* pertenecían a otras potencias, en tanto no habían sido humanizados por el trabajo o se encontraban abandonados, carecían, de acuerdo con la ley natural, de propietario. El derecho natural está por encima de los pactos y convenios internacionales, transformándolos en papel mojado²⁶.

²³ “Ahora bien, puesto que, como ya hemos demostrado, antes de constituirse el Estado todas las cosas son de todos y no hay nada que uno pueda llamar suyo sin que cualquier otra persona lo pueda reivindicar con igual derecho (cuando todo es común, nada puede ser propiedad de nadie), se deduce que la propiedad nació al mismo tiempo que los Estados y que cada uno posee en propiedad lo que las leyes y el poder del Estado, es decir, de aquel a quien fue entregado el poder soberano, le permiten conservar.” T. Hobbes, (1649); *op. cit.*, VI, § 15, p. 240.

²⁴ “(...) *el trabajo dio origen a un título de propiedad* sobre aquellas cosas comunes de la naturaleza, cuyo límite venía señalado por el alcance del consumo posible.” J. Locke, (1690); *op. cit.*, § 51, p. 240.

“Pero si la hierba de su parcela se pudría en el suelo o los frutos en su huerto se perdían sin que nadie los recogiera, esta tierra, pese a encontrarse vallada, era como una tierra baldía y podía pasar a ser propiedad de otro cualquiera.” J. Locke, (1690); *op. cit.*, § 38, p. 231.

²⁵ “Permítaseme añadir a esto que aquel que se apropia de cierta cantidad de tierra para sí mismo mediante su trabajo, no disminuye, sino que aumenta las existencias globales de la humanidad. (...) Por ello, bien se puede decir que aquel que cerca la tierra y obtiene un provecho mayor de diez acres del que podría haber obtenido de cien que quedan en la naturaleza, éste, digo, ha regalado noventa acres a la humanidad.” J. Locke, (1690); *op. cit.*, § 37, p. 230.

²⁶ Añádase a esto que, al identificar al *ciudadano* con el *propietario*, Locke pone las bases de una *democracia censitaria*, esto es, de una *timocracia* similar a la de la Atenas del siglo IV. El *pueblo*, entidad que resulta del primer pacto (de *asociación*) de la que emanan las leyes y que decide de forma colegiada las atribuciones, los poderes y los límites del gobierno civil, está constituido por la *burguesía*: lo que implica que, de hecho, la *soberanía popular* equivale a *soberanía burguesa*.

Comprobamos ahora que si bajo la bandera de los Derechos Humanos los pueblos pueden atreverse a romper las cadenas de la tiranía, esa misma bandera es un medio eficaz para *paralizar su esfuerzo* y para perpetuar un sistema depredador en el que una voluntad despiadada de dominio recibe la bendición de un Dios y de una Naturaleza diseñados para perpetuarla. A Locke no le bastaba el utilitarismo, no careciendo de razones para desecharlo: es un arma peligrosa, que puede volverse contra quien la usa; es incapaz de conferir al orden político al que fundamenta la *dignidad* y la *reverencia* que es patrimonio exclusivo de la religión y cuya efectividad depende de la perpetua amenaza de un tormento imperecedero para los desaprensivos. ¿Quién se atrevería a construir un mundo más digno y a desatarse de su miseria si su protesta tuviese el mismo fin que la de Prometeo, si con su acto de rebeldía emulase a los ángeles caídos, blasfemase contra el orden inmutable del universo y pusiese en entredicho su destino eterno? Que todavía hoy seamos incapaces de apreciar los *rasgos negativos* del discurso de los Derechos Humanos es signo de que los esfuerzos naturalistas por hacer del hombre el señor de su destino y el arquitecto de una *historia abierta*, responsable únicamente ante sí mismo de sus éxitos o sus fracasos y reo tan sólo de un castigo a la medida (y resultado) de su imprudencia, no ha logrado todos sus objetivos. Seguimos siendo como niños a los que atemorizan en la oscuridad los fantasmas que otros han creado para mantenernos inmóviles. Un derecho para ti es una prohibición para mí, un “no debes” en el que no participan ni mi juicio ni mi consentimiento, y que, pese a mis miserias, me ata las manos, paraliza, mediante el temor a lo posible, mi voluntad. La *tiranía del deber*: eso es lo que, repito, oculta la doctrina política del moderado Locke, de la que hoy se hacen eco hasta el infinito los secuaces (conscientes o inconscientes) del mejor de los mundos posibles.

Al final, y pese a la diferencia de los sistemas políticos que suscriben, el patriarcalismo de Filmer y la democracia burguesa de Locke concuerdan en lo fundamental: en sus *fundamentos* (religiosos) y en sus *objetivos* (la legitimación de los privilegios de una clase o de una persona).

3. Estado e individuo: la pervivencia del estado de naturaleza en la sociedad civil.

Quien al día de hoy se embarque en la tarea de una fundamentación de los derechos naturales de la persona, se verá atrapado en la red que tejen sus pretensiones. En un contexto filosófico en el que la metafísica teísta no es un axioma, y en la medida en que, tal como hemos señalado, la demostración de los Derechos Humanos pasa por la aceptación de esa ontología teológica, sus esfuerzos deberían empezar por la demostración de la existencia y de los atributos de la divinidad, para, desde ahí, reconstruir lógicamente un mundo realizado a la medida de sus creencias. No es este el lugar para argumentar la inutilidad de ese esfuerzo heroico, pero sí para señalar que, siendo tantos sus pasos intermedios, es inverosímil que alguien pueda alcanzar alguna vez el resultado (si no es por medio de la iluminación, se sobreentiende).

Sin embargo, una vez que se desecha esa tarea, cae dentro del horizonte de nuestras capacidades finitas el intento de legitimar desde el punto de vista de la *conveniencia* (individual o colectiva) la existencia *de iure* de derechos inalienables, de límites *convencionales* que el poder se impone a sí mismo o que la multitud impone al poder, es decir, la exigencia de *deberes* y de *derechos* que comprometen tanto al legislador como al súbdito y cuya *historicidad* es prueba de voluntades cuyos objetos también varían con el tiempo. Es significativo que, pese a ello, y en cada caso por razones distintas, los tres más importantes filósofos políticos modernos que recusaron la doctrina de los derechos naturales, Hobbes, Spinoza y Rousseau, coincidieran también en la negación de lo que hoy entendemos por *derechos civiles*: de unas libertades individuales que el Estado *se compromete* a respetar y a proteger haciendo uso de todos sus medios. Los tres vieron en la concesión de esos derechos el punto de partida de la *desintegración civil* y recusaron lo que para el iuspositivismo liberal es indiscutible: *que la voluntad de la mayoría (o, en su defecto, de una minoría con poder significativo) es ley, o, con otras palabras, que la voz del pueblo es la voz de Dios y que los deseos de la multitud se identifican necesariamente o con lo más conveniente o con su íntima voluntad.*

En el caso de Hobbes, es su antropología pesimista la que justifica su defensa del absolutismo. Cuando el ineludible resultado de la libertad es la amenaza del peor de los males, la muerte violenta; la razón, iluminando la naturaleza humana, dictamina la necesidad de, para evitar la destrucción, renunciar a nuestras libertades a favor del soberano, único libre, y que se identifica con el pueblo y con el estado²⁷. Así, la voluntad de sus súbditos obliga al soberano tanto a hacer de su voluntad ley como a restringir su voluntad en lo que se refiere a la concesión de libertades a los ciudadanos. El soberano es libre para todo, excepto para *despojarse de su libertad absoluta*. El Estado es el resultado del interés egoísta y, por ello mismo, su función es desoír lo que, fruto de ese interés (cuando no se encuentra mediado por la prudencia), lo contradice. La libertad hace siervos tanto al súbdito como al soberano; al primero, de la voluntad del segundo; a éste, de la voluntad del primero, cuyo objeto no es tan solo no poseer nada propio, sino que otro posea todo lo que le es propio. Los principios de *utilidad* y de *libertad* legitiman al poder político, pero, por lo que dictan, obligan a éste a no reconocer otro límite que el de su propia infinitud. Los derechos civiles son suicidas. Vivimos *por concesión* del Estado, sólo así es posible vivir. El Estado, no respetándolos, respeta a sus súbditos; defendiéndose a sí mismo de ellos, los defiende a ellos de sí mismos. Limitando su

poder el Estado contradiría su soberanía, convertiría a cada súbdito en soberano y, así, desataría la *némesis* del retorno al estado de naturaleza.

Pese a algunos rasgos de familia perfectamente identificables (vinculaciones terminológicas, distinción entre estado de naturaleza y condición social, realismo político, glorificación de la *razón de Estado*, absolutismo y recusación de los derechos civiles, empleo profuso del principio de utilidad), en la teoría política de Spinoza predominan las *diferencias*, y no las similitudes, respecto al pensamiento hobbesiano. Las más subrayables:

(a) Introducción y activación de las *capacidades racionales* en el estado de naturaleza²⁸, con la consiguiente denuncia del dualismo antropológico implícito en el dualismo histórico del pensador de Malmesbury²⁹ y con las subsiguientes mitigación del estado de guerra mediante la prudencia y postulado en el hombre en estado de naturaleza de una tendencia *racional* y, por ello, “natural” a la sociabilidad³⁰.

(b) Concepción *positiva* de la sociedad civil en la que ésta, más que un *mal menor* cuya negatividad es únicamente compensada por su inevitabilidad para la conservación de la vida (la sociedad es, para el individuo, una *carga necesaria*), se trata de un elemento que *dignifica*

²⁷ “En último lugar, es un estorbo al gobierno civil, y especialmente al gobierno monárquico, que los hombres no hagan una diferencia suficiente entre un pueblo y una multitud. El pueblo es un algo único, que tiene una voluntad y al que puede atribuirse una acción. Ninguna de esas tres cosas puede decirse de la multitud. El pueblo rige en todo gobierno, pues incluso en las monarquías manda el pueblo. En ellas es el pueblo quien manifiesta su voluntad a través de la voluntad de un solo individuo. En cambio, los ciudadanos, es decir, los súbditos, constituyen la multitud. En la democracia y la aristocracia, los ciudadanos son la multitud, y la asamblea es el pueblo. En la monarquía, los súbditos son la multitud y (aunque parezca una paradoja) el rey es el pueblo.” T. Hobbes, (1649); *op. cit.*, XII, § 8, p. 278.

²⁸ Lo que no implica su predominio, por dos razones: (i) porque no podría racionalizarse el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil; (ii) y porque la ecuación metafísica spinoziana *razón-potencia* vincula necesariamente el estado de razón al de mayor poder (el Estado social), obligando a subrayar la *impotencia del hombre natural frente a sus pasiones* y a vincular, con mayor rotundidad que en el caso de Hobbes, el estado de razón a la razón de Estado: un individuo racional es un individuo social y éste es aquél que ha hecho de los valores del grupo su *esencia*. Así, la crítica de Spinoza a Hobbes tiene una finalidad “abstracta” de corte naturalista: preservar una naturaleza unitaria en la que no hay rupturas ni saltos cualitativos (de la omnipotencia de la voluntad agresiva a la “milagrosa” aparición del cálculo racional); y es perfectamente coherente con su afirmación de que “el primer hombre no tuvo la potestad de usar rectamente de la razón, sino que estuvo, como nosotros, sometido a las pasiones.” B. Spinoza, (1677a); *op. cit.*, II, § 6, p. 88.

²⁹ Cfr. B. Spinoza, (1677c); *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid 1988, Carta 50, pp. 308-310.

³⁰ “Y, si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles.” B. Spinoza, (1677a); *op. cit.*, II, § 15, p. 93.

al hombre, garantizando su supervivencia y, al mismo tiempo, posibilitando su *perfeccionamiento* y permitiendo su plenitud racional. Frente a la afirmación de Hobbes de que el hombre es un lobo para el hombre, Spinoza señala que “nada es más útil al hombre que el hombre”³¹ y que “el hombre es un dios para el hombre”³².

(c) Predominio de una *lógica del poder* que, enraizada en su ontología fundamental³³, obliga a establecer una relación directa entre *cantidad de potencia* y *cantidad de esencia* de la que resulta la legitimación individualista del cuerpo político (el individuo será tanto más sí mismo cuanto más poder tenga, y la medida de su poder aumentará conforme participe *en y de* una entidad social autosuficiente), la recusación de la *división del Estado* y la primacía del todo social sobre sus partes.

(d) De lo anterior, *denuncia de la identificación hobbesiana entre el Estado y un individuo (o un consejo)* y originalísima elevación al mejor de los sistemas de gobierno posibles de una *democracia directa que garantice la unidad del Estado y la identidad entre súbdito y soberano y entre “bien común” y “bien individual”* (se trata de un régimen completamente opuesto a la democracia representativa y partidista de los Estados liberales contemporáneos; más cercano al “espíritu republicano” de Rousseau o al *Volkgeist* romántico que a estos).

(e) Introducción, junto al criterio de utilidad, del *criterio de moralización* en la evaluación del Estado, y, por ello, coexistencia de un análisis *externo* del poder político (heredado de Hobbes) y de una teorización de la *necesaria interrelación* entre un individuo que es tal *por* la colectividad y un Estado cuyos intereses no se identifican (ni, para ser Estado, *pueden identificarse*) con los de particular alguno. Si para Hobbes el Estado es sólo un medio exterior que garantiza la *conservación física* del individuo (una especie de invernadero en el que se conserva una especie sumamente frágil: el

hombre natural), en el caso de Spinoza, se trata de una *instancia humanizadora* análoga (más bien, idéntica) a la razón individual, de un horizonte común que dota de sentido a la actividad particular y que reprime y controla la *fuerza disgregadora* (tanto social como particularmente) de las pasiones. Así, mientras en Hobbes el *individualismo es parte de la naturaleza y la unidad de la voluntad es previa a la sociedad civil*, Spinoza hace del individuo natural un agregado y del ciudadano el único individuo: en él coinciden lo particular y lo general; donde tal concordancia no existe tampoco hay sociedad ni, por consiguiente, individualidad.

Lo que nos interesa acentuar son dos puntos que adelantan a Spinoza a la teoría política de su tiempo y que lo convierten en contemporáneo de Rousseau (y nuestro). Por una parte, su recusación de una sociedad en la que los súbditos se encuentran sometidos a la autoridad de un particular (o grupo de particulares) cuyos intereses se identifican con los del Estado. Por otra, su vinculación de individualidad y colectividad y la introducción en el análisis de la función humanizadora e individualizadora del Estado. Ambos puntos, interrelacionados, denuncian *a parte ante* lo que hoy denominamos “régimen de libertades”; y lo hacen, no sólo porque ese régimen reste eficacia, dinamismo y estabilidad al poder estatal, erosionándolo, sino porque, dentro de una dimensión antropológica, *despolitiza* al ciudadano, *desmoraliza* al hombre y se transforma en el instrumento más eficaz y más sutil de un sistema depredador que reduce la libertad a satisfacción inmediata, es decir, a la *libertad del consumidor*.

Tanto Spinoza como Rousseau subrayan que una sociedad *políticamente dividida* no sólo es una entidad *inestable*, sino que no es un *cuerpo social real*. Lo primero, porque la coincidencia *accidental* de las voluntades del súbdito y del soberano erige una dualidad cuya ausencia de identidad patriótica arroja al súbdito a

³¹ B. Spinoza, (1677d); *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, Madrid 1994, IV, pr. 18, sch., p. 272.

³² B. Spinoza, (1677d); *op. cit.*, IV, pr. 35, sch., p. 286.

³³ “*La potencia de Dios es su esencia misma.*” B. Spinoza, (1677d); *op. cit.*, I, pr. 34, p. 87.

las orillas de la historia, convirtiéndolo, no en un nacimiento del Estado, sino, en el mejor de los casos, en una entidad independiente cuya potencia no está al servicio de la fortaleza del todo (que no es una totalidad orgánica, sino un *agregado* cuya extinción no implica la aniquilación de las partes), más bien, al servicio de sí mismo, de su mera supervivencia³⁴. Lo segundo, porque quien se somete a otro individuo pierde su *libertad* y renuncia a su *ciudadanía* (recorremos, por ejemplo, que de acuerdo con Hobbes el monarca es al tiempo soberano y pueblo), y, por ello, pasa a ser un imperio aparte del imperio político, imperio al que, si acepta, es sólo por conveniencia: la sociedad civil es, así, algo externo que rige la conducta exterior de los súbditos, pero que carece de la permeabilidad necesaria para la construcción de un organismo cuyas partes se encuentren unidas, no por la fuerza o por el cálculo, por un *proyecto compartido*.

El sistema hobbesiano levanta un Estado en el que la intraspasable barrera entre un individuo soberano y una colectividad de particulares tiene dos corolarios, la perpetuación del hombre natural en la sociedad civil y la identificación de la voluntad del Estado con la voluntad del monarca. Allí, ni los súbditos se han socializado ni el soberano es una entidad social: todo lo que encontramos es una *esclavitud* que parece compensar al esclavo sin *transfigurarlo*. Hobbes suprime los derechos civiles en virtud de la fortaleza social, pero diseña esa fortaleza con pies de barro, los de una triple división: social, política y jurídica. Concuerda con Locke en su *análisis funcional* de la sociedad civil, y así, no sólo no es capaz de detectar el lugar en el que reside la grandeza de los pueblos, sino que traiciona su sutil análisis de la dinámica de la voluntad: sólo una pasión puede sojuzgar la fuerza disgregadora y omnipotente de las pasiones, una pasión por la que el individuo, identificándose con el conjunto, sepa que esforzándose por el Estado, no se esfuerza por otro, sino *por sí mismo*, pieza transitoria pero inalienable de una entidad que, sólo si es

real, hace de él un ser real. Un agregado crea entidades subsidiarias, cuya esencia y cuya potencia se reducen a los escasos límites de los apetitos en estado de naturaleza o de los “huecos” que deja la voluntad omnívora del soberano absoluto en la sociedad civil descrita en *De cíve y Leviathan*.

La *libertad* es entendida de dos formas en las obras hermanadas de Rousseau y Spinoza; *negativamente*, como ausencia de sometimiento de un individuo a otro; *de modo positivo*, como potencia, conato, *trascendencia del particular sobre su vida privada*. La segunda acepción implica, además, que la medida de libertad es inversamente proporcional al aislamiento, o, lo que es igual, al imperio del interés privado y a la tiranía de las afecciones. En este sentido, una sociedad de hombres libres es aquella donde la soberanía reside en los súbditos (donde el pacto de sometimiento no es respecto a otro particular, sino respecto a una *entidad colectiva*, el Estado, que, en la medida en que multiplica la potencia del individuo y lo *recoge* transformado en ciudadano y en entidad política, es idéntica al particular mismo: que, por decirlo así, sometiéndose a su propia razón, se somete en el Estado a sí mismo) y donde se ha producido una transfiguración del animal humano en animal político, transformación que conlleva una *desnaturalización* y, en consecuencia, un reajuste de la voluntad en la dirección de un *bien público* indiscernible del bien privado. No se trata de una *independencia frente a la colectividad*, sino de una *independencia por la colectividad*; independencia correlativa a la autarquía del cuerpo social y que supone una doble victoria: frente a la *impotencia* del Estado de naturaleza y frente al *desajuste pluridireccional* (que es también impotencia) de las pasiones. El particular es libre cuando, desprendiéndose de la naturaleza, asimila los valores colectivos; y es realmente individuo cuando las fronteras de su aspiración abarcan generaciones y cuando llega a contar con un *reconocimiento público* que, frente a lo que sucede en los agregados, no se basa ni en el temor ni en la apariencia, sino en

³⁴ “Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquella, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; (...)” B. Spinoza, (1677a); *op. cit.*, V, § 6, p. 120.

un *ser* que no está escindido del *aparecer*. Diciéndolo de otro modo: sociedad y Estado, cuando se encuentran constituidos por una colectividad compacta, por un haz cuya resistencia es producto, no de la resistencia de cada miembro, sino de la indisolubilidad de la unión, son *entidades apolíneas*, que *encauzan y ordenan* fuerzas cuyo desbordamiento origina el desastre, sacrifica al individuo en el altar de un *sí mismo* que le resta toda la potencia que parece agregarle y reduce su futuro a los avatares inciertos del apetito³⁵ y a la apatía e incertidumbre de una vida que se sostiene sobre las efímeras expectativas de una consciencia clausurada. Sociedad y agregado se diferencian, desde el punto de vista de la psicología individual, en que mientras en el segundo el individuo *debe dotar de sentido a su vida*, viviendo efímeramente en un mundo que ha creado a su medida; en la primera, *vivir y vivir con sentido son expresiones sinónimas*.

¿Qué queda de los derechos civiles en teorías políticas cuya piedra angular es la identificación del destino histórico con el individual, de la potencia del todo y de la de la parte, y cuyos modelos humanos y políticos, contraponiendo el foro al mercado, son las “murallas” de Esparta, los valores republicanos de la Roma preimperial y precosmopolita y la España forjada a partir del caos, de la diversidad y de la lucha de clases por Fernando de Aragón, “comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades” en la que los individuos no convivían “*por estar juntos, sino para hacer juntos algo*”?³⁶ *Nada*. Por dos razones: por la aplicación del principio de utilidad (un régimen de libertades es un estado de guerra civil de todas las minorías entre sí y de todas ellas en bloque frente al poder político: la aparente estabilidad de las democracias representativas es una estabilidad en *crisis permanente*, caracterizada por la insatisfacción y la desmoralización) y, sobre todo, por la *contradicción entre sociedad y régimen de derechos*, instituciones incapaces de coexistir. En este sentido, el fundamento del

iuspositivismo liberal es la conservación (e hipertrofia) dentro de la sociedad civil del individuo natural, esto es, la reducción del papel del Estado a la *protección de privilegios personales*, a la garantización de la paz y del consumo y al papel institucional (y, dado que el Estado es un individuo más, puramente teórico) de árbitro neutral en las disputas de los particulares. Esto significa la negación del papel socializador del cuerpo político, conservando de él únicamente una función coordinadora que lo transforma en entidad proveedora de bienes y privilegios y que, limitándolo, reduce al particular a su estrecha esfera y celebra una diversidad que, siendo impotencia, entrega la soberanía de la nación a cada uno de sus particulares (que ya no son miembros, sino partes accidentales, engranajes sustituibles). *Donde hay sociedad no hay derechos del individuo “como individuo”, pues éste, tratándose de un ciudadano, no se encuentra separado del Estado, no es el comprador de un producto regateando su precio*. Un Estado que fomenta la individualidad se separa de sus miembros y deja de ser Estado. Un verdadero Estado *cuida de sí mismo cuidando de sus miembros y sólo entrega a estos lo que se entrega a sí mismo*, y si recompensa el esfuerzo o castiga la falta ni castiga ni recompensa a otro: descansa para recuperar la energía de unas piernas que son sus piernas, corta un dedo gangrenado que le pertenece para evitar que la infección se propague. Las minorías, el derecho a la vida propia, la tiranía de corporaciones y grupos de interés son ejemplos de “imperios dentro de un imperio”, síntomas de la más catastrófica enfermedad social: la naturaleza. Hoy buscaremos en vano Escipiones, hombres que prefieran antes que Roma peque contra ellos que pecar ellos contra Roma.

¿Qué palabras resumen la situación de los Estados de derecho contemporáneos? *Apolititud, disgregación, subjetividad represora*. La “edad de los derechos” se identifica con la tiranía de lo inmediato, con el despotismo de una satisfacción fácil que, sustituyendo la du-

³⁵ “Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos.” B, Spinoza, (1677a); *op. cit.*, V, § 2, p. 119.

³⁶ J. Ortega y Gasset, (1921); *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Austral, Madrid 1984, p. 40.

reza *constructora del sujeto* de los grandes relatos por la mitología del placer, aparta a los hombres de sus posibilidades; es el resultado último de sociedades escindidas en las que el conflicto *abierto* entre clases ha sido sustituido por una confrontación *a la que disfrazan* las libertades individuales. El mejor esclavo es el que cree ser libre, el que confunde libertad y libre satisfacción de su bajo vientre. Las cadenas más estrechas son aquellas engalanadas por flores. Pueblos, asociaciones, entidades religiosas, grupos de presión que reclaman sus opciones políticas o sexuales, han logrado su reconocimiento dentro de un sistema político que, cediendo a las apetencias de los particulares, ha hecho que estos cedan ante un poder que se confunde con el poder económico, y que, además, se ha autoglorificado como “humanizador”, “fin de la historia”, “meta de las aspiraciones individuales y colectivas”. Ese sistema es, por inmejorable, intraspasable; y así, bajo la bandera de la libertad, ha logrado perpetuar la libertad de unos pocos gracias a la servidumbre económica de una multitud y alcanzado el sueño de todos los estadistas: degradar a animal al ciudadano, apartar al hombre de la palestra política creando, mimando y satisfaciendo sus necesidades privadas, ocupándolo más en la comodidad de su existencia que en la búsqueda de una libertad que implica trascendencia de las pasiones, voluntad de superación, desmoronamiento del orden de clases, proyección hacia un futuro incierto, aristocratismo de la voluntad y ascetismo moral. Nos refugiamos en universos privados que nos ahogan. Eliminamos, a favor de una “ética mínima”, la unidad moral que pone a nuestro alcance metas a la medida de una voluntad infinita. Somos “demasiado humanos” para juzgar y condenar, y así, nos condenamos a la indiferencia y relegamos a quienes, por nuestra piedad, no merecen nuestro juicio a la anonimidad de aquellos que, como nosotros, sin res-

ponsabilidad sobre su destino, carecen de la posibilidad de resucitar de entre las cenizas de su antiguo yo. Faltándonos una meta común, nos aislamos en un sensualismo que nos envilece. En el mejor de los casos, nos reconstruimos sobre ensoñaciones privadas. En el más normal, deambulamos apáticos sobre una cartografía de los placeres que conocemos demasiado bien, placeres que duran tanto como el deseo y que, una vez satisfechos, nos dejan a solas con nuestra insatisfacción. Entre el impulso y el tedio, no es ésta una edad de proyectos y de héroes, sino, por el contrario, el tiempo del *último hombre*, la edad de un nihilismo blandengue en el que los antiguos dioses están mudos y los nuevos todavía por venir. ¿Quién nos salvará de nosotros mismos? ¿Qué reconstituirá los vínculos de una colectividad que se nutre de obstáculos, de juicios, de negaciones, y que sólo puede sobrevivir si no lo asimila todo, si disfruta de un estómago selectivo? El hombre *puede ser cualquier cosa*, la “edad de la satisfacción” lo reduce a una: a esclavo de su sensibilidad, a siervo de una ética tan complaciente como irrisoria, al pequeño propietario al que Locke colocaba en la cima de la evolución histórica. La técnica, modificación humana de la naturaleza, tuvo como condición de posibilidad una liberación ideológica: el desmoronamiento de la creencia en un orden *fijo* del universo, en un destino prefijado. En la política contemporánea ese destino son los derechos del individuo. Podremos llegar a hacer de nosotros otra cosa, modificando nuestra naturaleza, cuando sobrepasemos esas intangibles rejas. Se abrirá entonces el horizonte; un horizonte que, conteniendo el mayor peligro, contiene también la salvación.

“Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad.”³⁷

³⁷ B. Spinoza, (1677a); *op. cit.*, V, § 4, p. 120.

BIBLIOGRAFÍA

- FARRINGTON, B., (1935); *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
- HOBBS, T., (1649); *Del ciudadano*, en: HOBBS, T.; *Antología*, Ediciones Península, Barcelona, 1987.
- LOCKE, J., (1690); *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, en: LOCKE, J., (1690); *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Austral, Madrid, 1997.
- ORTEGA Y GASSET, J., (1921); *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Austral, Madrid, 1984.
- RUSSELL, B., (1946); *Historia de la filosofía occidental I-II*, Austral, Madrid, 1999.
- SPINOZA, B., (1677a); *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- _____, (1677b); *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- _____, (1677c); *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- _____, (1677d); *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.