



**W. R. Daros**

**CONTRATO SOCIAL,  
DERECHOS PRIVADOS  
Y EDUCACIÓN  
EN LA MODERNIDAD**

**Editorial UCEL  
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano  
Rosario**

W. R. DAROS

**ENFOQUE FILOSÓFICO SOBRE  
EL CONTRATO SOCIAL,  
LOS DERECHOS PRIVADOS  
Y LA EDUCACIÓN  
EN LA MODERNIDAD**

**UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO  
UCEL  
ROSARIO**

“Quien tiene el derecho es la persona misma sujeto del derecho...  
Conviene pues decir, hablando con exactitud, que la persona del hombre es el derecho humano subsistente, por lo tanto, también la esencia del derecho...  
Hemos dicho que el derecho es una actividad físico-moral, la cual no puede ser ofendida por las otras personas...  
La sede primera y propia de la libertad jurídica es la persona humana” (ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Vol. I, nº 48, 49, 51, 60).

“No hay derecho alguno sin la autonomía privada de las personas jurídicas. Por consiguiente, sin derechos fundamentales que aseguren la autonomía privada de los ciudadanos, no habría tampoco medio alguno para la institucionalización jurídica de aquellas condiciones bajo las cuales los individuos en su papel de ciudadanos podrían hacer uso de su autonomía pública”. (HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 255).

Comité editorial internacional / referato:

Dr. Tomaso Bugossi (Génova – Italia)  
Dr. Ricardo perfecto Sánchez (Toluca – México)  
Mg. Eduardo Rodil (Rosario – Argentina)

La presente publicación expresa ideas que son responsabilidad exclusiva del autor.

Rosario, 2008.  
Copyright by UCEL: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano.  
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. Queda, por esta ley, *prohibida y penada su reproducción*.  
Impreso y armado final en Cerider.  
Impreso en Argentina / Printed in Argentine.

# ÍNDICE

## ENFOQUE FILOSÓFICO SOBRE EL CONTRATO SOCIAL, LOS DERECHOS PRIVADOS Y LA EDUCACIÓN EN LA MODERNIDAD

|    |  |
|----|--|
| 8  | PREFACIO de Dr. Claudio Calabrese  |
| 10 | INTRODUCCIÓN   |
| 10 | ♦ <b>El problema y la hipótesis</b>  |
| 14 | ♦ La educación: entre el individuo y la sociedad.  |
| 23 | ♦ La antigua idea religiosa de pacto o alianza social.   |
| 25 | ♦ Breve referencia a los antecedentes en la concepción griega del Estado, la persona y la educación.                                       |
| 30 | ♦ El antecedente de Agustín.   |
| 32 | ♦ El antecedente de Ockham.  |
| 37 | ♦ Ley natural y derechos.  |
| 40 | ♦ <b>Del Renacimiento a la Edad Moderna:</b>   |
| 40 | b) Conocer es poder.   |
| 46 | c) Las utopías en la búsqueda de la libertad socio-política.   |
| 47 | ♦ <b>La filosofía moderna: Características generales.</b>  |
| 47 | a) La duda.  |
| 48 | b) Relatividad, escepticismo.  |
| 49 | d) Antropocentrismo y no cosmocentrismo.   |
| 50 | e) El saber (en cuanto ordenamiento de la razón) como instrumento del poder en el surgimiento del Estado moderno y de la sociedad moderna. |
| 53 | f) La historia vista como progreso.  |
| 54 | g) Creación de la utopía de la igualdad natural.   |
| 56 | g) La racionalización y el mercado libre en la base del surgimiento del capitalismo moderno.   |
| 57 | ♦ Derechos humanos y educación en el pensamiento posmoderno y pragmático de R. Rorty:  |
| 57 | a) Moral y derechos humanos.   |

- 64            b) Educación sentimental como contagio y coherencia con las creencias del grupo.
- 72    ♦ La ideología como proceso socializador distorsionante.
- 75    ♦ Recuperar el sentido tanto de los derechos humanos privados de los individuos como el del pacto social constituyente.
- 80    ♦ Algunos supuestos terminológicos: el derecho, el Estado, lo razonable.
- 89    **CAPÍTULO I: Thomas Hobbes. Derechos naturales y civiles, y la educación, en el marco del contrato social para un poder político absoluto.**
- 91    ♦ El ser humano es naturalmente un ser corporal y belicoso.
- 94    ♦ Surgimiento de la sociedad civil.
- 99    ♦ Contrato, pacto o convenio.
- 104   ♦ Derechos del individuo (o propios, privados) y civiles (o del ciudadano).
- 112   ♦ Del derecho de posesión por fuerza, al derecho civil de propiedad.
- 114   ♦ Los derechos y la educación.
- 118   ♦ Conclusión.
- 123   **CAPÍTULO II: Baruch Spinoza. El poder natural como derecho y el contrato social de utilidad.**
- 123   ♦ El valor del conocimiento.
- 126   ♦ El origen del derecho.
- 129   ♦ Origen del pacto social: la utilidad común descubierta por la razón y vivida en la razón, ante el temor, y contra el interés particular de las pasiones individuales.
- 134   ♦ Forma de gobierno democrático.
- 137   ♦ Los políticos y la condición humana.
- 139   ♦ El poder del Estado y la debilidad del individuo.
- 140   ♦ Educación para un mejor Estado y un mejor ciudadano.
- 142   ♦ Los derechos en tanto individuos y los derechos en el Estado civil.
- 145   ♦ Conclusión.
- 152   **CAPÍTULO III: John Locke. El contrato social para la protección de la libertad individual.**
- 152   ♦ Principios del empirismo.
- 154   ♦ Origen de la libertad, del derecho natural y de la ley natural.
- 159   ♦ Origen de la sociedad y del derecho civil.

|     |   |
|-----|---|
| 163 | ♦ Derecho individual a la libertad y limitación civil de ese derecho.   |
| 164 | ♦ El derecho de propiedad.  |
| 165 | ♦ El ideal de la sociedad civil y el contrato o pacto socio-político.   |
| 167 | ♦ El derecho al poder civil público y su división.  |
| 168 | ♦ Pacto constitutivo de la sociedad civil.  |
| 170 | ♦ Los derechos y la educación.  |
| 176 | ♦ Conclusión.   |
| 183 | <b>CAPITULO IV: Jean Jacques Rousseau. El contrato social para la libertad individual y la igualdad social.</b>       |
| 183 | ♦ Introducción.   |
| 184 | ♦ Hipótesis sobre la naturaleza humana primitiva.   |
| 188 | ♦ El origen de la sociedad: El primer contrato social.  |
| 190 | ♦ La propuesta de Rousseau: El segundo contrato social.   |
| 196 | ♦ Defensa de la libertad mediante la propiedad y el derecho: igualdad ante la ley y respeto de la misma.              |
| 197 | ♦ El derecho natural individual y derecho social.   |
| 202 | ♦ El mutuo control de los derechos.   |
| 204 | ♦ Interacción entre el individuo y la sociedad, ayudada por la educación.   |
| 209 | ♦ Conclusión.   |
| 213 | <b>CAPÍTULO V: Kant. Los derechos privados, el contrato original de ciudadanía y la educación</b>                     |
| 213 | ♦ Introducción.   |
| 215 | ♦ La concepción kantiana del individuo.   |
| 215 | a) El hombre en cuanto ser que siente y conoce.   |
| 219 | b) El hombre en cuanto ser autónomo o libre y moral.  |
| 222 | c) El individuo y el derecho.   |
| 225 | d) El derecho del individuo, natural o innato.  |
| 227 | e) Derecho privado del individuo y contrato social (derechos civiles y públicos en el Estado).                        |
| 234 | ♦ Sociedad civil: El contrato social como principio regulador.  |
| 239 | ♦ Derecho de gentes: en la búsqueda de la paz perpetua.   |
| 241 | ♦ Preparar la educación del hombre y del ciudadano.   |
| 251 | ♦ Conclusiones.   |
| 260 | <b>CAPÍTULO VI: Antonio Rosmini. Los derechos racionales individuales, y la constitución según la justicia social</b> |
| 260 | ♦ La concepción rosminiana de sociedad.   |

|     |  |
|-----|--|
| 262 | ♦ Derechos racionales individuales y sociales.   |
| 265 | ♦ Algunas divisiones rosminianas del derecho.  |
| 267 | ♦ Sociedad doméstica y sociedad civil.   |
| 269 | ♦ Los derechos en la interacción social.   |
| 271 | ♦ Contrato social como justa reciprocidad en el respeto de los derechos.   |
| 273 | ♦ Del Estado de naturaleza al Estado de sociedad.  |
| 274 | ♦ Derecho a asociarse.   |
| 275 | ♦ Sociedad conyugal, parental y sociedad civil.  |
| 278 | ♦ Bien común y bien público.   |
| 281 | ♦ División del poder civil social. Derechos políticos.   |
| 287 | ♦ El derecho individual y las instituciones: entre antropolatría y Estatolatría.   |
| 291 | ♦ Verdad y libertad, derechos fundamentales de los que aprenden en las instituciones escolares.  |
| 296 | ♦ La institución escolar no es una empresa comercial.  |
| 298 | ♦ Autodeterminación en el ámbito institucional.  |
| 304 | ♦ Concluyendo.   |
| 317 | <b>CONCLUSIÓN: El Estado moderno, el contrato social y la educación</b>  |
| 326 | ♦ Individuo, sociedad y educación en interacción.  |
| 338 | ♦ Referencias a algunos supuestos históricos del Estado Moderno.   |
| 351 | ♦ Filosofías subyacentes en algunas concepciones del Contrato Social en el siglo XIX.  |
| 357 | ♦ Contemporaneidad de los derechos individuales y de los civiles-sociales.   |
| 363 | ♦ La justicia y el derecho en cuanto bases de las relaciones sociales.   |
| 373 | ♦ El contrato social, los derechos y deberes humanos individuales inalienables.  |
| 378 | ♦ La educación como preparación para el uso de la libertad, para el ejercicio y el dominio de las propias fuerzas y derechos, y para la ciudadanía como convivencia activa en la justicia y en un desarrollo sostenible. |
| 402 | ♦ Hombre, Estado y educación.  |
| 404 | ♦ Una sociedad para el crecimiento.  |
| 411 | ♦ El Estado moderno, el contrato social y la educación.  |
| 420 | <b>APÉNDICE: Declaración universal de los Derechos Humanos</b>   |
| 427 | <b>BIBLIOGRAFÍA</b>  |
| 444 | <b>El autor</b>  |

## PREFACIO

La propuesta de realizar un prefacio a una obra de la naturaleza de la presente presupone más de un desafío, puesto que requiere de una dinámica que considero inusual; en efecto, la relación correlativa del enfoque filosófico sobre el contrato social, los derechos privados y la educación implica la quirúrgica justedad de la mirada del filósofo y la particularidad material en que se manifiesta la diversidad antes referida.

Tal perspectiva conlleva, a su vez, una peculiar conjunción de la interpretación sociológica, de la norma jurídica y del valor, aunque varíe el sentido de su mensura, por el que transita la educación en la modernidad. Queremos así significar que el tratamiento de la autonomía material se encuentra acompañada por la especificidad propia de la ciencia.

De este modo, la obra de William R. Daros alcanza su especificidad académica y educativa. El tratamiento y el ensamblado de aquellos elementos dan a luz una obra que se aleja de toda impronta de divulgación, pues sobre el conjunto de la investigación subyace (el apartado bibliográfico nos descubre el telón del amplísimo horizonte intelectual en que se sostiene) el gozne sobre el que gira su arquitectura: la libertad de la persona humana, el sentido del derecho y su relación con la vida moral y la noción misma de contrato social.

Adentrándonos ya en el orden interno y, entonces, dinámico, consideramos que la elección de los representantes más significativos de la Modernidad que han reflexionado sobre los temas tratados por William Daros constituyen un segundo reaseguro metodológico para sostener la infrangible unidad de su tratamiento.

Desde esta perspectiva, y en un segundo momento, advertimos la claridad con que se presentan tanto el problema cuanto la hipótesis de la investigación; el rigor de esta metodología (propia de la investigación filosófica de esta índole) se prolonga y se expresa en la sólida fundamentación de las conclusiones.

El tercer peldaño (en el orden de nuestro prefacio, mas no en cuanto a su importancia intrínseca) contiene elementos que son lamentablemente inusuales: el tratamiento respetuoso de los autores presentados; el respeto se manifiesta en un tratamiento amplio y objetivo del pensamiento y en la fineza de su crítica, que, en su profundidad, es generosa cuando disiente.



Esta actitud implica, como ya hemos mencionado, el dominio de un amplio repertorio bibliográfico.

Por todo lo que hasta aquí hemos mencionado, no dudamos en afirmar la importancia del aporte a una problemática tal actual como las relaciones entre los derechos humanos sociales e individuales. El hecho, a su vez, de una interrelación con el tema educativo posibilita al autor presentar la originalidad de su perspectiva filosófica.

A poco de leer se advierte que la investigación llevada adelante por William R. Daros no es producto de intereses recientes, pues pone de manifiesto una filosofía de la educación ricamente madurada a lo largo de por lo menos dos décadas.

Por ello, William R. Daros realiza un tratamiento de la cuestión educativa desde una perspectiva amplia y plural; por ello, ponemos énfasis en que nuestro autor entiende el quehacer filosófico como uno de los elementos fundantes del saber y como orientación de nuestras vidas.

En este modo de disponer el sentido de lo investigado (una significación sencillamente ordenadora) consigue plantear un aprendizaje que va de lo más sencillo a lo más complejo.

Al autor del presente libro, bien le corresponden las palabras de Leopoldo Zea Aguilar:

“Todo filósofo debe estar preocupado por su mundo y su sociedad; no tanto, el pretender parecerse a este o a aquel modelo. No debe estar preocupado por pensar en máximas o en la construcción de un sistema; no se debe estar preocupado por ser llamado filósofo: Simplemente debe estar preocupado por enfrentar los problemas del hombre de su tiempo, del cual, también él es expresión”<sup>1</sup>.

*Claudio C. Calabrese*

Doctor en Filosofía

Director de *In Itinere, Estudios Interdisciplinarios*

---

<sup>1</sup> *Filosofía Latinoamericana*, México, ANUIES, 1976. p. 25.

# INTRODUCCIÓN

## *El problema y la hipótesis*

1. En esta investigación hemos partido del *problema* que el hecho de vivir en sociedad pone al hombre. He este hecho hace surgir, entonces, el problema acerca del origen de los derechos del individuo en cuanto tal, y de la persona en cuanto es social, esto es, en cuanto actúa relacionada con otras personas.

En este contexto, nos hemos puesto el objetivo de averiguar cuál es origen de los derechos en algunos filósofos de la modernidad.

Aparecieron en esta época, en efecto, distintas dicotomías que centraron hipotéticamente, en el nivel de la reflexión teórica y filosófica, el origen del derecho tanto en el individuo, como en la sociedad organizada por los individuos; en el poder de dominar o en la tolerancia del dominado; en la utilidad o en la justicia.

Diversos filósofos intentaron resolver o disolver esta dicotomía ya sea dándole a un hombre todo el poder (el Leviatán de Hobbes), sea otorgándole suprema importancia al logro del conocimiento de nuestra verdadera naturaleza y a reformar nuestro entendimiento para aceptar la utilidad de la convivencia (Spinoza); ya sea dándoles a todos todo el poder (la voluntad general de Rousseau); ya sea llegando a un contrato en el cual se tenían y se reservaban derechos naturales del individuo, pero aceptándose una limitación mutua de los mismos (el contrato liberal de Locke).

Estas propuestas de sentido filosófico serán solo aspectos que nos moverán a considerar y resignificar el sentido de la persona, fundada en la libertad individual y en la libertad mutua, lo que implica un mutuo reconocimiento moral, sede la sociedad, como indicaremos en la conclusión.

La libertad individual se recupera y potencia en una concepción objetiva (social) de lo justo. Al hacernos socios y respetarnos como tales, las personas se encuentran en la sociedad sin suprimir su individualidad.

2. En esta investigación, trataremos de guiarnos, entonces, por la *hipótesis* que ve como razonable la posibilidad de *una persona y de una sociedad civil libres que convivan en la justicia* (esto es, con el conocimiento, reconocimiento y ejercicio mutuo de los derechos humanos, y de los derechos civiles que se derivan de la convivencia social) y que no excluya la

*solidaridad*, entendida como una forma equitativa que supera el estricto derecho. No entendemos la solidaridad como un sentimiento popular (aunque no se puede ni debe descartarlo o minusvalorarlo); sino más bien como un proceso (ideal pero realizable) transparente de justicia, establecida en un pacto social deliberativo, que se constituye en una forma también jurídica. Un hombre libre legisla para todos y, a la vez, obedece a todos, siendo justo y solidario al mismo tiempo. El hombre como legislador no se halla sometido a una voluntad extraña; es soberano. Pero, al mismo tiempo, está sujeto, como todos los demás, a las leyes que él mismo se da. El contrato social, que hace primar los derechos de cada individuo, queda equilibrado con la idea de legislación republicana depositaria del derecho del individuo en tanto socio y el derecho público.

Más adelante distinguiremos (sin separar) *sociedad civil* de *Estado*; y supeditaremos éste a aquélla. En nuestra hipótesis apoyaremos, en la conclusión, el ideal de la recuperación -mediante las instituciones educativas, aunque no solamente mediante ellas- del sentido de responsabilidad personal y el sentido de comunidad como núcleo de la convivencia social.

3. En *nuestra hipótesis* sostenemos que el poder por sí solo es un hecho, pero no da derecho; igualmente, la utilidad en sí misma no es el origen un derecho; como la voluntad (individual o colectiva) en sí misma no es origen de derecho.

En *nuestra hipótesis* sostenemos, también, que el hombre es -entre otras cosas- un sujeto libre en algunos de sus actos y hábitos y, en consecuencia, responsable moral de los mismos. Los actos virtuosos tienen su base en la libertad y responsabilidad, y su eje en la virtud (o fuerza) moral de la justicia. En su origen y en nuestra hipótesis, *el derecho se basa en la moral*: el *derecho* es el poder que el hombre tiene de realizar ciertos actos libremente, sin ser impedidos por los demás (y puede hacer surgir, en este caso, el derecho a la coacción), precisamente porque sus actos son justos (no dañosos para los demás y beneficiosos para él) y los demás tienen moralmente que respetarlo. La persona -cada persona y toda persona- es el derecho primero viviente (pues, el vivir es en sí mismo beneficioso para quien vive; y no es algo en sí mismo dañoso para los demás). Este derecho primero es básico para la formulación de los derechos que de él se derivan. El derecho da forma -formaliza, y posibilita sanciones sociales- al hecho moral previo.

Si no se admite lo dicho, como un supuesto de hecho y natural, *no habría condición suficiente* para explicar la posibilidad del surgimiento del derecho positivo y civil. Si no hubiese ningún tipo de derecho o justicia, en un estado natural previo al Estado civil y, luego, el derecho surgiese con el contrato social el cual otorgaría los derechos a los individuos, ¿cómo podría explicarse este hecho? Sería como suponer que los hombres pasan, de la

condición de no-ser-hombres a la de ser hombres, por hacer un contrato social (lo que ya supone las condiciones de conocimientos, sentimientos, libertad y responsabilidad, para hacerlo -poseedor de un derecho privado-; y sin las cuales no es pensable la realización de contrato social y surgimiento de derecho civil y positivo alguno). Si no se admite la hipótesis del carácter naturalmente moral (libre y responsable) del hombre pre-social, se cae en un *circulo vicioso* de explicar esta condición humana (y si se quiere natural), a partir de la social (pacto social); y de suponer viciosamente y de explicar la posibilidad humana de este pacto por una condición natural.

Mejor parece ser la hipótesis del *círculo virtuoso*, donde una condición natural primera se refuerza y beneficia con la civil, requiriendo ésta a aquella y reforzándola a su vez, de modo que la virtud moral de la justicia humana o natural se refuerza con la justicia civil y positiva.

4. La soberanía de los socios (autonomía pública) y los derechos humanos del individuo (autonomía privada) se hallan en una relación constitutiva recíproca.

Las concepciones contractualistas modernas tendieron a salvaguardar al individuo y sus derechos, de la fuerza de otros individuos. En nuestra investigación, analizando esta propuesta moderna, se verá como conclusión la posibilidad de pensar una convivencia civil que tienda incluir a las personas, *haciendo de la justicia -entendida como exigencia moral y conformación jurídica- un sinónimo de solidaridad estructural*. Por ello, esta solidaridad se construye mediante un orden jurídico y éste se logra, entre otros medios, con el diálogo que es el instrumento de participación racional y humano, pues la deliberación -establecida también en las instituciones educativas como instrumento didáctico- hace referencia a una instancia de participación, de querer oír y dialogar, admitiéndose que todo hombre es falible. "La práctica de autodeterminación ciudadana no es el mercado, sino el diálogo"<sup>2</sup>.

5. Nuestra investigación implica la exposición de las ideas de diversos filósofos de la modernidad sobre el tema. Según la herencia de los filósofos de la modernidad -cada uno de ellos con diversos matices-, los derechos del individuo (derecho privado) tienen su origen en la utilidad propia y común (Hobbes, Spinoza, Locke); pero esta utilidad exige luego una justificación ética para ser humana (y no simplemente biológica y en orden a la supervivencia); y, luego, una justificación política (consenso en un pacto) para ser civil (Kant, Rosmini).

No se trata, pues, de una sumatoria yuxtapuesta de autores de la modernidad, sino de una justificación creciente -e inicialmente paradójica-

---

<sup>2</sup> HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 237.

de la necesidad de los derechos por ser una realidad humana, una utilidad vital, y de su justificación también moral para que esos derechos sean tales: humanos y expresión de solidaridad estructurada.

En esta investigación intentamos demostrar, entonces, *la razonabilidad de nuestra hipótesis* exponiendo las opiniones de los principales filósofos modernos sobre este tema. En todos ellos haremos resaltar la presencia de la búsqueda de derechos humanos del individuo que deben ser consolidados mediante alguna estructura sociopolítica (generalmente llamada pacto o contrato social) que les otorga, además, la condición de tales mediante un derecho civil y público con el cual interactúan.

Mas nuestra investigación se concreta, además, en una *propuesta de filosofía de la educación*, por la cual las ideas sociopolíticas hacen viable un pacto social educativo; y el concepto de educación se hace eficiente al concretarse en una *situación curricular justificada* que posibilita el surgimiento de las condiciones que son necesarias a los futuros ciudadanos para el ejercicio de la ciudadanía como personas y como profesionales en una sociedad compleja.

6. De lo analizado surgirá como racionalmente aceptable que si se acepta que el Estado debe asumir la representación de los intereses comunes, también tiene una responsabilidad especial con respecto a los excluidos; esto es, respecto de los que están quedando fuera de la participación en el trabajo y en la distribución de las riquezas que del trabajo proviene; y de aquellos que no están representados a través de organismos corporativos.

Los socios deben prever su futuro y deberían pensar sensatamente en un pacto educativo, como en una exigencia ética y una necesidad política. Los procesos educativos nunca son neutros: siempre están cargados de valores (morales, económicos, sociales, etc.). Nuestros juicios sobre los procesos educativos suponen que seamos conscientes de nuestras concepciones previas sobre el ser humano, sobre la sociedad y sobre su organización política concreta. La *toma de conciencia sobre lo justo* de ciertas acciones humanas se va desarrollando en el tiempo. Esto hace que surja la distinción entre el *derecho constituido* y el derecho percibido socialmente como tal pero aún no constituido jurídicamente, esto *derecho emergente*.

Las demandas educativas deberían poder superar las solas consideraciones de un interés partidario o sectorial: la solidaridad implica pensar a cada ser humano como un viviente entre vivientes en el contexto de una totalidad; si una parte de la sociedad queda rezagada esta parte afectará negativamente a la totalidad de la sociedad. En el contexto de una sociedad y de una economía cada vez más fundadas en el dominio de la información y de los conocimientos sistematizados, la educación constituye una variable clave de las estrategias de desarrollo, porque impacta simultáneamente en

la competitividad económica, la equidad social y el desempeño de la ciudadanía<sup>3</sup>.

### ***La educación: entre el individuo y la sociedad***

7. Por demasiado tiempo se ha considerado a la educación sólo como un proceso personal de aprendizaje, sin referencia al contexto social en que el ser humano inevitablemente vive. La sociedad -el contexto social- es siempre una organización de las fuerzas de la comunidad y se expresa en una forma política que asume el poder de esa comunidad. El tema de la educación no es, pues ajeno al tema social, ni éste lo es respecto del poder político. Como se sabe, el poder social y político -que desde los griegos, pero particularmente desde la modernidad, se estima que está en los socios que libremente se asocian- se organiza mediante leyes las cuales objetivizan los derechos. En este contexto, el proceso educativo es, a un tiempo e inseparablemente, personal, social y político.

Por un lado, no han faltado pensadores que redujeron la educación a un proceso solamente individual y, por otro, hubieron pensadores que lo redujeron a un mero proceso de socialización; y algunos pensaron utópicamente al hombre en un paraíso individual y otros hicieron del hombre un engranaje del proceso social.

8. Desde nuestro punto de vista, el hombre es un ser inseparablemente *personal y social, en constante interacción*, y a él le toca decidir sobre su forma de vida.

Partimos de la concepción de que la esclavización ha sido un hecho, pero no un derecho. Si la dignidad de las personas se halla en el *poder libremente decidir* (lo que solemos llamar autonomía) y ser responsable de sus decisiones, entonces la persona *es el derecho primero y el origen de todos los demás derechos*; pero éste derecho debe ser vivido con los demás, por lo que se requiere la *regulación* social y política del mismo.

Fue sobre todo en el surgimiento de la época moderna cuando se puso a consideración la pregunta sobre cómo organizar la sociedad y su poder político. Entonces se creyó necesario tener primero una idea clara acerca de qué era la *naturaleza humana*. La mayoría de los filósofos de la modernidad no pudieron eludir tratar este tema. Habiendo cambiado la sede del prestigio social del conocimiento y pasando éste de la Iglesia a la Ciencia y a la vida social en general, era necesario repensar los fines de la educación formal e institucionalizada.

Fue en esta época en la que aparecieron las concepciones tanto

---

<sup>3</sup> Cfr. TEDESCO, J. C. *Por un nuevo pacto educativo* en *Revista Idea*, Bs. As., 2005, n° 235, p. 28.

racionalistas como las empiristas del hombre y del poder social. También fue en ella en la que surgieron las teorías absolutistas, como las republicanas acerca del Estado, y los partidos políticos tanto liberales como socialistas. El surgimiento de la república hizo posible la concepción moderna de la democracia entendida -como ya lo había sugerido Cicerón- como forma de discutir y decidir sobre las cosas públicas o que afectan a todos los socios.

9. Las ideas de la Modernidad han influido en la Argentina desde su nacimiento. Ya Mariano Moreno tradujo "El Contrato Social" de J. J. Rousseau y le hizo un prólogo pensando en una nueva nación. Al editarlo, en el prólogo que confeccionó, intentaba fortalecer la idea de la búsqueda de "la consolidación de un bien general, que haga palpables a cada ciudadano las ventajas de una constitución y lo interese en su defensa como en la de un bien propio y personal". Estaba convencido de que si "cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe,... será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos, sin destruir la tiranía"<sup>4</sup>.

La Argentina ha vivido reiteradamente en tiempos en los que la población ha tenido la sensación de que seguridad jurídica había sido anulada. Reiteradamente la constitución misma de la sociedad, el pacto social -que produjo la constitución y su forma de gobierno y administración del poder legítimo- ha sido avasallada por quienes se estimaron poseedores de la prerrogativa de salvar a las instituciones porque poseían el poder de la fuerza, prestigiosa en otros tiempos.

¿Qué es lo que hace que un grupo de personas sea una sociedad civil?<sup>5</sup> ¿Cuál es el origen de la ley constitutiva de una sociedad? Estas preguntas son casi tan antiguas como nuestra civilización; pero, en la época de la filosofía moderna, han recibido una formulación teórica que marcó nuestra concepción de Estado y sociedad civilizada hasta nuestros días. Hasta tal punto ha sido así que repetidamente ante los gobiernos *de facto* (pero que arbitrariamente asumen la prerrogativa de ordenar el país), surge el llamado a *reconstituir el tramado social*, volviendo al cauce del pacto social, fundamento de cualquier sociedad.

10. La *Constitución* es -como su palabra lo indica, en la época moderna- lo que constituye una sociedad; y es ella, en cuanto ley fundamental y expresión de la voluntad general, la que, al no ser respetada, genera las crisis sociales y políticas. Una crisis económica no es, sin más, una crisis social, si no ha sido provocada por una crisis moral, esto es, de desconocimiento de lo justo que debe expresarse y vivirse en las leyes y pactos.

---

<sup>4</sup> Véase el prólogo de Mariano Moreno, editado por Ricardo Rojas en el libro *Doctrina democrática*. Bs. As., Librería "La facultad", 1915.

<sup>5</sup> Cfr. GARCÍA, D. *Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Intersticios*, 2005, n° 22-23, pp. 13-38.

No debemos confundir: 1) la *moral* (y el concepto de justicia implicado en ella), con 2) el *derecho* ni éste con 3) la *ley*.

1) La *moral* es una forma de vida (costumbres) de acuerdo a la justo (siendo la justicia la base de toda vida moral). La justicia (*justum*) implica, en su concepción formal, una idea de la vida humana y persona humana, de modo que todo lo que origina y conserva la vida humana se considera el criterio fundamental de lo bueno; y la acción que lo realiza se estima justa. Son justos los actos humanos con los cuales se re-conoce libremente lo que ya se conoce. Así como en el ámbito del conocimiento solo la idea del ser se presenta a la mente como absoluta, y los demás entes, como relativos al ser que los hace existir; en forma análoga, lo justo es absoluto, hablando en universal, pero el reconocimiento de la justicia en los actos concretos está siempre marcado por el tiempo y las circunstancias que hacen que el conocimiento de lo justo sea, en el mejor de los casos, algo progresivo y requiera el constante análisis compartido de las prácticas sociales. En filosofía se han dado los dos extremos: el de personas que buscan *lo absoluto en todo* y de otras personas que se empeñan en que *todo no sea más que relativo*. Ahora bien, la mayoría de los entes y de nuestros conceptos son en relación: no se es padre sino en relación a los hijos; no se es alto sino en relación a lo bajo, etc. Esto no significa que *todo* es reducido al parecer subjetivo o al mero arbitrio de las personas: la discusión compartida, con tiempo y esfuerzo, nos ayuda a descubrir qué hay de arbitrario y qué existe más allá de nuestro arbitrio. Se podría decir que la justicia comienza siendo una fuerza moral o virtud que intenta desesperadamente e inicia el proceso de conocer y reconocer como son las cosas, acontecimiento y personas, con prescindencia (no con la negación) de lo subjetivo y arbitrario que pueda inmiscuirse en ese proceso. Esto hace de la justicia una aspiración casi divina en un proceso notablemente humano.

2) Sobre lo que sea el derecho existen numerosas teorías. El derecho (*rectum*) es la facultad de poder obrar o hacer sin ser impedido por los demás porque lo que alguien hace es justo. "Toda ciencia del derecho se organiza sobre una pirámide de definiciones"<sup>6</sup>, en especial acerca de las personas, los objetos y las acciones. No se debe confundir el derecho con la ley, si bien ambos conceptos están relacionados como el concepto de sujeto y objeto. El derecho es una facultad de obrar de los sujetos humanos. La *ley es la norma que limita ese obrar y ese derecho*, y expresa lo que es justo en una sociedad. De aquí que algunos teóricos del derecho distingan el derecho-facultad (derecho subjetivo o del sujeto) del derecho-norma (derecho objetivo). La Constitución Argentina sostiene que los ciudadanos gozan de "derechos conforme a las leyes que reglamentan su ejercicio" (Parte I, Cap. I, art. 14). Luego hablaremos de las distintas clases de derecho (sub-

---

<sup>6</sup> Cfr. VILLEY, M. *El derecho romano*. Bs. As., Eudeba, 1973, p. 24.



jetivo, objetivo, individual o privado, etc.); pero se debe tener en cuenta que el derecho es el *ejercicio del poder* (e incluso, a veces, de la fuerza física o coacción); ejercicio que es aceptable por ser moralmente bueno y es legítimo por estar regulado por la ley justa. La norma jurídica o ley existe desde el momento que es creada por el poder legislativo organizado; pero su eficacia y legitimidad implica el derecho y éste la referencia a la justicia: para su justificación, norma jurídica, derecho y justicia se implican mutuamente. Es el derecho (la Constitución o ley fundamental) el que constituye a los Estados modernos, el que formula la autoridad y legitima el dominio<sup>7</sup>.

3) La *ley* (*lex*, *λόγος*, *ligare*) es el ordenamiento racional -que expresa lo justo- establecido por quien tiene autoridad en una sociedad (primeramente los socios que la constituyen con un pacto social -ley fundamental- y luego sus representantes) y en vista a un bien común, estableciendo, aclarando deberes y derechos, y ligando a los hombres a ellos. La ley da fuerza social a un derecho. La ley, al expresar lo justo, hace que el empleo de la fuerza, cuando es necesaria para mantener la vigencia de la ley, sea un recurso justo. La formulación de una ley que no expresa lo justo, es solo una ley positiva; y no es moralmente ley por no ser justa, aunque, si está acompañada por la fuerza (policial o militar) pueda lograr cierta *eficacia en el ordenamiento social*<sup>8</sup>. La distinción entre moralidad y legalidad es ya bien conocida en la filosofía occidental. La filosofía trata de lo que *es* el derecho: de la idea del derecho, la cual incluye un elemento moral; y no suele tratar cuestiones acerca de cómo se ejerce de hecho el derecho, o de la ausencia de derecho en muchos casos sociales. La ley, si es moral, expresa el derecho -lo justo- objetivado y *no es sólo una legalidad conforme a un ordenamiento establecido por una fuerza física* mayor o preponderante. La ley moral se constituye en el criterio del obrar humano justo en algún aspecto de la vida; expresa la justicia pública y mutuamente reconocida por los socios, de modo que quien la infringe comete un delito y contra él se puede utilizar la fuerza apoyada en la justicia. El conjunto de leyes de una sociedad, positivamente formuladas, no es todo el derecho de las personas, sino la concreción de la limitación de algunos derechos que los socios ponen en común; limitación que mutuamente respetarán para un mejor ejercicio de los propios derechos, en particular del uso moral de la libertad, la cual es el origen de todos los derechos de las personas<sup>9</sup>. La organización del ejercicio

---

<sup>7</sup> Cfr. GIDDENS, A. *El Capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona, Gráfica, 1994, p. 259. VÁZQUEZ, R. (Comp.) *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Barcelona, Gedisa, 1998.

<sup>8</sup> Cfr. ALEXY, R. *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona, Gedisa, 2004, p. 21.

<sup>9</sup> "Mientras el derecho subjetivo es una facultad, una libertad, el derecho objetivo es esencialmente una obligación. ¿Cómo una misma palabra puede connotar dos conceptos tan diferentes, podríamos decir hasta contradictorios? ...Es que el derecho subjetivo aun cuando se presenta como una conquista del individuo (y, como tal, aparentemente alejado de la idea de obligación), no deja de ser un conjunto de normas dotadas de sanciones cuyo objeto es asegu-

de la justicia requirió la organización de personas e instituciones que dieron origen al ejercicio del gobierno (legislativo, judicial, ejecutivo) y de la convivencia social.

Con harta frecuencia se advierte el ejercicio de los derechos en tanto individuo y en tanto socio que, regidos solo por la fuerza, parecen no someterse a límite moral alguno, sin respeto por el otro y sus derechos, por la diversidad, por el débil: aparece entonces el reino del despotismo, del individualismo, del egoísmo, la ley de la jungla, el darwinismo social.

11. Pocas cosas son, entonces, tan sustanciales en una educación ciudadana como la defensa de *lo esencial: el sentido del pacto social*<sup>10</sup>. El pacto social aparece a la mayoría como un discurso abstracto, vago y difuso, como la tan mentada idea de “clase social”. En concreto, cada persona parece preocupada por lo suyo, por la subsistencia diaria o por la inestabilidad de su futuro. Sin embargo, es fundamental dar fuerza de ley (y convertirlos en derechos objetivos) a los derechos morales subjetivos, para que el ámbito moral pueda vivirse socialmente; para dejar el ámbito de la fuerza física y pasar a un estilo de vida social con recíproco respeto, con ejercicio público de los derechos. El pacto social surge del ejercicio social que hacen los socios: *en ese acto, a un tiempo*, se constituyen en socios y constituyen el pacto social, porque previamente existe en ellos el derecho privado individual a hacerlo. Los hombres tienen, a la vez, a) derechos en tanto individuos y b) el derecho a limitar sus derechos de lo que surge c) el derecho social y público. Los hombres son, pues, a un tiempo individuales y sociales. Se cae en contradicciones cuando se admite que primero debe darse el pacto social el cual hace socios a los hombres y les otorga derechos (lo puede llevar a cierta concepción socialista, absolutista del Estado y positivista del derecho); y cuando se sostiene que el hombre tiene naturalmente solo derechos en tanto individuo y toda limitación de sus derechos es un abuso (lo que puede desembocar en cierta concepción liberal individualista, anarquista del Estado y iusnaturalista del derecho)<sup>11</sup>.

12. El pacto social no es un don otorgado por una rara divinidad, ni requiere el permiso de alguien para hacerlo. *El pacto social o constitución social es el resultado de la aceptación mutua efectiva de la regulación de los derechos individuales privados*, a fin de que éstos puedan ser mejor ejercidos por los socios, aun siendo limitados para posibilitar una mejor

---

rar el funcionamiento de las libertades que establecen” (LÉVY-BRUHL, I. *Sociología del derecho*. Bs. As., Eudeba, 1976, p. 5). COLOMBO MURÚA, P. *Curso de derecho político*. Bs. As., Abeledo-Perrot, 2000, p. 12.

<sup>10</sup> Cfr. NINO, C. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997.

<sup>11</sup> Cfr. CHARTIER, Roger. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona, Gedisa, 1995.

convivencia para todos (bien común). Cuando de hecho todos los que pactan se someten a lo pactado surge la validez jurídica, esto es, la validez de hecho de la ley fundamental o pacto social. Lo que domina en una sociedad es, entonces, la voluntad de los socios (no la fuerza bruta); lo pactado bajo la idea de conveniencia mutua. El pacto social, o constitución de la sociedad, respetada mutuamente por los socios se constituye en el criterio de la eficacia social existente y es la que otorga en derecho de ciudadanía a los socios que la construyen. La constitución se constituye, entonces, en la norma jurídica fundamental de derecho civil y público, pero admitiendo los derechos de los individuos de los que parte, a los que no suprime, sino solo los limita.

Por otra parte, bogar por la institucionalización (o conversión en ley) de los derechos morales subjetivos, permite avalar las diferencias justas entre ciudadanos y poner un límite al derecho civil y público. Cuando el gobierno no respeta los derechos (en particular la Constitución), se cava su propia fosa y destruye los fundamentos del pacto social.

“La institucionalización de los derechos es, por consiguiente, crucial, porque representa la promesa que la mayoría hace a las minorías de que la dignidad y la igualdad de éstas serán respetadas... El Gobierno no conseguirá que vuelva ser respetado el derecho si no le confiere algún derecho a ser respetado”<sup>12</sup>.

13. En la Modernidad, el origen de la sociedad moderna se plasma bajo el lema de la libertad, en Inglaterra, y de bajo el -no fácil de conciliar- ideal trinitario de la Revolución Francesa: igualdad, libertad, fraternidad. En ambos casos, no se llegó a solución alguna sin sangrientas y prolongadas guerras.

La idea de un origen de la sociedad, o Estado civil, mediante un pacto es más un recurso, para la justificación de hecho de la necesidad de aceptar una convivencia, que un hecho histórico y documentado. David Hume recuerda crudamente que los gobiernos que existían en el siglo XVII y XVIII, y de aquellos de los que había datos históricos, eran producto de la usurpación, o de la conquista o de ambas cosas a la vez, sin ninguna pretensión de consentimiento alguno o de sujeción voluntaria de los pueblos (*without any pretence of a fair consent, or voluntary subjection of the people*)<sup>13</sup>. Las personas nacen en una situación, con dominación y gobierno ya existente, en la cual no son simplemente libres de elegir ni el gobierno que tienen ni de cambiar fácilmente de lugar. Lo más que se puede admitir es que las personas, al no tener otra opción razonable o viable, *aceptan tácitamente* la situación en la que nacen.

---

<sup>12</sup> DWORKIN, R. *Los derechos en serio*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 303.

<sup>13</sup> HUME, D. *Essays Moral, Political, and Literary*. Indianapolis, Liberty Fund, 1985, p. 471.

14. No obstante, dada la idea de pacto social y la realidad de las sociedades, cada uno juega su juego dentro de ella. Las personas que se asocian general el pacto de social convivencia. Una vez establecido, empero, el *pacto social es el que da derecho a los socios para que se lo respete y exige el mutuo respeto de las personas que lo contraen* (tácita o expresamente). Él representa el respeto mutuo a la vida en libertad y responsabilidad; él constituye *el bien común fundamental* de una sociedad y de la solidaridad social entre los socios, y es el que reiteradamente se descuida por parte de los poderosos, sin suprimir, sin embargo, siempre las libertades individuales.

“La sociedad supone la libertad: las personas, en cuanto son socias, son libres... Las personas sociales no forman pues todas juntas más que una persona moral: el bien que con la sociedad se alcanza, y que es el fin de la misma sociedad, es el bien de esta persona moral, de la que las personas individuales no son más que partes. Por lo tanto, cada una de las personas asociadas desea el bien de todas, ya que cada una desea el fin social que es el bien de todas”<sup>14</sup>.

La justicia social no es más que el ejercicio del respeto de la constitución de la sociedad, el cumplimiento con el pacto fundacional de la sociedad, ante el cual todos los socios, siendo en realidad desiguales, son jurídicamente iguales ante los tribunales; porque la constitución es la ley madre de toda otra ley civil y establece los principios para la forma de aplicación indistinta de las distintas leyes para diversas situaciones que afectan a los socios<sup>15</sup>.

Mas no todos los autores piensan que las leyes tienen sentido, no por el sólo hecho de que positivamente se establezcan; sino que ellas son leyes si son justas; y, si son justas, poseen una previa concepción moral de las personas, incluso antes de formar una sociedad y como condición para formarla.

Toda la teoría de los *derechos individuales* -o de los individuos en cuanto individuos interactuando entre sí, como personas privadas- y de los *derechos públicos* -o de los individuos en cuanto socios sometidos al poder del Estado que actúa como Estado- gira en torno a una concepción del hombre y del origen de los derechos. En este sentido, una teoría de la sociedad puede dividirse en dos concepciones netamente distintas y hasta contrapuestas, -si no se busca y encuentra una conciliación-: a) por un lado, la concepción de que el derecho procede de una fuente moral que reside en las personas singulares y, por otro, b) la concepción de la que la justicia y el

---

<sup>14</sup> ROSMINI, A. *Filosofía della política*. Roma, Città Nuova, 1997, p. 131, 57.

<sup>15</sup> ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Stresa, Edizione Rosminiane, 1997, p. 94, 95.

origen de los derechos se halla en la sociedad, en el contrato social<sup>16</sup>; según segunda concepción, antes del contrato social, no existía vida moral, ni justicia ni ley.

15. En nuestra concepción, *el hombre se prolonga en el ciudadano y el ser del ciudadano revierte sobre el ser del hombre*. Es el hombre en que decide realizar -explícita o tácitamente- el pacto social<sup>17</sup>. Éste hace, por una parte, del conjunto de socios *una totalidad moral* (con el bien del mutuo respeto de los derechos de cada uno de los socios) que da sentido al concepto de solidaridad; pero, por otra parte, mantiene la libertad, porque "la sociedad por su misma naturaleza excluye la servidumbre"<sup>18</sup>, (por lo que las personas poseen un valor absoluto y no comerciable<sup>19</sup>); y, por esta parte, el hecho de la existencia de las personas individuales hace posible la legitimidad de los bienes individuales de los socios (ante todo de la propia vida y del propio cuerpo), de modo que *la sociedad es naturalmente el lugar de la igualdad, de la desigualdad y de la diversidad*, porque nadie desea el bien común negando el bien individual.

En una sociedad, por un lado, todos somos igualmente socios; pero por otro, no somos socios iguales en todo sentido. El socio desea ser socio, sin dejar de ser él mismo; mejor aún: el hombre desea ser socio porque puede ser más él mismo.

"En la benevolencia social, pues el hombre no se olvida de sí mismo... sino que se considera y se ama como miembro de la sociedad. Es más, él se asocia con las otras personas únicamente por la ventaja que prevé le debe venir por esta asociación. El no se apega a la asociación, no ama la sociedad, ni ama el bien común de la sociedad sino finalmente por su bien propio, por amor de sí mismo; ama el bien de los otros no propia y necesariamente porque es un bien de los otros, sino porque lo encuentra como una condición necesaria para su bien particular. La benevolencia social tiene, pues, un origen subjetivo: es el amor subjetivo que genera un amor objetivo, el cual sin embargo no ocupa en el corazón humano sino un lugar secundario"<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. ARANDA FRAGA, F. *La teoría de la justicia en el estado natural y en el Estado político según Hobbes en Pensamiento*, 2005, n° 229, p. 95.

<sup>17</sup> La literatura sobre el pacto o contrato social es abundantísima, de la cual solo deseo mencionar: ARANDA FRAGA, F. "La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional-contractualista de la sociedad política" en *Estudios Filosóficos*, 2003, Vol. LII, n° 149, pp. 43-86. LESSNOF, M. *Social Contract Theory*. New York, New York University Press, 1990. WHITMAN, J. *Contract. A Critical Commentary*. Chicago, Pluto Press, 1996. KYRMS, B. *Evolution of Social Contract*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

<sup>18</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. Milano, Marzorati, 1972, p. 155.

<sup>19</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Padova, CEDAM, 1969, Vol. 1, n° 49, p. 191.

<sup>20</sup> ROSMINI, A. *Filosofía de la política*, o. c., p. 152-153. TOURAINE, Alain. *¿Podremos vivir juntos?* Bs. As., FCE, 1999, p. 242. Cfr. DAROS, W. R. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Cerider, 1997, p. 127.

16. Según Ortega y Gasset<sup>21</sup>, los dos extremos nocivos de la idea de sociedad humana son el *colectivismo*, según el cual todo debería ser común; y el *partidismo* o egoísmo, donde la totalidad de los bienes deberían ser de una persona o de un grupo de personas, negándosele esta libertad a los demás. Contra la ingenuidad igualitaria, hay que admitir que la sociedad protege el derecho constitucional de todos los socios, pero no suprime los derechos de los individuos privados, aunque puede limitar el ejercicio de ellos. Esta limitación es uno de los grandes problemas de las políticas sociales.

Así se expresaba Antonio Rosmini, al respecto, al iniciarse el Estado italiano:

“Yo aprecio sumamente la legítima libertad... y la considero como el más deseado bien de la vida humana y de la social, como a la raíz y a la generadora de todos los otros bienes. En efecto, *todos los derechos* de los que el hombre, como individuo o como miembro de la sociedad, puede ser investido, *se reducen a la libertad*. Porque ¿qué es el derecho sino una facultad de operar, protegida por la ley moral que prohíbe a los otros hombres impedirle en su ejercicio? El derecho es, pues, una facultad libre... Privado al hombre de su libertad: él está privado de todos sus propios bienes. Haced que los hombres no puedan hacer nada de lo que desean en una sociedad y esa sociedad es una prisión. Es inútil, es dañosa; no es más sociedad. Porque toda sociedad se forma a fin de acrecentar la libertad de los socios; a fin de que sus facultades tengan un campo mayor donde libre y útilmente ejercitarse”<sup>22</sup>.

17. En las *grandes crisis sociales*, lo que está en juego no son algunas de las inevitables diferencias y limitaciones de derechos con las cuales cada socio entra a formar parte de la sociedad, sino *la condición misma de socio libre y la participación* en las decisiones que le afectan y que amenazan con excluirlo de la sociedad.

La sociedad *humana* no debe ser identificada con la sociedad *civil* y *políticamente organizada*. No todo ser humano, pertenece, sin más a una sociedad civil y política determinada. No todo ser humano ingresa mecánicamente en una sociedad civil si ésta no lo desea y si no lo establece. Esto nos recuerda la existencia (tácita o expresa) de un contrato, alianza o pacto social.

Entenderemos por *sociedad civil* a la suma de relaciones que los individuos establecen entre sí (de fines múltiples, de asistencia, de compra y

---

<sup>21</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas*. Madrid, Alianza, 1981, Vol. III, 152, 368, 461. Vol. II, 71, 745. Cfr. DAROS, W. *Individuo, sociedad, educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset*. Rosario, UCEL, 2000, p. 54.

<sup>22</sup> ROSMINI, A. “Il Comunismo e il Socialismo” en *Opuscoli Politici*, o. c., p. 88. Cfr. p. 96.

venta, etc.), o entre grupos de individuos, por la subjetividad creativas de las personas libres, condicionadas y responsables de sus actos, considerándose, por esto socios. Esas relaciones constituyen un bien común, dialogado, solidario y de cooperación de los socios. Cuando desean asegurar este bien, los socios deben establecer una regulación del mismo. El *Estado* es, por su parte, la forma legal de regulación social, la que le concede el uso de la violencia legítima, en un territorio; regulación que convierte a una sociedad en *jurídicamente organizada*; y mediante la cual organiza soberanamente su forma de administrar el poder que surge de ella y, se convierte, por ello, también en *sociedad política*. La forma legal se expresa en las tradiciones orales o escritas, y en las sociedades modernas, mediante las leyes, en particular, mediante la ley fundamental del un Estado que es la Constitución, ya se trate de Estados provinciales, nacionales o supranacionales (bloques de Estados)<sup>23</sup>.

En sus inicios, la sociedad civil fue pensada como un medio de inclusión social de las personas interesadas en un pacto de convivencia; en la actualidad, parece presentarse paradójicamente como un problema de exclusión social<sup>24</sup>.

### ***La antigua idea religiosa de pacto o alianza social***

18. **E**n una experiencia social, básica y directa, constatamos que cuando dos o más personas deben convivir, se requiere un mínimo de organización (de orden y normas) para que la convivencia sea posible.

Dejando la experiencia de la democracia griega<sup>25</sup>, -cuyos escritos, especialmente la *Política* de Aristóteles<sup>26</sup>, fueron olvidados hasta entrada la Edad Media-, antes de la Modernidad (que quizás podríamos datarla a partir del 1600), en la Edad Media, existía, para las personas cultas, una idea religiosa de la sociedad y de la política que se admitía consistía en tomar

---

<sup>23</sup> Cfr. LAPIEZA ELLI, A. *Historia del derecho romano*. Bs. As., Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1975. MIGLIORE, Joaquín. *Reflexiones en torno al concepto de sociedad civil* en *Valores en la sociedad industrial*, (Bs. As.) 2005, nº 62, pp. 11.24. BOBBIO, N. *Estado, Gobierno y Sociedad: por una teoría general de la política*. México, FCE, 1994. MARX, K. *Introducción general a la Crítica de la Economía Política*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973. GELLNER, E. *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*. Barcelona, Piados, 1996. ETZIONI, Amitai. *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Bs. As., Piados, 1999.

<sup>24</sup> Cfr. ETZIONI, A. *La tercer vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*. Madrid, Trotta, 2001. GONZÁLEZ BOMBAL, I. (Comp.). *Nuevos movimientos sociales y ongs en la Argentina de la crisis*. Bs. As., CEDES, 2003.

<sup>25</sup> Cfr. RIDRÍGUEZ ADRADOS, F. *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 2002. ORLANDI, H. *Democracia y poder en la polis griega y constitución de Atenas*. Bs. As., Pannedille, 1991.

<sup>26</sup> Cfr. MILLER, Fred Jr. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford, Clarendon Press, 1997.

como obvio que *la sociedad había sido establecida por Dios*, dando origen a una idea teocrática del poder, “fuente de toda razón y justicia”, como se menciona aún hoy en el Preámbulo de la Constitución Argentina.

Desde la perspectiva teológica, se consideraba que ciertamente habían habido otros intentos humanos por lograr construir una sociedad humana, pero habían fracasado, convirtiéndose las agrupaciones y ciudades más bien en los lugares de degradación del hombre por el hombre o de soberbia. Así aparecen los relatos, según los cuales, “viendo Dios que la maldad del hombre cundía en la tierra... se indignó en su corazón” (Gn. 6,5) y aparece el diluvio y luego la destrucción de Babel.

19. **T**ras el fracaso humano, Dios en el monte Sinaí había tomado la iniciativa de organizar a los hombres haciendo de ellos un pueblo o nación. Reconociendo, pues, al hombre dotado de libre decisión Yahvéh propone una *alianza o pacto y forma a un pueblo o nación*. La sociedad era concebida básicamente como una iniciativa de Dios, dado el poder que Dios había manifestado al pueblo al sacarlo de Egipto. No obstante el poder absoluto de Dios, una alianza o pacto social no se realiza sin la libertad y consentimiento de *ambas partes*, por ello se dice: “Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi *alianza* (un acto libre como condición necesaria)... seréis para mí una nación...” (Ex. 19, 5). Se trata de un pacto que, teológicamente considerado, dará plenitud al ser humano en sus relaciones sociales y religiosas: no surge de una situación de belicidad previa entre los hombres, sino de un ofrecimiento de plenitud de parte de Dios para con los hombres. El pacto tiene como finalidad, entonces, el bien pleno del hombre y no solo la regulación y limitación de la conducta social externa.

Era obvio, en este contexto, que el poder venía de Dios (idea muy extendida en la antigüedad, donde las autoridades se respaldaban tras el velo de lo divino; e idea también evangélica, por otra parte, muy confirmada en los textos de Pablo de Tarso<sup>27</sup>) y que la sociedad era básicamente una institución teocrática, donde los gobernantes o reyes eran representantes de Dios, establecidos mediante sus enviados o mensajeros (jueces, profetas). El poder se transmitía de Dios a los hombres, sea mediante prodigios y unciones realizadas por los mensajeros de Dios, sea por delegación de los reyes a su descendencia.

---

<sup>27</sup> “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no proceda de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas” (Romanos, 13, 1). Véase: Mat. 22, 16-21; 1 Tim. 2, 1-2.; Tt. 3,1; 1 P. 2, 13-15; Pr. 8,15; Jr. 27, 5.



### **Breve referencia a los antecedentes en la concepción griega del Estado, la persona y la educación**

20. El Estado nacional en la época de Sócrates estaba constituido, en Grecia, por una confederación de ciudad-estados, cada una con su constitución y sus leyes, pero unidas bajo un cierto tributo para lograr una mejor defensa común<sup>28</sup>.

La necesidad social de las leyes iba de acuerdo con la necesidad de disponer de hombres con capacidad para pensar, ordenar la ciudad y defenderla, defendiéndose, de esta manera, cada ciudadano (propietario). El que no tenía nada no era considerado ciudadano con derecho para hacer leyes, pues éstas eran establecidas para conservar lo que se tiene. En este contexto, la educación no podía ser pensada sino como un proceso y un producto de la interacción social de las personas (propietarios) y la ciudad-estado, para mantener la situación social de ambos.

“Desde los tiempos más antiguos, el Estado de derecho había sido considerado como una gran conquista. *Diké* (la justicia) era una reina poderosa. Nadie podía tocar impunemente los fundamentos de su orden sagrado. El derecho terrenal tiene sus raíces en el derecho divino”<sup>29</sup>.

21. Pero con Sócrates, la decisión de los dioses pasa por acatar como racional las leyes que reflejan el orden del cosmos, y de oír la voz interior de la conciencia. Para esto se requiere el cultivo del concepto, la búsqueda de lo universal y permanente, distinguiéndolo de lo particular y pasajero; y el cultivo del sentido moral, reconociendo la propia ignorancia, pero al mismo tiempo, siendo fiel a la voz de la conciencia que rechaza las contradicciones consigo mismo y con los demás.

Según Sócrates, pero más aún según su discípulo Platón, hay en el hombre una parte racional o lógica (*λογική*) –más noble y con capacidad para generalizar y conceptualizar-, otra valiente e irascible, y otra irracional o concupiscible. En este contexto, educarnos implica hacer que el hombre tome el dominio de sí mismo (que pueda autodeterminarse, se gobierne por sí mismo y no por otro o por las pasiones) dominando racionalmente a lo

---

<sup>28</sup> Cfr. ORLANDI, H. *Democracia y poder. Polis griega y constitución de Atenas*. Bs. As., Panedille, 1971, p. 158. ISÓCRATES. *Discursos histórico-políticos*. Bs. As., Espasa-Calpe, 1948. ASTRADA, C. *La génesis de la dialéctica*. Bs. As., Juárez, 1968. PUIGGRÓS, R. *Los orígenes de la filosofía*. Bs. As., Álvarez, 1968. GUTHRIE, W. *Los Sophistes*. Paris, Payot, 1999. Otto, W. *Los dioses de Grecia*. Bs. As., Eudeba, 1973. NESTLE, W. *Historia del espíritu griego*. Barcelona, Ariel, 1985. UNZUÉ, M. *Democracia clásica, ciudadanía y polis* en GARCÍA RAGGIO, A. y otros. *La política en conflicto*. Bs. As., Prometeo, 2004, pp. 9-36.

<sup>29</sup> JAEGER, W. *Paideia*. México, FCE, 1974, p. 295.

irracional.

“Entre los placeres y deseos no necesarios me parece que algunos son ilegítimos y tal vez sean innatos en todo hombre, pero reprimidos por las leyes y por otros deseos mejores, y guiados y dirigidos por la razón, se desvanecen o debilitan en algunos hombres, mientras que en otros subsisten más numerosos y fuertes”<sup>30</sup>.

22. El proceso de educación suponía, entonces, admitir a un tiempo la racionalidad e irracionalidad en el hombre; y, en consecuencia, admitir la necesidad de las leyes para ordenar la conducta irracional.

Si bien estos griegos del período clásico admitían que algunos seres humanos parecen incapaces de autocorregirse (por lo que necesitaban siempre de la fuerza pedagógica exterior de las leyes), la mayoría, mediante la razón, lograba *educarse, aprendiendo por sí mismo, el arte de gobernar y gobernarse* a sí mismo.

La educación (παιδεία) no era pues -como pretendían los sofistas- un imbuir conocimientos en los demás, como si el alumno pudiese ver con los ojos del maestro; o el dominio mecánico de mnemotécnicas. La educación, por el contrario, era considerada una tarea personal e irremplazable, dado que cada ser humano tiene en el alma el poder de aprender explorando (καταμανθάνει ἕκαστος).

23. Pero no se debe creer que Sócrates o Platón fueron los educadores de esa época: ellos en realidad influyeron sobre pocas personas, pues la educación impartida por los filósofos implicaba el diálogo personal con el discípulo.

“En los medios filosóficos fue donde perduró con mayor lozanía la gran tradición del *eros* educador, fuente de virtud. En principio la enseñanza completa de un filósofo debía abarcar tres partes: lógica, física y ética, o sea, una teoría del conocimiento, una doctrina sobre el mundo y una moral...”<sup>31</sup>

24. Cabe, sin embargo, mencionar que hubo filósofos -como Platón- que creyeron poseer la verdad y que ella les daba derecho a imponer sus ideas, generando frecuentemente discípulos tiranos, despreciando, juntamente con el error, a las personas que se equivocaban, rechazando la experiencia sensible y generando persuasiones fijas impermeables a la realidad social. Se trató de un proceso ideologizador que no ha perdido vigencia.

---

<sup>30</sup> PLATÓN. *República*, nº 571.

<sup>31</sup> MARROU, H. *Historia de la educación de la antigüedad*. Bs. As., Eudeba, 1976, p. 256.

La sociedad, según la concepción platónica, es una sociedad *compuesta por diversas clases sociales*. La existencia de estas clases sociales se logra mediante el mito del *racismo* que los dirigentes transmitían al pueblo como divinamente establecido. Según este mito, Dios ha puesto *oro* en aquellos que son capaces de gobernar; *plata* en sus auxiliares guerreros; *hierro* en los campesinos y *cobre* en las demás clases productoras<sup>32</sup>.

25.- Platón reconoce que este recurso al mito no es más que una *mentira* que deben decir los gobernantes-filósofos para justificar la organización social. Esta mentira ha sido inventada por los miembros de la clase superior<sup>33</sup>, los cuales serán perseguidos como ateos si revelan el carácter mentiroso de ese mito o se avienen a un debate dialéctico con la juventud en esta materia.

Estamos lejos aquí del Sócrates que todo lo discute y dialoga con todos. Platón nos presenta, en los diálogos de su madurez, a un Sócrates *poseedor de la verdad* que prohíbe "corromper" a la juventud con la búsqueda de diversas opiniones<sup>34</sup>. Los que detentan lo mejor o la totalidad de la verdad deben detentar también la totalidad del poder. El Estado platónico (gobernado por los filósofos que disponen de sus auxiliares, los guerreros) es un Estado *totalitario* que concentra, en una sola clase, el gobierno, el ejercicio de la educación y la totalidad del poder.

26. Las clases sociales son *hereditarias*, porque hereditarias y diferentes son también biológicamente los hombres que la constituyen<sup>35</sup>. Los niños que nazcan con una mezcla (de oro y de planta, por ejemplo), en la concepción platónica, serán considerados degenerados y descenderán en la escala social a la condición de auxiliares. Los de clases inferiores jamás podrán ascender a otro nivel social<sup>36</sup>. La concepción platónica de la educación iba dirigida solamente a la clase dirigente y se apoya en presupuestos aristocráticos o racistas del ser humano.

Lo que comenzó como un mito racista (siendo en realidad una mentira que ideológicamente protegía la situación privilegiada de los propietarios ilustrados), terminó siendo una forma natural de pensar hasta el punto que Aristóteles -un hombre indudablemente lúcido en muchos aspectos- estimaba que había dueños (*δεσπότης*: señor de la casa), por naturaleza, capaces para mandar (dotados de razón y previsión); y *esclavos por naturaleza*

---

<sup>32</sup> PLATÓN. *República*, nº 415.

<sup>33</sup> PLATÓN. *República*, n. 498 b-c; *Leyes* nº 634 d-e.

<sup>34</sup> POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 1982, p. 514-515, notas 18-21. Cfr. DAROS, W. "¿Es posible enseñar la moral? El planteo crítico-socrático acerca de la moral (Primera parte)" en *Aula Abierta*, Enero 2001, año 9, nº 99 (Bs. As.), La obra, p. 42-47. Última parte, Marzo 2001, año 9, nº 101, p. 55-58.

<sup>35</sup> POPPER, K. O. C., p. 79.

<sup>36</sup> Cfr. FARRINGTON, B. *Ciencia y política en la mundo antiguo*. Madrid, Ayuso, 1979.

(aquellos que poseen fuerza física, pero no llegan a comprender la razón de las cosas y dependen de otro para que se las explique), además de existir los esclavos hechos en guerra<sup>37</sup>.

27.- La primera asociación estaba constituida por el señor de la casa, sus esclavos, su mujer y sus hijos. La asociación de muchas familias, formadas en virtud de relaciones que no eran cotidianas, constituía el *pueblo*; y el conjunto de pueblos organizados constituían la *ciudad* que era, al mismo tiempo, lo que hoy llamamos el Estado (*ciudad-estado*).

Los hombres alcanzaban su plena naturaleza en el pueblo y en el estado. La finalidad del estado se hallaba en que los socios que lo constituían podían *bastarse a sí mismos* y así lograr la finalidad que es la felicidad de los socios<sup>38</sup>. El *ideal de la educación* tendía, pues, a preparar al hombre jefe de familia para que pueda bastarse a sí mismo (y a su familia). Esto requería una preparación integral: física, intelectual (con capacidad para comprender los problemas e intentar solucionarlos, especialmente discutiéndolos en el ágora o plaza pública, estableciendo leyes), moral (con capacidad de autoridad y mando).

28. Los educadores masivos fueron los *sofistas* (que generaron una apertura hacia la cultura de otras ciudades, promoviendo empero un cierto relativismo en la consideración de las cosas) y, sobre todo los *retóricos* que enseñaban a dominar la palabra, haciendo bellos discursos y generando la aprobación y defensa de las leyes, y la defensa de la tierra de los padres (la patria).

Contrariamente a la posición antropológica de los sofistas y retóricos (que confiaban en la capacidad de la discusión como medio para mejorar los problemas), Platón desconfiaba de la generalidad de los hombres, pues la mayoría tiende al menor esfuerzo y es víctima de sus pasiones deseando dominar a los demás sin tener conocimiento verdadero. Aristóteles, por su parte, vislumbraba, como superación de la oligarquía, un ideal de democracia que no se cumpliría en Grecia: "Sólo hay verdadera democracia donde los hombres libres, pero pobres, forman la mayoría y son soberanos"<sup>39</sup>.

29. No obstante la complejidad social de esta época griega clásica, podemos constatar que en los tiempos de Platón ya se había teóricamente diferenciado, por un lado, *el arte educarse* (*παιδευτική*), y por otro, *el arte de enseñar* (*διδασκαλική τέχνη*)<sup>40</sup>. Otro hallazgo teóricamente ex-

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Política*. L. V, C. II.

<sup>38</sup> ARISTÓTELES. *Política*. L. I, C. I.

<sup>39</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VI (IV), 2, 1; 3, 6-8.

<sup>40</sup> PLATÓN. *El sofista*, nº 231 b. Para un tratamiento más amplia de estos temas, véase: DA-

presado ha sido el paso de una concepción de educación, entendida principalmente como (εὐκοσμίαις τῶν παιδῶν) *enseñar buenas maneras a los niños*, a una concepción de la *educación como dominio de sí* (autodeterminación) en un contexto social democrático.

“La obediencia del alma al *logos* es lo que llamamos dominio de sí mismo. Con esto queda esclarecido también que es la *paideía* (educación). Es la dirección de la vida humana bajo el hilo del *logos*<sup>41</sup>.”

De hecho, se distinguieron *tres oficios* en el ámbito de la educación o *paideía*:

- a) El de los *pedagogos* (cuya función era la conducción, primero física y luego moral del niño).
- b) El del *gramático* (que enseña mecánicamente a leer y escribir).
- c) El del *maestro o didáscalos*, que enseñaba metodológicamente preparando la mente con la inducción y deducción, a partir de conocimientos previos, generando un conocimiento racional o científico<sup>42</sup>.

30. Los retóricos insistieron, además, en la necesidad de la utilización de la palabra para realizar leyes, en el contexto de valores fundamentales como el amor y defensa de la patria. Ellos reflejaban una larga tradición griega.

“De todas las instituciones educativas, la más oficial, la única que tendrá siempre carácter público, es la efebía<sup>43</sup>. Mientras las ciudades-estados tuvieron independencia, la efebía equivalía a un servicio militar obligatorio y se exigía a los jóvenes de 18 años que deseaban gozar del derecho de ciudadanía. Duraba dos años; implicaba una instrucción física y militar, y un servicio en puestos fronterizos fortificados. Cuando Atenas perdió su independencia, la *efebía* fue una institución no obligatoria dirigida a una clientela de jóvenes aristocráticos ociosos, pero útil para iniciarlos en la experiencia de la vida social, pues se organizó como una ciudad en miniatura, con su asamblea y magistrados y una iniciación en la vida deportiva que los distinguía de los pueblos bárbaros.

Las demás escuelas eran pagadas por benefactores, que creaban fundaciones con capitales y rentas adecuadas, o por los aranceles de los alumnos.

Aristóteles acentuó la comprensión de la educación como una tarea no meramente individual sino *social y política a cargo del Estado*, de modo que se promuevan las costumbres democráticas entre las personas libres,

---

ROS, W. *Epistemología y didáctica*. Rosario, Mathesis, 1984, p. 198-248.

<sup>41</sup> JAEGER, W. *Paideia*. O. C., p. 1031.

<sup>42</sup> ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos*. L. I, C. I, 1- 4.

<sup>43</sup> MARROU, H.-i. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Bs. As., Eudeba, 1986, p. 125.

sin las cuales ninguna constitución democrática se sostiene. Aristóteles estaba convencido que el legislador debía legislar también en materia educativa; pero en la práctica, resultaba siempre difícil ponerse de acuerdo incluso sobre en enfoque que debía tener el proceso educativo, no pudiéndose llegar a una concepción integral de la educación:

“Ni aun se sabe adecuadamente a qué debe darse la preferencia, si a la razón (διάνοιαν) o al corazón (disposición de la psique)... No se sabe ni poco ni mucho, si la educación ha de regirse exclusivamente a las cosas de utilidad real, o si debe hacerse de ella una escuela de virtud o si ha de comprender también las cosas del puro entendimiento”<sup>44</sup>.

### ***El antecedente de Agustín***

31. Con la caída del imperio romano, el pensamiento del poder, centralizado en la Iglesia, con sede en Roma, perpetúa la idea de la descendencia del poder de Dios. Mas este poder, en la versión de la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona (354-430), depende del bien común que sus socios aman: “Dos amores fundaron dos ciudades”<sup>45</sup>. Hay dos vertientes, pues, del origen del poder: una divina y constituye la ciudad de Dios con un poder precedente de Dios y representado en el Papa; otra humana, por la que los hombres forman una sociedad que es “la asociación de una multitud razonable que se reúne para gozar en común y al unísono de las cosas que ama”<sup>46</sup>.

Se trata de una sociedad de naturaleza que constituye un “*pacto de sociedad*”. En este caso, el poder también procedía de Dios, pero no directamente al soberano, sino que era dado a los hombres en cuanto buscaban el *bien común*. De esta manera, el platónico Agustín, teologizaba un suceso político como fue la caída del imperio romano, distinguiendo un poder natural o humano (que se había corrompido en el Imperio Romano) y un poder sobrenatural (representado en la Iglesia).

Agustín conocía el deseo de Cicerón de gobernar haciendo participar a los socios en un ámbito de justicia. Cicerón definía a la República como “cosa del pueblo”, entendiendo por pueblo la congregación de muchos, unida por el consentimiento del derecho y la participación en la utilidad común, lo cual supone la justicia. Para Agustín quien no sirve a Dios de ninguna manera puede ser justo, por lo que no admite que haya existido la

---

<sup>44</sup> ARISTÓTELES. *Política*. L. V, C. 1.

<sup>45</sup> AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. México, Porrúa, 1990, L. XXVIII, Cap. 14.

<sup>46</sup> AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. L. XIX, Cap. 24. KURI CREÑA, D. *La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana*. México, UNAM, 1975, p. 67.

república, o que en la sociedad haya habido alguna vez justicia ni derecho<sup>47</sup>.

De este modo, la vida social queda, en el pensamiento de Agustín teologizada -lo que teóricamente se aceptará durante toda la Edad Media-, supeditada a la vida eclesiástica, considerando que "en esta vida, la justicia que puede tener cada no es que Dios mande al hombre que es obediente"<sup>48</sup>.

32. Mas, caído el Imperio Romano, la idea de la formación social de un pueblo se revivió y se teologizó la idea del poder, teocratizándolo, con la coronación de Alejandro Magno (768-814), realizada por el Papa León XIII, en Roma, en Navidad del 800.

Pero también se revivió la idea imperial del poder, cuando éste fue aclamado como emperador romano por el pueblo de Roma; emperador ante el cual el mismo Papa que lo ungió le prestó tributo arrodillado, según el ceremonial bizantino. Esta aclamación del pueblo romano era considerada *políticamente como esencial* (más allá de la unción papal): era un reconocimiento de que, como antiguamente, el pueblo romano elegía o confirmaba al emperador en el poder político<sup>49</sup>. En realidad, fue una alianza acorde con las circunstancias que se vivían y que reforzó la posición de ambas partes: de Alejandro y de León, sacralizándose, en parte y según la visión teológica, nuevamente la investidura del poder y supeditándolo a Dios, mediante la transmisión del mismo a través de la coronación papal.

Luego los filósofos reflejaron, en buena parte, y dieron forma lógica a lo que la política -la acción concreta de los gobernantes y gobernados- había construido, teniendo en cuenta sucesos históricos. La política no se hace, ni se hacía de acuerdo a libros, ni según la enseñanza de Platón o del menos conocido Aristóteles, sino según el tino político de los gobernantes y las circunstancias, teniendo presente ciertas formalidades históricas cuando era políticamente conveniente.

"De los siglos V al XI son muy pocos los autores dedicados a exponer doctrinas políticas. No se escribieron libros, tratados, ni panfletos sobre los temas que en todos los tiempos han constituido la materia prima del pensamiento político... Eran los mismos gobernantes, los papas, reyes y emperadores, quienes a través de medidas de gobierno creaban, informaban y aplicaban las ideas políticas. Toda doctrina política estaba implícita en las acciones de los mismos gobernantes..."<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. L. XIX, Cap. 21.

<sup>48</sup> AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. L. XIX, Cap. 27.

<sup>49</sup> Cfr. BIHLMEYER, K.- TEUCHLE, H. *Storia della Chiesa*. Brescia, Morcelliana, 1966, Vol. II, p. 66.

<sup>50</sup> ULLMAN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona, Ariel, 1997, p. 16. Cfr. ARANDA FRAGA, F. "Acerca de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo" en *Veritas*, 2000, Vol. 45, n° 3, p. 421, nota 4.

33. No es necesario realizar aquí una historia de la idea de pacto social, pero no podemos menos que recordar que la idea de ruptura que afectó a la sacralidad del pacto social tuvo un exponente ilustre en el nominalista Guillermo de Ockham, abriéndose lo que se llamó la “vía moderna” de considerar la vida política, como luego veremos.

Es sabido que la *democracia* era la forma de gobierno según la cual el poder del pueblo (*potestate populi*) elegía a alguien del pueblo (*ex populibus*) por lo que no se requería ser noble o rico o poderoso. Mas después de la caída del Imperio Romano de Occidente, las poblaciones no estaban civil y políticamente organizadas sino mediante un señor, con un poder guerrero suficiente como para organizar feudos (explotación vitalicia dada por el señor a un feudatario o vasallo) que generó toda una jerarquía de nobleza.

Pues bien, en la Edad Media, si bien teóricamente -o, con más precisión, teológicamente- autores sostenían que: a) todo poder procede de Dios<sup>51</sup>, b) que cuando alguien gobierna con justicia (en vistas al bien común) ese poder procede de Dios, y c) que los príncipes eran elegidos por un senado que, a su vez, era *democráticamente elegido por el pueblo*<sup>52</sup>; no obstante, cuando se filosofaba, hasta Tomás de Aquino (1225-1274) sostuvo que idealmente lo mejor era que el rey asumiera su poder por elección democrática; pero, teniendo en cuenta las circunstancias, de hecho, dado lo que sucedía *-per accidens-*, era mejor que lo asumiera por sucesión, para evitar el predominio de los intereses de los grupos<sup>53</sup>. No es infrecuente, en el pensamiento de Aquino, tener presente las circunstancias históricas y tratar de conciliarlas con el pensamiento bíblico, por lo que puede decirse que él fue uno de los pensadores que, no olvidando el ejemplo de los Padres helenistas, prolongó una visión secular del pensamiento cristiano.

### ***El antecedente de Ockham***

34. Si ahora pasamos a referirnos brevemente al pensamiento de Guillermo de Ockham, se debe recordar que éste fue precedido por otros pensadores o contemporáneos (como Marsilio de Padua, Enrique de Harclay, Jacobo Metz, Durando de Saint Pourçain), entre los siglos XIII y XIV. Éstos pensadores, -ateniéndose a las circunstancias, esto es, al devenir de los actos políticos, como luego lo hará casi escandalosamente Maquiavelo al

---

<sup>51</sup> Cfr. AQUINAS, Th. *Opúsculos filosóficos genuinos*. Bs. As., Poblet, 1947. Opúsculo XI: *Sobre el reino*, Cap. IV, p. 642.

<sup>52</sup> AQUINAS, TH. *Summa Theologica*. 1-2, p. 105, a. 1.

<sup>53</sup> AQUINAS, TH. *In Politicorum*. III, 14, 16.



reflejar la actividad política de su época<sup>54</sup>- habían comenzado a poner un hiato entre el directo actuar de Dios y la libre decisión de los hombres, a ceñirse a lo particular y singular, y a poner en duda la concepción esencialista de los griegos y el famoso tema de la entidad de los conceptos universales. En particular, Marsilio de Padua admitía que “el legislador o causa eficiente y primera y verdadera de la ley es el pueblo o la totalidad de los ciudadanos (*civium universalitatem*) o la parte de más valor (*valentiorem partem*: por su número o calidad dentro de la comunidad) de aquél, que manda y decide por elección o voluntad propia en una reunión general de los ciudadanos”<sup>55</sup>. Marsilio trató de separar lo religioso de lo jurídico: el clero no tenían otros derechos o exenciones salvo los concedidos por la comunidad.

Guillermo Durando (1230-1296), por su parte, trató de simplificar los problemas de la filosofía, insistiendo en un principio simplificador: “*Non sunt ponenda plura ubi pauciora sufficiunt*” (no hay que poner mucho donde lo poco es suficiente)<sup>56</sup>. En particular, reivindicó la legitimidad de utilizar el propio juicio antes que repetir las sentencias de los griegos lo cual cerraba el camino a la investigación de la verdad<sup>57</sup>.

35. Guillermo de Ockham (1295-1349) toma, en filosofía, una actitud favorable prefiriendo los testimonios de la realidad concreta y singular, contra el abstractismo de los filósofos escolásticos<sup>58</sup>. Siguiendo el principio de economía, no desea admitir más entes que los de la realidad individual sensible y concreta, no poniendo en la misma condición a los conceptos. Simplificando sus concepciones, se puede afirmar que una cosa se distingue de otra por su realidad singular, no por su esencia; y que un universal no es más que el modo de considerar un ente singular distinguiendo y separando, con la mente, algo de él<sup>59</sup>.

En esta actitud, Ockham seguía el principio de gran parte de la escuela de Oxford de no multiplicar los entes si no había necesidad para ello (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*), a lo que luego se le llamó *la navaja de Ockham*. Se habría así un modo moderno de explicar el

---

<sup>54</sup> Cfr. POCOCK, J. *El momento maquiavélico*. Madrid, Tecnos, 2002.

<sup>55</sup> MASILIO DE PADUA. *Defensor Pacis*, I, XII, 3. Cfr. SABINE, G. *Historia de la teoría política*. Madrid, FCE, 1996, p. 233.

<sup>56</sup> DURANDO DE SAN PORCIANO. *Tractatus de habitibus*, IV, 8.

<sup>57</sup> DURANDO DE SAN PORCIANO. *In Sententiis*. 18, 3, nº 6.

<sup>58</sup> Para una bibliografía actualizada sobre Ockham, véase BECKMANN, Jan P. (Hg.). *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Meiner, Hamburg, 1992, bis zum Jahr 2002. BOEHNER, Philotheus (ed. and trans.). *William of Ockham, Philosophical Writings: A Selection*. Indianapolis, Hackett, 1990. GÁL, Gedeon and WOOD, Rega. “The Ockham Edition: William of Ockham's ‘Opera Philosophica et Theologica’” in *Franciscan Studies*, Vol. 51, 1991, pp. 83-101.

<sup>59</sup> Cfr. OCKHAM, G. *Suma de Lógica*, Parte, 1, Cap. 16. Cfr. BOTTIN, Francesco. “Linguaggio mentale e atti di pensiero in Guglielmo di Ockham” in *Veritas*, Vol. 45(3), (2000), pp. 349-359.

mundo que rehuía las hipótesis innecesarias o arbitrarias y se atenía a los conocimientos procedentes de los objetos presentes, por los que se puede saber si una cosa es o no es (*notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel no sit*)<sup>60</sup>.

36. Quizás aplicando esta actitud filosófica a la interpretación del origen del poder político<sup>61</sup> -cosa discutida por sus intérpretes-, o simplemente haciendo un recurso a la historia de su tiempo y del pasado, Ockham admite como primero al poder de los emperadores romanos, el cual tuvo su origen en la voluntad del pueblo romano. Esto es equivalente a *reivindicar los derechos de los sujetos históricos, constructores del poder en la historia concreta* y no apelar a derechos objetivos y abstractos<sup>62</sup>. Cabe recordar que en ese tiempo, Ockham, miembro de la Orden Franciscana, se encuentra en medio de la polémica entre los franciscanos conventuales y los espirituales (*fraticelli*) acerca del problema de la pobreza franciscana y la riqueza del papado<sup>63</sup>: si Cristo no había poseído nada como propiedad, tampoco el papado, su vicario, debía hacerlo. Como Cristo Jesús había afirmado, todo reino dividido en sí mismo con dos poderes estaba destinado a la ruina y, como, por otra parte, es inútil emplear varios medios cuando es suficiente con uno, Ockham afirma que no hay regularmente más que un poder temporal, y éste debe ser el imperial, elegido o confirmado por el pueblo, que precedió al papal<sup>64</sup>.

“Según Ockham, la decisión de pactar ordenarse en la sociedad y dejarse gobernar, siempre le pertenece al pueblo, porque ellos deciden que así resultará más conveniente para cada uno, a fin de autopreservarse y delimitarse pacíficamente sus derechos”<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> OCKHAM, G. *In Sent.* Prol. Q. I, z. Cfr. BARNES, Eric Christian. “Ockham's Razor and the Anti-Superfluity Principle” in *Erkenntnis* 53(3), 2000, pp. 353-374.

<sup>61</sup> Cfr. VILLEY, M. *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1976. TERNEY, B. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Right, Natural Law and Church Law 1150-1625*. Atlanta, Scholars Press, 1997.

<sup>62</sup> Cfr. TIERNEY, Brian. “Marsilius on Rights” in *Journal of the History of Ideas*, 1991, pp. 3-17. TIERNEY, Brian. “Review Article: Medieval Rights and Powers: On a Recent Interpretation” in *History of Political Thought*, Vol. 21(2), 2000, pp. 327-338.

<sup>63</sup> DE BONI, Luis Alberto. “A Escola Franciscana: de Boaventura a Ockham” in *Veritas*, Vol. 45(3), 2000, pp. 317-338.

<sup>64</sup> OCKHAM, G. *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate*, 3, 2, 3. Ockham sostiene, sin embargo la existencia de dos poderes, uno espiritual y otro temporal, regularmente con funciones diversas: “Propter quod caput Christianorum non habet regulariter potestatem puniendi seculares iniquitates poena capitis et aliis corporalibus poenis, propter quas taliter puniendas principaliter potentia temporalis et divitiarum sunt necessariae, sed talis punitio potestati seculari principaliter et regulariter est concessa” (*Dialogus*, Pars 3, tr. 1, lib. 2, Cap. XXIX).

<sup>65</sup> ARANDA FRAGA, F. “La justicia según Ockham...” Op. Cit., p. 70. BERTELLONI, Francisco. “Hipotesis de conflicto y casus necessitatis: Tomás de Aquino, Egidio Romano y Guillermo de Ockham” in *Veritas* Vol. 45(3) (2000), pp. 393-410.

37. De hecho, la idea de que la sociedad implica gobernantes y gobernados y que aquellos son elegidos por éstos, está claramente establecida en el pensamiento de Ockham.

En su polémica con el poder papal, él advierte que éste ha asumido un poder excesivo que no tiene fundamento bíblico no sólo en la posesión de los bienes (“De las Escrituras aparece que el Papa no tiene en especial un universal dominio y propiedad y posesión de todos los bienes temporales”), sino también, en la concepción que el poder de los príncipes procede de Dios, mediante la autoridad papal (“La autoridad regia no procede del Papa, sino de Dios *mediante el pueblo*, que recibió de Dios la potestad de imponerse un rey por el bien común”<sup>66</sup>).

38. Cabe mencionar, finalmente, que Ockham influyó no poco en los escritos políticos del granadino y jesuita Francisco Suárez (1548-1617). Especialmente en el *De legibus*, Suárez, ya iniciado en el mundo moderno, debió justificar situaciones nuevas. Para él, el hombre es un ser naturalmente libre, igual y sociable, y en los hombres reunidos reside el poder de establecer democráticamente el poder del gobernante<sup>67</sup>.

En la situación originaria, los hombres nacen libres (*ex natura rei, homines nascuntur liberi*), de modo que ninguno tiene de por sí poder sobre otro hombre. Pero el hombre desea vivir con otros semejantes, en familias y éstas con otras familias. Este proceso de organización se realiza mediante un pacto (*pactus, consensus*), expreso o tácito<sup>68</sup>, estableciendo un vínculo social en vistas al bien común. De la agregación de los particulares surge

---

<sup>66</sup> OCKHAM, G. *Opera politica*. Manchester, University Press, 1974, Vol. I, C. IV, p. 263-264. En Castellano: *Obra Política*. Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1992. Cfr. MCGRADY, Arthur Stephen (ed.), Kilcullen, John (trans.), William of Ockham. *A Short Discourse on Tyrannical Government*. New York, Cambridge University Press, 1992. ARANDA FRAGA, F. “Acerca de los antecedentes ockhamianos...”, p. 471. ETZKORN, Girard J. “Ockham at Avignon: His Response to Critics” in *Franciscan Studies*, Vol. 59, 2001, pp. 9-19.

<sup>67</sup> Cfr. SCANNONE, Juan Carlos. “Lo social y lo político según Francisco Suárez: Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez” en *Stromata*, 1998, Vol. 54 n° 11, pp. 85-118.

<sup>68</sup> Mucho se puede discutir sobre el sentido de un pacto social “tácito” o contrato “tácito”. Quizás se pueda aceptar que se trata de un contrato de hecho, aunque no formal y explícitamente establecido en un determinado y puntual momento histórico. En este sentido, el contrato tácito existe cuando una conducta no es rechazada por los demás, ni resistida; y se expresa mediante las costumbres, el sentimiento de simpatía, el respeto mutuo: todo lo cual supone que se acepta la conducta o acciones de los demás. En naciones como Inglaterra, no se labró una constitución explícitamente como en Estados Unidos de Norteamérica; pero, no obstante, en Inglaterra se fue constituyendo un pacto social tácito por lo que la convivencia social fue posible y pudo evolucionar en su forma de gobierno mediante costumbres, usos, tradiciones, y pactos, acuerdos o leyes parciales que la constituyeron a través de su historia, sin surgir de una constitución integral, democráticamente establecida, como sucedió con numerosas las naciones modernas.

materialmente el poder y la autoridad, que formalmente es dada por Dios, pues el poder político trasciende a cada individuo en particular<sup>69</sup>.

El poder o potestad de gobierno es dado por Dios a la comunidad de los hombres, pero no sin intervención de la voluntad y consentimiento de los hombres. Del consenso surge la sociedad o comunidad de voluntades y de ésta el poder (*manat a comunitate*)<sup>70</sup>, pero no de un hombre singular.

El pueblo es el sujeto del poder, pero no el originador del mismo (por ejemplo, para castigar a una persona). El pueblo es la comunidad de los hombres en cuanto por un consentimiento se reúnen “en un vínculo de sociedad” con el fin de ayudarse mutuamente<sup>71</sup>. Las formas de gobiernos puede ser muy variadas, tantas cuantas no repugnen a la razón y puedan caer bajo el arbitrio humano de la comunidad misma. Los ciudadanos transfieren su poder y parte de sus derechos a un gobernante concreto; pero el pueblo no puede renunciar ni enajenar sus derechos naturales (a la vida, a elegir la forma de vida o un gobernante, etc.).

Entre el rey el pueblo se da un “pacto o convención”. Una vez que los súbditos conceden a alguien el mando o poder de gobierno, “no es lícito al pueblo quitar ese dominio”: deben respetarlo, salvo en los casos de abuso de poder o tiranía, aplicando el derecho de justa defensa. La forma de gobierno más natural es la democracia, en cuanto es esta forma de gobierno expresa a la comunidad social que puede gobernarse a sí misma; pero luego, en concreto, dadas las circunstancias (y quizás sus buenas relaciones con Felipe III), le parece mejor el régimen monárquico.

39. Por cierto que, en esta introducción al tema del pacto social, no es posible hacer referencia a tantos otros autores que escribieron páginas brillantes, pero que lamentablemente son poco conocidas. Juan Althusius (1557-1638), por ejemplo, defendía, en cierto modo, el principio de la soberanía popular. En su obra *Política Methodice digesta* afirma que la validez del Estado está en la soberanía del pueblo, soberanía que está fundamentada en un contrato tácito o explícito. Dicha soberanía pertenece exclusivamente al pueblo, derecho que era inalienable<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> SUÁREZ, F. *De Legibus*. 3, 3, 4.

<sup>70</sup> SUÁREZ, F. *De Legibus*. 3, 31, 8; 3, 19, 7. Cfr. VV. AA. *Aportaciones de la América española a la idea y realidad del Estado Moderno*. Madrid, Foro Panamericano Francisco de Victoria, 2003.

<sup>71</sup> SUÁREZ, F. *De legibus*. 3, 2, 4.

<sup>72</sup> Cfr. RAMÍREZ-ACOSTA, Pedro. *La formación de la conciencia civil: un acercamiento al pensamiento político pedagógico de Rousseau* en Revista *Acta Académica*, Universidad Autónoma de Centro América, 1998, nº 23, pp. 231-245. FERRAJOLI, LUIGI. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid, Trotta, 2001, p. 21.

## **Ley natural y derechos**

40. La vida humana y social se rige por leyes. ¿Mas de donde proceden?

Se puede establecer que existen al menos dos concepciones acerca de las leyes naturales.

Una que sostiene que hay leyes de la moral -y, en consecuencia, del derecho natural, de lo que no es permitido hacer- que son naturales *por las inferencias que hace la razón humana* a partir de la naturaleza humana o las acciones humanas. De esta manera, se puede afirmar que la mentira es naturalmente inmoral porque es contraria a la naturaleza del lenguaje cuya finalidad es la transmitir conocimientos, los que supone la verdad.

Otra concepción de las leyes naturales nos invita a pensar que esas leyes -de acuerdo con la concepción de Ockham y otros autores medievales<sup>73</sup>-, no se infieren; sino que son *principios por sí manifiestos* a la razón humana, tan rápido como ella conoce los términos. Se trata de juicios analíticos<sup>74</sup>, donde se afirma lo mismo en el sujeto que en el predicado, como cuando se dice que un círculo es un círculo. Que el círculo no sea un cuadrado se conoce naturalmente a penas se conoce el significado de los términos "círculo", "ser" (ser igual) y "cuadrado". Pero la razón humana descubre la naturaleza de estos principios porque ellos se basan en un ser que la razón descubre y no en las convenciones humanas.

En consecuencia, los derechos naturales se basan en el ser que la mente humana descubre al descubrir las leyes naturales.

41. Ya para Isidoro de Sevilla, la ley natural era, en la época medieval, la ley común a todos los pueblos, siempre sostenida por un instinto natural y no por una creación mental. La naturaleza del hombre y de la mujer manifestaba como era la ley natural de la familia y del matrimonio, y la consecuente ley y derecho a la educación. También parecía natural la común posesión de todas las cosas y la libertad de todos los hombres. No obstante, también parecía natural -aunque al parecer es contradictorio- la posibilidad de ocupar para el uso privado algunas cosas comunes. Era natural la ley de restituir lo prestado y el derecho a reclamarlo, la ley y el derecho de repeler la fuerza con la fuerza.

Algunos teólogos admitían que la propiedad común era una ley y un derecho antes de la caída en pecado de Adán, pero no después, donde se instaló la posesión privada<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Cfr. AQUINAS, TH. *Summa theologica*, I-II, q. 94, a. 2.

<sup>74</sup> ARISTÓTELES. *Anal. Post.*, I, 4

<sup>75</sup> BUENAVENTURA. II *Sent.*, d. 44, a. 2, q. 2, ad 4. DUNS SCOTUS, IV *Sent.*, d. 15, q. 2.

42. Ockham sostuvo que la ley natural, y el derecho natural correspondiente, forman un sistema demostrativo. Hay algunos principios morales que son leyes evidentes; otras pueden derivarse de ellas deductivamente.

“La doctrina moral tiene dos partes, una de las cuales es positiva... La ciencia moral positiva comprende las leyes humanas y divinas y obligan a seguir el bien y evitar el mal, excepto cuando está establecido por un superior que estable las leyes. La ciencia moral no positiva es la ciencia que dirige los actos humanos a parte de todo mandato de un superior... El aprendizaje de la moral no positiva es una ciencia demostrativa<sup>76</sup>.”

Ockham distingue tres modos de entender la ley y los derechos naturales.

1. De una manera se llama *ley natural* a la que *concuerta con la razón natural y no falla nunca*, como cuando se afirma: “No mentir”. Esta ley y el derecho que ella genera es inmutable, indispensable, obligatoria, sin excepciones.
2. De otro modo se llama ley natural *lo que constituye un uso natural equitativo sin que haya previamente una legislación humana* al respecto. Se llama natural porque lo contrario va contra lo establecido originariamente. Con esto los teólogos se referían a la situación del hombre antes de su caída en pecado, como el tener todas cosas en común; pero ya no se puede aplicar después de su caída.
3. En un tercer sentido, se llama ley natural la que se toma de *la ley de gentes* o de otra ley a no ser que lo contrario se haya decidido por consenso o costumbre. Se trata de una *ley natural por suposición*.

Cuando hacer algo es bueno y no me daña, por ley natural inmutable, entonces nadie me lo puede impedir. En otras palabras, la ley natural marca el ámbito del derecho natural. Pero la ley natural es lo que Dios ha decidido hacer, porque una ley es un mandato inserto en la naturaleza de las creaturas o expresado de otra manera por Dios. Por esto, Ockham y todos los que valoran la capacidad absoluta de Dios para establecer las cosas, estiman que incluso la ley natural puede cambiar cuantas veces Dios lo decida. No es, por lo tanto lícito, matar a un inocente, excepto si Dios decide lo contrario, como cuando manda a Abraham matar a su hijo.

“Ockham elsewhere gives the prohibition against killing the innocent as an example of a self-evident moral principle that we will come to know as soon as we reflect. It is not a conditional principle. It would seem that if this natural law can be overridden by a command from God, all or most natural laws will be subject to the same exception. It would seem, then, that when Ock-

---

<sup>76</sup> Cfr. OCKHAM, G. *Quodlibet* II, q. 14.

ham says that absolute natural laws of the first kind are 'indispensable' he does not mean that God cannot make exceptions to them. In this passage he says that necessity does not justify exceptions to natural laws (meaning, absolute natural laws, natural laws of the first kind), but a command from God does"<sup>77</sup>.

43. Ya Tomás de Aquino había establecido que la ley natural (y el correspondiente derecho que confiere) es la participación que el hombre tiene en la ley eterna de Dios (que es Dios mismo), a través de una impresión de esa ley mediante la luz de la razón en la creatura racional<sup>78</sup>. La razón humana puede equivocarse; pero en la luz de esa razón no cabe error. Esta luz natural es una y única para todos los hombres. Finalmente se llega a entender que toda ley, en cuanto es justa, es una participación de la ley eterna<sup>79</sup>.

No cabe duda que la teoría de la ley natural y de los derechos naturales se han tomado de una concepción teológica del mundo físico, social y humano. Fue considerado natural, lo creado por Dios, con las inclinaciones naturales que a cada ente le había establecido y, en consecuencia, cada ente tenía derecho a hacer lo que le era propio. En el caso del hombre, según la concepción teológica, éste tenía una naturaleza inocente y, luego del pecado original, una naturaleza debilitada, ofuscada, que lo llevaba a realizar, a veces, actos aberrantes, ya no justificables como derivados y justificables por la ley natural.

44. Volvía a aparecer, entonces, la pregunta ¿qué es el hombre? ¿cuál es su naturaleza justa no corrupta? Porque sólo hay derecho natural para realizar actos justos.

Cuando en la época moderna, las decisiones del hombre vayan tomando el lugar de las decisiones de Dios, y la naturaleza física y biológica sea modelada según los deseos humanos, entonces, lo natural perderá su delimitación y volverá a surgir con fuerza la pregunta filosófica: ¿Qué es natural y que no lo es? ¿Qué es justo y qué no lo es? ¿Qué es racional? ¿Cuál es la recta razón que indica lo justo?

Mientras dura la discusión teórica, en la búsqueda de la verdad, -una discusión milenaria- se apelará a un criterio práctico: el consenso de la mayoría. De la verdad tomada como criterio de lo justo, se pasa a la una visión voluntarista: la voluntad decide qué se debe hacer, el consenso -cuanto más mayoritario mejor- se convierte en el criterio de lo justo, democráticamente establecido por los hombres de una comunidad afectada por sus decisiones.

---

<sup>77</sup> Cfr. KILCULLEN *John Natural law and will in Ockham en History of Philosophy Yearbook, vol. 1, of The Australasian Society for the History of Philosophy*. Camberra, Knud Haakonssen and Udo Thiel, 1993. OCKHAM, G. III *Dial.*, II, 1.5.

<sup>78</sup> AQUINAS, TH. S. *Th.* I-II, q. 91, a. 2.

<sup>79</sup> AQUINAS, TH. S. *Th.* I-II, q. 93, a. 3.

## ***Del Renacimiento a la Edad Moderna***

### *a) Conocer es poder*

45. La modernidad fue la época en la que hubo que conciliar los fueros de la razón y los de la experiencia, los del derecho que les mostraba la razón y el poder que se manifestaba en la experiencia violenta y originaria de los Estados europeos. Se ha tratado de un proceso lento y prolongado del que aquí sólo haremos alguna mención.

Convencionalmente podemos aceptar que la *Época Moderna* se inicia en el *Renacimiento* (1400-1600) y abarca con más propiedad el período que va de los inicios del 1600 hasta fines del 1800. En general, podemos entender por Renacimiento un movimiento de ideas que, dejando las del Medioevo, se vuelve a *los ideales del hombre* romano (en derecho y organización) y del hombre griego (por lo que se refiere a su amor a lo bello, al hombre como centro del universo, al gozo de la vida natural ya en este mundo, al valor de la reflexión racional y autónoma).

Otros autores prefieren ver el inicio de la Edad Moderna en el *Humanismo*, considerado como un movimiento renovador en el ámbito de las letras, que se inicia en Italia en el 1200, continuándose en Francia, para terminar en España en el 1500. Reservan entonces el término *Renacimiento* para el campo de las artes plásticas y el de *Reforma* para el nuevo clima religioso iniciado por Martín Lutero. Mas estos aspectos no están separados culturalmente.

46. La edad media aparece a los ojos de los historiadores modernos como la edad de las creencias, por oposición a la edad moderna que es la edad que se debate entre las exigencias impuestas por la fuerza y los intentos de justificarlos con la razón.

El hombre corriente de la Edad Media -la mayoría que no sabe leer ni escribir, que no conoce nada de geografía ni de historia ni de medicina- vive en el ámbito intelectual de las creencias que la Iglesia le transmite. Ésta le ofrece las ideas necesarias para pensar el mundo, al cual él añade sus propias ideas animistas. El hombre medieval está dispuesto a creer todo lo milagroso. Por encima, por debajo y rodeándolo se hallan miríadas de ángeles y demonios, brujas, súcubos e incubos, sin que supiera distinguirlos con algún criterio claro<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Cfr. SPRENGER, H.- KRAMER, J. *El martillo de los brujos*. Bs. As. Orión, 1975. VON MARTIN, A. *Sociología del Renacimiento*. México, FCE., 1983. DRESDEN, S. *Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Guadarrama, 1988. BAROJA, J. *Inquisición, brujería y criptojudasmo*. Barcelona, Ariel, 1980. MURRAY, M. *El culto de la brujería*. Barcelona, Labor, 1978. DONAVAN, F. *Historia de la brujería*. Madrid, Alianza, 1978. BERGMAN, K. *La Inquisición*. Madrid, Ed. Del



Todo gira alrededor de fuerzas ocultas que luchan por el bien o por el mal, llevando una guerra sin fin de tentaciones contra el corazón más puro. Sobre esta lucha se halla la providencia de Dios, pero el hombre no conoce cuáles son sus caminos. Por esto, el hombre medieval se pregunta continuamente por el "por qué" de las cosas, de la muerte, de la lepra, las pestes, *buscando sentidos e intenciones* en el mundo.

47. Esta mentalidad -entre otras causas- originó la *Inquisición*. Incluso los Papas, los intelectuales y luego los primeros científicos modernos -al menos algunos de ellos- creían en la existencia de las brujas. Así se expresaba el Papa Inocencio VIII (1448) en una Bula papal:

"En los últimos tiempos llegó a nuestros oídos, no sin afligirnos con la más amarga pena, la noticia de que en algunas partes de Alemania...muchas personas de uno y otro sexo, despreocupadas de su salvación y apartadas de la fe católica, se abandonaron a demonios, conjuraciones, hechizos. Han matado niños que estaban aún en el útero materno, lo cual también hicieron con crías de animales; arruinaron los productos de la tierra, las uvas de la vid, los frutos de los árboles.

... Estas enormidades permanecen impunes. Por esto, en virtud de Nuestra Autoridad Apostólica decretamos y mandamos que los mencionados Inquisidores (H. Kramer y J. Sprenger, profesores de teología de la Orden de los Frailes Predicadores) tengan poderes para proceder a la corrección, encarcelamiento y castigos justos de cualesquiera personas, sin impedimento ni obstáculo alguno, en todas las maneras..."<sup>81</sup>

48. Los *intelectuales de la Edad Media* eran clérigos que veían el mundo como un todo armónico y ordenado, gobernado en última instancia por la providencia divina. Los grandes doctores ofrecen -prácticamente sobre cualquier tema- amplias *explicaciones verbales pero empíricamente no probadas*, basadas en la autoridad de la Biblia. Tenían pasión por la certeza y aversión a la duda y al espíritu de ensayo propio del espíritu moderno.

El *universo medieval*, tal como lo presenta Dante en la Divina Comedia, es un mundo ordenado, completo, finito: la tierra en el centro, luego los doce cielos, finalmente el empíreo o cielo de los santos. Jerusalén en el centro de la tierra; el infierno debajo. La naturaleza era un símbolo de las realidades superiores.

La *ciencia medieval* no apreciaba tanto la observación como el

---

Juan, 1989. TURBEVILLE, A. *La inquisición española*. México, FCE, 1970. RANDALL, J. *La formación del pensamiento moderno*. Bs. As., Mariano Moreno, 1982. COMBRIE, A. C. *Historia de la ciencia: De Agustín a Galileo*. Madrid, Alianza, 1974. CASSIRER, E. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia*. México, FCE, 1985. MIELI, A. *El mundo islámico y el occidente medieval cristiano*. Bs. As., Espasa-Calpe, 1952.

<sup>81</sup> SPRENGER, H. - KRAMER, J. Op. cit., p. 13, 14, 15.

acuerdo con alguna creencia aceptada (Escritura, Padres, Doctores). La observación cedía ante la autoridad. Se aceptaba la visión aristotélica del mundo mientras no contradecía la religión (por ejemplo, cuando negaba la creación del mundo).

49. En lo *económico*, el señor feudal y los nobles eran dueños de la tierra y todos los habitantes les debían tributos. Según el nacimiento, el hombre medieval entraba a formar parte de una clase social de la cual no podía salir. Dios da a cada uno el lugar social que ocupa. Rebelarse contra el orden social era rebelarse contra Dios. El clero y la nobleza son los estratos dominantes que cuidan del mantenimiento del orden. El rey, en los territorios creyentes, estaba limitado por las leyes morales: la Iglesia puede declararlo tirano si gobierna arbitrariamente o contra sus intereses.

50. En general, el hombre medieval se caracteriza por la *ausencia de libertad* en lo económico y social. La libertad que ansiaba era la libertad del espíritu (librarse de las fuerzas del mal). Este hombre se halló regido por leyes fijas que perduraron por casi toda la Edad Media, no existiendo casi movilidad social. No obstante, la *persona no se sentía aislada* o sola. Dentro de cada orden o clase social, el hombre medieval se hallaba arraigado a su estrato social que no variaba. El noble se sentía unido a los nobles, sabía cómo comportarse, y que ese era el puesto que la providencia le había determinado. En este gran teatro del mundo, el artesano se sentía seguro en su gremio, sin competencia ni apuros. Allí era respetado: tenía sus secretos que transmitía solo a los iniciados. Con el crecimiento del capital, se incrementa la iniciativa privada y la competencia: los gremios mueren poco a poco. Los hombres no dependen ya de un estado social fijo, sino de un patrón que los contratava según la eficiencia.

Avanza el proceso de privatización. Las propiedades que eran de las Comunas para el pastoreo de todo el que tuviese animal, pasan a ser privadas<sup>82</sup>.

51. El *hombre del Renacimiento* comienza a pedir *libertad* pero para ejercer su propia actividad, su propia individualidad, no para luchar contra los poderes sociales y políticos reinantes. En el Renacimiento comienza a percibirse una nueva dinámica: el dinero lo mueve todo. El trabajo toma la forma de contrato libre. Los gremios eran una traba para la libre competencia. Por eso se instaura en Florencia la libertad del obrero respecto de los gremios, y luego se llega a negar, a los obreros, el derecho a coligarse.

El hombre que comienza a ser importante en el Renacimiento (cada época tiene sus modelos sociales) es el *empresario burgués*. Este se dife-

---

<sup>82</sup> Cfr. HODGETT, G. *Historia social y económica de la Europa Medieval*. Madrid, Alianza, 1998.

rencia del noble y del labriego: es calculador, piensa racional y no tradicionalmente; tiene inquietud (no ama la tradición, lo estático), anhela lo nuevo, tiende al orden. El temperamento burgués es empresario: rápido de comprensión, penetrante en el juicio, descubre el momento oportuno. Se orienta rápidamente en medio de las complicadas situaciones del mercado. Es perspicaz: capacitado para conocer a los hombres y al mundo cambiante; es dúctil negociador; es ingenioso, pletórico de ideas y de capacidad combinadora, acompañada de energía vital, de fuerza de voluntad, pero de una vida emocional y afectiva muy pobre<sup>83</sup>.

El cálculo invade toda la cultura. Toda obra de arte en el Renacimiento es ordenada y calculada. El arte mismo es cálculo, perspectiva, simetría. Surge el arte económico (la administración de las finanzas), un arte político (la diplomacia y las teorías de Maquiavelo), el arte guerrero (nuevas armas y tácticas).

52. Desde hacía casi dos siglos los creyentes fervorosos pedían una reforma religiosa que corrigiese los abusos que se habían introducido en la Iglesia. Mas los papas del Renacimiento son señores feudales, amigos de las cortes y de la vida mundana.

En 1518, el monje Martín Lutero, persona estudiosa de la Biblia y de vida honesta, se opone a ciertas interpretaciones bíblicas e inicia un movimiento que poco a poco lo lleva a separarse de la autoridad papal. Sus inquietudes religiosas, llenas de buena voluntad, suscitaron un movimiento en las masas y en los príncipes, de tal fuerza que todo parece indicar que la Reforma constituyó una justificación de una nueva situación socio-económica y psicológica sentida por la mayoría de las personas y, en particular, por la clase dirigente.

Se vivía un clima psicológico nuevo; se necesitaba una religión que lo tuviera presente: que valorara la libertad y la creatividad de los nuevos ricos (comerciantes de los burgos o burgueses) y que, con todo, ofreciera un cierto sentido de pertenencia a la comunidad. Se necesitaba una religión que apreciara la competencia, el tiempo presente, las conquistas del hombre, una religión más antropológicamente centrada.

Lutero fue un hombre de su época y, sin quererlo, ofreció una religión que (desde una interpretación sociológica, y sin entrar ahora en una valoración teológica) la clase media necesitaba: dio al hombre independencia en muchas cuestiones religiosas, desligándolo del Papado; despojó a la Iglesia institucionalizada de su autoridad y se la dio al individuo basado en la Biblia; acentuó la fe y la salvación personal: la responsabilidad se halla más en el individuo que en la sociedad.

---

<sup>83</sup> SOMBART, W. *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Madrid, Alianza, 1977, p. 208.

53. Mas Lutero no podía soslayar el problema social y político implicado en su nueva visión religiosa de la vida. Circunstancialmente debió apoyarse en los príncipes para poder vencer a la nobleza y al clero. Los nobles eran, con sus riquezas, un peligro tanto para el príncipe (del que ansiaban mayores privilegios y poderes), cuanto para la naciente burguesía, aún incapaz de competir con las riquezas de los nobles.

Por su parte, los pobres campesinos vieron en Lutero primero un libertador de los pesados tributos de los príncipes y de la curia romana y de sus sistemas comerciales. Vieron en él un llamado a la libertad y a la justicia; pero *lo interpretaron en una dimensión social revolucionaria*, y no simplemente religiosa e íntima. Cuando el campesinado, pues, se armó y avanzó para destruir el orden social establecido, quemando conventos y castillos (incendiaron más de 1000 castillos), Lutero escribió una obra "contra las bandas asaltantes y asesinas de los campesinos" (1525), e invitó a los príncipes a matar a los campesinos como a perros rabiosos.

No obstante, el clima religioso logrado favoreció también un nuevo clima económico y social. En particular acentuó: a) la laboriosidad o industria, como querida por Dios y opuesta al ocio que origina los vicios; b) comprendió que los hombres deben ocuparse de cosas útiles (y se debe evitar el deporte, la caza, las mascaradas, condenadas tanto por la moral escolástica como por la puritana); c) la templanza se vuelve una virtud muy importante, como control de lo instintivo y pasional; d) el espíritu de ahorro se convierte en la virtud principal (prohibición del lujo, restricciones en el vestir, en la vivienda, en las bodas, etc.); e) se fomenta la competencia con racionalidad y método, pero sólo dentro de la honestidad comercial y no dentro de una libertad a cualquier precio<sup>84</sup>.

54. Si el espíritu medieval está dominado por una búsqueda de lo *sobrenatural* y milagroso, el espíritu renacentista comienza a preocuparse por lo *natural*: investigar más de cerca y empíricamente la Naturaleza. La Naturaleza (su comportamiento constante, sus leyes) *toma el lugar de Dios* en los sistemas para explicar el mundo<sup>85</sup>.

Lo primero que se investiga es la *naturaleza física del hombre*. Se empieza a estudiar anatomía sobre los cadáveres, secretamente, contra la prohibición religiosa existente. Comienza a surgir un optimismo en favor de la naturaleza humana: quizás el hombre no es naturalmente malo<sup>86</sup>.

En segundo lugar, se trata de prescindir metódicamente de las doc-

---

<sup>84</sup> SOMBART, W. Op. cit., p. 268.

<sup>85</sup> Cfr. PRIORA, J. C. *Principios evolucionistas en la filosofía de la educación* en la publicación *Ciencia de los orígenes*, nº 22, Enero-Abril 1989, p. 3.

<sup>86</sup> Cfr. TATON, R. (Dir.) *El inicio de la Química, el estudio del cuerpo humano y el arte de curar* en *Historia General de las Ciencias*. Barcelona, Destino, 192, Vol. II, p. 136-193; p. 421-436.

trinas religiosas teológicas o metafísicas al estudiar lo que es objeto de la experiencia humana. Aumenta el aprecio por el *método observacional, hipotético y luego experimental*.<sup>87</sup>

En tercer lugar, la Naturaleza comienza a ser *pensada matemáticamente*. Por influencia del pitagorismo y neoplatonismo se encuentra o se busca la armonía en todas las partes de la Naturaleza. Galileo dirá luego que la Naturaleza es un libro escrito con caracteres matemáticos<sup>88</sup>.

En cuarto lugar, la vuelta a los autores clásicos latinos y griegos (Humanismo) acentuó *los valores del hombre pre-cristiano*. No se podía ser más sabio que un griego ni más político que un romano.

En quinto lugar, la búsqueda de los misterios de la Naturaleza degeneró en pseudociencias como la *magia*, la *alquimia* y la *cábala*.

En sexto lugar, con el descubrimiento de América se inicia una época de gran comercio con necesidad de mano de obra. Ante tal circunstancia, no se teme esclavizar a los hombres, especialmente trayéndolos de África. Mientras tanto en las facultades de teología y filosofía se discutía para saber si los indígenas podían considerarse humanos. En ese tiempo, se abren nuevos mercados, aparecen nuevos productos y nuevas industrias. Surge una nueva administración, nuevos préstamos e intereses crecientes. Con el descubrimiento de México (1519-1521), Perú (1532-1541) y Potosí (1545), la plata de Europa se quintuplicó. Mediante verdaderos actos de piratería, los comerciantes europeos obtenían enormes ganancias en América, mientras especialmente en Antillas, regiones enteras quedaban despo-ladas de indígenas, de modo que fue necesario sustituirlos con negros esclavizados que los blancos traficantes importaban de África, con beneplácito y ganancia de los Reyes Católicos<sup>89</sup>. De hecho, la fuerza, la conquista violenta, se imponía como un nuevo valor aun encubierto con el manto de la propagación del mensaje evangélico.

55. Pero ante tal circunstancia cabe preguntarse si los conquistadores cristianos actuaron como cristianos. Si ser cristiano es seguir las enseñanzas de Cristo y si su gran mandamiento ha sido "amarás al prójimo como a ti mismo" (Jn. 13,35), según el ejemplo que con su vida nos dejó, entonces la extinción masiva de los indígenas no demuestra que se los haya tratado como los cristianos deberían haberlos tratado, ni que la conquista de América se haya actuado buscando un fundamento precisamente en una socio-

---

<sup>87</sup> Cfr. CROMBIE, A. *Historia de la ciencia: De San Agustín a Galileo*. Madrid, Alianza, 1974. KOYRE, A. *Del universo cerrado al universo infinito*. México, Siglo XXI, 1979. CASSIRER, E. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*. México, FCE, 1998, Vol. I.

<sup>88</sup> Cfr. BELTRÁN MARÍ, A. *Galileo, ciencia y religión*. Barcelona, Paidós, 2001. MEREU, I. *Storia dell'intolleranza in Europa*. Milano, Bompiani, 1990. PAGANO, S. *I documenti del processo di Galileo Galilei* Vaticano, Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia, 53, 1984.

<sup>89</sup> Cfr. MELLAFE, R. *La esclavitud en Hispano-América*. Bs. As., Emecé, 1981.

logía cristiana<sup>90</sup>.

56. El Renacimiento y, más aún, se hallan ante la disyuntiva de optar por lo que se ve (empirismo) o por lo que la razón exige (utopías primero y racionalismo después).

Francisco Bacon, Canciller de la reina Isabel, estudió en el *Trinity College* de *Cambridge*. Terminó sus estudios profundamente desengañado de la filosofía aristotélica, que consideraba vacía, estéril para encontrar nuevas verdades y sólo apta para mantener discusiones. Después de su frustrada incursión en la política, dada su venalidad y concusión (uso ilegal del sello real), pasó sus últimos años llevando una vida fastuosa y dedicado a frustrados trabajos científicos, que, al menos, iniciaron a los estudiosos en la importancia de los estudios empíricos.

57. F. Bacon se interesa, en efecto, -como lo harán los autores de la época moderna- de la Naturaleza del hombre primeramente y luego de la sociedad.

Al hacer filosofía o ciencia debemos precavernos ante todo de los errores (o ídolos) a fin de evitarlos o corregirlos. Filosofar es aprender.

El *hombre*, servidor e intérprete de la Naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esa Naturaleza. Fuera de ahí nada se puede.

Mas a Bacon es un hombre político y no le interesa el saber sino es por el *poder* que posibilita. "La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto"<sup>91</sup>. De aquí que tanto sabemos cuanto podemos hacer; cuanto el saber nos permite hacer.

De hecho, Bacon lanzó la idea de que la astucia se halla en utilizar las ideas para interpretar la experiencia y adquirir, con ella, poder<sup>92</sup>.

#### *b) Las utopías en la búsqueda de la libertad socio-política*

58. Las utopías ( ὄυ τόπος: algo que *no tiene lugar* en este mundo) fue un género literario muy grato a los pensadores del Renacimiento. Describiendo un país ideal, tenían oportunidad de criticar tácitamente -por comparación- la política y la cultura de su tiempo sin ser atacados por nadie: ni por la Iglesia ni por el Estado en que residían. Las más conocidas son la *Utopía* de Tomás Moro, *La ciudad del Sol* de Tomás Campanella y la *Nueva*

<sup>90</sup> PRIORA, J. C. *Connotaciones Antropológicas del V Centenario*, en *Enfoques*, 1992, n° 1, p. 44. THOMAS, Hugh. *El imperio español*. Bs. As., Planeta, 2004.

<sup>91</sup> BACON, F. *Nuevo instrumento de las ciencias*. Bs. As., Hyspamérica, 1984, pág. 1-3.

<sup>92</sup> Idem, pág. 95.

*Atlántida* de Francisco Bacon<sup>93</sup>.

Mas los tres autores de utopías no tuvieron una buena aceptación social: los tres padecieron la prisión -aunque por diversos motivos- y sus ideas no tuvieron mayor repercusión en la sociedad, aunque comenzaron a movilizar a los estudiosos.

La otra forma de justificar un cambio social se hallaba en fundarlo en la Naturaleza, vista ésta como expresión de Dios mediante su creación, una Biblia laica que ya no estaba en manos de la casta sacerdotal sino de todo el que desea investigar. Esta forma de adquirir y utilizar conocimientos iba a tener mejor fortuna y durabilidad. Ella iba a iniciar una polémica fase de secularización del pensamiento y del poder en el surgimiento de los Estados que llega hasta nuestros días, donde la ciencia se une a la técnica y el mayor poder tecnológico se vuelve imprescindible al mayor poder político.

### ***La filosofía moderna: características generales***

59. El problema de la reivindicación moderna de los derechos privados individuales, del pacto social (derechos civiles) y de la educación, no puede considerarse al margen de los grandes problemas y del clima social que generaron en la época moderna. La filosofía moderna refleja en sus interpretaciones la situación social reinante y propone soluciones a las situaciones conflictivas. Cada filosofía posee indudablemente matices personales y sociales propios; y , sin embargo, las diversas filosofías de esta época expresan características comunes, en la búsqueda de fundamentos. Veamos algunas.

#### *a) La duda*

60. Los cambios que padece la sociedad moderna ya no permiten pensar en valores eternos, en capas sociales inmutables. Todo comienza a ponerse en discusión. En consecuencia, casi todos los filósofos de esta época comienzan a filosofar bajo el presupuesto de que pueden equivocarse, que es lícito dudar de los conocimientos. Los tratados suelen comenzar con reflexiones acerca de lo *qué es conocer, los tipos de errores, cuál es el método* para alcanzar la verdad, etc.

La duda de los filósofos está apoyada en los grandes cambios sufridos por la sociedad.

*Se duda de la religión revelada.* El catolicismo ya no es la única gran

---

<sup>93</sup> MORO, T. - CAMPANELLA, T. - BACON, F. *Utopías del Renacimiento*. México, FCE, 1983.

religión de Europa. Las guerras de religión, por otra parte, solo hacen que los hombres se maten por amor a Dios, y de acuerdo a si favorece o no la riqueza de los príncipes. Los filósofos se inclinarán, entonces, hacia un *deísmo* o religión conocida por las solas luces de la razón (sin atenerse a ningún libro revelado o profeta), que en resumen postula lo siguiente: existe Dios, el alma es inmortal y Dios premia o castiga según las obras de los hombres.

Es una característica común de los filósofos modernos el *pensar a la religión dentro de los límites de la razón*. El Cristianismo es aceptado en tanto y en cuanto es racional. En este sentido se puede decir que es una época fuertemente *racionalista e iluminista* (la razón es la luz del hombre con la que se juzga incluso a la luz sobrenatural de la revelación, en la cual se cree cada vez menos). El hombre se define por su razón, razón que es considerada en forma creciente como *autónoma*: capaz de autodeterminarse.

61. **L**a *duda se pone en la base de las ciencias*. Los descubrimientos científicos hacen caer evidencias y creencias que la humanidad admitía desde hacía miles de años: del *geocentrismo* se pasa al *heliocentrismo*.

Quizás ésta sea la más grande aventura del pensamiento moderno. Aunque los sentidos nos indiquen que el sol gira alrededor de la tierra -con la mayor de las evidencias, de modo que todos, durante todas las épocas, lo han podido comprobar- sin embargo, *hay que seguir lo que dice la razón*: es la tierra la que se mueve. Aunque Aristóteles dijera que el cielo se compone de diversas esferas cristalinas, en las que giran como en sus carriles los planetas, el cometa aparecido en 1572, de acuerdo a los nuevos cálculos, se hallaba más allá de la luna, lo que significaba que no existían las esferas cristalinas.

El heliocentrismo propuesto por el canónigo Nicolás Copérnico, manifestó que los mismos datos observacionales podían ser interpretados coherentemente en dos teorías diversas. En consecuencia, la realidad (física o social) no podía ser interpretada ingenuamente: no era suficiente ver. La duda tenía también una justificación apoyada en los nuevos descubrimientos *geográficos*. Ahora llegaban a Europa noticias sobre nuevas y diversas culturas: algunos estimaban a los indios como carentes de razón; otros los consideraban mejores que los europeos y no corrompidos por la civilización.

Dicho brevemente, los valores tradicionales de la cultura europea eran puestos en duda. La filosofía se volverá crítica, cautelosa, respecto de los fundamentos que se asumen para construir la sociedad y la educación.



### b) Relatividad, escepticismo

62. Los filósofos modernos viven en un mundo que no es estático como el medieval, sino dinámico, atento a los nuevos datos. Viven en un clima donde predomina la actividad privada, el éxito en base al ingenio individual. Las teorías científicas desconciertan por la creatividad que expresan, alejadas del sentido común.

No es de extrañar, pues, que las filosofías modernas dejen de reflejar cada vez menos el sentido común de lo universalmente respetado. Cada pensador se vuelve personal, no teme criticar al filósofo anterior, a la situación política y social reinante. El Empirismo no teme oponerse al Racionalismo, ni el Criticismo de Kant teme oponerse a ambos.

La Edad Moderna es un período particularmente fecundo en la filosofía. El hombre moderno se siente *desarraigado* de la época "de sus padres", de las creencias tradicionales: en ese clima de desarraigo el hombre comienza a filosofar, trata de encontrar una nueva justificación a la vida en el medio ambiente (cultural, científico, religioso, social, político). Pero las certezas de uno son vistas con escepticismo por los otros.

### c) Antropocentrismo y no cosmocentrismo

63. Antiguamente se pensó a la filosofía y al hombre a partir del cosmos. El cosmos era inmutable, permanente, compuesto de esferas cristalinas divinas: el alma era participación de la luz astral eterna y divina, y al morir volvía a los astros, su lugar de origen.<sup>94</sup>

En la época moderna, se piensa a partir del hombre cada vez más empíricamente e históricamente considerado y condicionado. Los filósofos modernos están empeñados en saber *qué es el hombre*, qué fundamento tienen las normas morales que deben regir la conducta. ¿Qué es lo "natural", lo original, lo auténtico del hombre en contraposición a la civilización, a las costumbres, al hábito?

Porque estudia la naturaleza del hombre, el filósofo moderno se pregunta ¿cuál es el origen del conocimiento, de nuestras ideas? ¿Son innatas, eternas, adquiridas? ¿Son creación del hombre o dependen de las costumbres? Si nuestras ideas son creación de la mente humana, ¿qué valor tiene la ciencia (por ejemplo la ciencia de la moral) que pretende dar normas válidas, educadoras, para todos los hombres? ¿En qué se basan la justicia, el derecho, la educación? ¿Existe algo así como la "esencia" del hombre o una naturaleza fija del hombre que puede servir de referencia para evaluar

---

<sup>94</sup> ROUGIER, L. *La religion astral des Pythagoriciens*. Paris, Presses Universitaires, 1959.

sus actos como naturales o antinaturales, que pueda fundar la idea de derecho natural? De hecho el dominico Francisco de Vitoria (1483-1546), profesor en Salamanca, -ante el descubrimiento de los indígenas en el nuevo mundo y también en relación con los islámicos-, sostuvo la existencia de un *derecho de gentes*, ajeno y anterior a toda religión y reino terrestre, fundado en la sola condición del ser humano. Hugo Grotius (1583-1645), teólogo protestante, y Samuel von Pufendorf (1632-1694) desarrollaron la idea de un *derecho natural, entendido como una ley basada en la razón*, más allá de las confesiones religiosas.

En una edad de hierro y espada, de guerras santas o guerras de religión, la idea de la moral fundada en la justicia, y ésta en la razón, habría parecido una parodia ante el hecho de que la fuerza establecía a los gobernantes.

No obstante, siglos después, al cerrarse la modernidad, el mismo concepto de *derecho natural* iba a ser cuestionado por aquellos que no admiten que exista una naturaleza humana, sino sólo una existencia y condición humana, como pensaba Jean Paul Sartre. Se convino, entonces, en la posibilidad de hablar simplemente de derechos humanos.

*d) El saber (en cuanto ordenamiento de la razón) como instrumento del poder en el surgimiento del Estado moderno y de la sociedad moderna.*

64. **E**n la antigüedad, la ciencia era teoría, contemplación de la verdad de las cosas. La verdad de las cosas revelaba el *ser* de las cosas, su esencia que estaba fijada en la mente divina.

En la época moderna, la verdad es hija del tiempo; exige investigación: no depende de ideas innatas sino de percepciones y sensaciones. El saber, en la modernidad, implica el uso de la razón: el intento por ordenarlo todo (perspectiva en pintura, contabilidad en la economía, curriculum en la escuela, armamentos crecientes y coordinación en el ejército, etc.). El hombre toma conciencia de que *ese saber da poder* sobre la naturaleza. La ciencia se une a la técnica y se hace eficiente. Se abandona, en consecuencia, poco a poco una filosofía puramente especulativa y se tiende a una *filosofía útil para la vida*, de suerte que podamos "ser dueños y poseedores de la naturaleza" (Descartes). Marx, al final de la época moderna, escribirá: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo; pero de lo que se trata es de *transformarlo*".

La edad moderna es una edad en la que se busca la racionalización del poder social, lo que no se realizó pacíficamente. El pasaje del Renacimiento a la Edad Moderna se mediado por guerras y la esta Edad Moderna se inicia con la Gloriosa Revolución en Inglaterra y el terror en la Revolución Francesa. Y, más precisamente, en cuanto al origen del Estado Moderno, se

cristalizaron nuevas formas de gobierno que marcaron la historia política de la sociedad europea.

65. Desde la filosofía idealista, Hegel había interpretado al Estado como una encarnación de la racionalidad<sup>95</sup>. De este modo, y desde la larga tradición de los griegos, el Estado aparecía como algo bueno por ser racional y opuesto a los desenfrenos individuales. El Estado respondía a la necesidad de superar la anarquía de la sociedad civil preservando, no obstante, su principio de libertad. El Estado era la superación de la voluntad individual; pero no quedaba claro cuál era la voluntad que lo constituía: ¿La voluntad de un soberano que la impone por fuerza? ¿La voluntad de los individuos en cuanto dejaban libremente de serlo para generar una voluntad general? ¿El Estado era, en última instancia un voluntarismo o dependía de otros factores? El tema del derecho como el tema de la educación implican, por un lado la identidad del hombre como ser permanente que. Sin dejar de ser, es también socio o ciudadano; y por otro, *la conciliación de la voluntad individual con la voluntad de los demás* tomados como un todo armónico (voluntad general hecha ley universal y constitucional de la sociedad). Mas Hegel no pudo dar una explicación satisfactoria al problema de la pobreza social, dado que le adjudicó solo una causa subjetiva y no también estructural (legal): la pobreza se debía a la negligencia y a la aversión al trabajo<sup>96</sup>.

Mas desde un punto de vista histórico, la sociedad se fue construyendo en un entramado de fuerzas que, por medio de guerras y pactos, logró la imposición o aceptación de *una determinada forma de vida y de control social racionalizado* mediante deberes y derechos establecido mediante leyes.

66. De hecho, según Max Weber el estilo de vida moderno se concretó histórica y lentamente, mediante la conjunción de lo ético, lo económico, la cultural, lo jurídico y sus diversas formas de justificaciones, generando lo que hoy denominamos capitalismo moderno.

El *capitalismo moderno*, según Weber, se identifica con el deseo de ganancia, pero con "un deseo de ganancia continua y racional, ganancia siempre renovada"<sup>97</sup>, y no controlada por otros factores externo, sino por su propia lógica de ganancia renovada. Se trata de un sistema económico, que requirió la organización y el respaldo de un Estado moderno (que tiene "el monopolio del poder legítimo"<sup>98</sup>) con un sistema político, legal<sup>99</sup> y cultu-

---

<sup>95</sup> Cfr. HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Bs. As., Sudamericana, 2004.

<sup>96</sup> Idem, p. 219, párr. 244. .

<sup>97</sup> WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*. México, Premiá, 1985, p. 9.

<sup>98</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1977, Vol. II, p. 1056. Cfr. DAROS, W. *Protestantismo, Capitalismo y Sociedad Moderna*. Rosario, UCEL, 2005.

<sup>99</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit, II, pp. 148-176.

ral que aprecia un estilo de vida dedicado a la explotación racionalizada de los bienes mediante la división del trabajo y la contabilidad, es decir, implica “una empresa lucrativa que controla su rentabilidad en el orden administrativo... estableciendo un balance”<sup>100</sup>, con la meta de un enriquecimiento creciente, por todos los medios posibles, según las circunstancias de consumo en masa, sin intervención de factores externos que impidan este enriquecimiento.

En los países con organización central fuerte, pero con estructura económica tradicional, se concretó una forma de gobierno estatal absolutista como, por ejemplo, en Francia. Por el contrario, en los países donde se dio una administración central poco organizada, pero una forma de representación política con poder, como lo fue la burguesía, se creó una forma de Estado más cercano a lo que será luego el liberalismo, esto es, con división de poderes (como lo fue el Parlamento en Inglaterra), y con interés por el comercio y la industria. En tercer lugar, en los países sin administración central y sin burguesía organizada, pero con una gran tradición, como en Polonia, se desarrolló una forma de gobierno propia de una república aristocrática que no pudo competir con las otras dos formas de organizar el poder.

El Estado y la sociedad moderna tuvieron un origen lento y pluricausado; pero de un modo particular influyó la acumulación de riquezas y capitales, por la racionalización en todos los ámbitos (judicial, bélico, científico, administrativo, moral secularizada, calculadora y utilitaria, etc.) y división del trabajo.

67. La *identidad social* se expresó, según Max Weber, a través de *un sistema de estratificación social* y éste implicaba tres elementos fundamentales:

- a) El análisis de las formas de acumulación de la riqueza y de sus poseedores.
- b) La relación de éstos con el poder político (entendido como capacidad para ejercer autoridad en todo el grupo social). El poder de algún modo participado -aunque sea de manera burocrática y formal- genera un sentimiento: significa un “un poder propio y un sentimiento de prestigio” o pertenencia<sup>101</sup>.
- c) El prestigio por la representación en la realización de intereses compartidos<sup>102</sup>; prestigio reconocido -sustentado también por los dos elementos anteriores<sup>103</sup>- por la mayoría de las personas en cuanto se ubican en una

---

<sup>100</sup> WEBER, Max. *Historia Económica General*. México, FCE, 1974, p. 236.

<sup>101</sup> Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 669.

<sup>102</sup> Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 239.

<sup>103</sup> Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 669.

determinada forma en el sistema de estratificación social. Este prestigio expresado y reconocido a través de ideas, conductas, formas de vida vigentes.

En el surgimiento de la sociedad moderna, las ideas y conductas de la ética protestante laicizada o secularizada constituyeron, según Weber, un elemento importante (pero no único), para constituir la *identidad social capitalista*. Se asumen los valores del trabajo productivo, del ahorro invertido y capitalizador; pero se descuida el valor de la solidaridad o donación, o se lo reduce a una asistencia voluntaria y esporádica<sup>104</sup>.

e) *La historia vista como progreso*

68. Si, en la Edad Media, la idea de la vida ultraterrena era un punto de referencia constante que valoraba los conocimientos y las acciones, en la Edad Moderna la idea de *progreso* pasó a realizar esa función. Si los humanistas estaban vueltos hacia el pasado (hacia lo griego y romano), los pensadores modernos poseen una mentalidad científica vuelta hacia el futuro. Para éstos, el hombre no ha degenerado respecto de una edad de oro anterior; por el contrario, el hombre ha progresado con el correr del tiempo, ha acrecentado su saber y sus experiencias<sup>105</sup>.

La idea de progreso humano, aunque es parcialmente constatable en algunos sectores, *en su globalidad no es verificable*. La idea del progreso humano es una teoría que contiene una síntesis del pasado y una *previsión optimista respecto del futuro*. La humanidad camina en una dirección definida. Algún día llegará a alcanzar una condición de *felicidad general*.

La idea de progreso indicó, en general, en los filósofos de la Modernidad, *la fe en las fuerzas humanas*; por esto se distingue de la idea de Providencia, a la cual iba a suplantar.

El hombre moderno cree que el logro de la felicidad está en sus propias manos: la idea de una catástrofe final acabaría con la idea de progreso. En el siglo XX, después de las dos guerras mundiales, somos más cautos al respecto.

El progreso en las ciencias naturales fue visto como un *progreso de la razón* humana, aplicable a cualquier otro sector de la vida (político, social, religioso, etc.). La historia humana fue vista en varias etapas progresivas, según el crecimiento del saber o del poder.

La idea de progreso implicó asimilar la idea del devenir histórico que hará eclosión, en el siglo XIX, con Hegel y con la idea de evolución darwi-

---

<sup>104</sup> Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 281.

<sup>105</sup> Cfr. BURY, J. *La idea de progreso*. Madrid, Alianza, 1981. LEOCATA, F. *Del Iluminismo a nuestros días*. Bs. As., ISPA, 1979.

niana.

f) *Creación de la utopía de la igualdad natural.*

69. Una utopía es un “grito manso”, una aventura revolucionaria del pensamiento; una abstracción paradójica que toma como real una abstracción<sup>106</sup>. En la realidad, todos y cada uno de los seres humanos nacen desiguales, hasta el punto de uno no es otro realmente; pero el pensamiento utópico deja de lado la realidad individual y estima que lo más real es lo esencial, oculto a los ojos, pero fundamento de lo que aparece. En este sentido, el pensamiento moderno es heredero del pensamiento griego y de la utopía del predominio de la *sustancia invisible pero real y fundamental sobre los accidentes sensibles, pero transeúntes*.

En este contexto, tendremos dos corrientes de pensamiento sobre los derechos que hacen colisión en la Modernidad: los que consideran a los derechos como una toma de posesión de hecho y real de un objeto sobre el que adquieren derecho; y otra que considera que existe un derecho previo a toda posesión. Se dará, pues, la colisión entre un hecho que por ser tal será considerado un derecho (justificado por ese hecho: el hecho de la posesión, por ejemplo); y un derecho previo anterior a todo hecho (la facultad de obrar sin poder ser impedido en ese obrar porque lo que se hace es justo). Una corriente acusará a la otra de ser poco realista: la que reconocerá a los derechos como una conquista lenta e histórica; y la que verá a los derechos no como una conquista rapiñosa, sino como una exigencia moral. Se trata, en realidad, de una gran disputa filosófica sobre lo que es real y, en particular, sobre lo que es “la realidad humana”, “lo humano en realidad”.

70. Si bien con el cristianismo se dio pie a la idea de que todos los hombres son igualmente hijos de Dios, fue la modernidad el tiempo oportuno para el surgimiento de la idea de la natural igualdad de los hombres, sobre todo frente al poder de los gobernantes.

Ya se mencionó que en el *De legibus* (1612), Suárez, ya iniciado en el mundo moderno, debió justificar situaciones nuevas; y que, para él, el hombre es un ser naturalmente libre, igual y sociable. En consecuencia, en los hombres reunidos, reside el poder de establecer democráticamente el poder del gobernante<sup>107</sup>. Suárez afirmó que en la situación originaria, los hombres nacen libres (*ex natura rei, homines nascuntur liberi*), de modo que

---

<sup>106</sup> Cfr. DAROS, W. – CONTRERAS NIETO, M. – SECCHI, M. *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca (México), CUI, UCEL, IUNIR, 2007, pp. 36-38.

<sup>107</sup> Cfr. SCANNONE, Juan Carlos. “Lo social y lo político según Francisco Suárez: Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez” en *Stromata*, 1998, Vol. 54 n° 11, pp. 85-118.

ninguno tiene de por sí poder sobre otro hombre. La sociedad surge mediante un proceso de organización que se realiza por un pacto (*pactus, consensus*), expreso o tácito, estableciendo un vínculo social en vistas al bien común.

Thomas Hobbes sostuvo también y expresamente, en el *Leviatán* (1651), que “la naturaleza ha hecho a los *hombres iguales*” en sus facultades corporales y mentales<sup>108</sup>. Lo característico de la posición de Hobbes se halla en que se prescinde lenta y constantemente de la afirmación de que esta igualdad no se debe ya a que todos los hombres son hijos de Dios; sino simplemente apelando, como a un hecho, a la Naturaleza. La Naturaleza toma aquí el lugar secularizado que antes ocupaba Dios. La Modernidad tratará de fundarse en la “pura autolegalidad de la naturaleza”<sup>109</sup>, la cual se manifiesta en la autonomía de la razón humana, prescindiéndose de la necesidad de un recurso con resabios teológicos. Se seculariza, pues, el concepto de naturaleza y de razón humana.

John Locke, refiriéndose al estado de naturaleza del hombre y antes de hablar del gobierno civil (1690), asumió también, y reforzó, esta utopía de la modernidad. Los hombres se hallan en un estado de naturaleza, y en él nacen en un “estado de perfecta libertad para que cada uno orden sus acciones y disponga de sus posesiones y personas”, y es también “*un estado de igualdad* en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos”<sup>110</sup>.

Montesquieu, en su tratado sobre *El Espíritu de las leyes* (1748), sostuvo que “en la Naturaleza, los hombres nacen iguales; pero esa igualdad no se mantiene. La sociedad se la hace perder y sólo vuelven a ser iguales por las leyes”<sup>111</sup>.

Juan Jacobo Rousseau recogió esta utopía y la volvió a reforzar en el pensamiento de la Modernidad, hasta el punto que para no pocos él parece ser el originador de esta idea de igualdad (no física, sino social, moral o política) asumida luego como lema por la Revolución Francesa. “Desde el momento en que un hombre tuvo necesidad del auxilio del otro, desde que se advirtió que era útil a uno tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, introdujose la propiedad...”<sup>112</sup>

Si bien Rousseau reconoce que sus afirmaciones tienen un carácter hipotético (*histoire hypothétique*) acerca de cómo es la naturaleza humana y el origen de los gobiernos, *la utopía de la igualdad natural de los hombres* ha penetrado en la cultura occidental.

---

<sup>108</sup> HOBBS, Thomas, *El Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1980, Cap. XIII, p. 222.

<sup>109</sup> Cfr. CASSIRER, E. *Filosofía de la Ilustración*. México, FCE, 1950, p. 61.

<sup>110</sup> LOCKE, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Bs. As., Alianza, 1990, Cap. 2, n° 4, p. 36.

<sup>111</sup> MONTESQUIEU. *Del espíritu de las leyes*. México, Porrúa, 1990, L. VIII, C. 3, p. 76.

<sup>112</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Flammarion, 1971, p. 213.

g) *La racionalización y el mercado libre en la base del surgimiento del capitalismo moderno*

71. La sociedad moderna surge entre el 1600 y 1800, en Europa, debido a numerosas causas, pero en general, como un proceso de racionalización de las conductas y bajo el modelo del mercado.

La racionalización y secularización de la sociedad moderna se realizó en varios sectores: en el arte, en la política, en la bélica, en la administración, en la religión, en la educación, etc.; pero el mercado moderno libre, dentro de sus propias leyes, "aparece como el arquetipo de toda actividad societaria racional"<sup>113</sup>.

El mercado hace de las personas participantes una sociedad comercial. En la comunidad de mercado, se entabla una "relación práctica de vida más impersonal" en la que los hombres pueden entrar.

El objetivo de la sociedad moderna, en cuanto es sociedad de mercados, organiza sus propias reglas: el mercado está "orientado exclusivamente por el interés de los bienes de cambio".

"Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona; no reconoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad"<sup>114</sup>.

La inviolabilidad formal de *lo prometido* es la cualidad que se espera del copartícipe en el cambio, y constituye el contenido de la *ética del mercado*. Tiene fe en la confianza e interés mutuo para el beneficio personal de capitalización.

El mercado se opone a toda concepción de la sociedad o comunidad entendida como "confraternización personal". El mercado tiene lugar, más bien, fuera de la comunidad de vecinos; y, en su origen, es "la única relación formalmente pacífica entre ellos".

La relación comercial tiene su garantía en el interés de continuar, en el futuro, las relaciones de intercambio.

El mercado seguirá siendo un arquetipo de la racionalidad en la sociedad moderna, pero en la segunda mitad del siglo XX se dará una crítica a la modernidad y a su mentalidad vigente: sea para darla por terminada, sea para recuperar sus valores aun no plenamente realizados.

Para algunos filósofos había nacido la posmodernidad.

---

<sup>113</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1977, Vol. I, p. 493.

<sup>114</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 494.



***Derechos humanos y educación en el pensamiento posmoderno y pragmático de R. Rorty***<sup>115</sup>

*a) Moral y derechos humanos*

72. Clásicamente se ha entendido el *derecho* en un doble sentido: el derecho *subjetivo*, esto es, el poder o facultad que tiene una persona de realizar libremente una acción, y no ser impedido, dado que ella es moralmente buena; y en un sentido *objetivo* como el conjunto de leyes (o normas, juramento o pactos realizados con autoridad en una sociedad) que posibilitan o no impiden realizar una acción. El derecho subjetivo es una exigencia, una pretensión, fundada en ideas metafísicas (como la idea de justicia, bondad en general, de respeto mutuo); el derecho positivo hace tangible, se completa con el derecho subjetivo.

La connotación de derechos *humanos* hace referencia a los derechos privados individuales; pero *aplicado a todo ser humano*, por ser tal. Se trata de derechos que trascienden los límites de las nacionalidades o sociedades civiles. Se trata de derechos de la persona por ser persona. "Esos derechos benefician fundamentalmente a miembros de la especie humana"<sup>116</sup>.

En este contexto, el derecho se fundaba en la moral, esto es, en una previa concepción social de lo bueno o aceptable; y el derecho es el libre ejercicio del *poder* en las relaciones sociales. Este poder es justo por estar basado en la justicia, y es legítimo en cuanto está fundado en la ley, en los usos o costumbres.

La autoridad que yace tras la moral y el derecho fue variando: pudo ser Dios, la Naturaleza, el ser humano, un grupo social o clase, etc.

La ruptura y separación del derecho positivo, fundado en las convenciones o autoridades sociales, de las exigencias morales naturales del derecho (iusnaturalismo), ha significado un corte epistemológico, inicialmente, entre la modernidad y la época anterior; pero este corte se ha manifestado más aún en la posmodernidad. En la cultura posmoderna, la libertad (frente a los poderes multinacionales anónimos) ha quedado reducida a la vida privada o a manifestaciones de grupos por sus derechos. Pero *esa libertad se ha vuelto también utópica*, esto es, *absolutizada*, desligada

---

<sup>115</sup> Richard Rorty ha nacido en 1931, en New York. Después de estudiar en Chicago, Rorty pasó a Yale (1955-1957) para doctorarse en filosofía. Ejerció la docencia en el Wellesley College (1958-1961) y en la universidad de Princeton (1961-1982). Autor de numerosos libros, ha sido también profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia, y de Literatura Comparada en la Universidad de Standord. Después de transitar un período en lo que podríamos llamar una Filosofía del Lenguaje, Rorty es hoy un polémico escritor que se encuadra en la filosofía pragmática de Dewey con un enfoque posmoderno.

<sup>116</sup> Cfr. NINO, S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 83. NINO, S. *The Ethics of Human Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1991.

de referencia y límites morales. Por lo tanto, la libertad y los derechos no suelen ir acompañados de deberes.

La libertad se ha convertido en un poder elegir, sin más: esto es, considerado bueno en sí mismo; soberanamente bueno, idealistamente bueno, sin explícitas referencias que califiquen la libertad y los actos de elección como buenos o como malos (justos o injustos) por referencia a lo que las personas eligen, al objeto de la elección.

Como consecuencia de esta absolutización de la libertad sin referencias a valores morales que la califiquen, cada uno estima que puede hacer lo que desea, por ejemplo, con su cuerpo, ante el cual no hay deberes sino libertad.

Se termina, de este modo, *la separación entre legalidad y moralidad*. Las leyes tienen valor, entonces, por fuerza de la mayoría, no por ser justas; son justas porque la mayoría las elabora o las aprueba. Se podría justificar, entonces, matar a un inocente para beneficio del pueblo o de la mayoría. En este contexto, *la utilidad ha terminado suplantando a la justicia*. La justicia es justicia por ser útil, y es útil lo que remite al interés y beneficio de una persona o de un grupo o de la mayoría; pero no al ser de las cosas y personas. Se ha clausurado toda referencia a lo que es o debe ser objetivamente (es esto, independientemente de los beneficios personales o de grupo).

Tras la utilidad, sin embargo, si no tiene límites, siempre yace el despotismo (político, económico, ideológico), la conveniencia arbitraria de un grupo. La *supresión de la objetividad en nombre de la subjetividad*, convierte, incluso a la democracia en un juego entre poderes y en una búsqueda del bien común, expresado en las leyes, creadas o validadas por todos los socios, en función de un desarrollo de las potencialidades de las personas.

73. En la concepción de Rorty, la moral es producto de una pragmática y, como tal implica la admisión de los principios del pragmatismo también aplicados a la moral de la cual se derivan los derechos<sup>117</sup>.

En la concepción rortiana de la moral es pragmática: *utilitaria y antropocéntrica* en el sentido "de que los seres humanos se deben respeto los unos a los otros; pero nada más"<sup>118</sup>. Rorty cree que los pragmatistas y utilitaristas están "en lo correcto cuando *funden lo moral con lo útil*"<sup>119</sup>. Una sociedad liberal como la norteamericana es utilitaria y los derechos están en

---

<sup>117</sup> Cfr. DAROS, W. - CONTRERAS NIETO, M. - SECCHI, M. *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca (México), CUI, UCEL, IUNIR, 2007.

<sup>118</sup> RORTY, R. *El peligro es la corrupción*. Entrevista en el diario *La Capital*, 10 de Agosto de 1997, p. 14.

<sup>119</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997, p 79-80. "El pragmatismo no cree que la verdad sea la meta de la indagación. La meta de la indagación es la utilidad, y existen tantos propósitos diferentes como propósitos a satisfacer" (Idem, p. 53, 71).

función de ella.

Ello no supone que nuestros tratos con los conciudadanos sean románticos o inventivos: surgen derechos que tienen más bien la rutinaria inteligibilidad del mercado o de los tribunales, de los negocios o de la competencia. La sociedad liberal no le regala nada al individuo: los derechos sólo procura que la gente alcance sus fines individuales sin dañar a otros. No es finalidad de la sociedad o del Estado (que está constituido por las leyes, en particular por la Ley Constitucional) querer crear un nuevo ser humano<sup>120</sup>.

La *propuesta de Rorty* se dirige a indagar cómo unificar, el aspecto antropológico e individual con los derechos que son eminentemente sociales, en una perspectiva más amplia y en una única práctica, posibilitando tanto la creación del sí mismo como la justicia, tanto los derechos que resguardan la vida privada como los que tienen en cuenta la solidaridad humana.

74. Rorty se define, entre otras formas, como “ironista liberal”. Por un lado, *ironista* es aquel que toma con cierta ironía la actitud de esperar la salvación o solución de sus problemas de algo que venga de otro mundo, de algo que no depende de la voluntad de los hombres. Por otro, *liberal* significa amor a la libertad y exclusión de los actos de crueldad, dado que la crueldad es lo peor que se puede hacer. Mas ante la pregunta “¿Por qué no ser cruel?”, no hay ningún apoyo teórico. Solo se apoya en la creencia que la crueldad es horrible.

Los derechos se crean, se construyen; pero ellos deben tener vigencia; y la fuerza del derecho no se halla solo en la fuerza, sino en la racionalidad y, más aún, en la afectividad que los hace aceptables. El hombre, por ejemplo, tiene derecho a ser considerado como un ser humano, por otro ser humano; pero para ello no es suficiente con dictar una ley.

Según Rorty la racionalidad mueve más si se acompaña de afectividad. Las leyes no se fundamentan en algo metafísico como podría ser “la naturaleza humana”. Ellas requieren la aceptación de los seres humanos y en particular del sentimiento. La solidaridad no se descubre, sino se crea. Para crearla es necesario aumentar nuestra sensibilidad en los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos desconocidos por nosotros.

Para generar esta sensibilidad, no se requiere tanto del pensamiento teórico, como de *descripciones detalladas* que nos hagan ver cómo son los que sufren, de modo que no podamos decir: “No lo sienten como lo sentiríamos nosotros”<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> RORTY, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 273.

<sup>121</sup> RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989.

75. Estas descripciones se logran con géneros como *la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental, y en particular con las novelas*.

Rorty piensa a la sociedad fundada no en un universalismo (leyes naturales, nociones comunes, como la justicia, la verdad, la responsabilidad), ni en un racionalismo donde algunos tienen la razón y en nombre de la razón la imponen. Rorty trata de disolver esta alternativa. Desea que se deje de preguntar por la validez universal.

Sin embargo, también él desea que se llegue a un acuerdo, libremente, acerca de cómo generar derechos, leyes y cumplir con los propósitos comunes. Pero, según Rorty, esto debe lograrse sobre la base de una *creciente percepción de la radical diversidad de los propósitos individuales, del carácter radicalmente poético (creador) de las vidas individuales*, fundado en la creación de una conciencia (de un nosotros) que subyace en las instituciones sociales. La *cultura, o sea, lo cultivado de las instituciones* no tiene un fundamento en algo distinto del *esfuerzo de cada uno por crearla*, pero sin querer unificar lo privado con lo público. Por eso, es una cultura poética: por ser creadora de la vida individual y de la social sin unificarlas. Aun ante el creciente desamparo, desempleo e indefensión en que deja a los ciudadanos la cultura neoliberal (la mejor que hemos podido lograr), Rorty no ve forma de unir lo privado con lo público, pues no hay ningún bien común entre los hombres.

76. Los derechos humanos actualmente tienen un trasfondo donde los derechos son necesarios pero no naturales, sino contractuales. El *abandono del Estado para el bienestar*, por una globalización de *libre oferta* especialmente en el ámbito de la especulación financiera (para quienes poseen y tienen que ofrecer) y *"libre" demanda* (de quienes tienen necesidades y no tienen nada con qué demandar) genera un *capitalismo posmoderno* con el desarrollo a ultranza de la lógica especulativa de mercado, que pone en riesgo el sistema mismo de los derechos, de la producción real y de las empresas. Ésta es hasta ahora, con todos sus defectos (emigraciones en masa, rebrote de racismo, desarraigo social y cultural, comercio perverso de personas, superexplotación de los recursos de los países más desfavorecidos, los negocios ilegales o corruptos) la mejor forma de vivir que los hombres -especialmente en Norteamérica- han logrado en la práctica y a la que tienen derecho<sup>122</sup>.

---

RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 18. Cfr. REIGADAS, M. – CULLEN, C. (Comps.) *Globalización y nuevas ciudadanías*. Mar del Plata, 2003. CAMPANINI, G. *Tra globalizzazione e cosmopolitismo. Rosmini e la "Società universale del genere umano"* en *Rivista Rosminiana*. Fasc. II-III, 2004, pp. 129-138.

<sup>122</sup> RORTY, R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of

Pero hay que reconocer que la mayor libertad e igualdad que caracterizó a la reciente historia de Occidente fue profundamente engañosa. Hoy los intelectuales como Rorty, renuncian tácitamente al socialismo -que ha sido un mal pragmatismo, cientificista y positivista- sin convertirse totalmente al capitalismo<sup>123</sup>, sino sólo resignándose a él como a lo mejor que los norteamericanos han podido lograr y legislar.

El derecho expresado en las leyes expresa una forma de vida, pero no la fundamenta. No hay fundamentos; no hay nada dado naturalmente: sólo hay creaciones y consensos. Rorty no ve que por el lado del conocimiento se pueda avanzar hacia algo mejor: solo nos queda el "darwinismo generalizado que es la democracia", que sustituye las certezas por las esperanzas en normas de vida más amplias y constantemente más ampliadas<sup>124</sup>.

77. Admitido que la cultura es poética, o sea, creación de cada persona y de cada pueblo, y admitida la contingencia del lenguaje (donde no existe una sola forma de expresión o comunicación), *hay que abandonar la búsqueda de una validez universal para la moral y para el derecho*<sup>125</sup>. Este solo rasgo de *abandono de la búsqueda de fundamentos* es suficiente para inscribir sin dudas a Rorty, como un representante de los filósofos posmodernos.

"Yo quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y de las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible"<sup>126</sup>.

Los llamados *principios o leyes morales* (no matarás, no robarás, etc.) y sus respectivos *derechos* no son, pues, suprahistóricos; sino constituyen *resultados útiles*, fruto del desarrollo histórico de una sociedad determinada. En moral y derecho, no existen primero los principios universales y abstractos, y luego las lealtades entre los miembros de los grupos pequeños. *Primero se da la lealtad que procede del sentimiento* (del sentir que el otro es uno de nosotros, de nuestro grupo, al que debemos lealtad). El derecho y la

---

Minnesota Press, 1982. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 294 nota. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. London, Viking Penguin, 2000, p. 229-240.

<sup>123</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger*. Op. Cit., p. 102, 26 nota.

<sup>124</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Op. Cit., pp. 14-20..

<sup>125</sup> Cfr. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. London, Viking Penguin, 2000, p. 72-92.

<sup>126</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 87.

*obligación moral* no es el resultado de la razón, sino del sentimiento de lealtad y de su reconocimiento. El derecho, ser justos, *hacer crecer la justicia*, consiste entonces en hacer crecer el sentimiento de que los demás son como nosotros, de nuestro grupo: eso les concede un derecho. La ley moral no surge de la pura razón, como quería Kant; sino que “es, como mucho, el resumen de la red concreta de prácticas sociales”, como querían Hegel y Marx<sup>127</sup>.

“Lo que cuenta, para los pragmatistas, es la invención de formas de reducir el sufrimiento humano e incrementar la igualdad, aumentando la aptitud de todos los niños para comenzar su vida con iguales oportunidades de felicidad... Es una meta por la que vale la pena vivir pero no exige el sostén de fuerzas sobrenaturales”<sup>128</sup>.

78. Mas no se debe esperar un progreso en la solidaridad o un cambio en el estilo de vida debido a la filosofía ironista (esto es, de aquella filosofía que prescinde de la metafísica o toma con cierta ironía los fundamentos metafísicos).

La base del derecho es el sentimiento que en nosotros surge por los otros a los que comenzamos a reconocer como iguales: es un sentimiento etnocéntrico.

“Los asesinos y violadores servios no creen que están violando los derechos humanos, porque no están haciéndoles tales cosas a seres humanos como ellos, sino a *musulmanes*”<sup>129</sup>.

79. Esta filosofía, pragmática y posmoderna, que asume Rorty, es por el mismo Rorty criticada como una filosofía que “no ha hecho mucho por la libertad y por la igualdad, ni lo hará”. Es necesario *conmover* para que los que poseen se hagan derechos humanos solidarios de los que no poseen medios para suprimir el dolor. Para ello se requiere de la estrategia de la imagen, de la fantasía en los detalles que muestra el sufrimiento en personas iguales a nosotros. “El novelista, el poeta o el periodista liberales son idóneos para esto. El teórico liberal habitualmente no lo es”<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> Cfr. RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, pp. 108-112.

<sup>128</sup> PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998, p. 311. Cfr. RESTAINO, F. *Filosofía e post-filosofía in America: Rorty, Bernstein, Mac Intyre*. Milano, Franco Angeli, 1990.

<sup>129</sup> RORTY, R. *Human Rights, Rationality and Sentimentality* en HURLEY, S. – SHUTE. St. (Comps.) *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993, p. 112- 134. RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 59.

<sup>130</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 112.

Creer que hay *derechos humanos* porque somos iguales por naturaleza, o que hay una igual dignidad humana en las personas “es una excentricidad Occidental”<sup>131</sup>. La igualdad y el derecho son etnocéntricos: los norteamericanos son iguales entre los norteamericanos, los marxistas entre los marxistas, etc. Es inevitable nuestra filiación espacio-temporal contingente; pero aún así es deseable y aconsejable la terapia de ampliar nuestra igualdad etnocéntrica, aunque este deseo no pueda basarse en la idea de que existe una única y misma naturaleza humana que nos hace igualmente dignos.

80. Dicho brevemente, la *solidaridad* es el sentimiento base del derecho; es la capacidad de incluir en la categoría de un “nosotros” a personas muy diferentes de nosotros<sup>132</sup>. “Debiéramos tener en cuenta a los marginados”, y esto podría lograrse si los consideramos no como a “ellos”; sino -sin otra razón- como personas como “nosotros”. Debemos ser capaces de *ampliar nuestra simpatía*. Esta *utopía ironista*, que basa la pauta o los principios morales en la mutua compasión, puede parecer una fantasía; pero ideas como el rechazo de la prisión sin juicio, de la utilización de los prisioneros de guerra como esclavos, la tortura como medio para obtener una confesión, el uso de rehenes, la deportación de poblaciones enteras, fueron “una vez fantasías tan inverosímiles”, como la idea de que la compasión recíproca es una base suficiente para una asociación moral, social y política<sup>133</sup>.

81. Vivimos una “época de apogeo de lo difuso”, sin objetividad, sin claridad teórica, sin racionalidad lógica, sin criterio moral y jurídico preciso. Una sociedad, en este clima cultural, “no serviría a un fin mayor que a su propia conservación y mejora”, basada solamente -como lo hacen los políticos prácticos- en el sentimiento de lealtad, creyendo que de este modo conserva y mejora la civilización. Una sociedad así “identificaría la racionalidad con ese esfuerzo, en vez de con el deseo de objetividad. Por ello no sentiría necesidad de un fundamento más sólido que la lealtad recíproca”, para el derecho humano<sup>134</sup>.

El derecho y la justicia deben vivirse como la “intuición de equilibrar”. En la práctica viviente, esta intuición, resultará “un acuerdo exitoso entre individuos” y “tenderá prescindir de aquellos derivados de explicaciones

---

<sup>131</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 281.

<sup>132</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 210. Cfr. RORTY, R. *Los intelectuales ante el fin del socialismo. ante el fin del socialismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, pp. 73, 71.

<sup>133</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 202.

<sup>134</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. Op. Cit., p. 69.

filosóficas del yo o de la racionalidad (*of the self or of rationality*)<sup>135</sup>. El cambio de moral y de derechos, en consecuencia, “se lleva a cabo manipulando nuestros sentimientos en vez de incrementar nuestro conocimiento”<sup>136</sup>. Mostrar a los hombres el mundo de otra manera, de modo que nos conmovamos, es la base para generar la aceptación de otros derechos.

82. Dado que para los pragmatistas como Rorty no existe una naturaleza humana intrínseca, tampoco existen obligaciones morales y derechos connaturales. Por ello, la libertad y la elección no tiene una norma que la hace buena o mala. La libertad resulta pues moralmente compatible “con todas y cualesquiera decisiones sobre le tipo de vida a elegir o el tipo de política a proseguir”<sup>137</sup>. Al elegir, sin embargo, con amor, se hace la luz, porque “todas las relaciones humanas al margen del amor tienen lugar en la oscuridad”<sup>138</sup>.

Importa hacer elecciones prácticas, correctas; sabiendo que “*correcto* solo significa el contexto que mejor sirve a los propósitos de alguien en un cierto tiempo y lugar”<sup>139</sup>.

El “yo”, o la mente humana, en última instancia, es no es una sustancia natural, sino un “mecanismo tejedor” de creencias, tradiciones y elecciones, en un contexto social<sup>140</sup>. El yo es un “nexo de creencias y deseos carentes de centro”, en medio de circunstancias históricas: un nexo que se teje y se vuelve constantemente a retejer, porque opina, cree, interpreta, valora, elige.

Del mismo modo, el “yo” moral, el sujeto de derechos naturales, en fin, es una creación social y nuestra: una mitopóiesis cultural y filosófica, y no una exigencia propia de la naturaleza humana.

#### *b) Educación sentimental como contagio y coherencia con las creencias del grupo*

83. Como hemos de abandonar la imagen de la mente cual si fuese un espejo de la naturaleza, también hemos de *abandonar la idea tradicional de aprendizaje* como un proceso de copia y verificación de la realidad, mediante las sensaciones y la verificación de los conceptos; o como un pro-

---

<sup>135</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. Op. Cit., pp. 251,256.

<sup>136</sup> RORTY, R. *Derechos humanos*. Op. Cit., p. 65.

<sup>137</sup> RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. hacer en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad nacional de Quilmes, 1998, p. 187.

<sup>138</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. Op. Cit., p. 278.

<sup>139</sup> RORTY, R. *Respuesta a Simon Critchley*. en MOUFFE, C. (Comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, pp. 90-91.

<sup>140</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. Op. Cit., pp. 131, 258 nota 39 . RORTY, R. *Derechos humanos*. Op. Cit., p. 78.



ceso de pura creatividad mental o fantástica sin justificación pragmática.

Desde el punto de vista pragmático, la justificación del proceso de aprendizaje estará apoyado por la *certeza en la eficacia* de nuestras creencias. La certeza racional es una victoria práctica, y no el resultado de una verdad teórica.

“Si pensamos en la ‘certeza racional’ como una victoria en un argumento más que como una relación con un objeto conocido, al buscar la explicación del fenómeno dirigiremos la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades... Nuestra certeza será cuestión de conversación entre personas, y no de interacción con la realidad no humana. De modo que no veremos una diferencia de clase entre verdades ‘necesarias’ y ‘contingentes’... En resumen, estaremos donde estaban los sofistas antes de que Platón aplicara su principio e inventara el ‘pensamiento filosófico’: buscaremos un caso seguro más que un fundamento firme”<sup>141</sup>.

84 En este contexto, Rorty estima que el género literario de la imagen televisiva o de la novela es más útil para formar moralmente a los que aprenden, (pues llega a *conmover* y hacer ver la *inutilidad del dolor* innecesario en todos sus detalles), que la filosofía<sup>142</sup>.

El proceso de educación, aun siendo pragmático, no puede prescindir de una finalidad moral; pero esta finalidad es pragmática, propia de “una cultura post-filosófica” (donde la literatura sucede a la filosofía), guiada por una “cierta práctica social concreta”<sup>143</sup>.

Rorty duda de la eficacia y “relevancia de la filosofía en la política”, por ello también duda de la “relevancia de la filosofía de la educación”. En mejor de los casos, la filosofía posee un *valor terapéutico* con el que se ayuda a las personas adultas (no a los niños) a abandonar las ideas anticuadas y convencionales y asumir otras. Por esto, cabe distinguir dos tareas en el proceso educativo:

“Me parece que la educación pertenece a dos empresas bien definidas. La educación inferior es fundamentalmente una cuestión de *socialización*, el tratar de inculcar un sentido de ciudadanía, y la educación superior consiste en su mayor parte en una cuestión de *individuación*, el tratar de despertar la imaginación del individuo con la esperanza de que ésta será capaz de recrearse a sí misma. No estoy seguro que la filosofía logre hacer mucho por cualquiera de estas empresas”<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983, p. 149.

<sup>142</sup> RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Op. Cit., pp. 111-121.

<sup>143</sup> RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Op. Cit., p. 56.

<sup>144</sup> RORTY, R. *The dangers of Over philosophication. Replay to Ancilla and Nicholson* en *Educational Theory*, 1990, Vol. 40, nº 1, p. 41.

85. La derecha política se aferra a la idea de que lo fundamental de la educación es la *verdad* (la libertad se sigue naturalmente de ella); la izquierda política, por su parte, se aferra a la idea de *libertad* (sin la cual, y sin la discusión libre, cualquier convención se presenta como verdad natural). Sobre *tópicos filosóficos abstractos*, la derecha y la izquierda concuerdan en que *la verdad y la libertad son valores fundamentales de la educación*. De hecho, la derecha (o sea, la mentalidad socialmente conservadora) suele mantener -en Estados Unidos- el control sobre la escuela primaria y secundaria; la izquierda (o sea, la mentalidad socialmente cuestionadora de la situación social) sobre la universitaria. La posición de Rorty es liberal: *dejad primero libertad académica y la verdad se cuidará por sí misma*. No hay tal cosa como una "naturaleza humana" (según la derecha) ni una "alienación de la naturaleza humana" según la izquierda. Lo que se da es solamente el desarrollo de un animal que se va haciendo un ser humano (*the shaping of an animal into a human being*), por medio de un proceso de socialización primero, y -con suerte- es seguido de un proceso de autoindividuación o autocreación (*self-individualization or self-creation*) a través de la propia crítica al proceso socializador (especialmente el dado en los lenguajes o vocabularios). La educación superior debe poder facilitar re trabajar la autoimagen, impresa en los estudiantes en el pasado, -posibilitando las dudas, estimulando la imaginación, como ya lo había sugerido J. Dewey-, transformándola en una nueva autoimagen elaborada por los mismos que se educan. No se da una mítica facultad llamada "razón" que nos ofrece la verdad; sino lo que existe son encuentros (sin referencias a la naturaleza humana o a la razón) y ellos nos posibilitan, en las discusiones libres, avanzar. Debemos abandonar la idea de que las instituciones sociopolíticas se basan en la naturaleza humana o en la verdad: ellas se apoyan solamente en los encuentros y discusiones. La democracia implica la utópica confianza en los hombres, en sus capacidades para discutir y vivir mediante acuerdos con sus semejantes, pesar de todas las dificultades.

86. No tenemos que aprender nada esencial, ni eterno ni trascendente más allá de la historia: no hay criterios claros y ciertos (verdades de razón o naturales); sino solo "narraciones inspiradoras y utopías nebulosas". Por cierto que estas nebulosas no satisfacen a los conservadores, porque no les da una noción clara de los fines hacia los cuales deben dirigirse; ni satisfacen a los radicales de izquierda porque no generan cambios bruscos, revolucionarios. Sin embargo, estas nebulosas crearon la "grandeza americana". Rorty es consciente -constatando los hechos históricos- de que el fin de lograr la autoindividuación o autocreación requiere paz, relativa riqueza,

y “el standard de las libertades burguesas”<sup>145</sup>. No niega que, en este aspecto, pocos tendrán esta oportunidad: no existe, en este sentido, igualdad de oportunidades; son más bien pocos los que pueden llegar a las universidades. Mas esto se debe a que *no nos hallamos en una sociedad liberal burguesa ideal* que trata de *igualar las oportunidades de creación* de sí mismo, y dejar entonces que las personas aprovechen o desaprovechen esas oportunidades<sup>146</sup>. Estados Unidos no es, sin embargo, una nación ideal: es muy vulnerable al populismo de derechas y posiblemente “el próximo país en caer en el fascismo”<sup>147</sup>.

No obstante, la sociedad liberal no puede proponerse otro fin, en la tarea educativa, que el de “posibilitar a cada uno la oportunidad de una autocreación para lo mejor de las habilidades de él o de ella (*a chance at self-creation to the best of his or her abilities*)”.

Pero, más que verdades hay que ofrecer esperanzas. Por otra parte, para ser humano, es suficiente con *captar la relativa gloria y estupidez de cada época*.

“Cada época tiene su propia gloria y su propia estupidez. La labor del novelista es mantenernos al corriente de ambas. Porque no existe ningún juez supremo, ni ninguna única descripción correcta, porque no existe huida alguna a lo totalmente otro, ésta es la tarea más importante posible. Pero es una tarea que solo puede emprender de pleno corazón alguien no trastornado por los sueños de un marco ahistórico en el que se despliega la historia humana, una naturaleza humana universal...”<sup>148</sup>.

87. Para Rorty, el docente -de los niveles inferiores de escolaridad- debe creer que la sociedad se funda en la verdad (en caso contrario “será mejor que busque otra profesión”) y debe ser el vehículo de transmisión de lo que es socialmente admitido. En especial, debería *mantener el ideal de la libertad y de la esperanza* como al núcleo del proceso civilizatorio.

El docente, en los niveles superiores, por el contrario, se halla “en el santuario de la *libertad académica*” y las *dudas sobre la sociedad* se vuelven entonces centrales. En éste caso, la tarea de la educación se orientará -según Rorty y reinterpretando a su modo a Dewey- no solo hacia la formación de un profesional, sino además, hacia “la tarea de reemplazar un presente insatisfactorio por un futuro más satisfactorio, sustituyendo así la certidumbre por la esperanza”<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 102.

<sup>146</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 103.

<sup>147</sup> NIZNIK, J. – SANDERS, J. (Eds.) *Debate sobre la situación de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2000, p. 48.

<sup>148</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 103.

<sup>149</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE,

88. Rorty desconfía, como lo hicieron Kierkegaard, James, Dewey, el segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger, de la idea que aprender o ser humano consiste en ser *buscador de esencias*.

El hombre solo llega a tener *ciertas creencias* que cree justificadas, porque ellas son coherentes con otras creencias; pero “quizás lo único que tengamos sea la *conformidad con las normas del momento*”<sup>150</sup>. Pero aún así esta búsqueda de coherencia entre las creencias es lo que da unidad a la persona en medio de las contingencias: es lo que forma, educa.

“Hacer que una persona niegue una creencia sin que haya razones para ello constituye el primer paso hacia el objetivo de volverlo *incapaz de tener un yo*, porque se vuelve incapaz de urdir una trama coherente de creencia y de deseo. La transforma en *irracional*, y ello en un sentido preciso: no es capaz de *dar, de su creencia una razón, una razón que armonice con las restantes creencias*... Ya no puede justificarse ante sí misma”<sup>151</sup>.

89. Entender es saber relacionarse con el contexto<sup>152</sup>. Un dolor típicamente humano consiste en percibir que otros hacen pedazos nuestras mentes humanas y las vuelven a recomponer dándoles otras formas: el lavado de cerebros.

Aprender no implica que el que aprende adquiera verdades absolutas o definitivas; sino aprender a vivir en “un mundo sin sustancias ni esencias”, “en un flujo de relaciones continuamente cambiantes”, en medio de un “*panrelacionismo*” que “hace de lado la teoría de la verdad como correspondencia”, pero mantiene el útil valor de la no contradicción<sup>153</sup>.

Aprender implica adquirir conocimientos, conductas, formas de hacer; pero no verdades. Porque el *conocimiento* no es un espejo de la naturaleza, sino un instrumento o medio útil para lograr los propósitos que el hombre se propone. El que aprende en forma pragmática “no necesita una meta denominada ‘verdad’”; no cree que valga el esfuerzo buscar verdades absolutas; le es suficiente “una justificación que satisfaga los requerimientos de la comunidad”. El alumno pragmatista sabe que toda aprehensión se da bajo “una descripción en función de las necesidades sociales”<sup>154</sup>.

---

1997, p. 21.

<sup>150</sup> RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Op. Cit., pp. 332.

<sup>151</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 196.

<sup>152</sup> RORTY, R. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel, 2000, p. 194.

<sup>153</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997, pp. 43-44.

<sup>154</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento?* Op. Cit., p. 34, 35, 45.

90. El conocimiento y el aprendizaje se justifican en la utilidad de la conversación y de la práctica social<sup>155</sup>, las cuales justifican a su vez nuestras creencias, haciéndolas aparecer como "objetivas"; pero donde creencia o verdad objetiva significa solamente que "es la mejor idea que tenemos en la actualidad sobre cómo explicar lo que está ocurriendo"<sup>156</sup>. El método adecuado para ello es el de la conversación, en un clima de ese "darwinismo generalizado que es la democracia", sustituyendo las certezas por las esperanzas<sup>157</sup>.

La función de la filosofía y del aprendizaje no se halla en descubrir o transmitir verdades,

"sino en realizar la función social que Dewey llamaba `romper la costra de la convención´ impidiendo que el hombre se engañe a sí mismo con la idea de que se conoce a sí mismo o que conoce alguna otra cosa, como no sea bajo descripciones opcionales"<sup>158</sup>.

En resumen, lo importante del proceso de educación se halla, por un lado, en un *proceso social de "manipulación del sentimiento"* que intenta "realzar nuestro sentido de solidaridad humana", cambiando nuestros sentimientos y *abriendo el campo del "nosotros"*, "haciendo que (las personas) se pongan del lado de los despreciados y oprimidos"; y, por otro lado, en "crearse a sí mismo elaborando el propio lenguaje filosófico privado y autónomo"<sup>159</sup>. A todo esto se le puede llamar una "*educación sentimental*", pues el cambio se da a través de medios como la novela, las narraciones y descripciones que cambian, por contagio, la actitud de los seres humanos, ampliando su solidaridad.

91. Desde el punto de vista educativo, lo que importa, según Rorty, no es la lógica -como podría pedirse en un proceso tecnológico-, ni la posesión de las verdades; sino la retórica, esto es, "la forma en que se dicen las cosas"<sup>160</sup>. En lugar del conocimiento hay que poner la esperanza.

En la base de esta concepción educativa, se halla la idea de que *el sentimiento de esperanza no es algo débil* que requiere de algo más fuerte llamado "razón", o "compartir un yo verdadero y profundo que encarne a la verdadera humanidad"<sup>161</sup>. Es para Rorty, como para Derrida, un *falo-logo-*

---

<sup>155</sup> RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Op. Cit., pp. 161, 175, 196, 204.

<sup>156</sup> RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Op. Cit., p. 347.

<sup>157</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento?* Op. Cit., p. 14, 20.

<sup>158</sup> RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Op. Cit., p. 342.

<sup>159</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 180, 193..

<sup>160</sup> RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Op. Cit., p. 325.

<sup>161</sup> RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. Op. Cit., p. 71, 69, 75, 77.

*centrismo* (un machismo centrado en lo conceptual) desear producir una educación y un cambio a partir de puras ideas y de una autosuficiencia autoconsciente. Por el contrario, la educación se da por seducción, por “manipulación de los sentimientos”.

“La mayor parte del proceso de educar no se basa en la argumentación, a menos que uno extienda el alcance del término ‘argumento’ más allá del reconocimiento intelectual. En particular, una parte muy importante de lo que es educar consiste simplemente en una apelación al sentimiento. Es verdad que la distinción entre esta apelación y un argumento es borrosa”<sup>162</sup>.

92. No hay que buscar un fundamento en un poder ahistórico, para la educación. Deberíamos concentrar nuestras fuerzas en la *educación sentimental*, esto es, en el intento de cambiar los sentimientos de la gente, para que sea más solidaria, más flexible, y más pluralista.

“Esta clase de educación familiariza lo suficiente entre sí a personas de índole diversa como para que estén menos tentados de mirar a los que son diferentes a ellos como si solo fueran cuasihumanos. La meta de esta forma de manipulación de los sentimientos es expandir la referencia de las expresiones ‘persona de nuestro tiempo’ y ‘gente como nosotros’”<sup>163</sup>.

En el ámbito educativo, debemos dejar de esperar en fuerzas trascendentes o transhistóricas<sup>164</sup>. La educación por conducción de los sentimientos tiene importancia, porque la gente actúa por resentimiento.

“Estamos *resentimos* por la idea de que tendremos esperar a que los fuertes vuelvan sus ojillos porcinos hacia el sufrimiento de los débiles, abriendo así poco a poco sus secos y mezquinos corazones. Confiamos desesperadamente en que exista algo más fuerte y más potente que *haga daño* a los poderosos si *no* lo hacen así: si no un Dios vengativo, entonces un vengativo proletariado sublevado o, al menos, la majestad ofendida del vengativo superego o, en ultimísimo caso, la majestad ofendida del tribunal de la razón pura práctica de Kant”<sup>165</sup>.

El proceso educativo debe procurar ayudar a los desposeídos en dos temas concretos: 1) en la *seguridad*, de modo que tengan una forma de vida lo suficientemente libre de riesgos (los europeos y norteamericanos disfrutaban de esto y por ello crearon un sentido de dignidad y el sueño de una cultura de los derechos humanos); 2) en la *simpatía* (“sentirse como

---

<sup>162</sup> RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. Op. Cit., p. 124.

<sup>163</sup> RORTY, R. *Verdad y progreso. Escritos Filosóficos*, 3. Barcelona, Paidós, 2000, p. 230.

<sup>164</sup> RORTY, R. *Verdad y progreso*. Op. Cit., p. 230, 226.

<sup>165</sup> RORTY, R. *Verdad y progreso*. Op. Cit., p. 238.

ellos”), de modo que se los considere del grupo de los humanos<sup>166</sup>.

93. Es hora que la filosofía y el proceso de aprender se *abreven en el sentimiento*, pero también *en la imaginación*, creando metáforas y narrativas. Para romper con la costra de la convención, es muy *útil la metáfora*, pues solo la imaginación socava lo inexpugnable<sup>167</sup>. Ella no trasmite significados, sino invita a inventar nuevos significados. Por ello, la ciencia en cuanto inventa hipótesis es metáfora.

Las metáforas, en realidad, son un reto para redistribuir valores. Con ellas afirmamos nuevos significados de una manera no lógica, sino en cierto modo irracional, y “lo irracional es esencial para el progreso intelectual”<sup>168</sup>. La metáfora es algo abierto, no es un contenido objetivo.

Por otra parte, lo que hoy es una metáfora, algo inusitado, insólito, pura creación mental, será mañana aceptado como una cosa de sentido común. Que el sol sea el *rey* entre el sistema de planetas, fue una metáfora en el mil quinientos, pero hoy es una certeza.

La metáfora enseña diversas perspectivas; no enfrenta a argumentos, sino a nuevas descripciones<sup>169</sup>; es reconocimiento de las contingencias, es libertad.

El proceso de aprender implica, pues, por un lado, *creatividad metafórica*, (abierta a múltiples textos sociales que desean plasmarlo), en un constante proceso de deconstrucción o recontextualización; pero por otro, es un esfuerzo por *crear una coherencia en las creencias* (que constituyen el yo de cada uno) con las del grupo.

“La acción racional es sinónimo de pertenencia a nuestra comunidad moral... No es preciso ser irracionalista en el sentido de dejar de construir la trama de nuestras creencias de la manera más coherente, confiable y estructurada posible. Los filósofos como yo, que consideramos que la racionalidad es *simplemente* el intento de alcanzar tal coherencia, concordamos con Rabossi en que los proyectos fundacionalistas son anticuados”<sup>170</sup>.

94. En este contexto, el filósofo o el docente no son un sabelotodo, ni están en una posición clave que posee la verdad. No están para proveer principios o fundamentos o diagnosis teóricas profundas o visiones sinópti-

---

<sup>166</sup> RORTY, R. *Verdad y progreso*. Op. Cit., p. 235.

<sup>167</sup> RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Op. Cit., p. 58. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 192.

<sup>168</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 60. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger*. Op. Cit., p. 32, 29.

<sup>169</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 63, 53, 57-8

<sup>170</sup> RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 64.

cas. Un profesor de filosofía, por ejemplo, “es gente que tiene una cierta familiaridad con ciertas tradiciones intelectuales del mismo modo que los químicos tienen una cierta familiaridad con lo que ocurre cuando se mezclan ciertas sustancias”. Sobre esa base se pueden dar ciertos consejos de lo que ocurrirá cuando se combinan o separan ciertas ideas. “Al hacerlo puede que podamos mantener a nuestro tiempo en la reflexión”<sup>171</sup>. Pero los docentes no son personas a las que hay que acudir para que nos confirmen en las cosas, o para que nos establezcan qué es “objetivo y racional” en la vida.

El maestro (*magis, magistro*) es más porque ha leído más (aunque no por esto posea más verdades) y ello lo hace desconfiar del esnobismo intelectual.

95. Quizás se podría afirmar que, en la concepción de Rorty, *aprender y educarnos es convertirnos en persona*, sabiendo que *ser persona es ser poema, creación, tejido de contingencias, tramado de creencias sociales asumidas por contagio social*, donde la meta de la verdad es reemplazada por la libertad y la esperanza; donde prima el deseo sentimental y moral de suprimir el dolor innecesario en la sociedad; donde se hace autónoma al poder explicarse a sí misma; donde se considera pragmáticamente a la “humanidad como la medida de todas las cosas”; donde lo humano (entendido etnocéntricamente: los similares a nosotros) señala un proyecto impreciso y prometedor, y no una esencia; donde la identificación con el otro genera la idea de lealtad -de una lealtad cada vez más inclusiva- y es la base de la vida moral y social<sup>172</sup>; donde no se discute la idea de la universalidad de la naturaleza humana, sino se la crea<sup>173</sup>.

### ***La ideología como proceso socializador distorsionante***

96. Por *ideología* se entiende aquí un mecanismo teórico-práctico, por el cual no solo se tiene una filosofía o una visión del mundo, sino que además se la desea *imponer* como la única verdadera y cuyo punto más alto es el *lavado de cerebro* de la persona que es sometida a él. Las ideologías pue-

---

<sup>171</sup> RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Op. Cit., p. 46.

<sup>172</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Op. Cit., p. 50, 80, 15, 19, 92, 106, 121. El concepto de “anticuado” no es muy valioso si previamente no se aceptado que la filosofía debe estar a la moda, actualizada y que el consenso mayoritario es importante para establecer una verdad en cuanto tal, lo que no resulta fácilmente aceptable. Siempre ha pretendido la filosofía fundar un pensamiento, y la coherencia tiene sentido entre las consecuencias y los principios fundantes de un sistema de explicación. El afirmar, por el contrario, que el no fundamentar nada es “muy actual”, tampoco dice gran cosa, a no ser que se estime que todo lo pasado fue peor que el presente.

<sup>173</sup> RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. Op. Cit., p. 135, nota 56.



den tener distinto signo político (tanto de derecha como de izquierda) o religioso o cultural; pueden ser violentas o aparentemente pacíficas, pero funcionan de la misma manera.

La ideología es la parte injustamente justificadora de la posesión del poder, ejercida en vistas a mantener ese poder social o político, en nombre de la verdad o de un cambio moral.

El hecho es que este proceso suele estar presente en los grupos sociales, en cuanto detentan el poder, lo representan o desean poseerlo<sup>174</sup>. Por ello, analicemos algunos de sus supuestos y fases<sup>175</sup>:

- a) La ideología es posible si se *suprime* -sin que la víctima lo advierta-, seduciendo, *la libertad en el pensar*. Por esto, las ideologías son una falsa conciencia, que hacen pasar por verdadero lo que es la conveniencia del victimario, del dominador. En el nivel cultural, la cultural dominante, en manos de los poderosos, ideologiza convirtiéndose en la cultura normal u oficial: las escuelas -si los docentes no son críticos- y los medios de comunicación son medios eficaces en este contexto.
- b) El ideologizador debe conseguir que la víctima piense que la verdad es una sola y *de una sola forma*: la del ideologizador, transformando los diversos modos de pensar en un único modo (lógico y psicológico) de pensar: el del ideologizador.
- c) El ideologizador trata de aislar, psicológica o socialmente, a la víctima, desacreditando otros criterios de juicios o modos de pensar que difieren del suyo. Suprime de esta manera formas de confrontación, de pro y contra, respecto de los puntos de vista del ideologizador.
- d) El ideologizador culpabiliza a la víctima, como enemiga de la verdad, de la patria o de otros valores, si la víctima se resiste a pensar como él. Dado que el ideologizador concibe la verdad como única y de una única forma, toda divergencia con su forma es considerada una falta contra la verdad.
- e) Pero a quien obra dentro de la ideología es liberado de toda culpa, por-

---

<sup>174</sup> JAIME CÁSAIRES, M. *Las ideologías en el aula* en *Aula abierta*, 1996, n. 48, p. 48-51. ARIÑO VILLARROYA, A. "Ideologías, discursos y dominación" en *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1997, n.º 79, p. 197-219. ZIZEK, S. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992. VAN DIK, T. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2000. GÓMEZ, R. *Neoliberalismo y seudociencia*. Bs. As., Lugar, 1995.

<sup>175</sup> Cfr. REBOUL, O. *L'endoctrinement*. Paris, PUF, 1977, p. 37. DAROS, W. *Epistemología y didáctica*. Rosario, Mathesis, 1984, p. 115. RAMÓN GARCÍA, J. "Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología" en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, n.º 80, p. 61-76.

que la ideología le asegura, al obrar, la verdad y la justicia de su parte.

- f) La aceptación de la ideología que trata de imponérsele a una víctima comienza con la abdicación de los propios modos (lógicos y psicológicos) de pensar, de su libertad de crítica en el pensar desde fuera del sistema de explicación que se le ofrece.
- g) La aceptación de la ideología supone, luego, la aceptación del punto de vista del ideologizador; implica optar por su opción, ver con sus ojos, juzgar con su mente; implica, diría Kant, volver a la minoría de edad.
- h) Aceptada la concepción ideológica que se le presenta a la víctima, ésta hace una relectura de los hechos y teorías desde la perspectiva de la ideología, calificando a ésta como verdadera, y falsas las otras lecturas.
- i) La ideología se presenta, entonces, como un falso conocimiento. Puede pretender ser científico, aportar gran cantidad de argumentos; pero se trata de un sistema cerrado a una crítica externa a sus principios o puntos de vistas los que deben asumirse sin crítica.
- j) Mas el proceder ideologizador es inmoral, ya sea porque en nombre de la verdad suprime la libertad del hombre; ya sea porque no teme presentar lo falso como verdadero. Esta actitud puede encarnarse en un hombre particular o en un grupo sociopolítico. Los docentes saben que todo ente tiende a permanecer en su ser y a desarrollarlo, a no ser que una causa externa lo suprima o limite. En consecuencia, toda persona o grupo con poder tiende a permanecer en el poder y crecer si le es posible. Por ello, todo poder de derecha, de izquierda o de centro, tenderá a permanecer en su posición y, si le es posible, a crecer; pero *cuando se pierde el sentido ético del poder, éste se absolutiza*, e intentará permanecer en el poder y aumentarlo con todos los medios, lícitos e ilícitos, sin importarle presentar lo falso como verdadero; sin importarle suprimir la verdad con un acto arbitrario o, viceversa, suprimir la libertad en nombre de la verdad<sup>176</sup>.
- k) Mas por otra parte, la tolerancia de una persona o de un grupo de personas, en el uso de la libertad, para quien no piensa como esa persona o grupo, puede tener un límite: *el límite de la mutua tolerancia* para buscar como son las cosas (la verdad de las cosas o acontecimientos). No se puede tolerar, en nombre de la tolerancia, a los intolerantes; porque ser intolerante no es moral y lo inmoral no da derecho. Derecho, en

---

<sup>176</sup> Cfr. QUIROGA, H. y otros (Comp.). *Filosofía de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario, Homo Sapiens, 1999. IANNI, O. *La sociedad global*. México, Siglo XXI, 1998.

efecto, es la capacidad para poder realizar un acto, que no puede ser impedido por otro, precisamente porque es lícito, justo. Marx y Engels estimaban que el estudio de *los derechos no puede ser realizado independientemente de los que poseen las fuentes y los medios de producción material*, pues los derechos son la base de la vida social y manifiestan solo el aspecto de ordenamiento para mantener el poder de la clase dominante. El uso de la fuerza (coacción) se justifica sólo para proteger la realización de un acto justo y Marx estimaba que ante la rapiña ideológica -convertida en estructural mediante los derechos- realizada durante siglos para con la clase desposeída de los proletarios, la justicia apoyaba el uso de la fuerza, principalmente mediante medidas de fuerzas realizadas por los proletarios unidos. Ahora bien, la raíz de la justicia se halla en el (libre) reconocimiento de la verdad (de lo que son los entes) con todas sus circunstancias presentes y pasadas. Por lo tanto, quien no la reconoce, e impide a otro reconocerla, se convierte en un intolerante, ante el cual se tiene derecho a la defensa. No es posible desarrollar aquí la complejidad de esta temática, pero ella indica que el tema de los derechos y las justificaciones que de ellos se hacen es también compleja y frecuentemente encubierta con una u otra ideología, donde una puede tratar a la otra de utópica, idealista o inviable en la práctica, si las soluciones radicales generan peores males de los que se querían evitar.

***Recuperar el sentido tanto de los derechos humanos privados de los individuos como el del pacto social constituyente***

97. Como podrá advertirse, la mejor herramienta contra el intento de ideologizar sobre las teorías de los derechos, tanto de un docente, como de otros medios informales de enseñanza, se halla en un ámbito de libertad donde se *pueda ejercitar la crítica social y pública*, esto es, en el uso de criterios o medidas diversas, de modo que se hagan patentes las intenciones ocultas de quienes pretenden poseer la verdad en la sociedad, pero no someterla públicamente a discusión, como sucede cuando el docente presenta sus conocimientos como si fuesen -sin más- verdaderos o se mofa de las opiniones ajenas.

La *actitud dogmática* implica cerrar toda puerta a la discusión; supone clausurar la posibilidad de expresar opiniones. Esta actitud constituye un riesgo real cuando, en el proceso de enseñar, los docentes no solo ponen en consideración los conocimientos, estimados verdaderos; sino que, además, los *imponen* como tales. *La verdad no se impone: se propone*, se muestra o demuestra; pero, después de esto, aún permanece libre la volun-

tad del que aprende y que debe aceptar a esos conocimientos libremente como verdaderos. Indudablemente que *quien no acepta algo verdadero como verdadero, se engaña y se daña moralmente porque se miente*. Pero aún en este caso, la *presencia de la verdad no da derecho a suprimir la libertad de nadie*, mientras no se convierta en un intolerante de mi derecho.

98. Las teorías del derecho tienen, indudablemente, *supuestos filosóficos*: suponen que el hombre es libre en algunos de sus actos y responsable de ellos. La idea de responsabilidad implica, a su vez, el supuesto filosófico de la relación de causalidad entre las acciones realizadas y el causante libre de ellas: se está admitiendo el valor del principio de causalidad, el cual supone que el ser no puede ser contradictorio (como lo sería admitir un efecto sin una causa).

La libertad es el *valor y el derecho supremo subjetivo* de una persona; es el derecho-facultad de hacer o elegir algo; es valor que posibilita el diálogo y la participación de los demás; pero este valor vale por que ella acepta la verdad, en un contexto social, y se convierte en verdadera libertad: la libertad de una persona, que libremente se opone a la verdad y a la libertad de los otros, se degrada moralmente ella misma. Por ello, *el valor supremo gnoseológicamente objetivo* de la persona se halla en el *amor a la verdad*: en buscar libremente saber cómo son las cosas, sea que esto me beneficie o me dañe subjetivamente, sin suprimir este derecho en todos los demás. La ley (referida al individuo en su función privada o pública) *objetiva el derecho moral subjetivo, haciéndolo objetivo* (esto es, *derecho jurídico*, individual o privado y público o civil) y, entonces, el derecho entra en el ámbito de las especificaciones realizadas por el poder político de la justicia. Las leyes positivas, en efecto, en las sociedades modernas, en las repúblicas democráticas, las establece el poder político (los legisladores) en cuanto es el representante de los socios de una sociedad<sup>177</sup>.

La búsqueda de la verdad y el mutuo ejercicio de la libertad (y de lo que de ella se deriva) son derechos privados individuales inalienables y al mismo tiempo conllevan el deber de respetarlos en los demás, lo que constituye la base del *contrato social*, por lo que son también *derechos sociales: de todos y de cada uno*. El ser humano es, a la vez, individual y social. Por ello, la sola defensa de los derechos privados individuales (como el que hace cierto liberalismo individualista); o, por el contrario, de los derechos comunes (como el que realiza cierto socialismo extremado), es una defensa parcial. El ser humano nace en una sociedad y es, sin embargo, una persona distinta de la de los padres que lo hacen nacer. Ignorar esto es ignorar as-

---

<sup>177</sup> Cfr. RAWLS, J. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, p. 143. RODRÍGUEZ KAUTH, A. *La protección de los derechos humanos supera a las ideologías, los tiempos y las nacionalidades en Estudios. Filosofía práctica e Historia de las Ideas*. 2003, n° 4, pp. 40-51.

pectos esenciales de la condición humana. No hay derecho privado individual sino en relación a otro individuo, generándose por esto mismo un ámbito social o recíproco. No se da primero el individuo y después la sociedad o viceversa. Sociedad humana y persona humana nacen al mismo tiempo y, *al mismo tiempo, quedan fundados los derechos privados individuales y los sociales.*

El pasaje del ámbito moral del derecho subjetivo (derecho facultad de hacer o exigir) al ámbito objetivo y positivo (derecho-norma), implica un contrato social, el cual, no obstante las diferencias individuales, establece leyes de reciprocidad en el trato. Un contrato social implica el conocimiento y la libertad de los socios. Éstas son *condiciones morales* de los socios y, por ello, *la vida social y política supone una vida moral en los socios.* La libertad de los socios es por ellos regulada y ellos consienten en establecer las relaciones sociales (mediante leyes); y estas leyes tienen legitimidad precisamente porque han sido consentidas por los socios. La moral implica y se guía por valores lógicos (como el principio de no contradicción, que parece desafiar a todos los tiempos) y valores morales, los cuales indican lo que es preferido por la comunidad de los socios.

“Los valores, al ser el fundamento de los derechos, le confieren sentido a la práctica jurídica. Su triple rol de oficialización, protección y promoción expresa la jerarquía entre lo deseable y lo menos deseable. Es evidente que el ejercicio de la actividad jurídica es posible sólo en la medida en que los valores sean comunes, es decir, reivindicados y reconocidos por un cierto número de personas”<sup>178</sup>.

En la concepción actual del derecho jurista trialista, el derecho tiene una base sociológica, una base normativa (nomológica) y una base en la justicia (dikelógica)<sup>179</sup>.

La moral establece lo que está bien o moral y remite al tribunal de Dios o a la conciencia de las personas individuales o reunidas en una sociedad. El derecho positivo establece el modo de actuar ante la sociedad, ordenando las acciones y, a veces también, sancionando y castigando.

Mas si el derecho positivo, desprovisto de valores morales como la justicia, se absolutiza y se recude a una simple técnica, en la cual los mandatos no tienen, entonces, otra justificación que el respeto a los procedimientos. Un derecho positivo, sin consideración de la justicia (sino que tu-

---

<sup>178</sup> COICAUD, Jean-Marc. *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Rosario, Homo Sapiens, 2000, p. 26.

<sup>179</sup> Cfr. GOLDSCHMIDT, Werner, “Introducción filosófica al Derecho”. Bs. As., Depalma, 1987; GOLDSCHMIDT, W. “La ciencia de la justicia (Dikelogía)”, Madrid, Aguilar, 1958. CIURO CALDANI, Miguel Ángel, “Derecho y política”, Bs. As., Depalma 1976. CIURO CALDANI, M. “Estudios de Filosofía Jurídica y Filosofía Política”. Rosario, Fundación para las Investigaciones Jurídicas, 1982/4.

viere en cuenta simplemente la opinión de la mayoría), hace imposible *la distinción entre legalidad y legitimidad*<sup>180</sup>.

La legalidad es una cuestión de técnica jurídica; la legitimidad es una cuestión moral y remite a la idea de justicia entre personas libres y responsables. Por ello, una sociedad humana implica la limitación que cada persona hace de sus derechos (en cuya raíz está la libertad y responsabilidad), para que -limitados los derechos en su ejercicio- todos los puedan disfrutar y asegurar al máximo.

La absolutización del derecho positivo es la absolutización de la libertad de uno, de un grupo o de la mayoría, sin referencia al respecto de la justicia que posee el otro.

Se dan aquí dos peligros: o renunciar al principio de la mayoría; o bien, someterse a algún peligroso valor metafísico. Ante tal disyuntiva cabe considerar que *la garantía social de los derechos* (o soberanía nacional) consiste en la acción de todos para asegurar a cada uno el disfrute y la conservación de sus derechos, reconociendo que éstos tienen su base en la libertad de la persona relacionada con las demás. La persona humana es, a la vez y al mismo tiempo, *un ser singular y social*, desde el momento que nace de hecho de unos padres (sociedad familiar). Quien siendo parte de una sociedad se cree que es toda la sociedad, distorsiona la concepción de la persona, del derecho y de la sociedad. Si una actividad (la economía, por ejemplo) siendo una parte de la actividad social compleja se cree soberana, también ella distorsiona la concepción de la persona, del derecho y de la sociedad. Como ya mencionamos, "toda sociedad se forma a fin de acrecentar la libertad de los socios; a fin de que sus facultades tengan un campo mayor donde libre y útilmente ejercitarse"<sup>181</sup>.

99- El derecho y la sociedad, admiten que los individuos tengan opiniones diversas sobre diferentes cuestiones y no desea que todos piensen lo mismo; pero sí establece, mediante el pacto social, formas de actuar, como la necesidad de la reciprocidad en el trato, mediante leyes explícitas, lo que crea el bien común social, establecido por el poder político que representa a los socios de una sociedad democrática y, en consecuencia, razonablemente tolerante de la diversidad.

El derecho implica varios aspectos. Por un lado, que cada socio pueda ejercer su derecho privado individual, sin ser impedido por los demás; pero el derecho que establecen los socios, en el pacto social, establece la defensa común del régimen de derecho. Este pacto puede además establecer el derecho no solo de no interferir en el derecho privado individual de los demás; sino además, puede establecer el derecho de actuar en defensa de

---

<sup>180</sup> SAPIR, Jacques. *Economistas contra la democracia. Los intereses inconfesable de los falsos expertos en economía*. Buenos Aires, BSA, 2004, p. 213.

<sup>181</sup> ROSMINI, A. "Il Comunismo e il Socialismo" en *Opuscoli Politici*, o. c., p. 88. Cfr. p. 96.

los demás socios en caso de necesidad, lo que da sentido a la solidaridad. El pacto social (formulado, por ejemplo, en una Constitución Nacional) puede establecer obligaciones sociales recíprocas que los socios individuales aceptan al aceptar el pacto. Estas leyes generan una *igualdad social legal* e implica una justicia distributiva de modo que se trate de forma igual a los iguales (por ejemplo a los socios) y en forma desigual a los desiguales. No se trata de una *igualdad como nivelación de la realidad* de los individuos, sino de una *igualdad como no explotación* entre los socios por el no reconocimiento de sus derechos. Un socio no hace un pacto social para que se le quite la libertad, pero acepta ciertos límites en el uso de la libertad si esta limitación es recíproca en iguales circunstancias. *El ejercicio de la libertad de uno no puede realizarse explotando y suprimiendo este ejercicio en los demás.* El pacto social se realiza para que cada socio pueda ejercer el máximo de su libertad (sede de los demás derechos), sin explotar a los otros y viceversa. Una persona (una madre y su hijo) tienen, por ejemplo, el derecho a alimentarse (y otros no se lo pueden impedir; hecho éste que algunos llaman derechos negativos), y tienen derecho a que no se les robe el alimento; pero no tienen el derecho de exigir que los alimenten gratuitamente (derechos positivos); ni los otros no tienen la obligación de alimentarlos, a no ser que se haya hecho un pacto con leyes positivas (consuetudinarias o escritas) que establezcan recíprocamente las condiciones en las que se lo debe hacer, de modo que el mayor ejercicio de la libertad de uno no disminuya la libertad del otro<sup>182</sup>.

Es posible pensar que los derechos privados individuales (o naturales o negativos) se prolongan y generan los derechos sociales (o positivos); y éstos protegen los derechos individuales.

100. De hecho, esta investigación sobre el origen de los derechos privados individuales y el pacto social u origen del derecho civil (por oposición al Estado natural), en la Modernidad, pretende ayudarnos a recordar las posibilidades que ofrece nuestra Constitución Argentina, sobre esta temática.

La Constitución Argentina se constituye a partir de los "representantes del pueblo de la nación Argentina" y se inicia, en su preámbulo, como *ley social fundacional institucional, admitiendo derechos privados individuales*, como la libertad, y que "todos sus habitantes son iguales ante la ley" (Art. 16). En la reforma de la Constitución nacional de 1994, (Art. 75, n° 22) se asume como "con jerarquía constitucional" varias declaraciones de derechos y pactos que admiten los *derechos individuales* como inalienables<sup>183</sup>. Sería suficiente el cumplimiento de unos pocos de estos derechos

---

<sup>182</sup> Cfr. NINO, S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Op. Cit., pp. 92-93.

<sup>183</sup> "Si son normativamente de «todos»..., estos derechos no son alienables o negociables sino que corresponden, ..., a prerrogativas no contingentes e inalterables de sus titulares y a otros tantos límites y vínculos insalvables para todos los poderes, tanto públicos como individuales".

para que la vida humana cambiase notablemente en la faz de la Tierra. Así, por ejemplo, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (dada por la ONU el 10 de diciembre de 1948), y hoy parte de la Constitución Argentina, establece derechos individuales fundamentales, por los que se reconoce que “todos los seres humanos nacen libre y iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, debe comportarse fraternalmente los unos con los otros” (Art. 1). Todo ser humano individual es sede de derecho, “tiene derecho” y éste derecho debe convertirse en ley, reconociendo “su personalidad jurídica” (Art. 6).

### ***Algunos supuestos terminológicos: el derecho, el Estado, lo razonable***

101. **T**oda teoría (o interpretación teórica) de un problema social tiene algunos supuestos.

En cuanto a su designación, el concepto de derecho, *no siempre ha gozado de uniformidad* en el modo en que ha sido pensado y en que se han categorizado los derechos.

No obstante, es generalmente aceptado que el derecho filosóficamente pensado depende de una idea previa procedente de la ética: la idea de justicia. Ésta, a su vez, implica la idea de libertad y responsabilidad en ciertos actos y acciones. Implica la idea de dar a cada uno lo suyo: lo que le corresponde por la responsabilidad en sus acciones. La justicia implica la aceptación de la razón humana, que tiene razón de ley en tanto y en cuanto se conforma con la recta razón (razón fundada en el ser de los entes y no en la arbitrariedad), constituyéndose en la prohibición de lo injusto y en la garantía de la realización de lo justo<sup>184</sup>.

De la moral, pensada por la ética, procede el concepto de deber y de responsabilidad; mientras que el concepto de Derecho los supone. El filósofo Antonio Rosmini definía el derecho como “una potestad moral, o autoridad de operar”; “el derecho es una facultad de obrar lo que agrada, protegida por la ley moral que impone en los otros el respeto”<sup>185</sup>.

Por cierto que la *historia* del derecho ha padecido las circunstancias históricas de hecho que lo ha producido<sup>186</sup>. La *filosofía* del derecho, por su parte, busca las razones últimas de este hecho histórico y las condiciones de su posibilidad, analizando lo que debe ser el derecho.

---

FERRAJOLI, LUIGI. *Los fundamentos...* Op. Cit., p. 21. Cfr. *Diritti Fondamentali*, en <http://www.gesuiti.it/sestaopera/ferrajoli%20diritti%20fondamentali.htm>.

<sup>184</sup> Cfr. COLOMBO MURÚA, P. *Curso DE Derecho Político*. Bs. As., Abeledo-Perrot, 2000, p. 12.

<sup>185</sup> ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Padova, CEDAM, 1967, Vol. I, p. 107.

<sup>186</sup> VILLEY, M. *El derecho romano*. Bs. As., Eudeba, 1969.



En general, se admite el *derecho subjetivo* como la capacidad que poseen las personas que hacer ciertas acciones moralmente justas que, por lo mismo, no pueden ser impedidas por las demás personas<sup>187</sup>. El derecho implica la idea de persona, de: a) la separabilidad, b) la independencia (cierta libertad y correspondiente responsabilidad moral y social), c) y la inviolabilidad de las personas. Se trata de *derechos privados de los individuos o individuales*, de *derechos humanos*, de derechos que posee todo ser humano que, en consecuencia, son anteriores y trascienden los derechos civiles y nacionales. Otros filósofos del Derecho hablan de *derechos primeros*<sup>188</sup>.

No hay, en el contexto de la filosofía del Derecho, un consenso y una terminología universalmente aceptada. Luigi Ferrajoli sostiene, por ejemplo:

“Son «derechos fundamentales» todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a «todos» los seres humanos en cuanto dotados de *status* de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar; entendiéndose por «derecho subjetivo» cualquier expectativa positiva (de prestaciones) o negativa (de no sufrir lesiones) adscrita a un sujeto por una norma jurídica; como presupuesto de idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o autor de los actos que son ejercicio de estas”<sup>189</sup>.

Cuando esas acciones, producidas reiteradamente por la capacidad de obrar, han sido admitidas, tácita o expresamente, se convierten entonces en costumbres o usos con un contenido conceptual preciso; se volvieron objeto de leyes; leyes con un contenido objetivo: primeramente orales y luego escritas y, posteriormente, fueron codificadas, constituyendo los códigos y el *status* de jurídicas. Las leyes hicieron, entonces, objetivo al derecho subjetivo. El *derecho subjetivo* (que es un poder hacer protegido por la virtud moral de la justicia; un derecho que no puede ser moralmente impedido) o *derecho negativo*, se objetiva o normaliza en las leyes con un contenido. El derecho subjetivo (derecho-facultad) implica la facultad de elegir o exigir y se ejerce en relación a una norma: ésta puede ser consuetudinaria, o natural, o positivamente establecida.

Las leyes, en un contexto social y político, expresan, entonces, el

---

<sup>187</sup> Cfr. FULLER, L. *The Morality of Law*. New Haven, Yale University Press, 1978. ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Padova, CEDAM, 1967, Vol. I, nº 107, 1205. VILLEY, M. *Philosophie du Droit. Définitions et fins du droit*. Paris, Dalloz, 1982, 146. NINO, S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 78. NINO, S. *The Ethics of Human Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1991.

<sup>188</sup> Cfr. TRIGEAUD, J.-M. *Droits Premiers*. Bordeaux, Bière, 2001.

<sup>189</sup> FERRAJOLI, LUIGI “*Los fundamentos de los derechos fundamentales*” (Debate con Luca Baccelli, Michelangelo Bovero, Riccardo Guastini, Mario Jori, Anna Pintore, Ermanno Vitale y Danilo Zolo. Edición de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello). Editorial Trotta, Madrid. 2001, p. 19.

objeto o contenido de las leyes (derecho-norma): constituyen el *derecho jurídico objetivo* o *derecho positivo*. Esta normalización debe hacerse positivamente (por alguien -uno o muchos- que tiene autoridad en la comunidad para formularlas, hacerlas conocer y tener vigencia) y surge así el *derecho jurídico positivo y objetivo*, el cual no es necesariamente una verdad, desde el punto de vista gnoseológico o religioso<sup>190</sup>. Este derecho objetiva y positivamente formulado es el que posibilita, mediante una ley (pacto o contrato social) una convivencia recíproca en un contexto social y político, siendo una razón pública, un bien común.

“Por supuesto, las doctrinas religiosas fundamentalistas, los gobiernos autócratas y dictatoriales rechazarán las ideas de la razón pública y la democracia deliberativa. Ellos dirán que la democracia conduce a la cultura de un modo contrario al de su religión, o negarán los valores que solamente gobiernos autocráticos o dictatoriales pueden asegurar. Ellos asegurarán que lo religiosamente verdadero, o lo filosóficamente verdadero, prevalece por sobre lo políticamente razonable. Nosotros diremos que semejante doctrina es políticamente irrazonable”<sup>191</sup>.

102. Es sabido que el jurista romano, Ulpiano (170-228), supuso y distinguió el derecho natural (*Ius Naturalis: ius naturae est quod natura omnia animalia docet*: el derecho natural es aquel que la naturaleza enseña a todos los animales)<sup>192</sup>, por fundarse, según él, en las leyes que la naturaleza impone a los seres; el derecho de gentes (*Ius Gentium*) aplicable a todo ser humano (*derechos humanos*) y no sólo a los que tuviesen, por ejemplo, en la antigüedad, la ciudadanía romana; y el derecho civil (*Ius Civile*) originado por (y aplicable a) todos los socios de una sociedad urbana o ciudad Estado. Este derecho trataba de la rectitud de las acciones y *las funciones privadas o públicas de las personas*.

Por ello se ha dividido, impulsado nueva y fuertemente, entre otros y desde la filosofía, por Kant, en la modernidad:

a) En derecho del individuo o privado (*Ius privatum*), el cual tiene por objeto las relaciones de los individuos individuales y particulares entre sí (implicando el derecho civil, comercial, laboral, rural, de energía, de

---

<sup>190</sup> Cfr. NINO, C. S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 41. NINO, C. S. *La validez del derecho*. Bs. As., Astrea, 1985. HART, H. *El concepto de derecho*. Bs. As., Abeledo-Perrot, 1995, p. 230-239.

<sup>191</sup> RAWLS, J. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, p. 178. Cfr. ARANDA FRAGA, F. *La idea de "razón Pública (y su revisión) en el último Rawls en Philosophica* (Lisboa), 2003, n° 21, p. 5-31.

<sup>192</sup> Este derecho tuvo que ser retratado cuando se puso en duda si los indígenas de América eran o no humanos, como ya hemos sugerido.

navegación, etc.)<sup>193</sup>. Se suele entender por *Derecho privado o individual* el referido a la persona singular (por lo que es un derecho individual, un derecho humano), como sujeto inmerso en sus relaciones particulares, individualmente estimadas, en el seno de la familia o con relación a los bienes que le son propios o a los vínculos que constituye orientados a la obtención de fines patrimoniales o personales.

b) Y en derecho público (*ius publicum*). Éste ha comprendido clásicamente a las acciones de las personas públicas: a lo relacionado con el gobierno del Estado (al Estado Nacional, de las Provincias y Municipios), actuando como tal, en las relaciones de los ciudadanos con los poderes públicos (implicando el derecho constitucional, administrativo, financiero, procesal) y en las relaciones con otros Estados (*Derecho público internacional*).

Con la secularización y desmetafísica de la concepción social, frente al derecho natural, consuetudinariamente vivido, surgió luego el *derecho positivo*, esto es, el establecido por el mandato de los hombres y sus convenciones, sin referencia expresa al derecho que otorgaría la naturaleza (física, social, moral). En ciertas comunidades religiosas, se supone incluso que existe un cierto *derecho divino*.

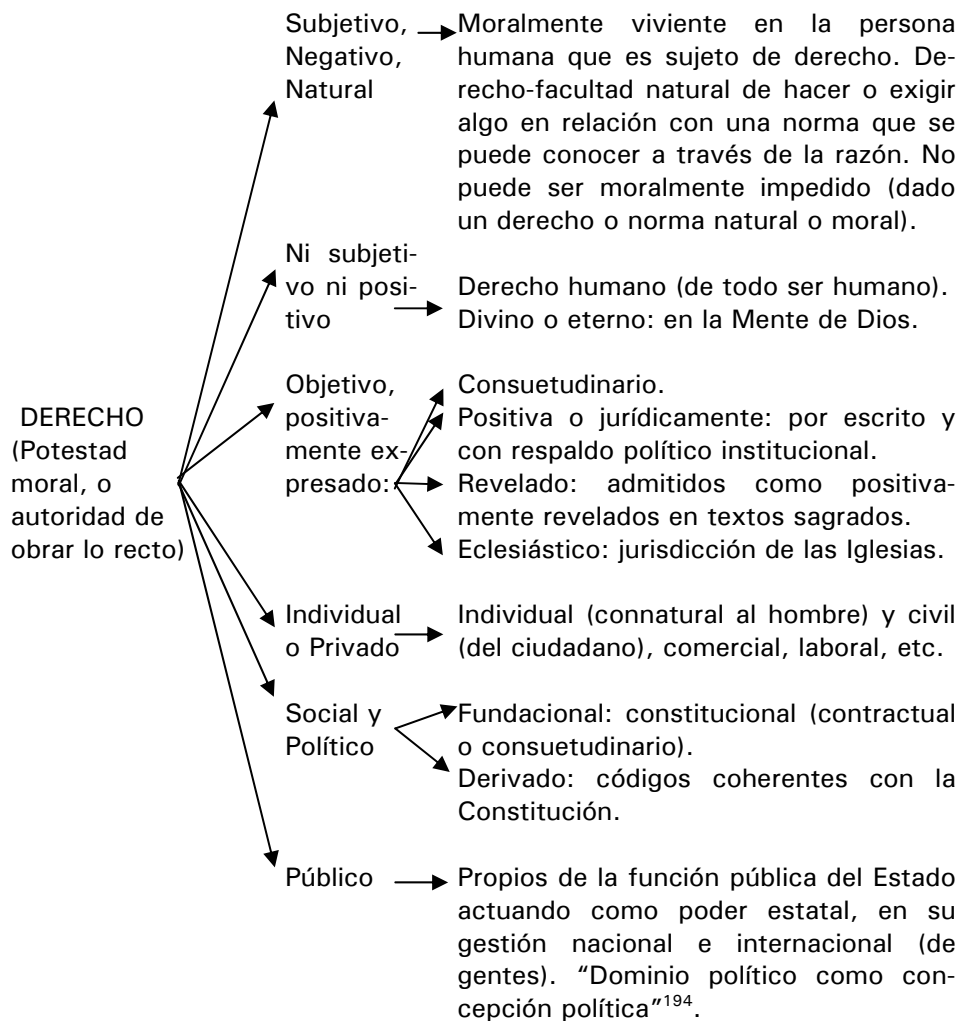
103. Todo derecho implica una acción que, al estar relacionada con los demás, hace que *todo derecho sea social*. Pero el *derecho individual o privado* se da entre socios que son individuos (físicos o morales) y se refiere a la relación entre personas individuales e, incluso, previo al establecimiento de un pacto social.

Después del establecimiento del pacto social (o constitución), aparecen los derechos civiles (que regulan los derechos individuales y establecen otros, propiamente civiles que hacen al mantenimiento y funcionamiento de la sociedad); y aparece también el *derecho público* que se refiere a la sociedad organizada o Estado, inicialmente concentrado en la ley constitucional del Estado, sujeto a personas con funciones políticas y públicas, nacionales o internacionales (Derecho de gentes).

104. Sin querer agotar todas las designaciones del derecho, podemos recordar esquemáticamente las siguientes:

---

<sup>193</sup> Cfr. BARBERO, Omar. *Introducción al Derecho Privado*. Rosario, Juris, 2004. Se trata, en realidad, de una expresión poco feliz, si se lo considera desde otra perspectiva, porque, el derecho, al ser una relación entre personas (entre una que es sujeto del derecho y la otra que reconoce ese derecho a ser, hacer, tener, etc.) nos hallamos ya ante un derecho públicamente manifiesto. No obstante, no se realiza como una gestión pública, como una acción de Estado, esto es, como *gestión del Estado actuando como poder estatal*.



105. El derecho, en cuanto conjunto de normas (derecho objetivo), puede expresar el *bien común* entre los contrayentes de un contrato social (tácito o explícito). El bien público *debería expresar también el bien común de todos los socios*, aunque a veces expresa solo *la voluntad de la mayoría representada en sus gobernantes*.

El derecho, en tiene su sede en la persona y el ejercicio de la libertad en lo justo, se desarrolla, sin embargo, en un proceso histórico, individual y socialmente considerado, en cuanto a la constitución del derecho en

<sup>194</sup> RAWLS, J. *EL derecho de gentes y "una revisión del idea de razón pública"*. Barcelona, Paidós, 2001, P. 122.

una norma jurídica, que conlleva socialmente mérito o pena. Los *procesos educativos constituyen un elemento fundamental* -al promover la conciencia crítica- en la generación de *nuevos derechos emergentes*, esto es, nuevas formas de exigir el justo ejercicio de la libertad, en el ámbito privado como en el social y político.

La razón pública funda el derecho público, a decir de John Rawls, y tiene por objeto "los asuntos de justicia política fundamental", a la administración del poder con justicia recíproca<sup>195</sup>.

En nuestra hipótesis interpretativa, es desde las decisiones de los socios -con su participación política- que se puede regular (no suprimir o confiscar arbitrariamente) la riqueza producida socialmente: no es la economía la que regula a la ciudadanía, sino ésta la que regula los bienes producidos socialmente. Mas las decisiones políticas que no tengan en cuenta las formas de producción, no podrá subsistir por mucho tiempo. Política y economía se requieren mutuamente y ambas están al servicio de todos los socios. La política tiene a esclarecer las finalidades de la acción conjunta de los socios; la economía se fija en los medios de producción y de distribución de modo que ésta no dañe a aquella, ni aquella a ésta, haciéndose de la producción un fin en sí mismo y no un medio para que las personas gocen de los bienes. Son las personas las que hacen a la política y a la economía; y estas no pueden hacerse autónomas y esclavizar a las personas.

Los ciudadanos se reúnen y se constituyen en socios políticos, en una nación o bloque de naciones, porque fundamentan "tanto el derecho a un reparto más justo de la riqueza producida socialmente, como el derecho a una protección más eficaz ante los riesgos producidos socialmente"<sup>196</sup>. Evidentemente, una acción política que ignora las exigencias propias de la producción económica es ciega y va al fracaso (pues no podrá repartir lo que no logra facilitar producir), como una producción económica que ignora la finalidad humana se ha absolutizado y es inaceptable social y humanamente.

106. **T**oda teoría de la sociedad y de su organización política tiene, pues, supuestos sobre una cierta concepción de lo que es (o pueden llegar a ser) los hombres. Sobre esa base antropológica se teoriza luego acerca de la utilidad o necesidad de la existencia de una sociedad y de su gobierno político. Se supone, por ejemplo, que los seres humanos, al hacerse socios, son conscientes de sus actos y libres y, en consecuencia, responsables de los mismos. Si se admiten estos supuestos se está admitiendo que los seres humanos son iguales, al menos, en cuanto son conscientes y libres. En caso contrario, no estaríamos en presencia de una sociedad humana, sino

---

<sup>195</sup> RAWLS, J. *The Law of Peoples...* Op. Cit. p. 133.

<sup>196</sup> HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 256.

en una sociedad infrahumana de hecho, con un patrón dominante y esclavos sometidos.

Bajo estos supuestos se genera una *expectativa de razonabilidad* en la conducta de los socios. Esto genera el *criterio de razonabilidad*: los hombres, al hacerse socios, asumen una conducta razonable que se reduce a ser considerados como libres e iguales ante el pacto social y las condiciones que establecen, y a considerar a los demás socios de la misma manera. Ante tales condiciones se espera una conducta de cooperación mutua o recíproca, como algo razonable.

A estos supuestos, se le añaden lógicamente otros: el Estado (constituido por los socios, que en un pacto establecen normas de gobierno y consideración recíproca), implica el ejercicio de ciertas formas básicas para conservar el mismo sistema social y político establecido por el pacto de los socios. El Estado (los representantes de hacer cumplir las normas establecidas en el pacto, en un territorio) recibe el poder soberano y la misión de cumplir y hacer cumplir con ciertas obligaciones de bien común, como atenerse en sus funciones al pacto constituyente, respetar la vida de los socios, ofrecer seguridad para sus vidas, respetar sus derechos individuales -a la libertad, a la información verídica, etc.-, preparar a los futuros socios (educación), etc. Como se advierte, una sociedad implica -como condición de posibilidad, o razón social- la presencia y el ejercicio de ciertos valores fundamentales imprescindibles para que pueda darse la vida social.

107. Se ha dicho que no ha habido ningún teórico del derecho o filósofo del derecho que no haya dedicado alguna parte de su obra al análisis de las relaciones entre el derecho y la moral<sup>197</sup>.

Por nuestra parte, entre nuestros supuestos admitimos que si no hay una concepción moral de la conducta humana, no tiene sentido el derecho, pues éste depende de aquella<sup>198</sup>. La moral se expresa con el reconocimiento el cual, a su vez, manifiesta el conocimiento y la libertad para admitir lo que se conoce, lo que es la raíz de la justicia.

Es sabido que hubo autores que sostuvieron la teoría de la vinculación de la moral y del derecho; y otros que, por el contrario, estimaron que moral y derecho eran dos ámbitos de la conducta humana separados. La modernidad ha sido la época en que quizás más se ha advertido la secularización del pensamiento y de las formas de vida, donde se ha dado un corte epistemológico y práctico, entre las conductas que establecen los hombres y los pretendidos fundamentos religiosos de la misma.

Más cabe recordar aquí que la moral no se confunde con la religión.

---

<sup>197</sup> VÁZQUEZ, R. (Comp.) *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Barcelona, Gedisa, 1998, p. 19.

<sup>198</sup> DAROS, W. *El reconocimiento, acto fundamental de la moral, en la concepción de A. Rosmini en Anámnesis*. México, 2002, n° 1, p. 78-102.

La moral es una virtud o fuerza humana y social indispensable para dar valor recíproco a vida social. Toda persona *responsable de sus actos* posee una conducta moral, independientemente de que su responsabilidad tenga como causa un control, un premio o castigo, social o transocial, inmanente o trascendente, natural o positivamente establecido; en suma, por una causa interna (o estrictamente moral) o externa (por las consecuencias sociales)<sup>199</sup>. Un acto moral es siempre un acto humano, realizado con conocimiento y libertad, acto interno con consecuencias externas, ateniéndose a las consecuencias. Los actos morales son morales en los actos, no en las leyes o causas. Todo acto se atiene a la norma, consciente y libremente, es, en la acción práctica, humano y moralmente bueno, sin que sea necesario poner en discusión el origen de la norma (lo cual corresponde a una metarreflexión -filosófica, sociológica, etc.- que posibilitará rever las leyes). El reconocimiento de la ley o norma, por parte de una persona, hace al acto moral, remite a la juridicidad del acto; por el contrario, el origen de la ley indica su legitimidad.

Las normas jurídicas no son las únicas que rigen la conducta humana. La moralidad y la filosofía de reflexión ética siguen teniendo un papel crítico con relación a la creación, interpretación y aplicación de las leyes. Entre moral y derecho se da, pues, una distinción y relación, aunque una relativa autonomía práctica entre ellos.

108. La razonabilidad en la práctica, que exige la vida social -expresada en el respeto mutuo de todo hombre a todo hombre a las acciones humanas, en las mismas circunstancias- requiere que, en el concepto mismo de derecho, se incluyan elementos de moralidad, esto es, de imparcialidad o justicia<sup>200</sup>. Todo principio (incluso el principio de inercia) no se ve en sí mismo: no es empírico sino teórico y abstracto; pero se constata en la aplicación a casos particulares. Si se acepta que los socios no se pueden matar mutua e indiscriminadamente, entonces, prácticamente, se está aceptando que es bueno vivir y que hay un *derecho a la vida*; y este hecho puede ser interpretado lógicamente como que el derecho positivo depende de una previa concepción moral<sup>201</sup>. Sin embargo, entre derecho y moral existe una

---

<sup>199</sup> HART, H. L. *El concepto de derecho*. Bs. As., Abeledo-Perrot, 1968, p. 127. SOPER, Ph. *Legal Theory and the Claim of Authority in Philosophy and Public Affairs*, 1989, Vol. 18, n° 3, p. 209. GARZÓN VALDÉS, E. *Derecho, ética y política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p. 320.

<sup>200</sup> Cfr. NINO, Carlos. *Sobre los derechos morales en Doxa* 1990, n° 7, pp. 311-325.

<sup>201</sup> "Respecto de la constitución argentina, una laguna que se menciona a menudo es la que se refiere al derecho a la vida, no enumerado en las cláusulas de derecho y garantías. Obviamente el derecho a la vida está presupuesto en casi todos los otros y entonces está implícitamente reconocido por la constitución. Uno debería contestar que no importa cuán razonable la interpretación puede ser, el sistema normativo al cual nosotros estamos aludiendo no es más la constitución sino un sistema expandido por los principios que están presupuestos en las cláusulas constitucionales" (NINO, S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona,

relativa autonomía, hasta el punto de que se puede pensar que se debe cumplir un derecho positivo intersubjetivamente establecido, en función de la convivencia, con prescindencia de los fundamentos morales que los diferentes socios quieren darle<sup>202</sup>. En este sentido, no habría inconveniente en sostener que se da una equiparación en entre las expresiones “derechos morales”, “derechos humanos” y “derechos naturales”, si se admite que los hombres tienen una naturaleza humana y que una norma moral (como “vivir es bueno”) le es inherente<sup>203</sup>. En este caso, se halla implícita una *metafísica crítica* que acepta como supuesto al menos un principio último (o primero ontológicamente) que funciona como principio universal regulador de la vida. Los derechos humanos, en este contexto, deben entenderse como principios regulativos supremos, como axiomas de metasistemas regulativos de la vida humana y social<sup>204</sup>.

En este contexto, todo derecho subjetivo conlleva la interpretación de un poder hacer acciones que no pueden ser impedidas porque son justas, lo que significa que deben ser respetadas mutuamente, cualquiera sea el fundamento de este respeto. Si se admite este presupuesto, se comprenderá que tanto la vida individual como la social son acontecimientos morales y no solo jurídicos.



---

Gedisa, 1997, p. 39).

<sup>202</sup> VÁZQUEZ, R. (Comp.) *Derecho y moral*. Op. Cit., p. 40.

<sup>203</sup> Cfr. PÉREZ-LUÑO, A. *Concepto y concepción de los derechos humanos en Doxa*, 1987, n° 4, pp. 47-66.

<sup>204</sup> Cfr. KLUG, Ulrich. *Problemas de la filosofía y de la pragmática del derecho*. Barcelona, Alfa, 1989, p. 26-30.



# CAPÍTULO I

## THOMAS HOBBS

### ***DERECHOS NATURALES Y CIVILES, Y LA EDUCACIÓN, EN EL MARCO DEL CONTRATO SOCIAL PARA UN PODER POLÍTICO ABSOLUTO***

“A pesar de las leyes de la naturaleza (que cada uno observa cuando quiere y cuando puede hacerlo sin riesgo), si no hubiese un poder constituido y no fuese lo bastante grande para nuestra seguridad, todo hombre podría legítimamente apoyarse sobre su propia fuerza y aptitud para protegerse frente a los demás hombres...

“En consecuencia (el gobernante con poder absoluto tiene derecho a) juzgar cuáles son las opiniones y las doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz y, por consiguiente, determinar además en qué ocasiones, hasta dónde y sobre qué se permitirá hablar a los hombres a multitudes de personas, y quienes examinarán las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados” (HOBBS, Th. *Leviatán*, Cap. XVII, pp. 272, 263-264).

1. No nos es necesario exponer aquí todo el pensamiento de Hobbes, la rica bibliografía existente sobre este autor y las diversas interpretaciones posibles sobre el mismo. Nos mueve una pretensión más modesta que consiste en presentar brevemente el concepto moderno de contrato social, acentuando algunos aspectos individualizantes, ubicando el derecho a la educación en su contexto entre los derechos naturales y los civiles; y realizarle luego algunas críticas.

Hobbes (1588-1679)<sup>205</sup> es un representante relevante de la Moder-

---

<sup>205</sup> Tomás Hobbes (1588-1679) nació en Westport, Inglaterra. Vivió en un período de constante belicidad, donde las grandes potencias de la Europa moderna luchaban para mantener sus dominios, mientras por otra parte, iban naciendo o definiéndose las naciones modernas.

nidad, de esa época rica filosóficamente y compleja antropológica y socialmente. Se trata de un autor que llenando, en algunos casos, las páginas de sus escritos con frecuentes citas bíblicas, en realidad posee una visión material de mundo humano y social<sup>206</sup>.

Hobbes refleja también su época y las circunstancias políticas que tuvo que vivir. La situación de casi constante belicidad por un aparente motivo religioso, (pero que ocultaba problemas de posesión más profundos), le hizo repensar el problema del origen del poder político de los reyes, déspotas que pretendían escudarse ideológicamente en la teología o en la moral para justificar su posesión de gobiernos absolutos.

Ante tal situación caótica, Hobbes vio en un poder absoluto la única solución a la gobernabilidad, aunque *ya no acentuará el origen divino directo de ese poder*: Con Hobbes la política se seculariza, las grandes ideas religiosas ya no tendrán fuerza ante las crueles circunstancias históricas. Por eso, la filosofía de Hobbes aun lejana y opuesta a la que aparecerá en el siglo XVIII, marcará, no obstante, un hito y un adelanto en la concepción moderna del contrato social.

---

Las guerras de religión encubrían las ansias de un poder absoluto, sin fracturas internas ni divergencias de pensamiento. El poder de la fuerza imponía su nueva moral descarnadamente.

A los catorce años, Hobbes estudia en Oxford, graduándose de bachiller. En 1610 a 1613, viaja por Francia a Italia, protegido por la familia Cavendish. Mucho le impresionó el asesinato de Enrique IV (primer Borbón de Francia).

Hobbes sentía aversión por la filosofía escolástica. Poseía destreza dialéctica y predilección por la filosofía nominalista de Oxford. De 1629 a 1631, de 1634 a 1637, y de 1640 a 1651 vivió en París, protegido por la familia Clifton, de la que fue preceptor. Estudió entonces filosofía y matemáticas; deseaba contraponer la razón a los sentidos, aplicando el método matemático a la filosofía, al igual que Descartes; pero se oponía a éste no admitiendo sus tendencias espiritualistas en la concepción del hombre. Prefirió concebir la naturaleza, incluso humana, en forma mecánica y material.

Adhirió a la Iglesia anglicana, aunque fue más bien un deísta: admitía un dios a la medida de su razón. Aunque Hobbes cita frecuentemente a la Biblia lo hace hasta tanto cabe dentro de su concepción filosófica, en la que el hombre es esencialmente un cuerpo y el alma una palabra más o menos vana, pero útil en la sociedad de su tiempo.

En 1637, ya en Inglaterra, planeó la elaboración de su obra filosófica, dividida en tres partes; a) Del cuerpo; b) Del hombre; c) Del ciudadano. En 1642, redactó primeramente la tercera parte y las otras dos en 1655 y 1657.

En 1651, Hobbes escribió la obra que le dio más fama: *El Leviatán*. Deseaba congraciarse mediante esta obra con la revolución puritana de Cromwell que había tomado el poder en 1649, justificando un poder político fuerte y absoluto, sin escrúpulos morales, separado de Roma. Esta obra se divide en cuatro partes: 1) El hombre; 2) La república; 3) La república cristiana; 4) El reino de las tinieblas.

Fatigado por las luchas políticas, dedicó los últimos años de su larga vida a traducir a Homero y a escribir la historia del régimen parlamentario y de las guerras civiles en Inglaterra.

<sup>206</sup> CULLETON, Alfredo. "Tres marcas (estigmas) de Ockham no pensamiento de Hobbes (O subsidio ockhamiano ao pensamento hobbesiano)" en *Veritas*, Vol. 45(3), 2000, pp. 411-416.

## ***El ser humano es naturalmente un ser corporal y belicoso***

2. **D**escartes, y no pocos filósofos griegos de la antigüedad, redujeron el ser del hombre a cuerpo (externo, material) y alma (pensante, espiritual).

Hobbes, por su parte, estima que *todo el hombre es cuerpo*. “El hombre y el cuerpo viviente son la misma cosa”<sup>207</sup>. Está compuesto de un cuerpo en parte sensible y en parte sutil. “No hay sobre la tierra hombres cuyos cuerpos sean espirituales”<sup>208</sup>. En realidad, Hobbes ve al cuerpo humano como una *máquina*: “¿Qué es el corazón sino un muelle? ¿Y que son los nervios sino otras tantas cuerdas? ¿Y qué son las articulaciones sino ruedas, dando movimiento al cuerpo en su conjunto tal como el artífice proyectó?”<sup>209</sup>. Lo que llamamos alma es solo un cuerpo (o un aspecto del cuerpo) tan sutil que no puede ser percibido ni figurado<sup>210</sup>.

“Que el alma del hombre sea por su propia naturaleza eterna, y una criatura viviente independiente del cuerpo, o que cualquier hombre en concreto sea inmortal de otra forma que por la resurrección del último día, es una doctrina que (exceptuando a Enoc y Elías) no aparece en la Escritura”<sup>211</sup>.

Hobbes considera que es un error, introducido en la teología escolástica por influencia de Aristóteles, el admitir que existen en el mundo ciertas esencias separadas de los cuerpos que se denominan esencias abstractas y formas sustanciales.

La naturaleza humana, o el ser del hombre, es el resultado de la suma de sus facultades o poderes. Es capacidad de movimiento y acción (vulgarmente atribuidos al alma); es poder de nutrirse y generar (propios del cuerpo); es capacidad de conocer, lo que implica sensación, memoria e imaginación (facultades vulgarmente atribuidas al espíritu).

3. **E**n cuanto al *origen de los conocimientos humanos*, Hobbes estimaba que éstos proceden todos de los sentidos (*origo omnium nominatur sensus*). No hay nada divino en el conocer.

La *sensación* es la reacción mecánica de nuestros sentidos, producida por los cuerpos exteriores, la cual se transmite al cerebro mediante los nervios.

*Cuerpo* es lo que no depende de nuestro pensamiento y ocupa una parte en el espacio. Los cuerpos exteriores se componen de extensión y todas sus cualidades (color, olor, sonido) se reducen al movimiento. Las

---

<sup>207</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 709.

<sup>208</sup> Idem, p. 624.

<sup>209</sup> Idem, p. 117.

<sup>210</sup> Idem, p. 460-465.

<sup>211</sup> Idem, p. 511-512.

cualidades sensibles son subjetivas. Solo el movimiento es objetivo.

La *percepción* es la captación de la sensación y la que posibilita la experiencia: ésta se da siempre en un espacio y tiempo determinados. Las cosas se conocen en función del movimiento: la sensación nunca es aislada y estática. Percibir un cuerpo implica advertir las relaciones que posee con otro; supone la coherencia simultánea de diversas sensaciones. Esta simultaneidad requiere memoria, esto es, continuidad psíquica. Sin la memoria no tendríamos experiencia de ninguna cosa particular. La imaginación produce las imágenes de los objetos y, ayudada de la memoria, las combina.

4. El *conocimiento* en su origen es una percepción donde la idea es aún una experiencia psíquica unida a una sensación y a una imagen. Conocer implica imaginar, combinar y organizar sistemática y simbólicamente las imágenes que obtenemos de las cosas percibidas y con la ayuda del lenguaje. Por medio del lenguaje, podemos obtener ideas universales o abstractas.

Los conocimientos *universales* se forman a partir de la experiencia; son *nombres* (palabras) que empleamos para referirnos a muchas cosas singulares bajo algún aspecto común.

La *razón* y el raciocinio es un *cálculo*: es suma o resta de palabras.

Una razón es *falsa* cuando emplea palabras con intención de engañar. La falsedad se da en el ámbito del lenguaje, no en el de las cosas; pero el *error* implica la realidad que no confirma las expectativas o sospechas que teníamos.

La razón humana es una forma de proceder, construida con esfuerzo y precisión.

“La *razón* no es un sentido ni una memoria nacida con nosotros, ni obtenida solo mediante la experiencia (como la prudencia), sino lograda por medio del esfuerzo. Primero a través de un correcto uso de los nombres y, segundo, obteniendo un método bueno y ordenado para proceder desde los elementos, que son nombres, hasta afirmaciones hechas por conexión de uno con otro; y desde allí hasta los silogismos, que son las conexiones de una afirmación con otra, hasta llegar a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres pertenecientes al tema tratado. A esto llaman *ciencia* los hombres... La ciencia es el conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho respecto de otro”<sup>212</sup>.

5. Inicialmente una imagen y una idea es lo mismo, según Hobbes. Cuando la idea se separa de la imagen que se basa en los cuerpos exteriores, entonces la idea es solo un nombre. Dado que tenemos un lenguaje,

---

<sup>212</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. cit., p. 153.

podemos hablar de cosas abstractas; por esto aunque no podemos imaginarnos a Dios podemos hablar de él y probar su existencia mediante el principio de causalidad.

Pero los hombres, además de conocimientos, poseen *pasiones*. Las pasiones son *reacciones incompletas* que permanecen en el interior del hombre. Las pasiones constituyen el motor de las acciones. Dos son las fundamentales: el *amor* (tendencia al bien) y el *odio* (pulsión al mal). Al poseer el objeto amado se produce en el hombre el *gozo* y con su ausencia, el *deseo*. La *voluntad* está constituida por el conjunto de pasiones. Lo que llamamos *libertad* es solo la lucha de las pasiones con movimientos de atracción o repulsión hasta que prevalece el impulso más fuerte.

Los objetos que deseamos determinan la voluntad: ella misma es indiferente, pero es *libre* cuando *no está exteriormente coaccionada* a producir la acción. La libertad requiere objetos interiores que la condicionan y mueven, pero al mismo tiempo carece de objetos exteriores que le impidan la acción determinándola.

“Por *libertad* se entiende la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca; pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicten su juicio y razón”<sup>213</sup>.

6. Desde el punto de vista moral, no existe *una bondad absoluta* considerada sin relación. Cada hombre llama *bueno* a lo que le agrada y *malo* a lo que le desagrada; pero estas apreciaciones difieren con cada temperamento y manera de ser. De aquí que sea necesaria una moral establecida por el gobernante, con leyes iguales para todos.

¿Cuál es el origen de la moral individual, de los vicios o de las virtudes? Los objetos exteriores producen imágenes interiores y el movimiento de esas imágenes (imaginación) origina movimientos internos o *apetitos* voluntarios, fuerzas que se llaman *virtudes o vicios*.

“El apetito, con la creencia de alcanzar algo, es llamado *esperanza*.  
El mismo, sin dicha creencia, *desesperación*.  
La *aversión*, unida a la creencia de daño por parte del objeto, se llama *temor*.  
La misma, con la esperanza de evitar dicho daño, resistiéndolo, *valor*.  
El valor repentino, *furor*.  
La esperanza constante, *confianza* en nosotros mismos...”<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> Idem, p. 228. "Liberty is the absence of the all impediments to action that are not contained in the nature and intrinsic quality of the agent". HOBBS, Th. *Of liberty and Necessity*. En *English Works of Thomas Hobbes*. London, 1938, Vol. 4, p. 273.

<sup>214</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*, Op. cit., p. 161.

7. Ahora bien, Hobbes estima que la *esencia del hombre* consiste en *no poder vivir sin deseos* (sin amar objetos que no posee). El deseo fundamental de la humanidad se centra en el *poder*, pues las riquezas, el conocimiento y el honor son diversas clases de poder.

“Sitúo en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, *el deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder*, que solo cesa con la muerte... El hombre no puede asegurarse el poder y los medios para vivir bien que actualmente tiene sin la adquisición de más”<sup>215</sup>.

Luego surgen otros deseos: de fama, de ocio y placer sensual, deseo de ser admirado, etc. El deseo de dañar procede, además, de una falsa imagen de su propia fuerza y autoestima<sup>216</sup>.

### ***Surgimiento de la sociedad civil***

8. Hobbes -como, en general, los autores de la Modernidad- necesitan, para construir su concepción de la sociedad, una previa concepción del hombre. Desde el siglo XVI hasta finales del XVII, en la modernidad filosófica (Descartes, Hobbes, Locke, Hume, Holbach, Rousseau, Kant), el pensamiento teológico es suplido con una elaboración antropológica, sobre la que se alza luego una concepción social y política.

La sociedad surge de una relación mutua entre personas que las hace socios, colaboradores -al menos- para mantenerse con vida. Mas ¿se trata de una relación natural y pacífica o de una relación obligada por un poder y unas circunstancias de perpetua belicidad que solo constituye un mal menor?

Con Hobbes se asiste a la invención de lo que llamamos Estado Nacional (por ahora absolutista), signo de la modernidad política que luego se abrirá a otras formas de gobierno. Las formas de gobierno terminará ciertamente fraguándose como republicana, con la división de poderes soberanos, con Montesquieu. El concepto de *república*, entendido como cosa pública (*res publica*) es muy antiguo. Hobbes también lo utiliza pero como

---

<sup>215</sup> Idem, p. 199. Cfr. LUKAC DE STIER, M. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Bs. As., Universidad Católica, 1999.

<sup>216</sup> “This man’s will to hurt ariseth from Vain glory, and the false esteeme he hath of his owne strength; the other’s, from the necessity of defending himself, his liberty, and his goods against this man’s violence” (HOBBS, Th. *De Cive. Philosophical Elements of a true Citizen*. Cap. I: Liberty. *Of the state of men without Civil Society* en *The English Works of Thomas Hobbes*. London, Scientia Verlag Aalen, 1966). Cfr. ALTOMARE, M. “Sujeto, lenguaje y orden social en el Leviatán” en *Revista de Ciencias Sociales* (Quilmes), 2001, n° 12, pp. 183-194.

sinónimo de *civitas* (ciudad, ciudadanía, poder soberano único obtenido mediante un pacto, con el fin de usar la fuerza para lograr la paz)<sup>217</sup>.

9. El poder político es modernamente fundado no ya en Dios o los escritos bíblicos, a los que Hobbes recurre a veces como adorno, en una sociedad aún no abiertamente atea, pero ya teísta en la que Dios es puesto bajo la condición y el filtro de la razón humana.

Como mencionamos, para fundar epistemológicamente la política como ciencia -al menos, como conocimientos sistemática y razonablemente fundados-, Hobbes debió partir del estudio de la naturaleza humana. Estudiando como son los hombres, y viéndolos como parte de un todo social, la sociedad iba a participar de las grandezas y miserias de las partes, salvo que se encontrase con una fuerza mayor capaz de contenerlos, y esa fuerza se iba a lograr mediante un *contrato social*.

10. ¿Cómo son los hombres naturalmente? Ante esta pregunta los filósofos deben recurrir a la hipótesis de un *estado de naturaleza* previo al *estado social artificial*.

No se trata sólo de una inofensiva hipótesis filosófica, sino de un *potente recurso epistemológico* que, tras el inocente e ingenuo *racconto*, encubre una manera de justificación moderna de la situación política en el origen del poder<sup>218</sup>. En la Modernidad, cuando no era posible ofrecer un dato empírico e histórico, presentar *una narración en forma lógica o coherente, hacia lógico, fundado y aceptable el contenido* de esa narración. Estamos ante la invención de la razón moderna, ya iniciada con Descartes mediante el estilo de la narración de sus desventuras educativas en el colegio jesuita.

Este recurso a la narración acerca de cómo es el ser humano y, en consecuencia, cómo debe ser el gobierno de la sociedad tomará, en la Modernidad, dos vertientes: una que describe como fundamentales los aspectos materiales (Hobbes, Holbach, Feuerbach, Marx); y otra que asumirá la descripción idealista del espíritu humano (Kant, Fichte, Hegel). Como autores, en fases intermedias, tendremos a Locke proponiendo una visión empírica; y a Rousseau ofreciendo un romanticismo idealizado.

El lector no debe quedarse, entonces, enfocado con *el contenido de los grandes relatos modernos*: debe tener presente, ante todo, que con ellos y tras ellos, se le está tratando de justificar como racional una concepción del hombre, de la sociedad y del poder político<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> Cfr. RIBEIRO, J. *Thomas Hobbes o la paz contra el clero* en BORON, A. (Comp.) *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As., Clacso, 2003, pp.15-44.

<sup>218</sup> Cfr. VARGAS GUILLÉN, G. "De la lógica a la retórica. La argumentación epistemológica de las ciencias sociales" en *Folios. Universidad Pedagógica Nacional*, 2002, Vol. 16, p. 13, 22.

<sup>219</sup> Cfr. ALFONSO, J. "Modernidad de Hobbes" en *Logos*, 2002, n° 89, p. 61-72. ARANDA

11. Cada filosofía es una nueva concepción sistemática del ser (humano y social). Si Aristóteles partía de la concepción del ser humano entendido como un ser social, natural habitante de una *polis*, con un bien común que lo hace solidario<sup>220</sup>, Hobbes propondrá una nueva concepción, que significará un corte con las concepciones anteriores, más cercana a los acontecimientos que se vivían en su tiempo.

Es bien conocida la expresión de que “el hombre es un lobo para el hombre” como definitoria y resumen de la concepción de Thomas Hobbes acerca del ser humano.

Esta afirmación no es una simple repetición de la maldad del hombre procedente de una concepción teológica fundada en la aceptación de un pecado original, sino -era para él- una constatación empírica de la naturaleza humana -manifestada en las constantes guerras que padecía Europa-, del hombre que tiene capacidades físicas y mentales, relativamente iguales; pero, dadas las necesidades, *entra en conflicto* con los otros hombres. Porque los hombres tienen igualmente una inclinación general de *deseo de poder “perpetuo y insaciable”*. El punto de partida moderno para la explicación de las cosas y de los acontecimientos humanos ya no es Dios y el bien común (como lo era en la Edad Media), sino la *naturaleza humana y física* y los *finés particulares*, todo lo cual debe ser estudiado para encontrar sus comportamientos o leyes.

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales o mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuanto todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él...”

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad de la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y, en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse”<sup>221</sup>.

Tres son las causas de las luchas entre los hombres, por lo que se

---

FRAGA, F. “El contractualismo hobbesiano como origen de una epistemología secular de la Filosofía Política” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 91, p. 41-51. ARANDA FRAGA, Fernando: “El corte epistemológico en la comprensión del origen de la sociedad política a partir de Thomas Hobbes” en *Estudios Filosóficos. Revista de Investigación y Crítica*, 1999, n° 138, pp. 257-302.

<sup>220</sup> ARISTÓTELES. *La Política*. I, 1, 1252a, 1-10.

<sup>221</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1980, Cap. XIII, p. 222-223.



requerirá de un poder social organizado que los regule: 1) la competición por alguna posesión ante las necesidades materiales y la obtención de ganancias, 2) la inseguridad que genera esa competición o lucha constante, 3) la gloria o deseo de posesión de prestigio<sup>222</sup>. Estos temas son aún hoy temas de constante preocupación y estudio en el ámbito social, económico y político

12. El Estado de naturaleza, para el ser humano, resulta ser entonces “un Estado de guerra”<sup>223</sup>. Fuera de la sociedad civil, cada uno goza de una completa libertad, pero ésta resulta ser infructuosa, pues si cada uno puede hacer lo que quiera, todos los demás también lo pueden hacer, con lo cual el estado de inseguridad es tal que la vida resulta insoportable y la lucha constante sin ley alguna.

Siempre habrá personas que consideren injusto el hecho mismo de que haya gobierno y no deseen que exista gobierno alguno, a no ser que sean ellas las que gobiernan; “pero no está demás indicar que es la envidia la que les hace hablar de esta suerte”; pero “la igualdad es un Estado de guerra”<sup>224</sup> y habrá que renunciar a esa igualdad para poder mantener la vida; porque la vida es un valor superior a cualquier otro.

Según Hobbes, donde no hay poder no hay ley, y donde no hay ley no hay justicia<sup>225</sup>. Como se advierte, la moral (que es la conducta que reconoce libremente la ley) no parece ser un elemento importante para establecer una sociedad, porque Hobbes desconfía de una ley que no esté apoyada en la fuerza física.

13. Parece, entonces, que los hombres deben elaborar un sistema político de convivencia, ¿pero qué forma de gobierno elegirán?

Entre los inconvenientes de tener que sufrir el gobierno de uno solo, está que el rey, además del dinero que exige de sus súbditos para los gastos públicos, salarios de los funcionarios, construir fortalezas, etc., también puede -si quiere- enriquecer a sus hijos, parientes, aduladores, etc. Sin embargo y no obstante esto, Hobbes estima que la monarquía gasta menos que lo se gastarían en un sistema democrático, donde los demagogos y favo-

---

<sup>222</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIII, , p. 224. Cfr. CRUZ PRADO, A. *La sociedad como artificio. EL pensamiento político de Hobbes*. Pamplona, EUNSA, 1992.

<sup>223</sup> HOBBS, Th. “Del ciudadano” en HOBBS, Th. *Antología de textos políticos*. Madrid, Tecnos, 1965, Cap. IX, nº 3, p. 4.

<sup>224</sup> HOBBS, Th. *Del ciudadano*. Op. Cit., Cap. X, nº 4, p. 14.

<sup>225</sup> “To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice, have there no place. Where there is no common power, there is there is no law; where no law, no injustice”. (Cap. XIII). Cfr. HOEKSTRA, Kinch. “Nothing to declare? Hobbes and the Advocate of Injustice” en *Political Theory*, vol. 27, núm. 2, 1999, pág. 230 y ss. KLENNER, Hermann. *Thomas Hobbes. Filósofo del Derecho y su filosofía jurídica*. Marcial Pons, Bogotá, 1999.

recidos por la corrupción serán, en poco tiempo, más numerosos. Existe en Hobbes -como en general en quienes no estiman la democracia-, una desconfianza por el hombre común, visto -desde la concepción platónica en la *República*- como ignorante, propenso a las pasiones e irracionalidad. Por cierto que no faltan casos concretos que parecerían apoyar esta concepción de la naturaleza del hombre; pero tampoco faltan casos en contra. Mas en la concepción de Hobbes, la democracia terminaría perjudicando no solo a los particulares, sino al Estado mismo.

En la concepción hobbesiana, los abusos se dan en todas las formas de gobierno y los que sostienen que en la democracia hay más libertad que en la forma monárquica lo que desean es poder participar, en los cargos públicos y en la monarquía, el camino de la gloria y de las dignidades que estaba abierto para los nobles, pero cerrado para la mayoría de las personas. A Hobbes no le interesa la muchedumbre de personas que puedan participar en la toma de decisiones si es un número de ignorantes que impiden incluso las deliberaciones inteligentes.

Cuando las decisiones están en manos de mayorías, surgen las facciones y de ellas nacen "las sediciones y las guerras civiles". Por estas y otras razones, para Hobbes, "la monarquía vale más que la democracia"<sup>226</sup>.

14. **A**nte la lucha constante y la inseguridad, que engendra el Estado de naturaleza, urge constituir el Estado civil, con un gobernante único y munido con todos los poderes.

No hubo, entonces, mejor forma de *protegerse contra la inseguridad y la lucha de todos contra todos*, que constituir una fuerza tan potente que no fuese desafiada, constituida por un pacto social.

"Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre... Todo hombre es enemigo de todo hombre... En tal condición no hay lugar para la industria, porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes"<sup>227</sup>.

Sin pacto social, nada es injusto civilmente y todo está sometido a la fuerza. Donde no hay poder común, no hay ley ni noción de bien y de mal civil, de justicia o injusticia *civilizada*. Lo mío o lo tuyo, la justicia o injusticia *civil* son cualidades relativas a los hombres en sociedad, no en soledad<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> HOBBS, Th. *Del ciudadano*. Op. Cit., Cap. X, nº 15, p. 21. Cfr. HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. New York, Cambridge University Press, 1986.

<sup>227</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIII, p. 225. Cfr. RAPHAEL, D. "Hobbes on Justice" en ROGERS, A. – RYAN, A. (Eds.) *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 153.

<sup>228</sup> HOEKSTRA, Kinch. "Nothing to declare? Hobbes and the Advocate of Injustice" en *Political*

No obstante, aun fuera del Estado civil existe la “ley de la naturaleza”, y una exigencia ética natural, a la cual deben rendir cuenta los hombres y el soberano incluso después de establecido el pacto social<sup>229</sup>. Mas aunque exista la ley natural, los hombres no la respetan si la espada del soberano no está presente, porque el hombre es, por su naturaleza, un deseo constante de poder tras poder, un ser naturalmente egoísta y violento.

...“Las leyes de la naturaleza (como *justicia, equidad, modestia, misericordia* y, en suma, *hacer a otros lo que quisiéramos ver hecho con nosotros*) son por sí mismas contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el temor hacia algún poder. Sin la espada los pactos no son sino palabras...”<sup>230</sup>”

15. La sociedad debe ser construida mediante un pacto y protegida por la fuerza (militar, policial del soberano): advertir esto es proceder racionalmente. La razón de los hombres encuentra naturalmente (como primera ley natural<sup>231</sup>) no hacer aquello que es destructivo para su vida y buscar la paz, renunciando mediante un pacto a la condición de guerra de todos contra todos.

De esto se deduce una segunda ley natural descubierta por la razón y consiste en *renunciar al propio derecho* sobre toda cosa, en pro de la paz y defensa propia, concediéndose tanta libertad como la que consiente a los otros contra él.

Ser civilizado significa tener la capacidad -y ejercerla- de despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro de beneficiarse con su propio derecho a las mismas cosas<sup>232</sup>. De este modo, cuando los hombres transfieren a los demás un derecho, reconocen en los demás, el derecho existente.

### **Contrato, pacto o convenio**

16. Se llega, de este modo, a comprender la racionalidad que constituye un pacto social, origen de toda sociedad. En efecto, “la transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman CONTRATO”<sup>233</sup>. Cuando

---

*Theory*, vol. 27, nº 2, 1999, p.. 230.

<sup>229</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXX, p. 407.

<sup>230</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XVII, p. 263.

<sup>231</sup> “Therefore the *Law of Nature*, that I may define it, is the Dictate of right Reason, conversant about those things which are either to be done, or omitted for the constant preservation of Life, and Members, as much as in us lyes” (HOBBS, TH. *De cive*. Chapter II: *Of the Law of Nature concerning Contracts*). Cfr. TÖNNIES, F. *Hobbes. Vida y doctrina*. Madrid, Alianza, 1988, pp. 235-237.

<sup>232</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, p. 229.

<sup>233</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, p. 231: “The mutual transferring of right is that

uno de los contratantes espera, confiando que el otro cumpla su parte, el contrato entonces se llama PACTO o CONVENIO (*pact*, or *covenant*).

Como se advierte, la sociedad se basa en un contrato o pacto, el cual implica *la admisión de un derecho individual previo que se transfiere* y el cumplimiento de una promesa o de una fe. En este sentido, *la sociedad es un hecho moral*; pero, por otro lado, es algo más: es un hecho social con poder de coerción.

El estudio del cumplimiento de las leyes constituye la filosofía moral, dentro de la cual se encuadra *la política*<sup>234</sup>. Una política inmoral que no vigila por el cumplimiento de lo pactado por los socios, en especial de la Constitución, no es política, sino corrupción moral y social. Hobbes, sin embargo, *no da importancia a la moral*, pues, el contrato o el pacto social *serían solo palabras* sino no estuviesen acompañados por "la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento"<sup>235</sup>. Hobbes admite que existen leyes naturales que "no sólo se llaman *naturales*, sino *morales* pues consisten en virtudes morales como la justicia y la equidad"<sup>236</sup> -que es imparcialidad-; pero las virtudes morales, al no tener poder para obligar a los hombres, no tienen valor social por no ser públicamente leyes punitivas.

La *justicia* tiene, pues, un *doble sentido*: como virtud (y ésta es algo subjetivo, sin poder social de coacción) y como ley (respeto de los pactos, con utilización del poder de coacción por parte del poder legítimo). En este último sentido, es la base fundamental de la sociedad, y Hobbes repite que la justicia es una cualidad de las acciones sociales; que "la justicia es el cumplimiento de lo pactado"<sup>237</sup>. La justicia se convierte ahora en una característica formal independiente de Dios y de la moral: la justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, según se ha establecido en el pacto social y político. *La justicia es la observancia del pacto; pero la razón advierte que es también una ley de la naturaleza*, pues conservar el pacto significa preservar la propia vida. El contrato social no quita la utilidad personal; el derecho social no se opone al derecho individual, más bien lo establece firmemente<sup>238</sup>.

Establecido el pacto social, aparece la *ley civil* que expresa la obliga-

---

which men call CONTRACT".

<sup>234</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 253. Cfr. SASTRE JIMÉNEZ, A. "El trasfondo antropológico y ético de "lo políticamente correcto"" en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Córdoba (España), Cultural Cajasur, 1999, Vol. IV. p. 2001-2006. GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1970.

<sup>235</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 241.

<sup>236</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXVII, p. 364. Cfr. COLOM GONZÁLEZ, F. *Las caras del Leviatán*. Barcelona, Anthropos, 1992.

<sup>237</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 243.

<sup>238</sup> Cfr. HOBBS, Th. *The Elements of Law Natural and Politic*. New York, Barnes and Nobles, 1969, Part. I, sec. 16.

ción en ese pacto y surge la *justicia social* que es el cumplimiento de los pactos. Aparece, además, la ejecución y utilización legítima y justa de la fuerza para hacer cumplir lo pactado. Por el pacto social, surge la confederación o fe mutua esperando cada cual la justa defensa contra quienes ataquen el pacto social.

Surge de este modo también la *justicia o igualdad social* que se convierte en una ley de la naturaleza, esto es, percibida fácilmente por la razón humana y podría expresarse así: "Al iniciarse las condiciones de paz ningún hombre quiera reservar para sí mismo derecho alguno que no esté dispuesto sea reservado para cada uno de los demás"<sup>239</sup>.

La *sociedad civil* es, pues, una libre reducción (no supresión) de los derechos naturales irrestrictos de los seres humanos, para convertirse en los socios por el respeto mutuo de un pacto para la convivencia, lo que hace surgir, en cada socio, la ley de defenderlo y el derecho civil de ser protegido por él. Mientras subsista "el derecho de todo hombre a toda cosa, estamos todavía en la condición de guerra"; con la reducción de este derecho comienza la sociedad civil<sup>240</sup>.

17. El *Leviatán* (monstruo bíblico, Job 41, 25-26; "Dios mortal" lo llama Hobbes) es el Estado<sup>241</sup>: el *poder supremo que no admite rival*, instituido en un solo hombre (o asamblea de hombres) con todo poder y fuerza que puede reducir todas las voluntades de los hombres a una sola voluntad, porque mediante un pacto social, los hombres "abandonaron el derecho a gobernarse por sí mismos"<sup>242</sup> a un hombre que asume absoluto poder.

El Estado es un poder absoluto, porque los hombres le han dado todos sus derechos, dándole el derecho de representar a todos. El contrato se hizo "de uno con otro socio y no de él (el Estado o soberano) con ninguno de ellos". *No hay propiamente un pacto del soberano con los súbditos*, sino de los súbditos entre sí. El soberano, al no haber hecho ningún pacto con los súbditos, no puede cometer nunca ninguna violación del pacto por parte del soberano; tampoco "ninguno de sus súbditos puede ser liberado de su sujeción por ninguna pretensión de expolio"<sup>243</sup>.

De este modo, se rompe la idea de un poder religioso o procedente de Dios. El Estado es un dios moral, creado por los hombres, con poder absoluto. El poder social procede de los hombres que constituyen libremente un pacto social, generando un soberano. Hobbes condena entonces la pretensión papal de tener un dominio político sobre la cristiandad, como

---

<sup>239</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 249.

<sup>240</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 240.

<sup>241</sup> "For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS)". HOBBS, Th. *Leviatán*. Introducción.

<sup>242</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XVII, p. 267. Cfr. WATKINS, j. *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* Madrid, Doncel, 1972.

<sup>243</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XVIII, p. 270.

si fuese un monarca universal.

“Desde que el Papa de Roma logró ser reconocido como obispo universal, pretendiendo la sucesión de San Pedro, su jerarquía plena, o reino de las tinieblas, puede ser comparada muy adecuadamente con el `reino de las brujas´ ”<sup>244</sup>.

18. Una *república* (en latín *civitas*: ciudad, ciudadanía) es constituida cuando una multitud de hombres se ponen de acuerdo y “pactan cada uno con cada uno” que, a un cierto hombre o asamblea (cuyo poder se llama soberano, siendo los demás súbditos), se le concederá por mayoría el derecho de representarlos a todos, de modo que los juicios del representante serán los juicios de cada ciudadano, hasta el final, a fin de vivir en paz y protegidos por él. Este poder soberano se vuelve entonces absoluto, esto es, independiente de los que lo instituyeron, y del que constituyeron en el poder.

Adviértase que se trata, como mencionamos, de *un pacto de los ciudadanos entre sí*, a favor de un representante, el cual *una vez elegido asume el sumo y total poder*, de modo que los ciudadanos “no pueden legalmente hacer un nuevo pacto entre ellos para obedecer a ningún otro, en ningún aspecto, sin su permiso”<sup>245</sup>.

Se ha consumado el poder absoluto. El consecuencia, el gobernante, al tener todo poder, establecerá su *perpetuación en el poder* mediante la sucesión; determinará *qué se puede hacer* y qué no se puede hacer, *qué es verdad* y qué no es verdad, *quien puede enseñar* y quien no puede hacerlo por entorpecer *la paz*, a la cual hay que conservar como suprema ley social y a cualquier costo. Quien fue establecido con el fin de mantener la paz, tiene derecho a todos los medios para lograrla en las relaciones interiores y exteriores.

Sin embargo, el soberano, no obstante estar dotado de poder absoluto, debe cuidarse de ser arbitrario, pues las injusticias y las desigualdades generan un impedimento para la paz, único motivo capaz de hacer perder el poder absoluto. “Débil soberano es aquel que tiene débiles súbditos y débil pueblo aquél cuyo soberano desea el poder para regirlo a su voluntad”. Una buena ley no es un mandato arbitrario, sino la “que es necesaria para el bien del pueblo”<sup>246</sup>. El soberano debe, pues, ser imparcial como un medio para mantener la paz entre los socios. La imparcialidad no es un condición natural, dado que en ella reina la ley del más fuerte. Los que realizan el pacto

---

<sup>244</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV , p. 729.

<sup>245</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XVIII, p. 268, 269. Cfr. TÖNNIES, F. *Hobbes: Vida y doctrina*. Madrid, Alianza, 1988, p. 261 ss.

<sup>246</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXX, ,p. 418.

social, lo hacen con la intención de que el soberano los proteja. La imparcialidad se convierte, entonces, en un requisito para detentar el poder. De esta manera se asegura también el libre desarrollo de la sociedad de mercado.

El *pacto social* si bien es un hecho que los hombres establecen, es también un *pacto político* (que hace a la administración del uso legítimo del poder) y *una ley natural*, pues la razón natural le hace advertir que

“Aquél que teniendo suficiente seguridad de que otros observarán las mismas leyes con respecto a él, no las observe él mismo, no busca la paz, sino la guerra y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por violencia”<sup>247</sup>.

Todo lo que atente contra la paz (como la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad, el favoritismo de personas) atenta contra la ley natural -que la razón descubre y el pacto establece- de preservar la vida. Aun la persona (gobernada o gobernante), alimentada por un natural egoísmo, guiada por la razón, advierte que ese egoísmo no puede ser extremo, y debe convenir en autolimitarse, para preservarse con vida.

La preservación de la vida es el fin por el cual un hombre se somete a otro; y esto genera en el amo un *poder despótico* sobre sus siervos y súbditos, quedándoles a éstos un margen de libertad en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido<sup>248</sup>. Mas la búsqueda de la paz hace que este poder despótico sea el menor posible y que el soberano actúe con imparcialidad.

El pacto ha constituido una república, *pero no una república con forma de gobierno democrático*, que respete la libertad individual de expresión y acción parlamentarias. Éstas amenazan el *poder absoluto* necesario para mantener la paz entre los socios, para *crear* las leyes, *hacerlas cumplir*, y para *juzgar* sobre su cumplimiento aplicando además castigos y recompensas.

La filosofía de Hobbes cuadraba bien con la *monarquía absoluta y soberana* a la que pretendía defender ante el estado de inseguridad generado por intereses económicos y religiosos.

“En consecuencia (el representante o gobernante con poder absoluto tiene derecho a) juzgar cuáles son las opiniones y las doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz y, por consiguiente, determinar además en qué ocasiones, hasta dónde y sobre qué se permitirá hablar a los hombres a multitudes de personas, y quienes examinarán las doctrinas de todos los libros antes de ser

---

<sup>247</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 253.

<sup>248</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XX, p. 294, XXI, p. 302. Cfr. MACPHERSON, C. *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Fontanella, 1970.

publicados<sup>249</sup>.

19. **H**obbes no teme, por último, definir una “república cristiana”, en el contexto del racionalismo moderno, justificando su realización con afirmaciones racionales<sup>250</sup>. Hobbes no prescinde entonces de las Escrituras, pero las utiliza en tanto y en cuanto Dios habla por medio de la razón natural. *Se cierra de esta manera, el proceso de secularización, mediante un giro racional, antropológico y epistemológico*: el hombre y el racionalismo moderno pasan al centro del escenario (Dios es elevado a los cielos); y el hombre debe ser juez de las acciones humanas descubriendo, con *la razón* (que toma el lugar de la indudable palabra de Dios), las leyes naturales que llevan al hombre a mantener su vida y organizar la sociedad y el poder.

“No debemos renunciar a nuestros sentidos, ni experiencia, ni (lo que es palabra indubitada de Dios) a nuestra razón natural... Pues aunque pueda haber muchas cosas en la palabra de Dios por encima de la razón, es decir, que no pueden, por razón natural, ser demostradas, o refutadas, no hay, sin embargo, nada contrario a ella... Dios nunca ha revelado inmediatamente su voluntad, salvo por medio de la razón natural...”<sup>251</sup>.

#### ***Derechos del individuo (o propios, privados) y civiles (o del ciudadano)***

20. **L**a razón es esa facultad de calcular los daños y beneficios de una acción. Siendo así, la razón “nos prohíbe hacer algo destructivo para nuestra vida” y es, por lo tanto, “una ley de la naturaleza”<sup>252</sup>. El primer bien natural es la “preservación de la propia naturaleza”. En consecuencia, el *derecho natural* “es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida”<sup>253</sup>. La defensa de la propia vida es la *ley natural*; es algo objetivo o común para todos; el *derecho* es algo del sujeto: es la facultad de poder hacer algo que es naturalmente bueno. El derecho no es, sin más, el

---

<sup>249</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XVIII, p. 272.

<sup>250</sup> Cfr. RAMÓN GARCÍA, J. “Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología” en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, nº 80, p. 61-76. ZIZEK, S. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992. CANGUILHEM G. *Ideologie et rationalité dans les sciences de la vie*. Paris, Vrin, 1991.

<sup>251</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXXII, p. 441, 443.

<sup>252</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 243. Cfr. HOBBS, Th. *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Madrid, Tecnos, 1992, p. 24. ARANDA FRAGA, F. *Sobre la supuesta neutralidad ética del Estado hobbesiano* en *Diálogo Filosófico*, 2005, nº 62, p. 273. KLENNER, Hermann. *Thomas Hobbes. Filósofo del Derecho y su filosofía jurídica*. Marcial Pons, Bogotá, 1999.

<sup>253</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, pp. 227-228..



uso de la fuerza; sino la aplicación de la fuerza para la defensa de la propia vida (y luego de todo aquello que está relacionado con la conservación de vida de cada uno).

Dado que hay una ley de la naturaleza, hay también un derecho individual o de cada uno; incluso antes de entrar a formar parte de una sociedad.

Mas la ley puede ser también establecida por los hombres y, entonces, es todo lo que un legislador manda hacer o prohíbe hacer. "Ley es la palabra de aquél que tiene por derecho mando sobre otros" y legislador es quien hace una ley y es soberano; sea un solo hombre (monarquía); o una asamblea de hombres (democracia o aristocracia)<sup>254</sup>.

La *ley implica previamente el derecho* de mandar, de obligar, de expresar su voluntad y que ésta sea cumplida. Y existe ley sólo para quien conoce esa voluntad que le manda, por lo que no hay ley para los locos o para las bestias, los cuales no puede hacer un pacto y comprender sus consecuencias.

La *ley* implica una norma (el conocimiento de un ser -la vida, por ejemplo- que debe ser respetado) la cual genera *obligación*; y el *derecho* es *libertad*, y en una y misma materia son incompatibles.

"El *derecho* consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la *ley* determina y ata"<sup>255</sup>.

El hombre, en Estado natural, tiene toda la libertad y todo el derecho natural, personal, ilimitado para la propia defensa; pero carece de seguridad para vivir y gozarlo, pues todos los demás tienen igual derecho.

Si bien *libertad* y *ley* contrapuestas son incompatibles, desde otro punto de vista, sostiene Hobbes, "libertad y necesidad son compatibles"<sup>256</sup>. El hombre tiene libertad y derecho, aunque sea urgido por la necesidad de establecer un pacto social mutuo con los demás hombres; pero una vez libremente establecido, está obligado necesariamente a él: tiene derecho para cumplirlo y al mismo tiempo tiene necesidad de cumplirlo.

La libertad y el derecho se definen en relación con la fuerza física. Se tiene tanto derecho cuanta libertad se tiene y se tiene tanta libertad cuanta fuerza se posee.

"Un hombre libre es quien, en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer, no se ve estorbado en realizar su voluntad"<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, p. 254, 348.

<sup>255</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, p. 228. Cfr. BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Barcelona, Plaza y Janés, 1991.

<sup>256</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXI, p. 301.

<sup>257</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXI, p. 300. Cfr. FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México, FCE, 1992.

Al celebrarse el pacto social, los súbditos dan todo su derecho al soberano, para que éste les asegure la vida, sin que él deba atenerse a ningún pacto o ley para con sus súbditos. Los súbditos tendrán tanto derecho y libertad cuanto el soberano decide concederles. El poder absoluto del soberano se encuadra dentro de la finalidad que tiene el *pacto social mutuo entre los socios*, esto es, asegurar la paz entre los súbditos y afianzar la defensa contra un enemigo común: el pacto social y todo lo que de él se sigue genera el derecho civil y público.

No obstante, Hobbes admite un espacio para los derechos individuales. Dentro de este contexto, hay espacio para derechos individuales no transferidos en el pacto: "Es manifiesto que todo súbdito tiene libertad en aquellas cosas cuyo derecho no puede transferirse por pacto"<sup>258</sup>. Son nulos los pactos de no defender el propio cuerpo, los que obliguen a matarse, a herirse o mutilarse; de no resistirse a quien lo asalta; de abstenerse de usar comida; en esos casos, "ese hombre es libre para desobedecer".

La obligación de los súbditos para con el soberano dura tanto cuanto éste tiene poder para protegerlos, "pues los hombres no pueden enajenar el derecho que tienen por naturaleza a protegerse cuando ningún otro puede hacerlo"<sup>259</sup>.

Mucho se ha discutido acerca de si existe un derecho natural, para Hobbes, o si bien el derecho sostenido por Hobbes es simplemente un derecho positivamente establecido a partir del contrato social. En la expresión arriba citada, se advierte que Hobbes admite un *derecho subjetivo* o de las personas que lo tienen por naturaleza el que, al formularse o aceptarse en el pacto social, se convierte en lo que luego se llamará derecho positivo<sup>260</sup>.

Existe, pues, un derecho natural o por naturaleza, que los hombres pueden enajenar con reservas: con la reserva de que se les proteja la vida.

Hobbes *no estima que la soberanía resida en el pueblo*, si el soberano da seguridad a la vida de los súbditos. La soberanía la tiene solo el gobernante con poder absoluto e independiente de los súbditos (para disponer de bienes, establecer su heredero, hacer las leyes y juzgar, tener milicias, etc.); y "es vano conceder soberanía por el camino de un pacto precedente"<sup>261</sup>. Es verdad que el soberano puede cometer iniquidad, pero los súbditos no pueden acusar, por esto, a nadie más que a ellos mismos que le dieron todo poder, y considerar la iniquidad como a un mal menor ante la inseguridad de vivir sin pacto social.

---

<sup>258</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXI, p. 306.

<sup>259</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXI, p. 309. Cfr. LAFER, J. "Hobbes e a Filosofia do Direito" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1980 (Bs. As., ) Vol. VI, n° 1, pp. 17-26.

<sup>260</sup> "El Hobbes encontramos un Derecho natural legitimador del Derecho Positivo". Cfr. BOB-BIO, N. *Thomas Hobbes*. Barcelona, Plaza y Janés, 1991, p. 110. MASSINI CORREAS, C. *La desintegración del pensar jurídico en la edad moderna*. Bs. As., Abeledo-Perrot, 1980, p. 35.

<sup>261</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XVIII, p. 270.

Ningún hombre con poder soberano puede ser justamente llevado a muerte o castigado por sus súbditos. Porque el pacto lo hacen los súbditos entre ellos *entregando todos sus derechos naturales e individuales*, algunos de los cuales -hechos derechos civiles- les concederá el soberano según estime oportuno para la vida de los socios y para mantener la seguridad y la paz, fin fundamental del pacto.

Los derechos naturales de los súbditos, lo mismo que sus libertades naturales, quedan reducidas: "Yacen sólo en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido"<sup>262</sup>.

A algunos *podrá parecer miserable la condición de los súbditos*, pero será siempre menor que las calamidades que suceden en el Estado de naturaleza, esto es, de guerra, ante la disoluta situación de hombres sin un señor, sin sujeción a leyes, sin poder coercitivo capaz de atar las manos apartándoles de la rapiña y la venganza.

21. Constituido el soberano, éste tiene todo poder y es el único legislador, por lo que nadie puede abolir una ley civil excepto quien la hizo. Pero el soberano "no está sometido a las leyes civiles".

El soberano es libre y es libre cuando quiere, pues ninguna persona puede estar limitada por ella misma.

22. Por su propia naturaleza, "todo hombre es para todo hombre un enemigo"<sup>263</sup>, pues, por naturaleza, lo que existe es la fuerza. La justicia y el derecho civiles propiamente comienzan cuando los hombres hacen un pacto. La *justicia civil* consiste en "el cumplimiento de lo pactado".

Ahora bien, ante una ley se tiene derecho y, como existen *leyes naturales o morales* y *leyes civiles* (las establecidas por el legislador), existen *derechos naturales*, internos, individuales y *derechos civiles* o públicos.

Hobbes establece algunos criterios para distinguir las leyes y derechos naturales de los civiles.

a) Primeramente identifica las *leyes naturales, para todo individuo*, con *deberes morales* cuya realización constituye virtudes, y por ello, las llama impropriadamente leyes.

"Las leyes naturales, que consisten en equidad, justicia, gratitud y otras virtudes morales dependientes de éstas, no son propiamente leyes en el Estado de mera naturaleza, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a

---

<sup>262</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXI, p. 302. Cfr. MORRIS, Charles W. (Ed.). *The Social Contract Theorist. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Zaragoza, Pórtico Librerías, 1999.

<sup>263</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 243.

la obediencia”<sup>264</sup>.

Las *leyes naturales* no necesitan ninguna promulgación, pues están contenidas en una sentencia aprobada por todo el mundo: “No hagas a otro lo que consideres irrazonable que otro te haga”. A la inversa, se puede afirmar que existe el *derecho natural a hacer* todo lo que otro puede razonablemente hacer. ¿Qué es entonces *el derecho natural e individual o propio para cada ser humano*? Es la facultad de hacer lo que no está prohibido para los demás, lo que no es inicuo para los demás. Si no existiese derecho individual antes del contrato social, éste no sería posible, pues “la transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman *contrato*”<sup>265</sup>.

- b) Las leyes naturales (lo que la naturaleza nos manda hacer) se convierten en *leyes civiles y derechos civiles* “sólo cuando se establece la república” y se da a alguien un poder soberano que obliga a los seres humanos a obedecerlas. Como Hobbes está convencido que la realidad es material, que el hombre es cuerpo y fuerza, *donde no existe fuerza para obligar no hay ley civil*, la cual es la verdadera ley. La ley no es un consejo, sino un mandato; y la *ley civil* es un mandato (expresado en palabras o con otros signos, para distinguir lo justo de lo injusto) impuesto por la república al súbdito. En este sentido, la ley moral que obliga con el deber interno, no es para él propiamente ley, sino simplemente una virtud en quien la realiza y manifiesta tener fuerza moral.

Las *leyes naturales* son *virtudes* (justicia, equidad, modestia, misericordia, hacer a otros lo que quisiéramos ver hecho en nosotros) y no tienen valor civil, según Hobbes.

“A pesar de las leyes de la naturaleza (que cada uno observa cuando quiere y cuando puede hacerlo sin riesgo), si no hubiese un poder constituido y no fuese lo bastante grande para nuestra seguridad, todo hombre podría legítimamente apoyarse sobre su propia fuerza y aptitud para protegerse frente a los demás hombres”<sup>266</sup>.

- c) Hobbes establece luego que la ley civil y la ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley, “donde la parte escrita se denomina *civil*, mientras la no escrita se denomina *natural*”<sup>267</sup>. Una ley no escrita que se observa en todas partes, “y no aparece iniquidad alguna

---

<sup>264</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXVI, p. 349.

<sup>265</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, p. 231.

<sup>266</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XVII, p. 263-264.

<sup>267</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXVI, p. 349. Cfr. SOUZA CHAUI, M. “Direito Natural e Civil em Hobbes e Espinoza” en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (1990), Bs. As., Vol. VI, n° 1, pp. 57-71.

en su uso", es una ley natural, igualmente obligatoria para toda la humanidad<sup>268</sup>. Adviértase que, en este caso, lo que hace que exista una ley es el consenso en su uso y la ausencia de iniquidad (o desigualdad). La ley natural existe por un consenso que doma la fuerza bruta y ciega, y genera un consenso en el uso de la libertad mutua.

- d) Finalmente Hobbes afirma que las leyes, naturales y civiles, *se contienen unas dentro de las otras*, aunque con una relativa autonomía; y, en consecuencia, también los derechos. La justicia adquiere, entonces, dos sentidos: uno como mandato del soberano y es ley formalmente convencional, relativa a quien la dicta, y que debe ser obedecida porque está incluida en las facultades que le otorga el pacto; y otro, la justicia es expresión moral de una ley que nos prohíbe, por ejemplo, "hacer algo destructivo para nuestra vida", lo que indica un límite para lo que al soberano le placiera legislar.

"La justicia, es decir, el cumplimiento de lo pactado, es, por lo tanto, una regla de razón por la que nos prohíbe hacer algo destructivo para nuestra vida y, por consiguiente, una ley de naturaleza"<sup>269</sup>.

"La ley natural es una parte de la ley civil en todas las repúblicas del mundo. De modo recíproco, la ley civil es también una parte de los dictados de la Naturaleza. Porque la justicia, es decir, cumplimiento de los pactos y dar a cada uno lo suyo, es un dictado de la ley natural"<sup>270</sup>.

23. La ley es *civil*<sup>271</sup> para el súbdito y está constituida por la voluntad manifestada del soberano. Esta ley *civil* requiere la *obediencia* que se ha pactado tener a la ley civil (uno con otro socio cuando se reúnen para elegir un representante, y en consecuencia, con el representante elegido que con la espada lo somete a obediencia).

Los *derechos civiles o públicos* se reducen, entonces, al poder hacer lo que está establecido y mandado por el poder soberano en una sociedad.

24. El *derecho natural particular fundamental* es la *libertad natural* (el poder moverse sin impedimento exterior) que todo hombre emplea utilizando su propio poder o fuerza, como él quiera, para la preservación de la propia vida. "El *Jus naturale* es la libertad"<sup>272</sup>.

Con el surgimiento de la sociedad civil, se limita este derecho y todos los que de él se derivan. En este contexto, se puede sostener que los

---

<sup>268</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXVI, p. 350.

<sup>269</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 243.

<sup>270</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXVI, p. 349. Cfr. CRUZ PRADOS, A. *La sociedad como artificio. EL pensamiento de Hobbes*. Pamplona, EUNSA, 1992, p. 257.

<sup>271</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXVI, p. 347.

<sup>272</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXIV, p. 227.

derechos no surgen con la sociedad, sino que son anteriores, y que *la sociedad civil consiste en la limitación de esos derechos*.

“El *derecho natural*, esto es, *la libertad natural*, puede ser reducido o limitado por la ley civil. En realidad, la finalidad de hacer leyes no es sino esa limitación, sin la cual no existiría posibilidad alguna de paz. Y la ley no se trajo al mundo, sino para restringir la libertad natural de los hombres particulares, a fin de que puedan no herirse sino ayudarse unos a otros y reunirse frente a un enemigo común”<sup>273</sup>.

Dado que la condición del hombre en su estado natural es “la condición de guerra de todos contra todos”, no existiendo seguridad para preservar la vida contra sus enemigos, se sigue en ese Estado natural, “todo hombre tiene *derecho a todo*, incluso al cuerpo de los demás”<sup>274</sup>. En el Estado de naturaleza, el derecho equivale al uso de la libertad y ésta es tan amplia para alguien como la fuerza física que él puede usar.

El *derecho natural* es el uso natural de la libertad, la cual puede regirse por lo que le descubre la razón, como ley natural (por ejemplo, no hacer algo destructivo para la propia vida); el *derecho civil* es el uso de la libertad limitada por las consecuencias del pacto social; por ello, Hobbes puede sostener que no hay conflicto entre el derecho civil (o positivo) y el derecho natural<sup>275</sup>.

Mas el derecho natural se queda en palabras si no existe una fuerza para hacerlo valer. También la ley natural señala algo que se debe hacer y que da derecho a hacer; pero esto no la convierte en justicia civil o derecho civil. Por ello, cuando Hobbes sostiene que “donde no hay poder común no hay ley; donde no hay ley no hay injusticia”<sup>276</sup>, se refiere a la ley, a la justicia y al derecho *civiles*, pues está claro que Hobbes admite una ley y un derecho natural, pre-civil o político. Nunca se da una situación en la vida del hombre que no haya ley: la ley natural está siempre; lo que no está siempre es la ley civil, el derecho y la justicia civiles. Cuando Hobbes sostiene que el origen de la justicia es la celebración de un pacto, se debe entender, entonces, que habla de justicia *civil, social, política*; pero no de la virtud moral natural de la justicia. Hablando en general, “los nombres de justo o injusto... cuando se atribuyen a los hombres significan la conformidad o in-

---

<sup>273</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXVI, p. 350. Cfr. MASSINI CORREAS, C. *El derecho natural y sus dimensiones actuales*. Bs. As., Depalma, 1999.

<sup>274</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, p. 228. Cfr. CASSESE, A. *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*. Madrid, Ariel, 1993. RAWLS, *El derecho de gentes* en SHUTEM, S. Y HURLEY, S. (Eds.) *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*. Madrid, Trotta, 1998, p. 47-85.

<sup>275</sup> HOBBS, Th. *De Cive* en *The English Works of Thomas Hobbes*. Op. Cit., I, XIV, 10, pp. 190-191.

<sup>276</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIII, p. 226.

conformidad de la conducta con la razón...<sup>277</sup>". Hobbes admite que "las leyes de la naturaleza son inmutables y eternas", que la razón humana descubre pero no inventa, y que generan en quienes no la respetan "la injusticia, la ingratitud" y demás "que nunca pueden hacerse legítimos"<sup>278</sup>. Todo ello indica que existe una moral natural y una virtud natural de la justicia, aunque no sea una ley civil o un derecho civil, mientras no exista el pacto social y la sociedad consecuente.

La ley positiva tiene una forma que consiste en la autoridad de quien manda; y tiene un *contenido* que es lo mandado. Solo hay ley civil cuando se conoce esa voluntad. Una ley natural no necesita ninguna promulgación formal (pues la razón del hombre la advierte y aprueba cuando reflexiona); y su contenido se expresa en esta sentencia, "aprobada por todo el mundo: *No hagas a otro lo que consideres irrazonable que otro te haga*"<sup>279</sup>.

25. La sociedad surge, entonces, por una libre reducción del derecho al empleo de la fuerza física, en vistas a tener paz y defenderla.

Parece, pues, racional -una ley de la naturaleza descubierta por la razón- renunciar a una libertad sin límites y convenir en un contrato en el cual se limitan mutuamente el uso de la libertad, o sed del derecho natural irrestricto.

Parece racional el "*renunciar a su derecho a toda cosa* en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra el mismo"<sup>280</sup>.

La sociedad, en realidad, *no es la fuente del derecho natural*, sino del derecho civil y éste es una reducción de aquél mediante un pacto social. Éste es a) el fundamento de todas las demás leyes, llamadas también positivas, b) el límite libre y mutuamente admitido para los derechos naturales, c) el origen de las demás leyes para la conservación de la vida y de la paz. El derecho individual a la vida individual queda ahora asegurado mediante derechos civiles, surgiendo la vida social; y la paz es un nuevo derecho civil absoluto.

Los hombres limitan su derecho al uso de la libertad y de la fuerza para salvar cada uno su vida, obteniendo a cambio el derecho civil a la seguridad y a la mutua protección. El derecho a la vida, y lo que lleva a defenderla (como el derecho a no acusarse a sí mismo), es un derecho fundamental y natural, inalienable e intransferible y sigue siéndolo en el Estado civil.

"Un pacto de no defenderme a mí mismo de la fuerza, por la fuerza, es

---

<sup>277</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 244.

<sup>278</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 253.

<sup>279</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXVI, p. 353.

<sup>280</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, p. 229.

siempre inválido, porque nadie puede transferir ni renunciar a su derecho a salvarse de la muerte, heridas y prisión (evitar las cuales es el único fin de la renuncia a todo derecho)<sup>281</sup>.

### ***Del derecho de posesión por fuerza, al derecho civil de propiedad***

26. **H**obbes supone que, en el Estado de naturaleza, antes del contrato social, los hombres tenían “un derecho universal” que abandonan en la realización del pacto. Se trata del derecho a la posesión, por fuerza, a toda cosa. Antes del pacto social que obliga a todos a respetarlo, “no hay propiedad, por tener todo hombre derecho a toda cosa”<sup>282</sup>.

La posesión es un derecho natural; la propiedad es un derecho civil.

En el Estado de naturaleza, Hobbes supone que “todas las cosas son comunes”<sup>283</sup>, y los padres y madres (y los hombres en general) tienen derechos hasta tanto tienen poder para todo aquello de lo que se apropian y comienza a pertenecerle hasta tanto dura el poder de la fuerza sobre ella.

En este sentido, los hijos pertenecen, por dominio natural, a las madres; pero que, en un Estado con gobierno civil, se establezca, por medio de un contrato, que los hijos que nazcan de la unión de un hombre y una mujer pertenezcan al padre, se debe a que esos estados están gobernados por hombres y no por mujeres<sup>284</sup>.

27. **E**l derecho de *propiedad* es una prolongación del derecho natural de libertad que tienen los seres humanos, según el cual cada uno reconoce lo suyo y lo de los otros, en *forma exclusiva* (salvo al soberano a quien se le cedió los derechos) y existe la constitución de un poder civil capaz de obligar a los socios a su cumplimiento.

“La propiedad que un súbdito tiene de sus tierras se basa sobre un derecho a excluir de su uso a todos los demás súbditos, pero no excluir a su soberano, sea éste una asamblea o un monarca”<sup>285</sup>.

Si bien el derecho a la posesión es anterior al derecho de propiedad, éste surge con el pacto social, donde cada uno limita su libertad a la posesión y aunque gozará de menos cosas, tendrá seguridad y exclusividad sobre algunas, reconociendo, por derecho y no por fuerza, la posesión ajena

---

<sup>281</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, p. 237.

<sup>282</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 241. Cfr. Mac PHERSON, C. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford, University Press, 1962.

<sup>283</sup> HOBBS, TH. *Del ciudadano*. Madrid, Tecnos, 1965, p. 5. Cfr. GÓMEZ-MULLER, A. “¿Qué universalidad para los derechos humanos?” en *Logos. Revista de Filosofía*, 2001, nº 86, p. 87.

<sup>284</sup> HOBBS, TH. *Del ciudadano*. Op. Cit., p. 6.

<sup>285</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXIV, p. 333.



con uso exclusivo, a lo que se llama *propiedad*.

Hobbes estima que la humanidad tiene un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que solo cesa con la muerte. Esto lleva a la búsqueda de posesiones. Cuando dos hombres cualesquiera desean la misma cosa que ambos no pueden gozar, devienen enemigos y tienden a destruirse o subyugarse.

Admitido el derecho de posesión, tres causas generan la guerra entre los hombres: la *competición*, la *inseguridad* y la *gloria*. El derecho civil pretende evitar la guerra asegurando el derecho de propiedad aunque no se tenga individualmente la fuerza preponderante para defenderla.

28. Como la justicia o la injusticia civil no son una facultad del cuerpo o de la mente del hombre aislado; sino "cualidades relativas a los hombres en sociedad, no en soledad"; del mismo modo, antes del pacto social, no hay propiedad, ni dominio, ni distinción entre los mío y lo tuyo; sino "sólo aquello que todo hombre pueda tomar"<sup>286</sup>.

Esta situación naturalmente caótica lleva razonablemente a los hombres a temer la muerte y a admitir, mediante un contrato, la restricción de los derechos de posesión y a aceptarlo mutua y civilizadamente como propiedad, con leyes que castigan a los que no lo respetan.

29. Para que haya un contrato social, fundamento de la sociedad civil, deben haber existido antes algunos derechos individuales, como el derecho a la libertad de acción y de posesión.

Hobbes no hace un listado de todas las *leyes naturales* que poseen los hombres en el Estado de natural libertad y, en consecuencia, de todas *libertades o derechos naturales* que poseen. De todos modos, ellas, al no estar aseguradas con poder de coacción a quien las viole no son derechos civiles o positivos.

"Porque la mayor parte (de los hombres) está demasiado ocupada en conseguir alimento, y el resto es demasiado negligente para entender, sin embargo, para dejar a todo hombre sin excusa, (las leyes naturales) han sido resumidas en una fácil suma, inteligible hasta para la capacidad más escasa: *No hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti*, que le demuestra que para aprender las leyes de la naturaleza no tiene que hacer otra cosa que pesar las acciones de otros hombres en relación con las suyas..."<sup>287</sup>

El pasaje de la posesión natural a la propiedad civil indica que existe

---

<sup>286</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIII, p. 227. Cfr. SCHNEEWIND, J. *The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

<sup>287</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 252. Cfr. DAROS, W. R. "Moralidad, el yo y la solidaridad social deseada, según R. Rorty" en *Invenio*. Diciembre 2001, nº 7, p. 41-62.

previamente, en el Estado natural, una *ley natural previa* de justicia (que Hobbes llama virtud de la justicia) y un *derecho natural previo*, que el pacto social no genera ni suprime, sino solamente le da vigencia con fuerza coercitiva. Si existe la ley natural es porque existe, al mismo tiempo, el derecho a la acción que la ley regula, sin suprimirlo totalmente, como la limitación de la libertad no suprime la libertad, sino más bien la presupone.

Estos derechos previos individuales y naturales -expresión del uso de la libertad- *son la condición de posibilidad para ser limitados* por los hombres en vistas a obtener seguridad, para lo cual constituyen un pacto social, y generar un representante o autoridad entre ellos, cuya finalidad principal e irrevocable consiste en mantener el pacto social, el reconocimiento de los derechos propios y ajenos, y con ello mantener la paz.

Ahora bien, dado que quien otorga un derecho para un fin (conservar la paz), otorga también la legitimidad para el uso de los medios para obtener ese fin: surge así el poder absoluto del custodio del pacto social.

"Se entiende que aquellos que dan a un hombre el derecho de gobierno en soberanía le dan el derecho de recaudar dinero para mantener soldados, y el de designar magistrados para la administración de la justicia"<sup>288</sup>.

### **Los derechos y la educación**

30. **E**n el estado de Naturaleza no hay leyes de educación, sino que rige la ley de la fuerza, la inclinación natural de un sexo hacia el otro, y la posesión de los hijos. La posesión de los hijos ha sido primeramente de la madre, pues sólo ella estaba en mejor condiciones de saber de quienes eran.

Con la sociedad y el Estado se establecen las leyes de propiedad y dominio sobre los hijos y la obligación a su alimentación, e instrucción, todo lo cual puede llamarse educación. Esta se rige por la ley de la obediencia. "Debe obedecer a aquel por quien fue preservado, pues la preservación de la vida es el fin por el cual un hombre se somete a otro"<sup>289</sup>.

31. **L**a *educación*, una vez establecido el pacto social, es una función social y política, por la cual los seres humanos delegan su derecho en el soberano. Éste, a su vez, no pudiendo ser el educador de todos, delega en los maestros este derecho, los cuales son sus ministros públicos.

"Los ministros públicos tienen autoridad para enseñar o para autorizar a otros a fin de que enseñen a las personas su deber para con el poder sobe-

---

<sup>288</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, p. 235.

<sup>289</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XX, p. 292.

rano, instruyéndolos en el conocimiento de lo justo y lo injusto, y haciéndoles así más aptos para vivir santa y pacíficamente entre ellos resistiendo al enemigo público....

Los maestros son ministros públicos y delegados del soberano. En este punto, sin embargo, Hobbes recurre a una concepción teocrática del poder (como olvidando que todo el poder civil le viene al soberano del pacto social), y sostiene que:

"Sólo el monarca o la asamblea soberana tienen una autoridad inmediata emanada de Dios a los efectos de enseñar e instruir al pueblo y ningún hombre salvo el soberano recibe su poder simplemente por favor de Dios"<sup>290</sup>.

Es contrario al deber del soberano "dejar al pueblo ignorante o mal informado ...porque con ello es fácil que los hombres sean seducidos o empujados a resistirle".

32. La educación es un proceso ejercido bajo el signo de la *obediencia*, no bajo el valor de la autonomía. "Suprímase en cualquier Estado la obediencia (y, por consiguiente la concordia del pueblo) y no sólo no florecerá, sino que quedará disuelto en poco tiempo"<sup>291</sup>. La peor falta es hablar mal de la autoridad (de los padres, de los docentes, del soberano).

El *miedo* al soberano (y mediante él al docente) y la *libertad* interactúan y son compatibles. Es más, la necesidad es compatible con la libertad. Todo acto libre procede necesariamente de una causa. "Para quien pudiese ver la conexión de sus causas, resultaría manifiesta la necesidad de todas las acciones voluntarias del hombre".

Considerar la libertad (y los derechos) como una excepción a las leyes es algo absurdo. La libertad y el derecho de los súbditos es, pues, una *libertad y un derecho dentro de las leyes civiles*, o en los ámbitos en que el soberano no ha legislado (como la libertad de comprar y vender, elegir el propio domicilio, la propia dieta o ciertos contenidos de la educación que no atenten contra la paz social). La libertad *absoluta* es posible en la condición de guerra perpetua; para salir de esta condición, los hombres deben renunciar a ese tipo de libertad.

33. El individuo, sin embargo, conserva su libertad en aquellas cosas cuyo derecho no puede transferirse por pacto. En este sentido, ningún soberano puede ordenar a un hombre (aunque justamente condenado) a que se mate, se hiera o mutile, o a abstenerse de lo que necesita para vivir, por ejemplo, de un mínimo de instrucción.

---

<sup>290</sup> Idem, p. 327.

<sup>291</sup> Idem, p. 410-411.

Su *derecho a la vida* es anterior al pacto y lo mismo el de la instrucción y educación. Por lo mismo ningún hombre puede ser obligado por pacto a permanecer ignorante.

34. El soberano puede renunciar o transferir su soberanía. Los súbditos le están obligados mientras *le dure el poder para protegerlos*. “El fin de la obediencia es la protección”. Parte de la protección ante los peligros está dada por educación, no sólo por la seguridad, y la administración de justicia.

Si el monarca enajena la soberanía, tanto la propia como la de sus herederos, sus súbditos retornan a la absoluta libertad de la Naturaleza. Sin heredero no hay soberanía ni sujeción.

35. La educación debe desarrollar el uso de la razón para reconocer que lo más racional es obedecer al soberano y a las leyes, a fin de no caer en el Estado de Naturaleza que es un Estado donde sólo reina la fuerza.

Muchas son las causas de los crímenes de los hombres (las pasiones, las riquezas, el poder, la lujuria, etc.) que solo pueden evitarse con “un extraordinario uso de la razón o una severidad constante en su castigo”. La racionalidad y el poder absoluto mantienen a los hombres en sociedad. La educación debe ayudar a ello. La educación debe ser racional, esto es, reconocer la ley de la naturaleza, descubierta por la razón. Esta ley dice que si no existe un poder absoluto, los hombres vuelven a la lucha de todos contra todos.

Los mayores crímenes no son los perpetrados contra los individuos, sino los que dañan la constitución del Estado.

Por su parte, el soberano (y el docente que es su representante público en la escuela) actúa sobre los ciudadanos procurándoles *seguridad* con su poder de organizar e instruyéndoles en los beneficios que les ofrece, para que no deseen un cambio de gobierno (o de enseñanza), ni se dejen llevar por las opiniones de algunos ciudadanos particulares que los conducirían a disputar con el poder soberano. En coherencia con esto, Hobbes estima que las universidades deberían ser el medio con el cual el poder político absoluto transmitiese, como verdad absoluta, la defensa del poder político absoluto.<sup>292</sup>

36. La *protección* que ofrece el Estado no debe extenderse, pues, solo a la seguridad de un ciudadano contra los ataques de otros; sino también a la educación: a mantener (alimentándolos) a aquellos que son incapaces de mantenerse por sus propios medios y a obligar a trabajar a quien puede hacerlo, fomentando la navegación, la agricultura, la manufactura. El poder

---

<sup>292</sup> Idem, p. 414-415.

del Estado es, pues, intervencionista. El soberano, aun siendo absoluto, debe interactuar con los individuos mediante leyes que desarrollen el enriquecimiento mutuo.

El bien del soberano y el bien del pueblo (y la educación es un bien) no pueden ser separados. Como ya se ha dicho, débil soberano es aquel que tiene súbditos débiles y débil pueblo es aquel cuyo soberano desea el poder para regirlo a su voluntad.<sup>293</sup>

En última instancia, los hombres naturales se ven llevados por sus pasiones y por la razón a aceptar el cuerpo artificial que se llama sociedad o República, y ésta, a su vez, hace de los hombres naturales hombres artificiales.

37. La educación debe seguir la ley de la razón, que en última instancia procede de Dios, pero se realiza mediante las leyes de los gobernantes.

“Dios declara sus leyes de tres modos: mediante los dictados de la *razón natural*, mediante *revelación* y mediante la *voz de algún hombre*, a quien por realización de milagros procura crédito entre el resto. De lo cual brota una triple palabra de Dios: racional, sensible y profética. A lo cual corresponde una triple recepción: *recta razón*, *sentido sobrenatural* y *fe*”<sup>294</sup>.

Estas son tres fuentes de las cuales se saca información para educar, pero las tres pasan, en última instancia, por los gobernantes legítimos. El gobernante es el único rey, sacerdote y *maestro legítimo*, cuyo poder procede de Dios. Recuérdese que Hobbes sostiene que el poder procede de Dios, no obstante admitir también que surge con el pacto social.

La razón genera autoridad en el hombre, pero el hombre debe someterse a la autoridad del soberano, por una exigencia de la misma razón (para evitar la lucha de todos contra todos). El reconocimiento, por ejemplo, de cuáles son los libros que pertenecen a la Escritura, lo hace la razón natural en cuanto ésta se somete a lo que dicen los legítimos representantes del poder soberano. Qué y cuándo ha hablado Dios “no puede ser conocido por los súbditos que carecen de revelación sobrenatural, más que por medio de aquella razón natural que les lleva, para procurarse paz y justicia, a someterse a la autoridad de sus diversas repúblicas, es decir, a sus soberanos legítimos”. De acuerdo con esta obligación, Hobbes no reconoce como libros revelados más que “aquellos cuyo reconocimiento ha sido ordenado por la autoridad de la iglesia de Inglaterra”.<sup>295</sup>

De esta manera, la educación es, para Hobbes, un proceso social y político por el cual se forma al ciudadano a fin de evitar que viva en el Es-

---

<sup>293</sup> Idem, p. 418.

<sup>294</sup> Idem, p. 426.

<sup>295</sup> Idem, p. 447.

tado de Naturaleza (que es un Estado de guerra) y pase a vivir en el Estado de ciudadano, obedeciendo a su gobernante, que es el maestro legítimo, según la ley de la razón.

### **Conclusión**

38. El sistema filosófico de Hobbes es lógicamente coherente: parte de una concepción del hombre consideraba fundamentalmente como un cuerpo sin interioridad o espiritualidad. En consecuencia, lo que domina al hombre es básicamente el cuerpo, sus necesidades de protección y cuidado físico y lo que de ello se deriva. También en consecuencia, las leyes morales que afectan la vida espiritual, son solo palabras si no se acompañan de coacción física. La moral se ha reducido a ser una conducta social, efecto de la presión del poder común.

“To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice, have there no place. Where there is no common power, there is there is no law; where no law, no injustice”<sup>296</sup>.

La concepción de Hobbes marca un corte epistemológico en el modo de explicar y hacer justicia en la vida social. Desde la antigüedad, se estimaba que la sociedad es posible sólo si existe una vida moral por la que se respetan las leyes, los contratos. La ley era considerada un ordenamiento de la razón que ella debía reconocer, para que el hombre no fuese injusto. Hobbes, por su parte, centró la ley en el poder: “La ley es la palabra de aquél que tiene derecho al mando sobre otros”<sup>297</sup>.

En este contexto, las leyes naturales existen antes del contrato social y de sus leyes positivas; pero esas leyes naturales son solo morales en un sentido valioso y el hombre las cumple cuando desea y no corre riesgos; por ello, son insuficientes para establecer una sociedad civil.

Un contrato o un pacto social *sería solo palabras* sino no estuviese acompañado por “la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento”<sup>298</sup> en forma pública, acompañado de poder coactivo, de una fuerza física.

39. Pareciera que la *moral* de Hobbes se identifica con *el uso de la fuerza física*, con la ley de la jungla, con la ausencia de una moral humana

---

<sup>296</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIII, p. 226.

<sup>297</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 254. GALIMIDI, J. *Leviatán Conquistador. Relevancia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*. Rosario, Homo Sapiens, 2004.

<sup>298</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 241.

regida por la idea de lo bueno. Pero, por otra parte, si bien la justicia (social) aparece con el pacto social, éste es un derecho civil que no puede anular un derecho natural como es la *conservación de la propia vida* (establecido tanto por la ley natural, como por la ley de la razón, que “nos prohíben hacer algo destructivo para nuestra vida”)<sup>299</sup>.

La *vida -y su conservación-* se convierte, entonces, en el valor, deber y derecho supremo de los hombres.

Quizás, entonces, la ruptura epistemológica de la que se habla respecto de Hobbes, no es la negación de la existencia de la moral en la vida. Porque, para Hobbes, incluso en el estado de Naturaleza existen virtudes morales (aunque sean socialmente ineficaces). Además, la defensa de la propia vida aparece como el valor supremo, para el cual se establece el pacto social; aunque lo que se trata de defender es la vida física.

Hobbes *no aprecia la vida moral como un valor social en sí mismo*. En su ontología, lo que vale es la realidad social y ésta tiene su base en la fuerza física y en la coacción que puede generar<sup>300</sup>. La naturaleza bélica del hombre no queda suprimida con la socialización sino solo regularizada, controlada. Hobbes no renuncia nunca a concebir el ser humano como un ser material, instintivo, regido por una calculada ley de la jungla, válido por su fuerza física y su maquinaria racional es también astucia para sobrevivir.

Subyace en Hobbes la idea del hombre como de la un ser con motivaciones egoístas (aún en los actos aparentemente generosos), preocupado fundamentalmente por la autoprotección y el interés individual, con “derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo”, sin deberes ni obligaciones ante nadie. Si realiza alguna ayuda ante una calamidad ajena, lo hace porque su imaginación le hace ver que él también podría sufrirla en el futuro o porque el ayudar a otro me hace sentir superior, o sea, siempre por motivaciones egoístas<sup>301</sup>.

Tras estos supuestos antropológicos no cabe pensar más que en una sociedad, con rasgos notablemente actuales, despiadada, competitiva, donde la razón solo sirve para cumplir unos deseos preexistentes, donde los agentes económicos racionales buscan lograr sus ganancias a costa de todos lo demás.

40. El corte epistemológico realizado por Hobbes se halla en haber desconectado. a) el derecho (por él considerado como el poder hacer mediante la fuerza física), b) de la moral (que consiste en hacer lo justo). “El *derecho* consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la *ley* determina y

---

<sup>299</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 243. Cfr. AFRETA, A. – GARCÍA GUTIÁN, E. – MÁIZ, R. (Eds.). *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid, Alianza, 2003.

<sup>300</sup> Cfr. ARANDA FRAGA, F. *La teoría de la justicia en el estado natural y en el estado político, según Hobbes* en *Pensamiento*, 2005, nº 229, pp. 95-116.

<sup>301</sup> Cfr. SAVATER, F. *Ética como amor propio*. México, Mondadori, 1988, p. 42.

ata"<sup>302</sup>. La libertad de hacer o no hacer no está limitada por la moral: su concepción del derecho consiste en admitir que *el más fuerte es el que tiene el derecho*. Ya Trasímaco, en el primer libro de la *República* de Platón, sostenía que la justicia no es devolver a cada uno lo suyo, sino que justo es "lo que conviene al más fuerte" (338d).

En este contexto hobbesiano, la sociedad surge, entonces, no por un acto de bondad, sino para salvar el derecho a la vida individual, socializándolo, respetándolo mutuamente como única forma segura de supervivencia; por una libre reducción del derecho al empleo de la fuerza física, en vistas a tener paz y defenderla.

De esta reducción que cada socio hace al empleo de la libertad, surge un pacto social por el cual los socios transfieren sus derechos al soberano, el cual adquiere todo poder, limitado solamente por la obligación de dar seguridad de vida a los socios. Salvada la vida de los socios, y para salvarla, el poder absoluto del soberano está justificado.

41. El origen de los derechos individuales -originado en la libertad- queda, mediante el pacto social hecho entre los socios (uno con el otro mutuamente), transferido al soberano. Éste adquiere poder absoluto: legislar, hacer cumplir las leyes, jugar el cumplimiento y establecer todos los medios para perpetuarse en ese poder, haciendo mediante la educación un pueblo obediente a sus mandatos.

Los derechos individuales quedan reducidos al uso de la libertad individual (ausencia de coacción externa), en el marco de lo permitido o no legislado por el soberano. En este contexto debe conjugarse el derecho individual con el derecho civil o ciudadano.

El derecho civil desaparece cuando desaparece el poder del soberano para proteger a los socios; pero esto mismo suprime la condición de socios -de ciudadanía- y vuelve a los hombres al Estado de naturaleza, donde la vida se rige por la mayor o menor fuerza existente en cada hombre.

42. La vida civil vuelve racional por la advertencia que hace la razón: es conveniente para todos evitar el uso arbitrario de la fuerza física.

El hombre deja entonces de regirse sola y principalmente por la fuerza física y se socializa en la medida en que acepta obligaciones y derechos mutuos enunciados en un pacto que hace de los hombres unos socios.

43. Mas cabe preguntarse: ¿Es libre un hombre que hace un pacto urgido por el temor a perder su vida en la inseguridad?

Si -como estima Hobbes- ser libre es carecer de impedimentos externos, entonces el hombre, aun acosado por el temor, es libre. Pero si libre,

---

<sup>302</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, p. 228. Cfr. BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Barcelona, Plaza y Janés, 1991.



por el contrario, significa que no estar urgido por impedimentos exteriores ni interiores, entonces, el temor suprime -con más o menor intensidad, según el grado de temor- la libertad y los hombres no hacen en el pacto social un acto de transferencia libre de un derecho, sino una cesión del mismo. Lo que surge, entonces, no es una sociedad *humana* (con seres conscientes y libres), sino una sociedad *servil* gobernada por alguien con poder despótico.

Esta concepción es coherente con una concepción antropológica del hombre, según la cual éste está guiado por apetitos que no es libre interiormente de dominar. El hombre simplemente se inclina por el apetito más intenso.

La *defectuosa concepción de la libertad* que yace en la antropología de Hobbes genera problemas en la concepción social consecuente. Por un lado, queda claro que para Hobbes, el *derecho natural* "es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida"<sup>303</sup>. Pero por otro lado, la libertad es simplemente una libertad exterior de movimiento, propulsada por la insaciable fuerza de los apetitos de poder tras poder. Al no separar Hobbes a) el instinto de b) la libertad, no separa tampoco: a) el derecho de la b) fuerza; ni a) la sociedad humana (libre) b) de la sociedad servil (sometida).

La experiencia de las sociedades violentas, basadas en la fuerza física (guerrera, policial o militar), ya nos es conocida a través de casi toda la historia de la humanidad. La propuesta de los filósofos sigue siendo una propuesta utópica pero quizás realizable: la propuesta de una ciudad o república humana, en la cual los socios son conscientes, libres y responsables de sus actos, por lo que pueden confiar razonablemente en los demás y en los mecanismos democráticos de corrección de los defectos del sistema que ellos mismos construyen.

Desde nuestra perspectiva, las sociedades son ante todo un hecho moral. Por ello, educar es, entre tantas otras cosas, educar en una confianza moral razonable hacia el ser humano y hacia las instituciones democráticas en cuanto éstas conllevan la posibilidad de aprender y corregir sus propios errores<sup>304</sup>. La educación en democracia implica tiempo, libertad, responsabilidad en la vida, compromiso de defensa del pacto social y los derechos mutuos.

44. Como se advierte, en consecuencia, una lógica concepción de la sociedad y de la educación supone imprescindiblemente una previa concepción del ser humano.

---

<sup>303</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, pp. 227-228..

<sup>304</sup> FUKUYAMA, f. *La confianza (Trust). Virtudes sociales y capacidad de generar prosperidad*. Madrid, Atlántida, 2000. BENJAMÍN, W. *Para una crítica de la violencia*. Bs. As., Leviatán, 1995.

En segundo lugar, una filosofía de la educación deberá ponerse el problema de quién o cuál es la causa de la misma: ¿Las personas causan y generan nuestra forma de ser social o bien, a la inversa, es la estructura social la que constituye a los hombres de tal o cual manera?

En nuestra hipótesis, la educación debe ser pensada con un proceso interactivo entre los individuos y las estructuras que ellos construyen, influyéndose mutuamente los unos con las otras. Como esta interacción no se halla fijada de una vez para siempre, *siempre será necesario filosofar, decidir y elegir* qué tipo de ser humano, de sociedad y de educación se desea lograr como individuo y como socio<sup>305</sup>.



---

<sup>305</sup> DAROS, W. *La educación integral y la fragmentación posmoderna en Revista de Ciencias de la Educación*, Madrid, 1997, nº 171, p. 275-309. DAROS, W. *La autoeducación del hombre en la filosofía de la integralidad en Revista Española de Pedagogía*, Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC), 1997, n. 207, p. 249-278.

## CAPÍTULO II

### BARUCH SPINOZA

#### ***EL PODER NATURAL COMO DERECHO Y EL CONTRATO SOCIAL DE RACIONAL UTILIDAD***

“Cada cosa natural *tanto tiene de derecho natural*, cuando *poder* tiene para existir y obrar”...

“Un pacto no puede tener fuerza alguna sino por razón de su utilidad, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte en írrito”...

“Si los hombres pudiesen perder sus derechos naturales hasta el punto de que en adelante, ni aún queriendo, pudieran oponerse a los depositarios del derecho supremo, sería permitido a éstos oprimir impune y violentísimamente a sus súbditos: no creo pueda ocurrírsele a nadie. Debe concederse, que cada uno reserve para sí buena parte de su derecho, la cual, por lo tanto, no depende de derecho alguno, sino de él mismo” (SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*).

#### ***El valor del conocimiento***

1. Benito o Baruch Spinoza (1632-1677)<sup>306</sup>, al elaborar su concepción del Estado, propuso previamente una idea del conocimiento confiable. Dis-

---

<sup>306</sup> Spinoza nació en Amsterdam de una familia comerciante de judíos sefardíes, emigrados de Portugal. Educado en la escuela de la comunidad hebrea de los 6 a los 18 años, pronto hizo conocer su libertad de pensamiento y su inclinación hacia el racionalismo. Estudió luego latín, leyó el Evangelio y lo consideró superior al judaísmo, religión que abandonó al morir su padre, jefe de la comunidad hebrea. Fue expulsado de esa comunidad y de la ciudad de Amsterdam. Tampoco fue bien visto por los cristianos, tanto católicos como protestantes- por su libertad de pensamiento. Vivió puliendo vidrios para aparatos de óptica. Su *Tratado Teológico-político* (1670) fue prohibido por las autoridades, como impío, pernicioso, nocivo y blasfemo. Su fama se extendió por toda Europa. Cfr. NADLER, ST. *Spinoza*. Madrid, Acento, 2004. DOMÍNGUEZ, A. *Biografías de Spinoza*. Madrid, Alianza, 1995.

tingió tres géneros de conocimientos.

Ante todo cabe admitir una *primera clase de conocimiento* que está constituida por las percepciones: los producidos por los sentidos y la imaginación. Ella nos ofrece una experiencia perceptiva vaga. Sólo se perciben las cosas a través de las modificaciones de nuestro cuerpo, de sus afecciones que nos dejan imágenes; y se percibe nuestro cuerpo a través de las causas externas que lo afectan. Por ello, no se llega a conocer las cosas de manera adecuada, así como nuestro cuerpo nunca puede llegar a conocerse debido a que se es incapaz de discernir, con precisión, qué procede de él y qué de las cosas exteriores que lo afectan. En este tipo de conocimiento se obtienen las opiniones y, por deducción, los universales. Al ser un género de conocimiento inadecuado, confuso y vago debe ser superado.

2. La *segunda clase de conocimiento*, por su valor, es el que procede de la razón. Se trata de un conocimiento discursivo. Éste parte de las ideas confusas y compuestas del primer género para concluir en las ideas claras y distintas, como quería Descartes, que tanto influyó en Spinoza. La razón llega a un conocimiento de nociones comunes. Mediante ella, el hombre percibe las cosas como necesarias y en su necesario encadenamiento; y no como contingentes, por lo que aquí se obtiene un conocimiento adecuado y cierto.

La *tercera clase de conocimiento*, por su valor, es el de la ciencia intuitiva que alcanza su culminación en el conocimiento intelectual de las esencias y del amor de Dios. Hay que admitir que hay una percepción en la que se percibe la cosa en su misma esencia, de forma intuitiva, no discursiva y, por lo tanto, evidente. La percepción indica que el alma es pasiva respecto del objeto, y que el alma activamente genera una idea adecuada del mismo. Considerada en sí misma, esa idea adecuada es verdadera (*Ethica* II, Def. IV<sup>a</sup>)<sup>307</sup>. Es verdadero el conocimiento de lo que se conoce en sí y por sí. Los pensamientos simples no pueden no ser verdaderos. Una idea es verdadera cuando es -como deseaba Descartes- clara y distinta. También es imposible que nos engañemos con respecto a la existencia de una cosa cuya naturaleza suponga a la existencia, como es el caso de la idea de Dios. Se advierte, de este modo, el racionalismo de Spinoza, compartido con Descartes: el aprecio en el poder de la razón para llegar a la verdad mediante formas de esclarecimientos racionales. El método de Spinoza es, entonces, el método del "conocimiento reflexivo". Esto implica reformar el entendimiento y no confundir una verdad con un objeto imaginado.

El amor dimana de la idea adecuada de Dios, de la esencia formal de algunos atributos de Dios y progresa hasta el conocimiento de las esencias

---

<sup>307</sup> En general tengo en cuenta: DE SPINOZA, Benedicti. *Opera quotquot reperta sunt*. Hagae, Nijhoff, 1914. Volúmenes I-V y, en la versión castellana, las cito como aparecen en la bibliografía mencionada al final.

de las cosas. Spinoza demuestra que pertenece a la naturaleza de la sustancia el existir; que existir supone existir en sí y por sí; que, en consecuencia no existe más que una sustancia que es infinita. Dios es la sustancia infinita con todos los atributos posibles. Todo lo demás es modificación de esta sustancia indivisible e implica solamente una diferencia moral. Hay una infinidad de cosas que son modificaciones finitas, expresiones de esa sustancia. Se da, pues, un panteísmo, una sola sustancia aunque ésta puede ser explicada de dos maneras: como cosa pensante (Mente) y como cosa extensa (Naturaleza).

Se contempla, entonces, a Dios y a todas las cosas en Dios en lo que ellas tienen de esencial o intemporal (*sub specie aeternitatis*). Dios es la sustancia única, el primer ser, la primera idea, la primera verdad. De ella, por deducción -al modo de los que hacen geometría- intentará deducir las demás ideas y justificará las demás cosas y la necesidad de una vida virtuosa. La verdad es la característica de las ideas claras (no la adecuación de las cosas con las ideas) y de todo lo que, con coherencia racional, se puede deducir de ellas. La fuente del error se halla en la imaginación, en la confusión de las ideas. Por ello, su libro más famoso (*Ethica more geometrico demonstrata*) parte de *definiciones* y *axiomas* que, al ser claros, deben tomarse como evidentes: "Por sustancia entiendo lo que existe en sí y se concibe por sí", por lo que no se necesita de otro concepto para ser pensada (*Ethica* I, Def. 3<sup>a</sup>).

3. Llegado a este punto, las cosas aparentemente dispersas se unifican en la concepción de Spinoza: la voluntad y el intelecto son la misma cosa (*voluntas et intellectus idem sunt*), la libertad y la necesidad son lo mismo, o si se quiere, la libertad es la ignorancia de que no somos libres. La libertad es el conocimiento de las acciones pero no de sus causas; es no saber que, en todo, estamos determinados por la naturaleza física y humana y por el poder de sus pasiones, procedente de ideas confusas. "La voluntad no puede llamarse causa libre sino solamente causa necesaria"; el conocimiento no se separa de la virtud y viceversa, la naturaleza no se distingue de Dios y viceversa, el poder no se separa del derecho y viceversa<sup>308</sup>.

El concepto de libertad adquiere, entonces, un sentido particular: concuerda con la necesidad, de modo que se puede decir que todos nuestros actos son libres o ninguno de ellos lo son. "Libre es aquello que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a obrar por sí sola". Sea que seamos determinados a obrar por nuestras pasiones o por nuestras ideas, estamos siempre determinados por ellas y ambas componen nuestra

---

<sup>308</sup> Cfr. CHAUI, M. *Spinoza: poder y libertad* en BORON, A. (Comp.) *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As., Clacso, 2003, pp. 111-142. EZQUERRA GÓMEZ, J. *Un claro laberinto (el mos geometricus spinoziano)* en *Estudios Filosóficos*, 2006, n° 158, pp. 67-83.

naturaleza<sup>309</sup>.

La naturaleza no se encierra en los límites de la razón (la cual tiende al verdadero interés y a la conservación de los hombres); sino que ella está subordinada al orden eterno de todo el mundo. Lo que es un mal para nosotros puede no ser un mal en el contexto de la naturaleza universal.

Carece, pues, de importancia hablar de libertad o necesidad humana; lo importante es hablar acerca de nuestra felicidad y, según Spinoza, solo se es verdaderamente feliz si se alcanza tener una clara la idea de Dios y si se sigue a nuestra naturaleza humana la cual es racional y busca todos los medios útiles solicitados por la naturaleza; aunque el hombre puede ser seducido por las pasiones que son irracionales, y vivir, entonces, una ficción de felicidad, esto es, una felicidad menor.

### ***El origen del derecho***

4. La virtud verdadera consiste en vivir una vida regida por la razón. Hombre virtuoso es aquel que no se deja gobernar por los objetos exteriores ni determinar por ellos. Cuanto más nos dejamos guiar por la razón, más libres somos. El hombre es parte de la naturaleza y, quiéralo o no, debe someterse al orden general y necesario de la misma: el hombre sabio lo hace sabiéndolo; el hombre necio es guiado por las pasiones y por la ignorancia, contra su naturaleza. El hombre sabio vive de acuerdo con la naturaleza de las cosas, descubierta por la razón.

5. Asegurado el valor del conocimiento y de la vida virtuosa, Spinoza debe justificar, entre otras cosas, el valor del derecho y de la vida social.

Presentemos, entonces, en forma expresa *el principio* del cual Spinoza toma la noción de derecho: *El derecho es el poder*; se tiene tanto derecho cuanto poder se puede ejercer<sup>310</sup>. El derecho no se extiende más allá del poder que se tiene por naturaleza. Cada individuo, en cuanto es, tiene derecho a existir y a su conservación, según está determinado por su naturaleza. El iusnaturalismo (o idea de derecho natural) de Spinoza se basa, entonces, en su concepción del ser que no separa, por un lado, la razón y la naturaleza por otro. El derecho se identifica con la fuerza, poder o potencia, y con el ser que cada cosa posee y este poder -que procede de la naturaleza y que la razón descubre- procede también de Dios.

---

<sup>309</sup> Cfr. VIDAL PEÑA, F. *El materialismo de Spinoza*. Madrid, 1974.

<sup>310</sup> "To have right is to have a power, and right runs only as far as power extends. With the formation of the State, however, men renounce their natural right to do whatever they have the power to do, and surrender that right to a new corporate individual which has greater powers". DELAHUNTY, R. J. *Spinoza*. London, Routledge and P. Kegan, 1985, p.88.

“Dado que la potencia de las cosas naturales que existen y operan, no es más que la misma potencia de Dios, se entenderá fácilmente en qué consiste el *derecho natural*. En efecto, el derecho que Dios tiene se extiende a todo; si el derecho de Dios no es sino la potencia de Dios, considerada absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural *tanto tiene de derecho natural*, cuando poder tiene para existir y obrar (*tantum juris ex Natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum*). Porque el poder de cada cosa natural, que existe y opera, no es más que la misma potencia de Dios, que es absolutamente libre”<sup>311</sup>.

Todo lo que un hombre hace en virtud de unas leyes o reglas naturales (*leges seu regulas*) lo hace en virtud de un derecho. Bajo el nombre de “derecho natural”, Spinoza designa las reglas de la misma Naturaleza (*Ius Naturae, ipsas Naturae leges*).

Spinoza, en este contexto del derecho, no reconoce diferencia alguna entre los hombres dotados de razón, y aquellos a los que naturalmente les falta (locos o sensatos): “Aquel que produce una cosa según las leyes de su naturaleza, lo hace con pleno derecho”, puesto que no podría obrar de otro modo. El derecho del hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el grado de su poder y de sus deseos, que tienden naturalmente a su conservación<sup>312</sup>. Sabio o insensato, el hombre forma parte de la Naturaleza y lo que hace lo hace por fuerza y con derecho.

6. Pero cabe advertir que Spinoza se separa del pensamiento de Hobbes, a quien ha leído. Para Hobbes el poder absoluto, que posee el soberano, procede de un pacto, dado el temor de los ciudadanos ante la inseguridad generalizada y el estado de guerra de todos contra todos. En Hobbes no está presente ni la moral, ni la justicia, ni el amor; sino el temor.

Según Spinoza, por su parte, *el poder viene dado por el poder de la Naturaleza* que es el mismo *poder de Dios*<sup>313</sup>. El derecho no es, pues, un poder arbitrario, ciego, injusto; sino un poder natural, dado por Dios, ya que Dios se identifica con la Naturaleza física y humana. Dado que el poder viene de la naturaleza y ésta es Dios (panteísmo), el poder y la sociedad se sacralizan y se secularizan a la vez.

Se da, pues, un estado natural y un derecho natural que reside en el ser de cada uno, en su naturaleza. Cada cosa tiene tanto poder y derecho cuanto ser natural tiene.

---

<sup>311</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici in Opera quotquot reperta sunt*. Hagae, Nijhoff, 1914. Vol. II, C. II, 3, p. 6.

<sup>312</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político con varias disertaciones en que se demuestra que la libertad de pensamiento filosófico no sólo es compatible con la piedad y la paz del Estado, sino que es imposible destruirla sin destruir al mismo tiempo esa paz y esa piedad*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 276.

<sup>313</sup> Cfr. AURÉLIO, D. *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinoza*. Lisboa, Colibri, 2000.

“Por *derecho e institución natural* no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo. Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y por lo tanto los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua.

Es cierto que la naturaleza, considerada en absoluto, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está en su poder, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende adonde alcanza el poder. Ahora bien, el poder mismo de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que posee un derecho soberano sobre todo”<sup>314</sup>.

7. Si el derecho depende de la naturaleza, cada individuo tiene derecho soberano a existir y a obrar según la determinación de su naturaleza. El que obra según las leyes de su naturaleza lo hace con pleno derecho. Cada individuo obra en forma acorde a su naturaleza y tiende a su propia conservación o “*conatus*”.

Cabe, pues, según Spinoza definir el derecho natural como “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”.

Las bestias tienen su derecho viviendo de acuerdo al instinto; y el hombre, mientras no es educado, a nada está obligado sino a vivir “sólo por el impulso de sus apetitos”; pero -siendo un ser racional educado- tiene su derecho viviendo según la razón.

Es, además, *útil* al hombre vivir según la razón y las leyes que la expresan.

“No hay quien no desee vivir seguro y sin miedo mientras puede hacerlo, lo cual no puede suceder nunca en tanto que cada cual vive a su antojo sin conceder más imperio a la razón que al odio o a la ira”<sup>315</sup>.

No solo es útil vivir según la razón; sino que esa forma de vivir constituye la propia del hombre y es, por lo tanto, la forma virtuosa de vivir:

“La virtud verdadera consiste en una vida regida por la razón; hay impotencia en el hombre cuando se deja gobernar por los objetos de afuera y determinar por ellos...”<sup>316</sup>

---

<sup>314</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 275.

<sup>315</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 278.

<sup>316</sup> DUJOVNE, L. *Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia*. Bs. As., Universidad, 1941-1945, Vol. III, p. 263..



***Origen del pacto social: la utilidad común descubierta por la razón y vivida en la razón, ante el temor, y contra el interés particular de las pasiones individuales***

8. Spinoza ha afirmado que el derecho de la mayoría de los hombres no se determina por la sana razón, sino por el grado de su poder y de sus deseos, que tienden naturalmente a su conservación<sup>317</sup>. Sabio o insensato, el hombre forma parte de la Naturaleza. El *pacto social* surge, pues, no por un derecho natural o de forma instintiva. Este pacto surge de la experiencia y -después de mucho sufrir- *por una necesidad racional (por una razón de utilidad)*; por una razón que otorga al hombre más felicidad -menos dolor- que si este pacto no existiese.

Si suponemos que pudiésemos elegir vivir guiados por los ciegos deseos o por la razón, estimamos que elegiríamos vivir según la razón organizando sabiamente la vida. Pero no sucede así. Cada uno se guía por su concupiscencia personal, y los teólogos resuelven esta cuestión atribuyéndole la causa a una debilidad de la naturaleza humana, derivada de una falta originaria o ancestral. Pero -según Spinoza- si el primer hombre hubiese estado en pleno dominio de su mente y de su voluntad no habría podido haber un primer pecado<sup>318</sup>. Spinoza se opone a la hipótesis del pecado original y admite que el primer hombre, como nosotros, podría pensar correctamente, pero era dominado por las pasiones o presa de la influencia de los sentimientos (*affectibus obnoxius*), lo que reduce su felicidad.

Los hombres vivirían miserablemente sin el mutuo auxilio, sin el cultivo de la razón y en la inseguridad. Por esto, ellos vieron que era útil aunar "la potencia y la voluntad de todos juntos", para llevar una vida feliz y segura, más que cuando cada uno determinaba sus acciones según la fuerza y el apetito individuales. De este modo, los hombres conspiraron para poseer en común, y sobre todas las cosas, este derecho que cada uno había recibido de la naturaleza. En el estado de naturaleza, los hombres tienen tanto derecho como fuerza poseen para perseguir sus propios fines. El derecho natural es su potencia de ser y de perseverar en su poder: en él, los seres grandes se imponen a los pequeños.

Spinoza se ha hecho *un amplio concepto del derecho natural*. Hay derecho cuando hay poder; por lo tanto, el *Estado natural* antes, y también durante el Estado civil, *existe en tanto y en cuanto tienen poder o potencia*. Spinoza no se cansa de afirmar que el Estado (cualquiera sea) goza de derecho en cuanto tiene potencia o poder. ¿En qué se separa entonces del pen-

---

<sup>317</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 276.

<sup>318</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (Cap. II, 6), p. 7. Cfr. CUBILLO, G. "La filosofía política de Spinoza" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 92, pp. 165-175.

samiento de Hobbes?

“Usted me pregunta qué diferencia hay entre Hobbes y yo en cuanto a la política: esta diferencia consiste en que yo siempre mantengo el derecho natural y, en cualquier Estado, acuerdo al soberano derecho sobre los súbditos sólo en la medida en que tiene poder sobre ellos; es la continuación del Estado de Naturaleza”<sup>319</sup>.

En el pensamiento de Hobbes, en el Estado natural, los hombres logran tener virtudes subjetivas<sup>320</sup>, pero no tienen propiamente el derecho respaldado por la coacción ante quien no desea respetarlo. Según Spinoza siempre hay derechos naturales, a los que se le añaden los civiles, porque siempre hay poder; por ello, no hay una ruptura entre el estado natural y el Estado civil.

Cuando los hombres unen sus potencias individuales, hacen posible que los derechos del individuo se conviertan en derechos comunes y puedan ser resguardados; lo cual disipa en gran medida el temor, y la inseguridad propia del Estado de Naturaleza. Por ello afirma Spinoza que “el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos”.

A este pacto social se llega con la ayuda de la razón, pues si los individuos actúan determinados fundamentalmente por sus apetitos, entonces no hay consenso posible. Sólo en tanto procuren dirigir sus acciones guiados por la razón, el acuerdo se hará posible y podrán vivir no ya según la fuerza y el deseo individuales, sino según la potencia y la voluntad de todos. Es entonces gracias a la razón que los hombres comprenden el bien que implica para ellos normar su convivencia de común acuerdo<sup>321</sup>.

Los hombres debieron convencerse, pues, de que era conveniente dirigir todas las cosas según la razón y generar una forma de gobierno mediante un pacto social; que era conveniente dominar los apetitos en cuanto causan daño a otros: “no hacer a nadie lo que para sí no quiera y defender el derecho de los demás tanto como el propio”<sup>322</sup>.

9. El hombre se guía por la razón o por los apetitos. Éstos generan

---

<sup>319</sup> Carta a Jarig Jelles en junio de 1674. Cfr. SPINOZA, B. *Correspondencia*. Madrid, Alianza, 1988. DUJOVNE, L. Op. Cit., Vol. III, p. 268.

<sup>320</sup> VAYSSE, J-M. *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idealisme allemand*. Paris, Vrin, 1994. LUCAS, H. C. *Causa sive ratio en Cahiers Spinoza*. Paris, 1983, nº 4, pp. 171-204.

<sup>321</sup> Cfr. MARÍN MEDINA, Claudio. *Spinoza: Filosofía y Democracia* en <http://www.monografias.com/trabajos7/spin/spin.shtml> (12/02/06).

<sup>322</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 278.

sentimientos y se los domina, por naturaleza, con otro sentimiento: con el sentimiento de un temor a un daño mayor o el de la esperanza de un bien más grande.

“Según el derecho natural”, entre dos males debo elegir el menor, esto es, el más útil a la conservación de mi vida y de mis bienes. El pacto social se rige, pues, por una *razón de utilidad* -que es, también, utilidad de acatar la Razón- y tanto dura cuanto dura la utilidad para los socios.

“De lo cual deducimos que un pacto no puede tener fuerza alguna sino por razón de su utilidad, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte en írrito”<sup>323</sup>.

Si dos o más hombres se ponen de acuerdo o establecen un convenio (*conveniunt*) y unen sus fuerzas, entonces el poder y, en consecuencia, el derecho será mayor que si siguiesen viviendo individualmente (*plus juris in Naturam simul habent quam uterque solus*). En la medida en que los hombres se dejan llevar por la envidia o la ira, entran en conflicto con los otros, y guiados por los afectos de su naturaleza envidiosa, por esa naturaleza, son enemigos (*homines ex natura hostes*)<sup>324</sup>. Mas si los hombres se guiasen por la Razón, hallarían en ella el bien supremo del hombre “común a todos”<sup>325</sup>.

10. Los individuos aislados tendrán tanto menos derechos cuanto menos poder tengan y más deberán temer a los poderosos. El hombre aislado casi no podría sobrevivir. De aquí que se requiera un pacto social o juramentos comunes de fidelidad.

“Es necesario, pues, concluir que el derecho natural del género humano no es concebible sino donde los hombres tienen juramentos comunes (*jura habent communia*), con los que puedan igualmente defender las tierras que habitan y cultivan, vengarse, defenderse, repeler toda fuerza y puedan vivir con una opinión común a todos (*ex communi omnium sententia*)”<sup>326</sup>.

Solo en este sentido se puede decir que el hombre es un animal social. Los hombres que se atienen a juramentos comunes, se conducen como guiados por una sola mente. Lo que se impone por un consenso común (*ex communi consensu ipsi imperatur*) obliga a cada uno por juramento.

El pacto social surge, pues, de juramentos de fidelidad en común y mutuamente consensuados. El derecho que surge de la potencia de la multi-

---

<sup>323</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 279.

<sup>324</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. II, 14), p. 10.

<sup>325</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Bs. AS., Aguilar, 1969, p. 319.

<sup>326</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. II, 15), p. 10.

tud se llama "imperio" (poder político soberano) y lo detenta absolutamente quien tiene cuidado de la república procedente del consenso común: poder que se expresa en el establecer pactos (*jura*), interpretarlos, abolirlos, fortificar las ciudades, decretar la guerra o la paz.

Cuando esta persona que gobierna está compuesta por una asamblea que reúne a la multitud en común, se llama *democracia*; *aristocracia* si se compone de algunos elegidos; y *monarquía* si gobierna un solo hombre con todos los poderes.

11. El pacto social está constituido por un contrato o leyes (*contractus seu leges*), realizado por la multitud (*multitudo*), por el cual ésta transfiere su derecho a una asamblea (consejo) o a un hombre. En este pacto, cada uno cede "su derecho de obrar según el pensamiento propio"<sup>327</sup>.

Este contrato puede violarse cuando interesa a la salvación común el violarlo. Pero el intérprete del derecho civil no está en las personas privadas, sino sólo en quien tiene la autoridad de interpretarlo. Cuando una revuelta es general y el poder civil no la puede dominar, la organización estatal se disuelve por sí sola y fenece el contrato social (*eo ipso Civitas dissolvitur et contractus cessat*)<sup>328</sup>. El contrato social es un contrato de utilidad y, como dijimos, dura mientras dura esa utilidad para los contratantes.

"Un contrato es válido en tanto que exista la causa que le ha servido de fundamento, a saber, un motivo de interés o de daño, porque nadie contrata ni se obliga a los pactos sino con la esperanza de algún bien o por precaución de algún mal. Si este fundamento se destruye, se destruye el pacto mismo, según bastante veces ha demostrado la experiencia"<sup>329</sup>.

Spinoza no considera que el hombre sea un lobo para todo otro hombre como pensaba Hobbes, sino más bien que el hombre no se rige con sabiduría, con ideas adecuadas, por lo que se vuelve *ignorante*, y *débil* ante sus deseos e inmoral. "Todos los apetitos o deseos son pasiones en cuanto solamente nacen de ideas inadecuadas". El mejor remedio para una buena vida es "su conocimiento verdadero"<sup>330</sup>. El hombre sabio, que vive según la razón es, en oposición a lo que pensaba Hobbes, "un Dios para el hombre"<sup>331</sup>. El hombre obra bajo las leyes de la Naturaleza cuando obra bajo las leyes de la Razón. Esto es *lo más útil*: vivir en forma acorde con la Razón y la Naturaleza. Pero es raro que los hombres vivan de acuerdo con la Razón (recuérdese, que es propio "de la Razón el percibir las cosas como pose-

---

<sup>327</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 349.

<sup>328</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. IV, 6), p. 22.

<sup>329</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-políticos*. Op. Cit., p. 285.

<sup>330</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Op. Cit., p. 392.

<sup>331</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Op. Cit., p. 317.

yendo una especie de eternidad<sup>332</sup>); ellos, más bien, “son envidiosos en su mayoría y motivo de pena unos para otros”. Sin embargo, el hombre es un “animal sociable” y advierte con su Razón que “de la sociedad común de los hombres nacen más ventajas que perjuicios<sup>333</sup>”.

“El hombre dirigido por la Razón es más libre en la ciudad, donde vive conforme al decreto común, que en la soledad, donde no obedece más que a sí mismo<sup>334</sup>”.

El *pacto social es útil, y es útil porque sigue la Razón*: se trata de un pacto o decreto de vivir bajo la Razón. Los hombres, al formar una sociedad, *más bien que pactar entre sí, pactan seguir la Razón* -estar bajo el gobierno de la Razón<sup>335</sup>-, lo cual es, al mismo tiempo, *lo más útil, lo más racional y lo más natural* para los hombres. Éste es, además, *el bien común*, el bien supremo, que “todos pueden gozar de él igualmente<sup>336</sup>”. Se trata entonces, de *un contrato social de racional utilidad*.

“Solamente en cuanto los hombres viven bajo el gobierno de la Razón, concuerdan siempre necesariamente en naturaleza... Los hombres, en cuanto viven dirigidos por la Razón, son lo que hay más útil para el hombre<sup>337</sup>”.

12. Si todos los hombre se rigiesen por la razón conocerían la “suma utilidad y necesidad del Estado”, constituido mediante un pacto o “decreto común”; todos los socios se guardarían mutua fe y confianza, “superior cimiento de las repúblicas”. Pero estamos lejos de lograr que todos los hombres se guíen por la razón.

Ahora bien, como todos los hombres temen la soledad, porque solos no pueden defenderse ni obtener todo lo necesario para vivir, “los hombres apetecen naturalmente el Estado civil<sup>338</sup>”. El Estado civil surge, pues, de una *toma de conciencia de la situación de temor e indefensión* en la cual se halla el hombre solo. Entonces advierte la utilidad de un pacto y realiza, con otros, pactos y juramentos, estableciendo leyes que mutuamente deben respetarse para acrecentar su fuerza y su derecho.

El *derecho natural* se determina por el solo poder de cada uno. De esto se deduce que el poder soberano de un Estado se logra “en tanto uno cede a otro de este poder”, por fuerza o voluntariamente; y en tanto le cede

---

<sup>332</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Op. Cit., p. 154.

<sup>333</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Op. Cit., p. 317.

<sup>334</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Op. Cit., p. 366.

<sup>335</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Op. Cit., p.357.

<sup>336</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Op. Cit., p. 318.

<sup>337</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Op. Cit., p. 315, 319.

<sup>338</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. VI, nº 1), p. 25.

a otro el poder “le cede necesariamente de su derecho”. El que logra soberano derecho sobre todo, lo tiene si tiene soberano poder sobre todos, para sujetarlos por la fuerza o por el temor. El pacto y derecho del soberano dura hasta tanto dura el poder para ejecutar lo que quiere.

“Por esta razón puede formarse una sociedad y mantenerse siempre el pacto con gran fe sin repugnancia alguna del derecho natural, si cada uno transfiriere todo el poder que tiene a la sociedad, que reúne por tanto ella sola todo el derecho de la naturaleza en todas las cosas, esto es, el soberano imperio al cual debe someterse cada uno, ya sea libremente, ya sea por miedo al último suplicio”<sup>339</sup>.

Sin embargo, el Estado no tiene imperio (poder efectivo de mando y ejecución) directo sobre las conciencias. Éstas no son afectadas directamente por algo sensible; pero están al alcance del Estado todos los actos que pueden recibir sanción de castigo o premio.

### **Forma de gobierno democrático**

13. Spinoza analiza las tres formas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia, y estudia cómo deben ser sus instituciones para que no sólo no degeneren en tiranía; sino para que, además, preserven, contra todo atentado, la paz y la libertad de los ciudadanos<sup>340</sup>.

Este filósofo da motivos argumentales para probar la superioridad de la democracia sobre las otras formas de gobierno.

Un primer argumento implícito en la filosofía de Spinoza se refiere a la imposibilidad originaria de que un sólo hombre se haga cargo de la suma del poder de la sociedad civil. En la Monarquía todos los hombres, en comunidad, le entregan su poder -y por lo tanto sus derechos- a un sólo individuo que se denomina desde ese momento “monarca” o “rey”, pero, para que esto se realice efectivamente, es decir, para que sea un hecho y no sólo una mera estructura jurídica, el individuo que recibe el poder debería, por sí mismo, ser capaz de asumir ese poder y esos derechos como suyos, esto es, como su sí mismo; pero esto es tan imposible como absurdo, puesto que para que ello sea así el individuo debería igualarse con el poder absoluto, debería ser ese poder, lo que como ya dije es imposible, puesto que la metafísica del “modo finito” lo impide.

Puede darse un segundo argumento de carácter más psicológico. La impotencia originaria del hombre y el temor que esto genera hace que hom-

---

<sup>339</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 280.

<sup>340</sup> MARTÍNEZ, José F. *Autoconstitución y libertad. Ontología política en Espinoza*. Barcelona, Anthropos, 2006.

bre en el “estado de naturaleza” esté determinado por su potestad, pero ésta es muy limitada frente a lo externo, por lo que en realidad el hombre en este estado está primordialmente determinado por las causas externas, por los afectos que ellas le producen; y entonces, como ya he dicho, se hace necesaria la sociedad civil y el Estado; pero, por esta misma determinación primigenia surge como imposible que el hombre entregue todo su poder -y todos sus derechos- para que sea controlado por un sólo hombre; no sólo porque, como dice el filósofo, nadie desea ser controlado en todos sus actos (porque esto es lo que implica la entrega de todos los derechos); sino que, además, porque en la sociedad civil, por estar compuesta de hombres que se guían principalmente por sus pasiones, continúa un cierto temor para con los demás (por lo pronto un temor bien fundado para aquellos que conocen la naturaleza humana), y ese temor sería el que imposibilitaría el ceder todos los derechos y el poder propio en su totalidad.

Spinoza argumenta, además, que la entrega del poder y de los derechos de la sociedad civil a un sólo hombre no es efectiva: “No cabe duda que quienes creen que es posible que uno sólo detente el poder supremo de la sociedad, están equivocados... De ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta, es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y, por eso mismo, pésima”.

De todo esto se concluye que un Estado Absoluto sólo será posible si, efectivamente, todos los individuos que componen una sociedad ceden sus derechos al conjunto de la comunidad y no a uno o varios representantes de ésta (que es lo que ocurre en el caso de la Monarquía y la Aristocracia), formándose, de esta manera, una identidad entre los derechos particulares y el de la comunidad plena. Así, gracias a esta igualdad entre los derechos particulares y sociales, se cumple, además, con una de las leyes básicas de la naturaleza humana, que es aquella que promueve la manutención del poder individual, como si el hombre permaneciera en el estado natural, pero ahora en una comunidad; en otras palabras, promueve la conservación del sí mismo que está determinado por dicho poder.

Sobre estos fundamentos Spinoza le atribuye preferencia al Estado Democrático<sup>341</sup>. La *democracia*, en una sociedad, es una forma de gobierno constituido por la asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden<sup>342</sup>. La suma potestad, entonces, no está obligada por ninguna ley, sino que ella constituye la primera ley y todos deben obedecerla.

Si los socios entregaron todo su poder, se someten, por esto mismo, a la voluntad del poder supremo absolutamente. Sin embargo, si los

---

<sup>341</sup> Cfr. MARÍN MEDINA, Claudio. *Spinoza: Filosofía y Democracia*. Op. Cit.

<sup>342</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 281.

socios no reservan parte de su poder y derecho, corren el “peligro de someterse absolutamente al poder arbitrario de otro”. En algunos casos, cuando el poder es absoluto, y si no se quiere ser enemigo del imperio, se está obligado a efectuar todos los mandatos ordenados por el poder soberano.

14. Raramente un poder absoluto podrá hacer obrar absurdamente y prosperar o durar mucho; más bien, para conservar el imperio deberá “consultar el bien común y dirigirlo todo según los consejos de la razón”. Solo es libre el que vive de acuerdo a la razón<sup>343</sup> y es útil obedecer a la razón, en cuanto, en la sociedad civil, esto lleva al interés común y, por lo tanto, beneficia a cada uno, evita dolores mayores y da cierta felicidad.

“Siervo es el que está obligado a obedecer los mandatos del dueño, que sólo se refieren a la utilidad del que manda; hijo es el que hace aquello que le es útil por mandato del padre; y súbito, finalmente, aquel que hace por mandato del poder supremo, lo que es conveniente para el interés común, y por lo tanto, para él”<sup>344</sup>.

La forma de *gobierno democrático* es la que más se aproxima a la natural, la que más tiene en cuenta la libertad (la elección del mal menor) que la naturaleza concede a todos los hombres, cuando ellos siguen lo que la razón les muestra.

Si bien los socios transfieren, en la democracia, su derecho natural en el gobierno, no lo hacen de manera que no puedan deliberar en el porvenir. El “poder reside en la mayoría de la sociedad toda, de la cual él constituye una parte”. De este manera, en el Estado civil democrático, todos permanecen siendo iguales, como antes en el Estado natural.

15. Las formas de gobierno tienen sus limitaciones. La monarquía, por ejemplo, puede, con cierta facilidad, ser arbitraria y generar desorden impunemente. El peligro de la aristocracia se halla en generar facciones o grupos con estilo mafioso.

El mejor gobierno es aquel bajo el cual los hombres pueden vivir en concordia y cuyas leyes son observadas sin violación. En este contexto, la democracia es la que mejor permite ser “liberal frente a todos sin ser débil frente a nadie”.

El Estado civil debería tender a realizar, en los ciudadanos, la libertad y se es libre en la medida en que se sigue a la razón. Las pasiones buscan la razón de utilidad sin saberlo; la razón debe reconocerla en el Estado civil.

---

<sup>343</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 282.

<sup>344</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 283. Cfr. CHAUI, M. *Política de Spinoza*. Bs. As., Gorla, 2004. GREBBO, E. *Democracia*. Bs. As., Nueva Visión, 2002.



No obstante, la misma democracia tiene sus límites en la concepción de Spinoza, en cuanto supone hombres racionales que obran racionalmente y llegan a dominar sus pasiones mediante la razón. Las consecuencias de esto son radicales, pues de esta forma se da pie para la disolución del Estado como estructura de poder jerárquica, y se promueve la Democracia como una forma de vida, como una efectiva comunidad política: "Como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por la autoridad de otro, sino por su propio consentimiento". Entonces, la Democracia se establece como el único poder absoluto que, como tal, es el único medio en que el hombre puede realizar su libertad. Pero Spinoza sabe que esto es prácticamente imposible, porque ello supone la absoluta racionalización de la vida humana<sup>345</sup>.

### **Los políticos y la condición humana**

16. Los políticos se consideran más astutos que sabios (*potius callidi quam sapientes*)<sup>346</sup>. La experiencia les ha enseñado que los hombres se conducen más por el miedo que por la razón (que Spinoza leyó también en el *Príncipe* de Maquiavelo).

Spinoza no cree encontrar nada nuevo en los escritos de los políticos, pero estima que puede deducir algo cierto de la misma condición de la naturaleza humana (*ex ipsa humanae natura conditione*), con imparcialidad, como lo hacen los matemáticos, sin reírnos o llorar por las acciones humanas que de hecho suceden. Por otra parte, el amor, el odio, la cólera, la envidia, etc., no deben ser considerados como defectos de la naturaleza humana, sino como manifestaciones características; como el calor, el frío o el buen tiempo son características de la naturaleza de la atmósfera. Por más que algunos acontecimientos sean desagradables, son necesarios, poseen ciertas causas y hay que tratar de comprenderlos en su naturaleza.

Los hombres -como demostró en la *Ethica*, III, 1; IV, 4.2- son presa de sus sentimientos, más inclinados a la venganza que al perdón, queriendo cada uno que los otros adopten sus reglas personales de vida, que los de-

---

<sup>345</sup> Cfr. MARÍN MEDINA, Claudio. *Spinoza: Filosofía y Democracia*. Op. Cit. CHAUI, M. *Política en Spinoza*. Bs. As., Cactus, 2003. PRÉPOSJET, J. *Spinoza et la liberté des hommes*. Paris, Gallimard, 1967. KAMINSKY, G. *Spinoza. La política de las pasiones*. Bs. As, Gedisa, 1990. MADANES, L. *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Bs. As., Eudeba, 2001.

<sup>346</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., p. 3.

más aprueben lo que ellos aprueban y rechacen lo que ellos rechazan; de gloriarse de haber dañado al otro y de haber ganado por sí mismo.

17. En la medida en que los hombres entran en rivalidad, intentan dañar al otro en cuanto tienen poder. Saben que la religión les enseña cosas diferentes, como amar al prójimo como a sí mismos y defenderlo (*Ethica*, IV, 58, Sch. 2; 15, 3), pero por sus pasiones, estas máximas no tienen vigencia en la multitud.

La razón puede entablar un combate contra los sentimientos y moderarlos; pero lograr esta moderación es muy difícil. En consecuencia, si el Estado se quiere guiar solo de la buena fe de los hombres, lo hará sobre una débil y precaria base. El Estado, en su administración, no debe reconocer otro valor que lograr el estado de seguridad para la multitud. Los principios para la organización del Estado no se encuentran, por lo tanto, en lo que desea la razón y sus leyes, sino en la naturaleza humana ordinaria.

18. Todo hombre depende de otro en tanto tiene menos poder que el otro. Dependerá de él, en cuanto el otro domina su cuerpo, pero no su mente. Le quedará, aún al sometido, la esperanza. Cuando deje de ser sometido por la fuerza o el temor, recobrará su independencia.

La mente es libre mientras pueda razonar correctamente. Los que se guían por la razón son más libres y se hallan en posesión consciente de sus derechos. "Llamo libre al hombre en cuanto se deja guiar por la razón (*quatenus ratione ducitur*)". La libertad, lejos de excluir la necesidad de la acción racional, la presupone<sup>347</sup>.

19. En este contexto, Spinoza no admite que, en el Estado natural, existan actos que puedan llamarse "pecados" o dañosos para con los demás. Lo más que puede admitirse es que alguien se dañe. Una falta está constituida por una acción que el derecho impide cumplir.

Los hombres se guían por afectos o deseos irracionales que, sin embargo, no perturban el orden natural, pues ellos también forman parte de la naturaleza. Ahora bien, lo que se hace con ignorancia no está sujeto a falta. El derecho natural no obliga al hombre, desprovisto de inteligencia y de carácter, a vivir sabiamente, como no obliga al enfermo a tener buena salud.

20. Las faltas o daños tienen sentido dentro del ámbito del Estado civil, esto es, de una organización de hombres, donde el bien y el mal se aprecian en relación con una legislación o derecho general, en virtud de un acuerdo o decisión general (*ex communi decreto vel consensu*).

---

<sup>347</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. II, nº 11), p. 9

Spinoza estima que la justicia aparece cuando aparece el gobierno civil organizado con poder (*imperio*), cuando aparece el Estado civil. “En la Naturaleza no existe nada que se pueda afirmar pertenecer con derecho a uno más bien que a otro: todas las cosas son de todos (*omnia omnium sunt*)”<sup>348</sup>.

La organización de un gobierno genera el Estado civil (*Status civilis*), el Estado de sociedad. ¿A qué llama Estado, Spinoza? El cuerpo entero de gobernantes y gobernados se llama *Estado*. En el seno del Estado, todos los beneficios son asegurados por las leyes o instituciones (*institutis seu legibus*).

Las condición humana no es fácilmente gobernable.

“Cada uno entiende saberlo todo y quiere dirigirlo todo según su ingenio y decidir de la justicia y la injusticia de las cosas, en tanto que juzga que resultan en daño o en provecho suyo; se considera igual a todos y no quiere ser dirigido por ellos...”<sup>349</sup>

Ante tantas dificultades, los gobernantes intentan hacer creer a sus súbditos que son seres superiores, y numerosos gobernantes griegos y romanos se hicieron considerar dioses, para obtener una mayor obediencia. En épocas posteriores, postularon la teoría que el poder procedía de Dios y “no del sufragio y consentimiento de los hombres”<sup>350</sup>.

### ***EL poder del Estado y la debilidad del individuo***

21. Según Spinoza, no se da otro derecho que el derecho natural. El derecho es el poder. Tanto se tiene de derecho cuanto se tiene de poder. En consecuencia, cada ciudadano o súbdito tiene menos poder cuanto más lo tiene el Estado civil (*Civitas*). Consecuentemente, cada ciudadano nada tiene ni puede obrar por derecho (*nihil jure agit nec habet*), excepto lo que puede defender por el consenso común del Estado civil.

22. Los hombres vieron, en esta búsqueda de poder y derecho, que era útil aunar “la potencia y la voluntad de todos juntos”, para llevar una vida feliz y segura. Al unirse generaron un poder mayor que supera a cada ciudadano. Constituido el poder estatal, éste puede concederle -cediendo parte de su derecho- a un ciudadano que viva como quiera.

Si cede este derecho a dos, divide su poder; si lo concede a todos elabora su propia destrucción: no permanece más el Estado de sociedad o

---

<sup>348</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. II, nº 19, 23), p. 11 y 13.

<sup>349</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 295.

<sup>350</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 296. Cfr. DELEUZE, Gilles. *En medio de Spinoza*. Bs. As., Cactus, 2004.

civil (*civitas*), sino que todo vuelve al Estado natural (*ad statum naturalem*). Queda entonces claro que ningún Estado civil, por su constitución (*ex civitatis institutio*) puede permitir a los ciudadanos vivir a su antojo.

En consecuencia, “el derecho natural individual, del cual cada uno es juez, en el Estado civil necesariamente deja de existir”<sup>351</sup>, en cuanto un poder superior absorbe un poder inferior. Llevados a sus extremos, el hombre en el Estado natural no tiene más ley que los caprichos de su naturaleza; en el Estado civil es solo un ciudadano y *el poder político asume todos los poderes y derechos*, que los ciudadanos le conceden mediante el pacto.

23. Considerando con profundidad las cosas, Spinoza matiza luego la concepción anterior, reservándoles a las personas algunos derechos como individuos, como veremos más adelante.

En realidad, sostiene, el hombre, tanto en el Estado natural como en el Estado civil (*tam in statu naturali quam civili*), obra siempre según las leyes de su naturaleza. Siempre obra por esperanza o por miedo al obrar u omitir algo, existiendo, sin embargo, una diferencia: en el Estado civil *todos* lo temen o ponen sus esperanzas en él. La seguridad y la forma de vivir es única e idéntica (*una eademque*) para todos. Aunque el Estado no quite la facultad particular de juzgar, no puede cada ciudadano interpretar, a su antojo, los actos constitutivos del Estado.

El hombre queda, pues, en posesión de los derechos espirituales internos, a los que el Estado no tiene acceso, si no se hacen manifiestos.

24. Todo ciudadano *no es ya independiente*, sino súbito del derecho civil y nadie es intérprete de lo que es lo justo o lo inicuo, de lo que es religioso o impío.

El Estado es un cuerpo y una mente: la voluntad de la nación es la voluntad de todos. Por ello, aunque un ciudadano estimase que el Estado estableció leyes o decretos inicuos (*decreta iniqua*), no por ello él está menos obligado a cumplirlos.

¿Mas no es irracional someterse al dictamen de otro en algo injusto? ¿No haría esto irracionales a todos los ciudadanos? Si la libertad consiste en seguir a la razón, ¿esta situación no haría a todos los ciudadanos menos libres?

Spinoza responde que la nación o ciudad que tiene más poder tiene más derecho por principio constitutivo y por razón. Si no se diese la unión de los ciudadanos que buscan razonablemente lo útil para todos ¿cómo podría subsistir un Estado? Si de hecho el Estado existe es porque tiene razón de utilidad para todos y se lo debe obedecer. El Estado está en peligro cuando él produce o tolera actos que provocan su ruina, y estos actos son

---

<sup>351</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. III, nº 3), p. 14.

los contrarios a la razón (*quando contra rationis dictamen aliquid agit*)<sup>352</sup>.

Por otra parte, es útil y razonable someterse a una fuerza mayor que proteja al individuo. Un individuo no puede, en el Estado de naturaleza, defenderse eficazmente de un semejante, por ejemplo, por causa del sueño que, en algún momento lo dejará indefenso, o por causa de enfermedades.

### **Educación para un mejor Estado y un mejor ciudadano**

25. Se debe tener en cuenta que existe la fuerza, y la fuerza prevalente o mejor y, en consecuencia, existe el derecho y el mejor derecho. No todo lo que se hace con derecho (por la fuerza) es lo mejor, sino que los actos (del individuo o del Estado) *más poderosos y mejores son los fundados en la razón y regidos por ella*<sup>353</sup>. A esto tiende el proceso de educación.

El individuo, en sí mismo, no tiene un derecho en tanto individuo privado ante el Estado porque no tiene poder para oponérsele. Pero los individuos unidos en una revuelta pueden de hecho adquirir más fuerza -y en consecuencia más derecho- que el Estado, de modo que disuelven la organización estatal y cesa el contrato social (*eo ipso Civitas dissolvitur et contractus cessat*)<sup>354</sup>.

En este contexto, Spinoza estima que los judíos, al salir de Egipto y liberarse de la opresión del gobierno del Faraón, “volvieron a su derecho natural en todas las cosas” y tuvieron que decidir si deseaban permanecer en ese Estado natural, reservándose cada uno ese derecho o cederlo a otro.

“En virtud del pacto y obligándose con juramento, renunciaron libremente, no por fuerza o miedo, a sus derechos naturales y los transfirieron a Dios”<sup>355</sup>.

26. El Estado puede ser constituido por un grupo guerrero que se propone esclavizar a los hombres, los cuales viven temiendo morir. O bien puede ser constituido por una multitud libre, la cual se guía más por la esperanza de vivir mejor que por el temor: esta sociedad no tiene siervos o esclavos, sino súbditos libres.

En consecuencia, la mejor educación es aquella que tiende a posibilitar el *mejor Estado y el mejor ciudadano*, formando personas que tienen más poder por regirse por la razón (*ratione fundatur et dirigitur*) y cuyo fin es obtener la paz y la seguridad en la vida. El mejor Estado es aquel en el

---

<sup>352</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. IV, nº 4), p. 21. Cfr. BLANCO ECHAURI, J. (Ed. *Espinosa: Ética e Política. Encontro Hispano-Portugues de Filosofia*. Compostella, Universidad de Santiago de Compostella, 1997, pp. 411-420.

<sup>353</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. V, nº 1), p. 22.

<sup>354</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. IV, 6), p. 22.

<sup>355</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 297.

cual los hombres viven en concordia una vida humana (no simplemente animal), la cual se define principalmente por función de la razón y la mente.

Los hombres no nacen sociales, sino que se hacen tales<sup>356</sup>.

27. El agudo Nicolás Maquiavelo mostró los medios que utiliza un gobernante deseoso de mantenerse en el poder, pero no reflexionó lo suficiente sobre los fines del Estado. Quizás Maquiavelo quiso poner de manifiesto cuanto debe cuidarse una multitud libre, no cediendo el cuidado de su bienestar a un solo hombre, el cual -en cuanto es tirano- es vanidoso, cree poder complacer a todos y no teme inventar embustes.

El mejor gobierno es, entonces, aquel que se interesa por el bienestar común (*communis salutis interest*) y todos los socios, espontáneamente o por sus débiles fuerzas individuales, viven bajo el impero de la razón<sup>357</sup>.

Bajo estos presupuestos, el gobierno democrático parece aproximarse más a la reserva de algunos derechos fundamentales como individuo. En esta forma de gobierno,

“...todos se obligan con su pacto a obrar según la voluntad común, pero no a juzgar y a pensar de este modo; esto es, porque los hombres no pueden todos pensar del mismo modo, y pactan que tenga fuerza de ley aquella que reúna más sufragios, conservando, sin embargo, autoridad bastante para derogarlas si encontrasen otras disposiciones mejores”<sup>358</sup>.

#### ***Los derechos en tanto individuos y los derechos en el Estado civil***

28. Según Spinoza, todos los hombres nacen en libertad<sup>359</sup> (lo que significa que viven de acuerdo con las necesidades que les impone la naturaleza); los bienes son comunes y, en la medida en que alguien tiene un poder individualmente, posee individualmente un derecho.

El derecho puede transferirse a otro, el cual adquiere más derecho y debe sustentarlo con más poder.

El derecho civil surge con el poder civil, cuando los ciudadanos “por un pacto tácito o expreso han transferido todos sus derechos a la ciudad”. Cuando un súbdito intenta arrebatar de algún modo este derecho de suma potestad, comete un crimen de lesa majestad.

No obstante, los derechos privados o individuales, como dijimos, son retomados por los individuos cuando éstos logran la disolución del poder del Estado, por ejemplo, con una sublevación en la que el gobierno no

---

<sup>356</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. V, nº 2), p. 23

<sup>357</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. VI, nº 3), p. 26.

<sup>358</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 353.

<sup>359</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 287.

logra mantener el poder.

29. Por otra parte, Spinoza reconoce que realmente *nadie puede ceder todos sus derechos y dejar de ser hombre*, ni es conveniente que los ceda.

En vano se puede ordenar algo contra la naturaleza humana: no se puede mandar odiar a quien se le debe, por ejemplo, un beneficio.

“Si los hombres pudiesen perder sus derechos naturales hasta el punto de que en adelante, ni aún queriendo, pudieran oponerse a los depositarios del derecho supremo, sería permitido a éstos oprimir impune y violentísimamente a sus súbditos, no creo pueda ocurrírsele a nadie. Debe concederse, que cada uno reserve para sí buena parte de su derecho, la cual, por lo tanto, no depende de derecho alguno, sino de él mismo”<sup>360</sup>.

Queda, entonces, aclarado que existen derechos privados, en tanto individuos o personas y derechos civiles o en tanto se es ciudadano.

30. La potestad del gobierno no consiste en que puede obligar a los hombres con el miedo; sino en usar medios para que los súbditos le obedezcan (por temor a una pena, por una esperanza en alguna mejora, por amor a la patria, etc.), obrando el ciudadano por su propio consejo racional<sup>361</sup>, pero realizando el derecho del Estado.

La obediencia a las leyes del Estado es un acto no solo exterior sino también interno. Aunque el Estado no manda directamente sobre el espíritu de los súbditos, indirectamente, el poder soberano puede hacer que la mayor parte de los hombres obre como él quiere.

31. En principio, los individuos, por el Estado natural, “tienen derecho absoluto para todo” y para poseer lo que quieran, lo que no sucede con la potestad de imperio del Estado civil<sup>362</sup>. En el Estado civil, la propiedad privada obtenida por el hombre que tiene más poder, debería convertirse en propiedad pública, para su mejor seguridad y paz para todos los socios.

Por otra parte, aunque el poder del Estado civil es prácticamente total, depende, sin embargo, principalmente de la fe o confianza que los súbditos tienen en ese poder, de la virtud de los mismos (para evitar la corrupción), y de la constancia de ánimo para seguir sus mandatos (contra la desobediencia civil). Un Estado debe temer con más frecuencia a los enemigos interiores que a los exteriores.

---

<sup>360</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 292.

<sup>361</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 292. Cfr. TATIÁN, D. *Spinoza y el amor al mundo*. Bs. As., Altamira, 2004. TATIÁN, Diego – TORRES, Sebastián (Comps.). *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza en Cuadernos de Nombres*. (Córdoba), n° 1, 2002.

<sup>362</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 293.

El gobierno de los hombres no resulta ser una tarea fácil porque todos (gobernantes y gobernados) están inclinados a la torpeza; además, porque no se gobierna por medio de la razón sino por los afectos; y dejándose todos fácilmente corromper por la avaricia o por el lujo.

32. Algunos derechos del individuo son marcados particularmente por Spinoza: el derecho a la existencia (que incluye el derecho a una vida en paz, seguridad y justicia), a la libertad de pensamiento y expresión, en suma, el derecho a su educación.

“Nadie puede ceder su libertad de juzgar y de pensar lo que quiera y cada uno con acuerdo al derecho supremo de la naturaleza es dueño de sus pensamientos”<sup>363</sup>.

Si bien por un lado, entonces, existe un derecho a la libertad de pensamiento y expresión de los mismos; por otro lado, el gobierno puede ser dañado con hechos y con palabras y, por ello, es “muy peligroso concederla (a la libertad) totalmente”.

Está incluido también en los fundamentos del Estado, en su fin último, no dominar a los hombres o acallarlos por el miedo (aunque, de hecho, los Estados lo utilizan como un medio eficaz); sino “liberar del miedo a cada uno para que, en tanto sea posible, viva con seguridad, esto es, para que conserve el derecho natural que tiene a la existencia, sin daño propio o ajeno”<sup>364</sup>.

33. No todos pensamos y obramos de la misma manera. Por ello, para vivir pacíficamente cada uno debe ceder su derecho a *obrar* según su propio pensamiento y se encontrará algunas veces “obligado a obrar contra su conciencia”; pero no debe ceder el derecho de juzgar, razonar y decir sencillamente lo que piensa, aunque no tenga el derecho de introducir modificación alguna en el Estado. Los súbditos no pueden *obrar* contra el proceder del soberano dado que han pactado transferirle el derecho de vivir con arreglo al propio juicio del Estado y gobernante<sup>365</sup>.

Es un excelente ciudadano quien, por ejemplo, demuestra que cierta ley es contraria a la sana razón, y sugiere al magistrado soberano que la

---

<sup>363</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 346.

<sup>364</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 346.

<sup>365</sup> Para obviar los posibles errores o arbitrariedades del soberano, especialmente en la monarquía, en la época moderna y en las Constituciones nacionales modernas, se ha considerado oportuno y necesario la diferenciación de personas en el ejercicio de los poderes supremos (división de poderes), de modo que no sea la misma persona la que vigila la confección de la ley, su ejecución y su cumplimiento. Con este recurso, la democracia dejó de ser la temida fuerza ciega de la multitud.



derogue<sup>366</sup>. Por ello también, cada ciudadano debe reconocer que mantener la seguridad y hacer justicia es un derecho absoluto del Estado y no está en las manos de cada ciudadano derogar una ley. Para Spinoza, en el Estado de naturaleza hay fuerzas o poderes individuales; la *justicia* -como ya lo sostenía Hobbes a quien Spinoza sigue frecuentemente- surge en el Estado civil, dentro del pacto y la admisión de sus preceptos.

Tampoco la maldad o bondad tienen sentido en el Estado de naturaleza. En este estado, siendo el poder de obrar del hombre, absoluto y sin trabas, nadie puede cometer faltas como no sea contra sí mismo. La falta aparece tan solo con las leyes, siendo falta: a) toda acción que la ley prohíbe que se cumpla, b) toda acción que ley no autoriza, c) todo acto ilegal.

### **Conclusión**

34. Una filosofía es un sistema de ideas, el cual llega a conclusiones no contradictorias, a partir del principio fundamental o último que asume.

Ahora bien, Spinoza parte de la idea de que *existe una sola sustancia y un orden cósmico universal*. Todo en la naturaleza (la cual lo abarca todo, incluso a Dios y a los hombres) se produce con una necesidad eterna y una suprema perfección. Ella, siendo perfecta, no obra por un fin (si Dios tuviese algún fin sería imperfecto y estaría deseando algo que no posee). Spinoza ha suprimido, pues, toda distinción interna en el ser, hasta el punto de que no se pueda hablar de persona, de fines y responsabilidades. Lo que constituye al hombre no es ser una sustancia: la esencia del hombre consiste en ciertos modos de ser como el pensar y un cuerpo con cierta extensión y capacidad para sentir, como lo había concebido Descartes. Y si bien Spinoza habla del alma, entiende por ella "una parte del entendimiento infinito de Dios" (*Ethica*, II, 11 cor.); si bien habla de voluntad, no entiende por ella más que "un cierto modo de pensar" (*Ethica*, I, 32).

Esta concepción monista y panteísta del ser *suprime toda posibilidad de moralidad* y, en consecuencia, de *derecho*. El derecho ha implicado tradicionalmente la idea de un sujeto, inteligente y libre y, en consecuencia, responsable (en acto o en sus futuras posibilidades). Spinoza identifica libertad con necesidad y suprime, de este modo, la posibilidad misma de hablar de derecho.

Si se suprimen estas condiciones previas, la moralidad -como clásicamente la hemos entendido- es imposible. Ser sabio supone, en la concepción de Spinoza, simplemente, conocer la determinación y necesidad cósmica, y reconocerla, adecuándose a ella.

Admitido esto, para ordenar los conocimientos, Spinoza empleará el método matemático; pero para descubrir los conocimientos es necesario ser

---

<sup>366</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 348.

realista y observar.

Referido al tema del origen de la sociedad y de los derechos que ella implica, Spinoza observa con crudo realismo que lo que existe es, tiene cierto ser, cierta fuerza y en ella trata de permanecer o aumentar.

En este contexto, ¿qué es un derecho? Spinoza establece el principio que el *derecho es el poder*: se tiene tanto derecho cuanto poder se puede ejercer<sup>367</sup>.

35. El que tiene poder tiene derecho. Existe, entonces y ante todo, el poder y el derecho de la naturaleza.

Cabe aquí una crítica: hablar de un *derecho* de la naturaleza es un abuso del concepto de derecho: se tiene derecho a una forma de obrar justa, lo que incluye la inteligencia y la libertad. El derecho no es un poder físico; sino un hecho humano y social.

En la concepción spinoziana, la naturaleza del hombre forma parte de la naturaleza en su totalidad. La naturaleza humana implica admitir en el hombre pasiones y razón. En consecuencia, sea que el hombre se deje guiar por las pasiones o por la razón está obrando según el orden natural y según el derecho natural.

Para los hombres herederos de los ideales de la revolución francesa o del liberalismo inglés, que acentúan el valor de la autonomía y de la libertad como valores supremos, la posición filosófica de Spinoza, de corte estoico y resignado ante el destino, no tiene por cierto gran atractivo. No obstante, este pensamiento es también parte de la modernidad y da sentido al mundo moderno que, si bien por un lado acentúa el valor de la autonomía, de hecho deja un amplio margen para la idea de destino, para "la mano invisible", para la idea de *necesidad social implacablemente sometidas a leyes* y a fuerzas mundiales beneficiadas con el poder anónimo.

Al no admitir Spinoza más que una sola naturaleza y la ausencia de libertad real (exceptuando la libertad de pensar y la posibilidad de confundir una idea verdadera con una imaginación), todas las acciones humanas se desvirtúan: quedan sometidas a un destino; las acciones humanas no poseen valor moral, ni sentido de lo bueno o lo malo: "Los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y por lo tanto los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua"<sup>368</sup>. Estas palabras parecen profetizar y naturalizar un darwinismo social antes de Darwin.

En la concepción spinoziana, las modificaciones de la única sustan-

---

<sup>367</sup> "To have right is to have a power, and right runs only as far as power extends. With the formation of the State, however, men renounce their natural right to do whatever they have the power to do, and surrender that right to a new corporate individual which has greater powers". DELAHUNTY, R. J. *Spinoza*. London, Routledge and P. Kegan, 1985, p. 88.

<sup>368</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 275.

cia que es Dios y la naturaleza, sólo expresan el logro -mayor o menor- de felicidad, esto es, la advertencia de pertenecer a la totalidad de la única sustancia.

La libertad reducida al poder de reforma intelectual, de modo que la razón domine a las pasiones y que la verdadera libertad consista en el estricto cumplimiento de las leyes, aparece frecuentemente como utópica; y la misma democracia que Spinoza pretende defender sólo se lograría al costo de la total racionalización de la vida de las personas, realizada voluntariamente por todos y cada uno de los ciudadanos<sup>369</sup>.

No obstante, aunque por motivos diversos a los de Spinoza -fundados en la utilidad- esta utopía parece ser la más adecuada a lo humano del hombre; y, por otra parte, toda utopía es una fuerza que quizás pueda hacerse posible y real en el futuro, además de permitirnos distinguir entre la democracia ideal y la real.

Sin embargo, hay que reconocer que Spinoza deja clara la distinción entre la vida individual y la vida civil. El gobierno democrático se aproxima más al estado natural y a obrar según la voluntad común, "pero no a juzgar y pensar de este modo". Si bien los ciudadanos dan fuerza de ley a aquella que reúne más sufragios, conservan no obstante suficiente libertad para derogarlas si se encuentran otras disposiciones mejores<sup>370</sup>.

36. El hombre que, por medio de la razón, tiene más dominio sobre sus pasiones, tiene también más poder y más derecho. Este es un logro que se puede obtener mediante la educación y la socialización.

El Estado civil "civiliza", "socializa", hace que el hombre se guíe racionalmente. Las leyes son un ordenamiento de la razón en función de un bien común y duradero en el tiempo. El Estado civil supera al Estado natural, el cual vive en el presente, guiado por las pasiones.

"... En los momentos de mayor peligro para el Estado, cuando todos, tal y como ocurre, son presos de un terror pánico, entonces todos aprueban lo que el temor presente les persuade, sin tomar en cuenta ni el futuro ni las leyes (*nulla futuri neque legum habita ratione*)"<sup>371</sup>.

El fin último del Estado civil "no es la dominación", sino la seguridad, en la medida en que sólo ella conduce a la paz, la cual "implica la

---

<sup>369</sup> Cfr. NEGRI, A. *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenze in Baruch Spinoza*. Milano, Feltrinelli, 1981. HAMPSHIRE, S. *Spinoza*. Madrid, Alianza, 1982. DE LUCAS, J. *Nota sobre la libertad de expresión y democracia en la obra de Spinoza en DOXA*, 1987, nº 4, pp. 335-363. DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968. DELEUZE, G. *Spinoza: filosofia pratica*. São Paulo, Escuta, 2002.

<sup>370</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 353.

<sup>371</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., X, 10, p. 80. Cfr. JORDÃO, F. *Sistema e interpretação en Espinosa*. Maia, Castoliva, 1993.

unión de los corazones (*animorum unione*), es decir, la concordia<sup>372</sup>. No obstante ser parte de la función del Estado ofrecer seguridad, no es ésta -a nuestro juicio- la razón del mismo, pues una tiranía también lo podría lograr; sino que el Estado tiene su razón de ser en posibilitar una vida según la justicia social. Es de la justicia que tiene sentido la seguridad; pero ésta no asegura sin más la justicia, sin la cual una sociedad no puede considerarse humana, sino servil.

37. No debemos hacernos muchas ilusiones respecto del *poder de la educación*. Ésta no se logra tanto por medio del uso de la razón y la liberación de las pasiones (cosa que sucede en pocos hombres), cuanto por el logro de encaminar una pasión mediante otra que causa mayor temor o esperanza que lo que se tiene al presente.

“Si la multitud acuerda, de manera natural, y acepta ser conducida como por un único espíritu, no lo hace bajo la conducta de la razón, sino bajo la fuerza de una pasión común<sup>373</sup>.”

También en este punto Spinoza, al no comprender que lo esencial de la vida humana se halla en la libertad que unida a la justicia origina el derecho, pone como finalidad lograr una educación mediante el juego de la fuerza de las pasiones. Mas la educación humana y social no puede sino proponerse una vida moral regida por la justicia entre los socios.

38. No obstante la existencia de las pasiones, los hombres debieron convencerse, con el tiempo, de que era conveniente dirigir todas las cosas según la razón; dominar los apetitos en cuanto causan daño a otros, “no hacer a nadie lo que para sí no quiera y defender el derecho de los demás tanto como el propio<sup>374</sup>”. Más esta afirmación parece contradecir la concepción de un hombre regido por las pasiones.

En el contexto spinoziano, el hombre puesto entre dos males (vivir solo según sus pasiones y en la inseguridad o vivir con otros con un pacto social y relativa seguridad) eligió, con razón -razón de utilidad- vivir en sociedad, transfiriendo sus derechos a una autoridad. Se ha tratado de un acto racional y utilitario.

39. Debe sostenerse, pues, el pacto social hasta tanto es útil a los socios. Este enfoque dio al pensamiento de Spinoza un fuerte sesgo moderno y cercano al pensamiento democrático. En la multitud (*multitudo*) yace la soberanía social.

---

<sup>372</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., VI, 4, p. 25

<sup>373</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., VI, 1, p. 24 y III, 9, p. 16.

<sup>374</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 278.

Spinoza hizo advertir a los reyes absolutos que el poder absoluto no era tan absoluto y no era un privilegio derivado directamente de Dios a ellos (teocracia). El modelo del origen divino del gobierno hebreo era un caso y una excepción. Esto significó una nueva acentuación en la ruptura epistemológica de la justificación del poder, en la modernidad, ya iniciada anteriormente con Ockham y luego por Hobbes.

40. **Q**uedó claro, con el pensamiento de Spinoza, que los gobiernos no están en función de ellos mismos, sino que deben ser útiles a la multitud, so pena de que el pacto social quede írrito. Mas su propuesta se ha quedado a medio camino, pues la utilidad no puede ser un fin en sí misma.

El pacto social surge de juramentos de fidelidad en común y mutuamente consensuados. El derecho que surge de la potencia de la multitud se llama "imperio" (poder político soberano). Claro está que Spinoza no puede aún, en su época -marcada por la Inquisición y por las monarquías con poderes absolutos-, hacer manifiesta la idea que cada uno puede *promover acciones* para deshacer el pacto social cuando éste no es útil a la multitud, pero pudo adelantar -lo que retomará Kant- la idea de que los ciudadanos lo pueden *pensar* y pueden *proponer*, como personas competentes y doctas, cambios a la autoridad competente.

41. **S**i bien Spinoza ha tratado de proceder con lógica y coherencia con su punto de partida (fundado en una única sustancia y en la ausencia de libertad) que parece exigirle que todas las cosas son comunes (esto es, de una misma y única sustancia), luego la identificación de fuerza con derecho le reclamó ciertos malabarismos.

En este contexto, parece poco lógico admitir, por un lado, que "en la Naturaleza no existe nada que se pueda afirmar pertenecer con derecho a uno más bien que a otro: todas las cosas son de todos (*omnia omnium sunt*)"<sup>375</sup>; y, por otro, que se tiene tanto derecho cuanto poder se posee. Si esto último es verdad, las cosas no son comunes sino que siempre pertenecen y pertenecerán a los que tienen más poder.

42. **H**ay que reconocer que la identificación de poder y derecho es, al parecer una siempre presente realidad social y, por otra parte, una idea que parece abiertamente rechazable. La fuerza es un hecho físico; el derecho es un hecho moral: el derecho es reconocimiento de lo justo, de lo que son las cosas independientemente de mis deseos y poder, de la libertad para obrar y no ser impedido en la acción porque ella es justa.

Lo obstante lo rechazable de la idea de identificar el derecho con el poder, la vigencia de este idea la hace permanentemente atractiva.

---

<sup>375</sup> DE SPINOZA, Benedicti. *Tractatus politici*. Op. Cit., (C. II, nº 19, 23), p. 11 y 13.

Hay que reconocerle también a Spinoza su coraje para dejar netamente establecida la teoría de que el poder político no procede de un mandato expreso de Dios, sino "del sufragio y consentimiento de los hombres"<sup>376</sup>.

EL nuevo concepto de naturaleza humana de Spinoza, distinto del de Hobbes, le es útil a Spinoza para revalidar el concepto de solidaridad humana. EL hombre ya no es un lobo para el hombre, sino que *nada hay más útil para el hombre que el hombre mismo*. Por este medio, Spinoza supera la oposición entre el idealismo de los filósofos y el crudo realismo de los políticos: la utilidad de la solidaridad vuelve a estar en el centro de la conservación de los hombres. Lo que Spinoza busca es la elevación del hombre mediante la emendación de su inteligencia<sup>377</sup>.

43. La idea de que la justicia surge sólo con el pacto y el Estado civil, no obstante, es contradictoria con la idea de derechos del individuo.

Si hay derechos privados o del individuo (como el derecho a la vida, a pensar libremente) existe entonces una justicia anterior al pacto social. Si existen algunos derechos en tanto individuo privado que los ciudadanos pueden reservarse (sobre todo en la democracia) entonces no es verdad que el derecho es la fuerza o poder. Un hombre tiene derecho a una acción si ésta es justa y debe ser respetada por los demás, aunque los demás tengan más fuerza física que él.

Spinoza ha unificado en la fuerza física todas las fuerzas humanas; pero existen también fuerzas morales y psicológicas que no se reducen a la fuerza física.

Por una parte, al unir Spinoza a Dios con la Naturaleza, unió e identificó en lo físico todo lo demás; por otra, al partir de una definición del ser o de Dios como de un ser absolutamente infinito, como una única sustancia que todo lo contiene, lo divinizó todo y lo banalizó también dado que todo lo que es -incluso los cuerpos- lo es en Dios; y todo lo que se opone evidentemente a estos supuestos ha debido atribuirlo a la ignorancia o a la imaginación de los hombres (*Ethica*, I, 15). Estos supuestos ontológicos -al parecer indiferentes para el estudio de la sociedad-, si se procede con lógica, llegan a consecuencias sociales inaceptables. La unión, en el pensamiento de Spinoza, de poder con derecho (coherente con una visión panteísta que une a Dios con la Naturaleza) suprime, en realidad, tanto al derecho como a la moral humana. Por ello, según Spinoza, aunque un ciudadano estimase que el Estado estableció leyes o decretos inicuos (*decreta iniqua*), no por ello él está menos obligado a cumplirlos, suprimiendo toda objeción de conciencia. Si de hecho el Estado existe es porque tiene razón de utilidad para todos y se lo debe obedecer. Pero en este contexto, el ciudadano queda

---

<sup>376</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 296.

<sup>377</sup> Cfr. MONDOLFO, R. *Rousseau y la conciencia moderna*. Bs. As., EUDEBA, 1972, p.64.

supeditado a la utilidad de la mayoría y de su poder (es mejor que muera un inocente y no todo el pueblo, aunque esto sea injusto), suprimiendo la justicia para todos y *para cada uno*.

Cuando ontológicamente todo se ha unificado (Dios y la Naturaleza, la inteligencia y la voluntad, la libertad y la necesidad) lo que existe es -bajo la inocente apariencia de un panteísmo o monismo- un totalitarismo.

Como decían los antiguos: *Error parvus in principio fit magnus in fine*<sup>378</sup>.



---

<sup>378</sup> "El error pequeño en su inicio, se agranda al final"

## CAPÍTULO III

### JOHN LOCKE

#### ***EL CONTRATO SOCIAL PARA LA PROTECCIÓN DE LA LIBERTAD INDIVIDUAL***

##### ***Principios del empirismo***

1. La Modernidad filosófica incluyó pensadores con diversos modos de pensar; pero en su sesgo empirista, se enfocó hacia una concepción preocupada por los conocimientos sensoriales y por el fundamento histórico y concreto de la vida social y moral.

Por otro lado, si bien los hombres de la modernidad no fueron ateos, las creencias religiosas fueron por un carril y los conocimientos racionales de la realidad por otro; o bien se aceptaron las ideas religiosas solo en cuanto cuadraban con las ideas racionalmente aceptables (deísmo).

Sus intereses estuvieron centrados en lo que era la naturaleza humana, en el progreso, en lo que se puede descubrir con la razón acerca de la realidad, produciendo cambios.

Ya para Hobbes, como mencionamos, el *origen de los conocimientos humanos* proceden todos de los sentidos (*origo omnium nominatur sensus*) y no hay nada divino en el conocer<sup>379</sup>. John Locke<sup>380</sup> acentuó luego

---

<sup>379</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. I, p. 123. Lo que existe son cosas concretas y singulares y sobre ellas los sentidos no se equivocan (p. 123-124, 144); pero “en el mundo universal no hay nada excepto nombres” (Cap. V, p. 141) o palabras y ellas “transforman nuestro discurso mental en discurso verbal” (Cap. V, p. 139). Se da pues un empirismo en cuanto al conocimiento sensorial y un nominalismo en cuanto al conocimiento universal

<sup>380</sup> John Locke (1632-1704) nació en Wrington (cerca de Bristol). Estudió en Oxford donde era muy apreciada la filosofía nominalista. Leyó los escritos de Descartes y se interesó por su manera de enfrentarse con los problemas del conocimiento.

Abandonó los estudios de teología y se dedicó a aprender física, química y medicina.

Fue amigo de Lord Ashley Cooper, luego conde de Shaftesbury y jefe del partido liberal (o



esta concepción del conocimiento -sin referirse a Hobbes<sup>381</sup> y, de hecho, fue considerado el padre del empirismo filosófico moderno. El principio que asumió fue el siguiente: *Todos nuestros conocimientos proceden de nuestras sensaciones y de la reflexión que sobre ellas hacemos*<sup>382</sup>.

2. De hecho, el empirismo dejó sin explicar qué es el conocimiento y admitió que tenemos la facultad de conocer, sin que le pareciera necesario explicar esta facultad (o poder de conocer) y su origen.

Su preocupación se dirigió al conocimiento de los acontecimientos concretos mediante las sensaciones, considerando, por el contrario, que las ideas universales eran invenciones de nuestra mente.

*“General and universal belong not to the real existence of things, but are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use”*<sup>383</sup>.

Otro principio asumido por el empirismo de Locke fue el de considerar al hombre como un ser *naturalmente débil*. Viviendo en una época políticamente tumultuosa, habiendo la monarquía confiscado sus bienes por razones políticas, Locke<sup>384</sup> comenzó a gestar la hipótesis que daría origen a su filosofía política: el hombre es falible; no es ni naturalmente bueno ni natu-

---

*Whig*). Éste lo llevó a la corte y lo nombró, en 1673, secretario del consejo de comercio y plantaciones. En 1683, cayó en desgracia de los Estuardos y debió huir a Holanda. Inglaterra estaba dividida en dos partidos: el partido *Tory*, defensor de los Estuardos, era absolutista, conservador y defensor de la idea del origen divino del poder. Sostenía el derecho divino de los reyes y la no resistencia al poder. El partido *Whig* prefería una monarquía limitada por la autoridad del Parlamento y defendía la tesis que el poder descansa en un contrato, siendo legítima la resistencia al poder cuando había abusos. En 1683, numerosos Whigs fueron detenidos y ejecutados. El rey católico de Inglaterra Jacobo debe huir a Francia. En 1689, Locke vuelve a Inglaterra en el mismo barco de la reina María, iniciándose la “gloriosa revolución” que ponía fin a la monarquía con pretensiones de derecho divino.

Locke escribió, en Holanda, su primera *Carta sobre la tolerancia* y terminó su obra principal: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (iniciada en 1671 y publicada en 1690).

En 1688, después de la revolución, vuelve a Inglaterra y fue comisario real hasta 1700, en que se retiró a Essex. Escribió entonces, entre otras obras: *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690), *Algunos pensamientos sobre Educación*, y la *Racionalidad del Cristianismo* (1695).

Locke conoció el *Leviatán* de Hobbes, pero a pesar que éste defendía el poder absoluto de los reyes, era impopular por su materialismo y Locke prefirió escribir contra Sir Robert Filmer que había editado el *Patriarcha or the Natural Power of Kings* y gozaba de prestigio.

<sup>381</sup> Locke poseía en su biblioteca la obra *Leviatán* de Hobbes; pero la había prestado en 1674 y no la recuperó hasta 1691, después de su regreso de su exilio.

<sup>382</sup> LOCKE J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London, Collins, 1964, Libro II, Cap. I, nº 4. LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, FCE, 1986, p. Libro II, Cap. I, nº 4, p. 403-404. Para las obras completas de Locke, en 10 volúmenes, véase: LOCKE, J. *Works of John Locke*. Aalen, Scientia Verlag, 1963.

<sup>383</sup> LOCKE J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Op. Cit., Libro III, 3, II, LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Op. Cit., p. 403-404.

<sup>384</sup> Cfr. CRANSTON, M. *John Locke: A Biography*. London, Longmans, 1968.

ralmente malo, sino un ser *libre pero débil*.

Una tercera hipótesis utilizada como principio, en el empirismo de Locke consiste en considerar, -sin prueba alguna- que todos los hombres son, por su origen, *libres en sus actos e iguales en derechos*.

“Para comprender qué es el *derecho al poder* político y cuál es su verdadero origen hemos de considerar cuál es el Estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un *Estado de perfecta libertad* para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, sin necesidad de pedir licencia ni depender de la voluntad de otra persona.

Es también un *Estado de igualdad*, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, sin que nadie tenga más que otro...”<sup>385</sup>

Locke ve, en consecuencia, como ideal que el hombre busque conocer sus límites y proteger su libertad en la convivencia y, con su libertad, todo lo que posee. Por ello el hombre debe pensar en *un proyecto de sociedad que no suprima la libertad del individuo*, con una *igualdad* de respeto recíproco por los derechos de cada uno. Es racional que el hombre tienda tanto a convivir como a conservar su libertad y sus derechos.

### ***Origen de la libertad, del derecho natural y de la ley natural***

3. En el “Primer ensayo sobre el gobierno civil” (obra lamentablemente muy poco conocida), Locke se encarga de demoler la idea de que todo gobierno es monarquía absoluta, como pretendía probar Robert Filmer; y que, en consecuencia, ningún hombre nacía libre, sino sometido a su monarca, cuyo poder descendía del poder que Dios otorgó a Adán sobre toda la Tierra.

En el “Segundo ensayo sobre el gobierno civil”, Locke deja bien en claro que los hombres nacen, por naturaleza, en Estado de perfecta libertad. El *origen del derecho natural* se halla aquí: en *poder ejercer esa libertad*, pues ese ejercicio, en sí mismo, es justo si no daña a nadie. Este ejercicio, sin embargo, está limitado “dentro de los límites impuestos por la ley natural”. El derecho a ejercer la libertad es una propiedad de toda persona y la propiedad de toda persona es un derecho. Se trata del derecho a ejercer la libertad, el dominio de sí libre, sobre sí y sobre lo suyo (propiedad), y a transmitir lo suyo (heredar).

“Todos los hombres nacen con un doble derecho: en primer lugar, *el dere-*

---

<sup>385</sup> LOCKE, J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid, Planeta-Agostini, 1996. Segundo ensayo, Cap. II, 4. p. 205. Cfr. LOCKE, J. *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation*. Oxford, Clarendon Press Oxford, 1958.

cho a la libertad de su persona, sobre la que ningún otro hombre puede decidir, pues cada hombre tiene en su mano la capacidad de disponer libremente de sí mismo. En segundo lugar, un derecho preferente frente a cualquier otro a heredar, junto con sus hermanos, los bienes de su padre”<sup>386</sup>.

El hombre es, pues, un compuesto de libertad (la que da derecho a la acción) y límite establecido por la naturaleza mediante la ley natural, la cual da sentido moral al uso de la libertad humana. El hombre puede no reconocer los límites que le impone la ley moral; pero, en este caso, se hace inmoral y los demás tienen derecho a la defensa. Una acción injusta (la conquista mediante una guerra injusta) no da derecho<sup>387</sup>.

4. La unión del uso de la libertad dentro de los límites morales establecido por la ley natural da el *derecho natural* al hombre y a cada hombre.

El concepto de derecho es tomado por Locke en al menos dos sentidos:

- a) En un *sentido objetivo* (tener derecho a algo), el derecho consiste en el dominio o posesión de algo moralmente justo, recibido de alguien con justa autoridad (Dios, la Naturaleza, un padre o gobernante) quien se lo otorgó a otro (u otros) -en forma oral o escrita: las leyes, normas o límites de su obrar-, de modo que éste es sujeto del derecho y puede obrar, dentro de esos límites morales, sin ser impedido por los demás. El derecho dado por la Naturaleza (jusnaturalismo) o por Dios mediante la Naturaleza era considerado un *derecho natural e innato*.
- b) En un *sentido subjetivo* (ser sujeto de derecho), el derecho es la facultad de obrar libremente y no ser impedido por otros. Al realizar libremente una acción justa, que no daña a otros, el ejercicio de la libertad genera derechos adquiridos; por ejemplo, el derecho de propiedad o de transferir un derecho a otro y recibirlo de otro (heredar, contratar).

“Las personas son libres por *derecho natural innato*, y sus propiedades, pequeñas o grandes, les pertenecen y están a su disposición, no a la del gobernante”<sup>388</sup>.

5. Transmitido un derecho y recibido por otro, el primero no puede recuperarlo por la fuerza, aunque tenga una fuerza prevalente, porque los contratos generan un derecho en forma consciente y libre, sobre algo justo, esto es, en forma moral. El uso de la fuerza no establece derecho: “Sólo se ha de emplear la fuerza para impedir que se ejerza una fuerza injusta e ile-

---

<sup>386</sup> Idem, XVI, 190, p. 343.

<sup>387</sup> Idem, XVI, 176, p. 335.

<sup>388</sup> Idem, XVI, 194, p. 345.

gal”<sup>389</sup>.

El origen del derecho, según Locke, está en la naturaleza que hace justas las cosas y las establece como leyes morales para el obrar del hombre. Ni persona ni poder alguno están libres de esta obligación<sup>390</sup>.

Dado que la libertad es algo personal, se debe reconocer que los hombres, -cada hombre-, nacen, entonces y ante todo, con *derechos en cuanto individuos, personales*. No se da primero una sociedad que otorga derechos a los individuos. Los derechos individuales son naturales, constitutivos de la persona, inalienables, hasta el punto que nadie puede moralmente transferirlos a otra persona. Esos derechos -como el derecho a la vida- le han sido dados al hombre, no los ha inventado él, ni es él el dueño de sus derechos, aunque es el dueño del ejercicio de los mismos.

“El hombre, al carecer de poder sobre su propia vida no puede, ni por un pacto, ni por propia voluntad, *convertirse a sí mismo en esclavo* de otro, ni someterse al poder absoluto y arbitrario de otro que le pueda arrebatarse la vida en el momento que mejor le plazca. Nadie puede entregar a otro un poder que él mismo no posea”<sup>391</sup>.

6. ¿Pero como conocemos estos límites impuestos por la ley natural? Ante todo, a Locke le parece que todo conocimiento tiene que ser un conocimiento consciente: un conocimiento inconsciente es lo mismo que no conocimiento. Locke estima que es “una contradicción decir que existen verdades impresas en el alma que ésta no percibe o comprende”. Parece absurdo decir que todos los hombres conocen (por ejemplo, ciertas pautas morales) y que, sin embargo, no todos son conscientes de ellas. “No hay nada que sea una verdad para la mente que nunca haya sido pensada por ella”<sup>392</sup>. Es cierto que hay proposiciones generales que todos los hombres maduros asienten (por ejemplo: “lo que es, es”), pero este asentimiento se debe a la claridad y a la no contradicción de las ideas, y no a que ellas sean innatas.

En la concepción de Locke, el hecho de admitir ideas innatas lleva al *dogmatismo* y a generar *sectarios* más bien que filósofos buscadores de la verdad.

“Establecido el axioma de que hay unos principios innatos, obligaron a sus sectarios a recibir alguna doctrina como innata, lo que fue tanto como impe-

---

<sup>389</sup> Idem, XVIII, 204, p.353.

<sup>390</sup> Idem, XVI, 195, p. 346.

<sup>391</sup> Idem, Cap. IV, 23, p. 220.

<sup>392</sup> Idem, p. 38. Cfr. LOCKE, J. *Perception and Our Knowledge of the External World*. London, Fontana, 1967. DAROS, W. “La construcción semiótica: Locke y Rosmini” en *Rivista Rosminiana*, 1999, F. 1, p. 21-54.

dirles el uso de su propia razón y juicio, y forzarlos a creer y recibir esa doctrina bajo palabra, sin examen posterior... para hacer que un hombre comulgue, como si fuera un principio innato, con cuanto pueda servir para los fines particulares de quien lo enseña”<sup>393</sup>.

7. Locke no admite ningún conocimiento innato; pero, no obstante, acepta que *existe una ley natural*, que da fundamento moral a toda vida social.

La ley de la naturaleza es la *recta norma de la razón*, afirma Locke, y en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* admite que esa luz ha sido establecida por Dios y promulgada por la luz de la naturaleza (*by the light of nature*)<sup>394</sup>. Pero es en el póstumamente editado *Ensayos sobre la ley natural* que Locke explica en qué consiste esta *norma innata*. Menciona que algunos toman a la ley natural como “una luz ínsita en nosotros por la naturaleza” (*lumine quod natura nobis insitum est*); pero él la toma como la “disposición de la voluntad divina, cognoscible por medio de la luz natural del intelecto (*lumine natura cognoscibilis*), que indica lo que es conforme o disconforme con la naturaleza racional”<sup>395</sup>.

8. La ley natural, entonces, que es una norma o medida para el libre obrar de la libertad, *no termina siendo una idea innata*; sino “una *prescripción de la razón*, en cuanto la razón más que instituir y prescribir esa ley de naturaleza, la busca y la encuentra, sancionada por un poder superior, puesta en nuestro ánimo, sin ser el hombre el autor, pero sí su intérprete”. Queda claramente establecido, entonces, que -a pesar del empirismo de Locke- “la ley natural no es una ley escrita, sino innata” (*lex non scripta est, sed innata*). Pero, *la ley innata no es, sin embargo, una idea innata*, sino algo que la razón puede conocer con la ayuda de su luz natural. En este contexto, la ley innata queda en manos de la actividad de la razón que la descubre.

“Al afirmar que la luz de la razón constituye el indicio de esta ley, no se entiende concebirla (a esta luz) como si fuese una cierta luz interna, puesta en el hombre por la naturaleza... Esta luz no es claramente visible en nuestro ánimo... pero es una verdad que el hombre puede llegar a conocer por sí solo, sin la necesidad de la ayuda de otro”<sup>396</sup>.

---

<sup>393</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Op. Cit., p. 78. Cfr. LOCKE, J. *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Edición bilingüe. Barcelona, MEC-Anthropos, 1992.

<sup>394</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. O. C., p. 336, L. II, C. XXVIII, n. 8.

<sup>395</sup> LOCKE, J. *Essay on the Law of Nature*. Oxford, Clarendon, 1958, Cap. 1.

<sup>396</sup> LOCKE, J. *Essay on the Law of Nature*. O. C., cap. 2.

Locke no reconoce como idea innata a la ley natural, pues esto iría contra su empirismo (que no admite ninguna idea innata); y, por otra parte, este no innatismo se ve confirmado por tantas personas que dudan sobre lo que se deba hacer y no hacer. Concedido esto, Locke cree que se confirma su tesis: "La ley de la naturaleza es cognoscible mediante la luz natural"; no es una idea innata por sí evidente; por ello, para conocerla *se requiere el recto uso de la razón*, cosa que no todos hacen.

9. Como se advierte, la ley natural y la luz natural de la razón (que podría pensarse constituyen algo objetivo) quedan reducidas al *ejercicio de la razón* y, en última instancia, al *sujeto* con capacidad para descubrirla. Si la ley natural fuese una idea innata, todos la conocerían (niños y adultos) sin error; pero como esto no sucede, Locke admite entonces que la ley natural se puede descubrir con el recto uso de la razón, aunque no todos lo logran.

En resumen, ninguna idea innata, objetiva y evidente se halla presente en el entendimiento humano por naturaleza. Solo es innato el poder (la facultad o potencia de) conocer y pensar. El entendimiento (*understanding*) "no es nada más que la facultad de pensar (*faculty of thinking*)"<sup>397</sup>. El entendimiento es un poder natural libre para conocer y es el que posee el derecho natural al descubrir la ley natural que le impone un límite en el ejercicio de la libertad.

10. *La mente es la raíz de la libertad*. El hombre "posee la potencia de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de los deseos... y así queda en libertad para considerar los objetos de esos deseos", para compararlos y sopesarlos, y de este modo agrandarlos o achicarlos según diversos puntos de vista. "Esta es, me parece, *la fuente de toda libertad*", esto es, el *libre albedrío*, o sea, *ser libre árbitro*.

"Hemos nacido libres, en la medida en que hemos nacido racionales; y ambas capacidades no se dan por separado: la edad que nos trae la una, da comienzo al disfrute de la otra. De este modo, vemos cómo la *libertad natural* y la *sujeción a los progenitores* pueden ser compatibles y se basan en el mismo principio"<sup>398</sup>.

La libertad inicialmente consiste en un poder determinarnos a actuar por el propio juicio. Ella es el *origen de todos nuestros derechos* naturales.

El fin de nuestra libertad es *poder alcanzar el bien que elegimos*: esto

---

<sup>397</sup> Cfr. *The Correspondence of John Locke*. NIDDITCH, P. (Ed.). Oxford, Clarendon Press, 1976. *Second Letter*, p. 72.

<sup>398</sup> LOCKE, J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Op. Cit., Segundo ensayo, Cap. VI, 61, p. 247.

hace a la esencia de la persona, de la naturaleza humana y del derecho. Es propio de la persona humana buscar la verdad y elegir lo que considere mejor: ninguna de ambas cosas se puede hacer sin libertad.

“Todo hombre está bajo la necesidad, por su constitución, como ser inteligente, de determinarse a inclinar su voluntad hacia lo que considere que es lo mejor que debe hacer, según el dictado de su pensamiento y juicio”<sup>399</sup>.

### ***Origen de la sociedad y del derecho civil***

11. Existen diversos tipos de sociedades. Según Locke, la primera sociedad ha sido la sociedad conyugal, entendida como “un pacto voluntario entre un hombre y una mujer”.

En cuanto a su concepción sobre el origen del poder de la sociedad, Locke no estimaba que el poder y derecho que gozaban los padres y los reyes procediese directamente de Dios<sup>400</sup>, aunque admitiera que la naturaleza humana, con sus necesidades fuese creada por Dios. Tampoco le parecía admisible que todo gobierno existente proviniese “únicamente de la fuerza o de la violencia” y que la sociedad debiera obedecer a las leyes del más fuerte como rige entre los animales.

Locke se propuso, entonces, “encontrar otro origen para los gobiernos, otra fuente para el poder político”. Por *poder político* entendía el derecho: a) de hacer leyes (que sancionan incluso la pena capital); b) de emplear la fuerza del Estado para imponer esas leyes. Las leyes tienen por fin reglamentar y proteger la propiedad con miras al bien público.

12. Según Locke, antes de que se creara un poder político existía un *Estado natural*, el cual no era como lo concebía Hobbes, un Estado de guerra, sino un Estado de libertad e igualdad<sup>401</sup>.

En el Estado natural, -al inicio- nadie tiene más que otro, pues *la tierra es para todos los hombres*, y cada uno *puede apropiarse* y poseer parte de ella según su trabajo y voluntad de cultivo. Pero luego este trabajo y esta apropiación diferencian a los hombres. Los hombres nacen iguales

---

<sup>399</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Op. Cit., p. 245.

<sup>400</sup> En realidad, Locke escribe su *Primer Ensayo sobre el Gobierno civil*, contra sir Roberto Filmer, sosteniendo que los hombres nacen libres y no esclavos y sujetos por derecho divino a una autoridad divina, como pretendía Filmer. “Ni la Escritura ni la razón, estoy seguro, nos dicen nada de esto en ningún sitio, pese a todas esas pamplinas del derecho divino que pretende que la Autoridad Divina nos hubiera sometido a la voluntad ilimitada de otro” (LOCKE, J. *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*. Madrid, Planeta-Agostini, 1996, Primer Ensayo, n° 4, p. 51). Se establece, pues, la idea de la separación del poder eclesiástico y del poder civil. Cfr. Segundo ensayo, Cap. VII, 77, p. 259.

<sup>401</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Aguilar, 1973, Capítulo II, párrafo 4. Cfr. LEYDEN, W. *Hobbes e Locke. Libertà e obbiezione politica*. Bologna, Il Mulino, 1984.

(en libertad e igualdad jurídica), pero se hacen desiguales ya en el Estado natural<sup>402</sup>.

Aún en el Estado natural, la libertad completa del hombre tiene un límite que impide la destrucción de sí mismo o de sus semejantes. Este límite es la *ley natural*<sup>403</sup> que obliga a todos y *coincide con la razón*. La razón indica que todos los hombres son *iguales e independientes*, es decir, están dotados básicamente de "idénticas facultades y todos participan en una comunidad de Naturaleza", sin que uno esté autorizado a destruir al otro.

13. Todos los hombres deben *poner en ejecución* esa ley natural y tienen derecho a castigar a un culpable que quebranta la paz y la seguridad natural. Todo hombre tiene, en el Estado natural, poder para matar a alguien que lo ataca para asesinarlo. El asesino, renunciando a lo que le indica la razón (todos los hombres son iguales e independientes), se declara en guerra contra todo el género humano con una violencia injusta.

La aplicación de la ley natural tiene inconvenientes, pues es fácil que los hombres al ser jueces de sus propias causas "juzguen con *parcialidad* en favor de sí mismos y de sus amigos". La pasión y la venganza pueden llevar lejos el castigo que infligen. Los hombres pueden ser caprichosos, abusadores del poder.

14. El *poder civil y político* y, con él, el Estado civil con autoridad política, aparece, entonces, cuando los hombres establecen "un juez común con autoridad", como un remedio apropiado a los límites del poder natural.

Para que el poder del juez común elegido no fuese incontrolable, era necesario dividir el poder. De aquí que la monarquía con poder absoluto indiviso no sea una solución adecuada para la convivencia civil. El solo poder judicial sin ningún control tendría también todo poder y podría ser corrompido, por lo que es necesario *una división del poder*, de modo que todo poder sea controlado.

"Si el poder civil ha de ser el remedio de los males que necesariamente se derivan de que los hombres sean jueces de sus propias causas, no debiéndose por esa razón tolerarse el Estado de naturaleza, yo quisiera que me dijese qué género de poder civil es aquel en que un hombre solo, que ejerce el mando sobre una multitud, goza de una libertad de ser juez en su propia causa y en qué ventaja ese poder civil al Estado de Naturaleza, pudiendo como puede ese hombre hacer a sus súbditos lo que más acomode a su capricho sin la menor oposición o control de aquellos que ejecutan ese capricho su-

---

<sup>402</sup> Cfr. BARCELÓ, J. *La noción de trabajo en Locke* en *Revista de Filosofía* (Chile), 1992, Vol. 39-40, p. 25-38. MABBOTT, J. *John Locke*. London, 1973. MACKIE, J. *Problemas en torno a Locke*. México, Universidad Autónoma, 1988.

<sup>403</sup> Cfr. LOCKE, J. *Essay on the Law of Nature*. Oxford, Clarendon, 1958.



yo”<sup>404</sup>.

15. Los hombres pueden ejercer derechos particulares y llevar a cabo, entre sí, promesas y pactos, cumplir con la palabra dada, sin salir por ello del Estado de naturaleza. La *libertad natural es origen de los derechos naturales*, los cuales no tienen más restricciones que las que le impone la ley natural. *El derecho se pierde cuando no se respeta esa ley natural*. Ésta hace moral y lícita las acciones humanas, otorgando el derecho de obrar a la libertad<sup>405</sup>.

El Estado de naturaleza termina sólo por “el único *pacto* de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político”<sup>406</sup>. En realidad, lo que pactan los hombres es *aceptar un juez* para dirimir los conflictos. La sociedad civil es un *Estado de derecho* donde un juez administra la justicia con imparcialidad; y todos, *respetando la justicia*, están dispuestos a acatar sus decisiones, como un bien superior al estado de parcialidad.

16. Con el establecimiento de un pacto entre los hombres, éstos se convierten en ciudadanos y surge la sociedad con poder político.

“La *sociedad política* se dará allí y sólo allí donde cada uno de sus miembros se haya despojado de este poder natural, renunciando a él y poniéndolo en manos de la comunidad en todos aquellos casos en que se le permite apelar a la protección de la ley que ella establece”<sup>407</sup>.

En realidad, el pacto social no implica renunciar a los derechos naturales (a la libertad, a la propiedad, a la propia persona); sino a ejercer una judicatura personal e individual respecto de esos derechos, para ceder la administración de los mismos a la comunidad mediante un juez que juzgue acerca del ejercicio de sus derechos y propiedades.

La sociedad sociopolítica se origina con un “pacto originario”, realizado por hombres libres que dan su consentimiento para formar una comunidad. Este consentimiento se hace por mayoría, la cual pasa a ser el acto de la totalidad.

“Cada hombre que *consiente* con otros y forman un cuerpo político bajo un gobierno, se pone a sí mismo bajo obligación, ante todos los miembros de esa sociedad, de someterse a la determinación y resolución de la mayoría. De otro modo el *pacto originario* por el que él tanto como los demás se incorpo-

---

<sup>404</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Op. Cit., Ensayo II, Cap. II, 13.

<sup>405</sup> Idem, Cap. IV, 24

<sup>406</sup> Idem, Cap. II, 14.

<sup>407</sup> Idem, Cap. VII, 87,

ran a una *sociedad*, no tendría ningún significado, y no sería pacto, si le dejara libre y sin más lazos que aquellos que ya tenía en el Estado de naturaleza<sup>408</sup>.

17. Nadie niega que el *consentimiento expreso* de cualquier hombre para entrar en una sociedad lo convierte en un miembro de pleno derecho de esa sociedad, en súbdito de ese gobierno. Se considera *consentimiento tácito* el de todo hombre que disfruta de una propiedad dentro del territorio de ese gobierno, estando obligado a la obediencia de las leyes de ese territorio. Pero el simple sometimiento a las leyes de un país y disfrutar de su protección (como el que puede tener un extranjero en tránsito), “no convierten a nadie en miembro de esa sociedad”, si no da su consentimiento libre y conscientemente de querer pertenecer a esa sociedad.

Para que se constituya una sociedad se requiere un ley establecida, firme y conocida, “recibida y aceptada por un consenso común, que sea el modelo de lo justo y lo injusto” y la medida común que decida en todas las controversias que puedan surgir<sup>409</sup>.

18. El *Estado de guerra* no es un estado natural como piensa Hobbes. El Estado de guerra va contra la ley natural e implica odio, destrucción e intento de someter a otro hombre a un poder absoluto, quitándole la libertad. El sometido, junto con su libertad, puede perder la vida si ese es el capricho de quien lo somete. La razón ordena, entonces, que se tenga por enemigo a quien desea esclavizarme y me exige que defienda mi libertad.

Según Locke, el *Estado de naturaleza* es un estado de paz, de benevolencia, de ayuda y defensa mutua. Los hombres viven juntos, guiándose por la razón pero *sin un jefe común con autoridad para ser juez* entre ellos. El Estado de guerra es posible porque falta este jefe o soberano común. En el Estado de naturaleza cada hombre es su igual; pero la mayoría de ellos “no observan directamente los mandatos de la equidad y de la justicia, y resulta muy inseguro y mal salvaguardado el disfrute de los bienes que cada cual posee<sup>410</sup>”.

El *bien común* que debe tener presente el poder de la sociedad, parece consistir en el pacto, por el cual cada uno respeta los derechos individuales de los demás<sup>411</sup>.

Dado que los hombres, no poseen verdades innatas y, por ello, infalibles, *la falibilidad es una posibilidad constante*; en consecuencia, los hom-

---

<sup>408</sup> Idem, VIII, 97.

<sup>409</sup> Idem, IX, 124.

<sup>410</sup> Idem, IX, 123.

<sup>411</sup> Locke habla a veces del poder de la sociedad, el cual no ha de salirse nunca del bien común, “del bien público del pueblo”, pero no aclara el contenido de esas expresiones. Cfr. Idem, IX, 131.

bres deben tener una actitud de *tolerancia* para con los diversos puntos de vista y recurrir a un juez en caso de conflictos<sup>412</sup>.

### ***Derecho individual a la libertad y limitación civil de ese derecho***

19. La *sociedad civil* surge cuando cesa la fuerza y todos se someten a un juez "reconocido e imparcial" que aplica la ley. Las leyes positivas de los Estados deben fundarse en la ley natural (que establece que los hombres son iguales e independientes). Las leyes son *comunes* para todos los hombres del Estado y limitan la libertad o independencia.

"La *libertad natural* del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la Naturaleza.

La *libertad del hombre en sociedad* consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado"<sup>413</sup>.

Existe pues una ley natural o ley de la naturaleza y una libertad natural que es un poder y *derecho individual* del hombre para obrar según su libre juzgar, no debiéndose someter libremente más que a la naturaleza. Ese derecho natural a obrar libremente es limitado por la misma libertad que consiente reconocer un poder legislativo, con el cual surge el *derecho civil*.

20. En la sociedad civil, el individuo tiene el derecho de seguir su propia voluntad en todo lo que no esté delimitado por las leyes civiles. Mas estas mismas leyes, hechas por los hombres, no pueden ser absolutamente arbitrarias. El derecho civil está limitado por el derecho natural.

Los hombres se encuentran, por naturaleza, en un "Estado de perfecta libertad" para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según lo consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, sin necesidad de pedir licencia o permiso a nadie. Por ello, el Estado de naturaleza o de libertad no es un Estado de libertinaje o licencia absoluta, porque el hombre carece de libertad y derecho para destruirse a sí mismo.

Según Locke, el hombre siempre está limitado por la norma moral, expresada en las leyes de la naturaleza, cognoscible a la razón; naturaleza que establece los derechos, esto es, lo que se puede hacer porque es justo

---

<sup>412</sup> Cfr. SOLAR CAYÓN, J. *La teoría de la tolerancia en John Locke*. Madrid, Dykinson, 1996. TARCOV, N. *Locke y la educación para la libertad*. Bs. As., Centro Editor Latinoamericano, 1991.

<sup>413</sup> Idem., IV, 21. Cfr. DUNN, J. *La pensée politique de John Locke*. Paris, PUF, 1969.

y lícito; o bien lo que no se puede hacer.

“El Estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo. 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”<sup>414</sup>.

### ***El derecho de propiedad***

21. **A**l entrar el individuo en sociedad surgen problemas respecto de la *propiedad* de algunos bienes. Locke admite que Dios dio la *tierra en común* a los hombres; pero que, no obstante, “cada hombre tiene la *propiedad* de su propia persona”.

Cuando en una sociedad existen bienes en cantidad suficiente para todos, resulta *propiedad* lo que cada uno con su voluntad y trabajo se apropia por un derecho que le otorga la ley de la razón.

“La ley de la razón asegura la propiedad del ciervo al indio que lo mató. El animal pertenece al que puso su trabajo en cazarlo, aunque antes perteneciese a todos por derecho común”<sup>415</sup>.

Quien posee algo puede dejarlo en herencia a quien desee y naturalmente a los hijos para su protección. Es más, Locke estima que los hijos *nacen* con el derecho de heredar los bienes de sus padres antes que ninguna otra persona.

La libertad natural, ejercida dentro de los límites de la ley natural, es el origen de todos los derechos en cuanto individuos. Naturalmente tenemos derecho de *propiedad sobre nuestra persona*<sup>416</sup>, porque ella se halla donde se halla la libertad en ejercicio o como posibilidad de ejercerla. Sobre este derecho y esta propiedad fundamental a la libertad y a ejercerla, se establecen todos los otros derechos, siempre que el ejercicio de nuestra libertad no vaya contra la ley natural.

22. **P**ero existe naturalmente un límite al derecho de apropiación: es lícito a cada uno utilizar para su provecho lo que otro no utilizaría y se echaría a perder. “La *extensión de la tierra* que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad”.

Fue el *trabajo* lo que estableció en todas las cosas la diferencia de va-

---

<sup>414</sup> Idem, II, 6.

<sup>415</sup> Idem, V, 29.

<sup>416</sup> Idem, V, 44.

lor. Después, con el crecimiento de la población, con el oro y la plata, y luego con la invención del dinero, se suprimió el trueque de bienes; los hombres establecieron entonces, mediante un consenso tácito y voluntario entre ellos, sin necesidad de un juez (fundamento del pacto fundacional de la sociedad), el derecho y la manera de adquirir más tierras de las que un hombre utiliza y trabaja.

“Este reparto de cosas en posesiones privadas desiguales ha sido posible fuera de los límites de la sociedad y sin necesidad de pacto, con sólo poner valor al oro y la plata y llegar al acuerdo tácito del uso del dinero. Pues en los gobiernos, son las leyes las que regulan el derecho de propiedad y la posesión de la tierra se determina por constituciones positivas”<sup>417</sup>.

23. Existe, pues, un derecho privado, individual, a la propiedad individual; y la sociedad civil, mediante el gobierno, regula o establece el límite y la modalidad de ese derecho.

Antes el hombre no tenía la tentación de trabajar para conseguir más de lo que podía consumir: le resultaba *“inútil*, al mismo tiempo que *fraudulento*, apropiarse demasiado o tomar en cantidad superior a la que cada cual necesitaba”. Luego por un tácito acuerdo, los hombres se permitieron el derecho de tener más de lo que necesitan, no por violencia o conquista, sino por trueque.

#### ***El ideal de la sociedad civil y el contrato o pacto socio-político***

24. Según Locke, lo *ideal de una sociedad civil o política* consiste en que la mayoría puede, por *libre consentimiento y contrato o pacto*, constituir una sociedad donde los hombres sean *iguales e independientes de un poder absoluto* y, por convenio, permitirse una vida cómoda, segura, pacífica, disfrutando de los propios bienes.

Siendo las opiniones de los hombres tan diversas, no se puede esperar que la sociedad civil o Estado se forme con el consentimiento explícito de *todos* los ciudadanos. Es suficiente que la mayoría de los habitantes esté de acuerdo en constituirla y exprese su consentimiento a un pacto, en forma *tácita*, por “el hecho de nacer y vivir dentro del territorio de dicho gobierno”. Quien no se halla conforme con las leyes de un Estado, puede vender sus tierras y queda libre de marcharse, incorporándose a otro Estado o formar otro en tierras libres.

Quien, por el contrario, dio su consentimiento en forma *expresa*

---

<sup>417</sup> LOCKE, J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1996. Ensayo segundo, V, 50. VAUGHN, K. *John Locke, economista y sociólogo*. México, F. C. E., 1983.

tiene obligación perpetua de permanecer como súbdito de ese Estado y de no volver al Estado de naturaleza, a no ser que el gobierno desaparezca por alguna calamidad.

Quien reside momentáneamente en un país, y goza de sus beneficios y protección, como en el caso de los extranjeros, no es por ello miembro de dicha sociedad. Se requiere en este caso la *expresión explícita* de un pacto.

25. Las sociedades nacen de pactos. La *primera sociedad es la conyugal* y se estableció “por un pacto voluntario entre el hombre y la mujer”.

Entre el amo y el siervo también se da un pacto donde se cambian servicios por salario; pero no hay pacto entre el señor y el esclavo el cual está sometido al dominio absoluto y poder arbitrario de su amo. Dado que las sociedades se hacen por *libre pacto o consenso*, los esclavos no forman parte de la sociedad civil.

Los *derechos civiles*, entre otros el de tener *poder civil* para gobernar procede del pacto de los ciudadanos.

“Las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una *ley común sancionada* y de un organismo judicial al que recurrir, con autoridad para decidir en las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en *sociedad civil* los unos con los otros”<sup>418</sup>.

26. Las personas por un *pacto* (con el que expresan su consentimiento, en forma expresa o tácita<sup>419</sup>) establecen un juez y este pacto social las constituye como *pueblo*. Pueblo no es el conjunto de persona que puebla o habita en un lugar o un grupo que busca sus propios intereses y no los de todos los socios. Pueblo es *un grupo socialmente constituido por un pacto social*, y debe tener en cuenta a todos los socios que libremente se asocian para un bien común, esto es, el de la propia protección de los bienes propios y la sobrevivencia en libertad.

El pueblo es el único que tiene el poder absoluto; “es el único que puede señalar cuál ha de ser la forma de gobierno de la comunidad política” y eso lo hace por medio de las leyes. El derecho del pueblo, por su parte, depende de la ley natural por la que “ningún hombre ni sociedad de hombres tiene poder para renunciar a su propia conservación”.

27. El *derecho y poder civil*, surge con el pacto. Con él se establece la primera ley y derecho civil con fuerza para aplicar esa ley o pacto funda-

---

<sup>418</sup> Idem, VII, 87. Cfr. GARCÍA SÁNCHEZ, E. *John Locke (1632-1704)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995, p. 56.

<sup>419</sup> Idem, VIII, 119, 121.

mental que consiste en respetar la presencia y decisión del juez, y todo ello constituye el origen del Estado (*Civitas, República, Commonwealth*<sup>420</sup>), entendido como bien común.

“Aquí nos encontramos con el origen del *poder legislativo* y el *poder ejecutivo* de la sociedad civil”<sup>421</sup>.

El ejercicio del poder de la sociedad civil para organizarse y administrarse constituye el ejercicio del poder político.

El derecho para ejercer el poder civil ejecutivo puede organizarse de diversas formas y depositarse en una persona (monarquía), en pocas (oligarquía) o en la mayoría (democracia). Mas la *división* del poder civil es fundamental para que los ciudadanos puedan ejercer algún *control sobre el uso* del poder, que de otra manera se convertiría en absoluto.

### ***El derecho al poder civil público y su división***

28. El derecho a ejercer el poder público nace del acuerdo o pacto realizado por los socios. Mas este derecho al poder es conveniente que esté dividido entre diversas personas cuando se lo ejerce, a fin de impedir el ejercicio del poder absoluto ejercido absolutamente (esto es, sin tener en cuenta la ley natural), lo que generaría una tiranía.

El *poder legislativo* no necesita actuar en forma permanente, aunque es el *supremo poder* dentro del Estado: es el generador del derecho civil al limitar el ejercicio del derecho natural.

Para que una forma de vida se convierta en ley -y haya derecho a la misma- debe recibir el consentimiento de la sociedad. El poder de legislar solo llega hasta establecer el *derecho y bien público* de la sociedad, lo que la hace estable. Por eso, las leyes deben ser promulgadas y estables.

“La constitución del legislativo es *el acto primero y más fundamental de la sociedad*, por el cual se garantiza la continuación de esa unión bajo la dirección de ciertas personas y manteniendo los lazos de las leyes que han hecho las personas que están autorizadas para ello, contando con el consenso y la designación expresa del pueblo”<sup>422</sup>.

El *poder ejecutivo* debe ser permanente en su ejercicio y tiene el deber y el derecho de encargarse de la ejecución de lo que establecen las leyes. A él corresponde establecer *decretos*, para actuar donde y hasta tan-

---

<sup>420</sup> Idem, Cap. X, 133.

<sup>421</sup> Idem, VII, 88. Cfr. YOLTON, J. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford, University of Oxford, 1956. ZANONE, G. *John Locke. Scienza e forma política*. Bari, De Donato, 1975.

<sup>422</sup> Idem, XIX, 212.

to las leyes no lo han previsto. Pero no es conveniente que el pueblo otorgue al poder ejecutivo derecho o prerrogativas de poder demasiado extensas; ni siquiera para hacer el bien, sin control legal.

29. Todo derecho que no esté en el mismo pueblo es *peligroso* y puede ser “usado a capricho para fomentar otros intereses que los de la comunidad”. El usar el poder absoluto contra el pueblo, para interés propio o partidario, es *tiranía* y “el pueblo tiene derecho a ofrecerle resistencia”. La resistencia del pueblo al gobierno puede implicar la *disolución del gobierno*; pero no implica siempre la *disolución de la sociedad*. La sociedad se disuelve cuando una fuerza extranjera logra conquistarla, y ella ya no es un solo cuerpo político íntegro e independiente. En este caso los hombres vuelven al Estado de naturaleza y cada cual debe buscar su propia seguridad. Sin embargo, cuando se disuelve el poder legislativo también se disuelve la sociedad, pues este poder es la esencia del acuerdo o contrato de sociedad. Cuando se disuelve el gobierno, el pueblo está en libertad de cuidarse a sí mismo, o de constituir un nuevo poder legislativo que difiera del otro en las personas, en la forma o en ambas cosas, según sea lo más conveniente para la seguridad social.

El *poder federativo* se encarga de establecer pactos (*foedus*); posee el derecho de paz y de guerra en las tratativas con comunidades ajenas. No debe confundirse con el poder judicial del cual Locke casi no habla, ni con el enigmático poder de prerrogativa o prestigio que cierta persona (por el ejemplo el rey, en un sistema parlamentario) o grupo posee (para actuar a discreción con vistas al bien público, incluso contra la ley), poder que queda cuando los otros poderes entraron en crisis o en situaciones no previstas por la ley. La *prerrogativa* no es sino el derecho de poder de realizar el bien público sin norma previa, en caso de urgencia que luego el pueblo legitima aceptando lo actuado.

Con esto, Locke indicaba ciertos límites del sistema democrático y representativo.

#### ***Pacto constitutivo de la sociedad civil***

30. Mas la vida social requiere, por una parte que quien una vez consistió, mediante un acuerdo o pacto formal y una declaración expresa, en formar parte de un Estado civil, pertenece a él en forma perpetua y no puede volver al Estado de naturaleza (esto es, desconocer el pacto)<sup>423</sup>. Por otra parte, se requiere que los poderes sean *distintos*, aunque resulta difícil “el separarlos y ponerlos simultáneamente en manos de distintas personas”, y

---

<sup>423</sup> Idem, VIII, 121. Cfr. GOUGH, J. W. *John Locke Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1950.



el que no estén mutuamente en relación de subordinación.

Locke se inclinaba por otorgar el *poder supremo al legislativo*, pero el *pueblo debe reservarse siempre el poder de cambiar a sus legisladores*.

El *pacto o consentimiento* para elegir a un legislador, limitando el propio derecho, genera "la constitución del poder legislativo"; es "el acto original y supremo de la sociedad"<sup>424</sup>. Se trata del pacto constitutivo de la sociedad, del cual depende la justicia civil, el derecho civil, y quienes en concreto sean elegidos para ejercer esas funciones y hacer respetar el pacto, no son más que representantes de esa voluntad fundacional del pacto social creado por los socios.

31. La renuncia a la ejecución por mano propia de la ley natural supone que en la sociedad civil formada existe una autoridad con poder para dirimir las controversias que aparezcan entre los miembros del Estado o *Commonwealth*. Se trata de una limitación en el ejercicio del poder de cada socio para ejercerlo en relación a otro socio. Al formarse la sociedad un socio no renuncia al poder que él tiene sobre sí mismo, sino al poder individual que cada uno tiene sobre los otros para aplicar la ley natural.

En el pacto social -y mediante él- el hombre no renuncia a sí mismo, ni se entrega como esclavo o siervo a otro; sino al ejercicio del poder y derecho natural que cada socio posee respecto de los demás hombres. La administración de ese poder y derecho natural que cada socio limita mediante el pacto social, constituye la autoridad social civil y política.

Locke admite, pues, que la sociedad se constituye con el contrato de sociedad establecido entre los socios. Respecto de los gobernantes, los socios son los gobernados y entre ellos se da un hecho de confianza (*fiduciary trust*) con el que se instituye el poder político como poder fiduciario (*fiduciary power*)<sup>425</sup>. Los súbditos no están obligados contractualmente con el gobierno; ni los gobernantes se convierten en socios privilegiados por el hecho de gobernar.

32. Los socios le dan a los gobernantes un fideicomiso, sobre la base de la confianza, para que sean socios que cumplan los fines de la sociedad establecidos en el contrato social. Los socios quedan libre de la autoridad del gobierno cuando: a) éste desea someter a sus socios con un poder arbitrario como sucede con las tiranías; b) cuando traicionando la confianza de los súbditos el gobernante se convierte en dueño y señor de sus vidas, de sus libertades y de sus fortunas.

"Los hombres entran en sociedad para preservar su propiedad; y si eligen y autorizan a un legislativo es para que existan leyes y normas que guarden y

---

<sup>424</sup> Idem, XIII, 157.

<sup>425</sup> Idem, XIII, 149, 156.

protejan las propiedades de todos los miembros de esa comunidad, así como para limitar el poder y moderar el dominio de cada uno de los miembros de la misma...

En consecuencia, siempre que los legisladores destruyen o se adueñan de la propiedad del pueblo, o los esclavizan bajo un poder arbitrario, se ponen a sí mismos en un Estado de guerra respecto de su pueblo, el cual queda, por ello, libre de seguir obedeciendo<sup>426</sup>.

33. El *poder*, en última instancia, *reside en los socios y en el pacto* que mantienen con el cual forman la sociedad o pueblo.

Este es un "derecho innato y primordial" del pueblo en cual nunca lo puede perder. Los representantes de ese poder lo pierden "con el quebrantamiento de la misión que tienen confiada y el poder que el pueblo le otorgó".

En este caso, el pueblo tiene *derecho a adquirir su libertad primitiva* y, mediante el establecimiento de un nuevo poder legislativo (el que crea más conveniente), "proveer a su propia salvaguardia y seguridad".

### **Los derechos y la educación**

34. Los individuos son los que se construyen mediante la educación, y los que construyen, destruyen o conservan las sociedades.

La sociedad se fundamenta en *individuos libres* y, en este sentido, el pensamiento de Locke es un *individualismo liberal*. No obstante, la sociedad ha sido construida por los individuos para que los proteja.

¿Por qué los individuos, siendo todos libres e iguales, desean construir una sociedad? Locke ve la *causa* de la sociedad en la búsqueda de *seguridad*. La causa no se debe a la insuficiencia económica, ni a que el hombre sea, por naturaleza o siempre, egoísta; sino a una *debilidad* que los hombres tienen a veces para practicar la justicia.

"Siendo todos tan reyes como él, cualquier hombre es su igual. Como la mayor parte de los hombres no observan estrictamente los mandatos de la equidad y de la justicia, resulta muy inseguro y mal salvaguardado el disfrute de los bienes que cada cual posee en ese estado. Esa es la razón de que los hombres estén dispuestos a abandonar esa condición natural suya que, por muy libre que sea, está plagada de sobresaltos y de continuos peligros".<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> Idem, XIX, 222. Cfr. JENKINS, J. J. *Understanding Locke*. Edimburgo, University Press, 1983, p. 79. NOVARO, M. *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*. Rosario, Homo Sapiens, 2000.

<sup>427</sup> Idem, IX, 123.

35. El poder civil interactúa con el ciudadano ante todo estableciendo leyes. La *ley* no es tanto una limitación a la libertad, como una *ayuda* para un agente inteligente y libre; porque la ley solo manda lo que conviene al *bien general* de los que están sometidos a ella. La *finalidad de la ley* es proteger y ampliar la libertad: “Donde no hay ley los hombres no pueden liberarse de la presión y de la violencia de los demás, que es en lo que consiste la libertad”. La ley expresa la *racionalidad* que debe existir en una sociedad para que los individuos puedan vivir sin violencias arbitrarias. *La finalidad del Estado* no consiste, pues, en ofrecerles a los individuos la felicidad (por ejemplo, otorgándoles propiedades para que gocen), ni en suplir el esfuerzo privado, ni en apropiarse de los bienes de los ciudadanos; sino en *proteger* con las leyes y la fuerza común la libertad de los ciudadanos.

36. El derecho a la educación es, por ley natural, un derecho de los progenitores, incluido en el contrato de la sociedad conyugal donde yacen el deber y el derecho del mutuo cuidado<sup>428</sup>.

El poder civil procede del contrato de los ciudadanos y, en consecuencia, no puede legislar sino en bien de ese contrato que establece la sociedad y en el que *concuerta el bien común con el bien individual*: salvar, mejor que en el estado de naturaleza, a las personas, las libertades y las propiedades. El Estado civil no puede proceder en forma tiránica o arbitraria.

“No es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario sobre sus vidas y los bienes de las personas. No siendo sino el poder conjunto de todos los miembros de la sociedad, que se ha otorgado a la persona o asamblea que legisla, no puede ser superior al que tenían esas mismas personas cuando vivían en estado de naturaleza”<sup>429</sup>.

37. Por derecho natural, el hombre posee lo que adquiere con su trabajo. *Libertad y propiedad* se hallan unidas. Al entrar en sociedad, el poder civil o político debe proteger esos bienes a fin de que ni el Estado civil ni otro ciudadano se los arrebate sin su consentimiento.

Para salvar los bienes de los ciudadanos es conveniente que las asambleas legislativas no sean inamovibles, sino sucesivas, y que sus miembros después de un tiempo queden sometidos a la ley común del país, en perfecta igualdad con los demás.

El ciudadano y el poder civil interactúan mejor cuando diversos ciudadanos pueden ejercer alguna vez el poder siendo legisladores, y ser luego

---

<sup>428</sup> Idem, VI, 56.

<sup>429</sup> Idem, XI, 35.

juzgados como simples ciudadanos con las mismas leyes que ellos crearon. Quien posee el poder de legislar sobre la propiedad no puede tener al mismo tiempo la autoridad para apropiarse de los bienes de los súbditos; pero los súbditos, según el consentimiento de la mayoría, deberán contribuir en proporción a sus recursos al mantenimiento de quienes los protegen. No se puede imponer impuestos sin el consentimiento del pueblo.

38. Las leyes no hacen iguales a las personas en todos los sentidos. Las personas son *desiguales* en muchos aspectos (inteligencia, bienes, salud) pero *deben ser tratadas de igual forma ante la ley*: "Las leyes tendrán que ser idénticas para el pobre y para el rico, para el favorito que está en la corte y para el labrador que empuña el arado".

Ninguna ley puede otorgar un poder *despótico* (absoluto, arbitrario que permita atentar contra la vida de otro). Nadie posee poder despótico sobre su propia vida y no puede transferir este poder a otra persona, excepto cuando un agresor ha perdido el derecho a la propia vida al colocarse en estado de guerra con alguien. El agresor *se sale de la ley de la razón* que se halla en la base de las relaciones humanas y que establece que cada uno es dueño de su vida.

En el caso de guerra, el agresor vencido es esclavizado. La condición de *esclavitud* es la prolongación de un estado de guerra y cesa cuando el vencedor, mediante un pacto, renuncia a su poder despótico.

39. El poder de los padres (*poder paternal*) no es despótico, sino un derecho a gobernar a los hijos hasta la madurez reconocida por la ley, sin que puedan disponer de la vida, la libertad interior y los bienes que le otorga la ley natural. Los hijos viven bajo la tutoría de los padres mientras no tengan inteligencia suficiente como para reconocer la ley natural de la convivencia social; mientras no acepten, al menos tácitamente, el pacto social. A un demente, por ejemplo, "no se le supone capaz de vivir dentro de normas legales y nunca se le reconocerá la capacidad de hombre libre, ni se le dejará que disponga libremente de su voluntad". El uso de la libertad social se acompaña del uso de la razón y ambos requieren edad.

Quien vive en libertad no acompañada de racionalidad, vive en estado miserable, propio de bestias. Los padres tienen la obligación (delegable) de ayudar a los hijos para que *alcancen el uso de la racionalidad*, mediante la *educación*; pero no pueden exigir de los hijos una sumisión absoluta, incluso en el modo de pensar. Los hijos adultos deben gratitud y ayuda a los padres por este bien recibido.

40. Dado que Locke ve a la familia o sociedad conyugal como anterior y base de la sociedad civil o política, el derecho a elegir un tipo u otro de educación reside ante todo en los padres y no en el Estado. Los hijos, en

cuanto gocen de libertad, “elegirán la sociedad a la que ellos han de unirse, la comunidad a la que han de someterse”. Por ello los niños deben ser educados de modo que aprendan por experiencia, observación y reflexión, a acostumbrarse a la verdad y a someterse a la razón (*to a submission to reason and as much as may be, to reflection on their own actions*).

41. La interacción social debería guiarse por la *tolerancia*, oponiéndose sólo a los intolerantes. Esta tolerancia se basa en el reconocimiento de los límites que tiene el conocimiento humano. Dado que nadie es infalible, es legítima la diversidad de opiniones en todo lo que no destruya la convivencia en la cual es aceptable vivir.

“Nadie está obligado por Naturaleza a iglesia o secta alguna, sino que cada hombre se une a ellas voluntariamente porque cree haber encontrado la verdad religiosa, el culto más sincero a Dios”<sup>430</sup>.

La racionalidad es un producto de la interacción social intersubjetiva. Implica el respeto a la vida de los demás, a la tolerancia de diversas opiniones subjetivas que interactúan, en la ardua tarea de descubrir verdades intersubjetivas. La racionalidad se manifiesta en la aceptación de un pacto social para una convivencia más segura. La religión auténtica nos sugiere una moral basada en “vivir según la ley de la razón”.

42. En resumen, la interacción social no debe ni puede suprimir la disparidad de opiniones entre los individuos, pero puede llevar a aceptar voluntariamente una convivencia dentro de la disparidad. La naturaleza del hombre y de la mente es tal que *no puede ser obligada por la fuerza*<sup>431</sup>, pues la mente humana nace libre; pero los hombres *pueden libremente consentir* en convivir en sociedad. A este fin debe preparar todo el sistema educativo. Porque “una cosa es persuadir y otra es obligar; se lucha con argumentos y no se impone mediante edictos... Cualquier sanción resulta impotente para persuadir el espíritu. Únicamente la ilustración operará cambios y la ilustración no procede de padecimientos corporales”<sup>432</sup>.

La educación tiene un doble fin: a) lograr que el individuo, con su razón, se domine a sí mismo; b) y acepte, como razonable, el vivir según un contrato social.

“Siguiendo la tendencia ya predominante en su época, Locke considera que el aspecto más importante de la educación no son la instrucción y el saber acumulado, sino *la formación de costumbres éticas*. El propósito de la educa-

---

<sup>430</sup> LOCKE, J. *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. México, Grijalbo, 1970, p. 23.

<sup>431</sup> LOCKE, J. *Carta sobre la tolerancia*. Op. cit., p. 21.

<sup>432</sup> Idem, p. 22.

ción es *dominar la naturaleza*. El niño no es malo, ni antisocial por sí mismo, pero tiende a comportarse de acuerdo con la *ley natural*, la misma de cuya inseguridad los hombres lograron escapar mediante el contrato social. La educación consiste en hacerles renunciar a ese estado (de inseguridad) desde pequeños, y su método consiste en la disciplina y la severidad<sup>433</sup>.

43. Esta finalidad debe adquirirse con medios adecuados, especialmente formando *hábitos de racionalidad* en toda la conducta (respecto de la salud, la inteligencia y la vida moral), como corresponde a un caballero (*gentleman*).

“Como la fortaleza del cuerpo consiste principalmente en ser capaz de resistir la fatiga, lo mismo ocurre con el espíritu. Y el gran principio o *fundamento* de toda virtud y mérito estriba en esto, en que un hombre sea capaz de rehusarse la satisfacción de sus propios deseos, de contrariar sus propias inclinaciones y *seguir solamente lo que la razón le dicta como lo mejor* (*follow what reason directs as best*), aunque el apetito le incline en otro sentido... La gran falta que he observado en el modo en que las gentes educan a sus hijos es... que no se sabe formar su espíritu de disciplina, habituarlos a *plegarse ante la razón* (*pliant to reason*) en la edad en que son más tiernos, más flexibles<sup>434</sup>.

Esta acentuación del valor de la racionalidad en el proceso educativo, ha llevado a autores como Rousseau, a insistir que el niño no es un adulto y no puede ser tratado racionalmente como un ser guiado por la sola razón. Este aprecio por la racionalidad se advierte también en la severidad que manifiesta Locke en el trato de los niños.

“Los que pretendan gobernar a sus hijos deben comenzar cuando son muy pequeños, por obtener de ellos una *sumisión completa a la voluntad de sus padres*. Si queréis tener un hijo que os obedezca, transcurrida la edad infantil, afirmad la autoridad paterna tan pronto como el niño sea capaz de sumisión y pueda comprender de quién depende... La libertad y la complacencia no pueden ser buenas con los niños. Como les falta juicio, tienen necesidad de dirección y de disciplina.

De este modo tendréis un ser obediente (como conviene que sea) mientras sea niño, y un amigo cariñoso cuando sea hombre<sup>435</sup>”.

44. El uso de la racionalidad es también el inicio del uso de la libertad.

---

<sup>433</sup> ENGUIITA, M. *Prólogo* a la obra de LOCKE, J. *Pensamientos sobre educación*. Madrid, Akal, 1986, p. 17. Tengo presente también la edición inglesa: *On Education*. New York, Teachers College Press, 1971.

<sup>434</sup> LOCKE, J. *Pensamientos sobre educación*, Op. cit. , p. 66, 68.

<sup>435</sup> *Idem*, p. 73.

Por ello en la medida en que el niño comienza a usar de su razón “se tiene que tener cuidado de suavizar dulcemente el rigor de la disciplina”. Se deben evitar los dos extremos: que el niño no llegue a ser dueño de sí y tenga conductas irracionales; y, por otra parte, que el espíritu del niño se halle demasiado humillado y servil, por el exceso de una disciplina demasiado rigurosa<sup>436</sup>. En este contexto, Locke se oponía abiertamente al uso del látigo, tan frecuente aún en esa época. El ideal, al que habría que tender, “es el de procurar que todo lo que tienen que hacer sea para ellos un deporte y un juego (*sport and play*)”<sup>437</sup>.

45. En educación, no se trata de amueblar el espíritu con muchos datos o informaciones, con latín o con lógica, sino de formar al caballero en los usos y en la *cortesía* de la época, por lo que la *formación práctica* de los hábitos es muy importante.

No obstante, el conocimiento de sí es la única defensa contra el mundo. El conocimiento racional debe estar en función de la vida práctica y social. “Abridle dulcemente la escena del mundo; introducidle en él paso a paso, mostrándole los peligros que le esperan entre los hombres, según su condición, su temperamento, sus designios y sus relaciones”.

En realidad, los niños desde pequeños quieren ser tratados como seres racionales antes de lo que se cree.

“Cuando yo hablo de razonamientos (*reasoning*), no aludo sino a aquellos que se adaptan perfectamente a la capacidad y poder de asimilación del niño. Nadie piensa que puede argumentarse con un niño de tres, y aun de siete años, como con un hombre maduro. Cuando yo digo que deben ser tratados como criaturas racionales, entiendo que debéis hacerles comprender, por la dulzura de vuestras maneras, por el aire tranquilo que guardáis hasta en vuestras correcciones, que *lo que hacéis es razonable en sí*, al mismo tiempo que útil y necesario para ellos...”

No hay virtud que no se les pueda hacer comprender por qué se les recomienda, ni vicio por qué se les prohíbe; sólo que es preciso escoger para esto razones apropiadas a su edad y a su inteligencia y exponerlas en muy pocas y muy claras palabras”.<sup>438</sup>

46. En última instancia la educación es una formación que los hombres, individualmente y como grupo social, adquieren aprendiendo. Por ello es preciso tener bien claro qué tipo de hombre se desea lograr y que forma de sociedad es la más adecuada al ser humano, en cuanto es humano (en cuanto es racional y libre, deseoso de vivir y progresar y en cuanto es posi-

---

<sup>436</sup> Idem, p. 76.

<sup>437</sup> Idem, p. 86.

<sup>438</sup> Idem, p. 115.

ble lograrlo).

Aunque cada uno debe valerse por sí mismo, esto no implica la ausencia del amor hacia los demás y la ayuda.

“Enseñadles a compartir fácilmente y alegremente con sus amigos todo lo que tienen... La envidia, el deseo de poseer y de tener en nuestro poder más cosas de las que exigen nuestras necesidades: he aquí el principio del mal. Es preciso, pues, desde temprano, extirpar este instinto”<sup>439</sup>.

El hombre no es solo inteligencia, pero “el entendimiento es el último recurso que tiene un hombre en la conducción de sí mismo... La propia voluntad, por absoluta e incontrolable que podamos considerarla, no deja nunca de obedecer a los dictados del entendimiento”<sup>440</sup>.

En última instancia tiene sentido educar al hombre y, en particular, a la inteligencia del hombre, porque en ella reside la *raíz de la libertad y de la posibilidad de buscar la verdad*. Y estos dos valores hacen a la vida -del hombre y de la sociedad- humana. Según Locke, en la base de la naturaleza humana, -del hombre bueno pero débil-, se halla el deseo de ser libre<sup>441</sup>.

### **Conclusión**

47. John Locke ha sido uno de los hombres que más ha influido en la época que llamamos Moderna. Repensando su época y los sufrimientos por él padecido (exilio, confiscación de bienes, persecuciones políticas, etc.) Locke ha constatado la debilidad del hombre ante el poder absoluto y el gran precio de la libertad en la vida humana.

48. Locke, más que un filósofo profesional, ha sido un pensador de su época.

Su obra filosófica más famosa, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ha sido -según su propio testimonio- el fruto del “divertimiento de algunas de sus horas ociosas”<sup>442</sup>.

Por ello no es de extrañar que no pocos aspectos de su filosofía hayan sido asumidos sin mucho fundamento. La facultad de pensar (*faculty of thinking*)<sup>443</sup>, por ejemplo, ha quedado sin explicar. Ha sido tomada como

---

<sup>439</sup> Idem, p. 149.

<sup>440</sup> Idem, p. 279.

<sup>441</sup> Cfr. TARCOV, N. *Locke y la educación para la libertad*. Bs. As., Grupo Editor Latinoamericano, 1991, p. 17.

<sup>442</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Op. Cit., p. 6.

<sup>443</sup> Cfr. *The Correspondence of John Locke*. NIDDITCH, P. (Ed.). Oxford, Clarendon Press, 1976. *Second Letter*, p. 72.



un "hecho" que no requiere explicación ulterior.

Locke ha quedado satisfecho sosteniendo que todos nuestros conocimientos comienzan con la sensación (y luego con la reflexión sobre las sensaciones); pero no ha creído necesario explicar porqué el hombre *puede* conocer. No se ha detenido en exponer las condiciones de posibilidad del entendimiento humano, lo que lo habría llevado a planteamientos propiamente filosóficos.

En el ámbito de la fundamentación de los principios morales, Locke representa un avance en la ruptura epistemológica, propia de la modernidad. En la tradición medieval cristiana, las leyes procedían, como participación, de la ley eterna ínsita en la Mente Divina, de la cual los mandamientos eran sólo una parte sensiblemente manifestada por Dios a Moisés y a su pueblo. Locke admite una ley natural innata -no obstante todo su empirismo- pero esta ya no es una idea innata, manifiesta rápida y universalmente a todos los hombres. La ley natural -que da origen al jusnaturalismo- y libera a los hombres de las leyes positivas, siempre falibles, emanadas por los gobernantes, guiados por los intereses de su gobierno de su época. La ley natural, con la propuesta interpretativa de Locke, se moderniza: depende de la capacidad de los individuos para descubrirla. Si bien se presume que la ley natural es objetiva y innata, queda, sin embargo, *reducida al esfuerzo de interpretación de cada hombre*.

La ruptura epistemológica de la modernidad, también en materia moral, significa, entonces, pasar del objetivismo moral al *interpretacionismo moral*: el hombre, si usa de forma correcta su razón que le da la naturaleza, "puede llegar al conocimiento de esta ley sin necesidad de un maestro que lo instruya"<sup>444</sup>. Locke necesita mantener la existencia de un Legislador supremo que no puede ser el mismo hombre (la razón siendo una facultad del mismo hombre no puede darle leyes al hombre); pero hace del hombre "no el autor, pero sí el intérprete" de la ley natural innata y objetiva.

49. En el ámbito social, Locke ha asumido como un hecho que todos los hombres por naturaleza se hallan "en un *Estado de perfecta libertad* para ordenar sus acciones" y en un "*Estado de igualdad*" de poder y de jurisdicción recíprocos.

Estos principios que, pretenden ser empíricos, contienen un idealismo inexplicado. Han sido asumidos en forma totalmente desconectada de la realidad espacio-temporal. De hecho, los hombres nacen en un lugar y en un tiempo que los hace desiguales, más débiles o más fuertes, más ricos o más pobres.

50. Toda filosofía tiene sus supuestos y a ellos se les debe prestar

---

<sup>444</sup> LOCKE, J. *Essays on the Law of Nature*. Op. Cit, Cap. II, p. 18.

atención.

Más sus puntos de partida cayeron como una necesidad esperada en la época moderna. Era necesario prestar atención a lo que sucede en el mundo social y político.

Se requería ser práctico y Locke lo propuso. Se requería observar y Locke lo propuso. Se requería ser libre y Locke lo afirmó con firmeza. Pero además todo sistema filosófico requiere -como mínimo- ser coherente y Locke luchó por serlo.

Si bien aceptó la existencia de Dios, dado que era impensable y peligroso no hacerlo, acentuó, sin embargo, la idea de que el hombre se hace a partir de la construcción y verificación de sus conocimientos y de las decisiones de su libertad, siendo responsable de sus actos.

51. Locke necesitaba una autoridad que validase sus ideas. Por un lado, había descartado toda idea innata, para que no sean origen de un dogmatismo universal; por otro, necesitaba de una idea de naturaleza que fuese ley para todos los hombres.

La idea de Naturaleza venía a suplir, en forma secularizada, la idea de Dios y de la Iglesia. Ahora el representante de Dios ya no era la Iglesia Católica -de la cual Inglaterra se separa- sino la Naturaleza.

Pero Locke debe realizar malabarismos con esta idea de *ley natural*, base de un jusnaturalismo jurídico. Sostuvo, pues, que, por un lado la ley natural es cognoscible para la razón humana; pero por otro, que no era fácilmente reconocible, porque de hecho no todos los hombres sabían qué estaba bien y qué estaba mal.

52. Sin renunciar a sus principios, postuló entonces que los hombres necesitaban un *juez imparcial* para los casos de litigio. Locke, tan afecto a los hechos, no dudó, sin embargo, de la existencia de un juez imparcial.

La libertad, con la cual los hombres nacían, era el origen de todos los derechos mientras ella actuase dentro de lo establecido por la ley de la naturaleza. Esta ley hacía que la libertad no fuese despótica, inmoral, ilimitada, antisocial.

Precisamente, para conservar la libertad, era necesario que los hombres advirtiesen la necesidad de realizar un pacto para custodiar sus propiedades libre y moralmente adquiridas con sus trabajos.

53. La libertad, dentro de los límites de la ley natural, era el origen de los derechos en cuanto individuos; pero como todos los hombres nacen libres, todos tienen igualmente derechos individuales.

Hay que reconocer que Locke, con su propuesta superó la concepción de Hobbes sobre el origen del derecho. Para éste, como para Spinoza, fundados en una concepción materialista del hombre, una persona posee

tanto derecho cuanto fuerza (primeramente) física posee. Para Locke, el hombre es un ser con una base biológica, pero con inteligencia y moralidad; y el hombre es hombre y no bestia porque conoce y reconoce (siendo así justo) lo que son las cosas y acontecimientos. En resumen, *el derecho es un hecho moral* y, por ello, típicamente humano, y no un hecho físico. Su acentuación en la libertad hizo de Locke el padre del liberalismo moderno. Quedaba aún por realizar la concepción de la sociedad según la libertad en la justicia social, lo que hará Antonio Rosmini.

Admitido esto, según Locke, en caso de conflictos, se necesitaba un convenio, consentimiento o contrato, para admitir un juez imparcial que impidiese que uno matase a otro poseedor de derecho.

De este modo, y en coherencia con el principio de la libertad originaria de derechos privados, individuales, surgió la necesidad de la constitución de los derechos civiles y la posibilidad de la tolerancia en las ideas y conductas que no afectasen la vida social.

Los derechos civiles, en cuanto el hombre es un socio en una sociedad, no suprimen ni suplantán los derechos privados individuales. Ni es la sociedad la que origina los derechos, sino solo la que los limita, para hacer posible la convivencia social.

54. De este modo la libertad, que tiene un origen en el conocimiento individual, adquiere un derecho público y político. La libertad es un derecho constitutivo de la persona humana y podrá ser limitado pero no suprimido.

El liberalismo quedaba socialmente autorizado, contra los sostenedores de la necesidad de un poder absoluto y divino de los reyes.

Es un rasgo del *idealismo en el empirismo* partir de la idea de que los hombres nacen, por naturaleza, en un estado de perfecta libertad e igualdad; pero esta idea fue útil para profundizar el corte epistemológico que separaba: a) la vida social y política de b) las ideas y fundamentos teológicos.

Otra limitación del pensamiento de Locke se halla en su interpretacionismo moral. Según Locke, el fin de nuestra libertad es poder alcanzar el bien que *elegimos*: esto hace a la esencia de la persona, de la naturaleza humana y del derecho. Es propio de la persona humana buscar la verdad y elegir *lo que considere mejor*: ninguna de ambas cosas se puede hacer sin libertad<sup>445</sup>; pero la libertad quedará, pues, en un sitio más alto que la justicia y generará, en el transcurrir de los siglos posteriores, una absolutización de la libertad individual, un liberalismo individualista, sin referencias a la justicia social.

55. Locke, coherente con la idea de que el hombre no es ni bueno ni

---

<sup>445</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Op. Cit., p. 245.

malo, sino débil, estimaba que el Estado natural no es un Estado de guerra natural, como pensaba Hobbes; sino que la guerra se da cuando alguien utiliza el poder *injustamente* (contra la ley natural) y esto puede ocurrir tanto el Estado natural como en el Estado civil.

El Estado de naturaleza es más bien un *Estado de libertad e igualdad* en el derecho a esa libertad, por lo que ningún hombre está jurídica o legalmente por encima de otro.

56. Sin embargo, Locke no generó un liberalismo salvaje. Si bien puso los fundamentos para un liberalismo individual, le puso un límite moral. El derecho a la libertad es el derecho fundamental, innato y universal; pero esto no significa que sea un derecho absoluto, sin normas morales. La libertad natural está limitada por la ley natural, obligatoria para todos. Hay derecho, pues, a lo justo establecido por la ley natural; y no hay derecho a lo injusto.

57. Al ser Locke un empirista, no admitió ninguna idea innata en los hombres; pero debió admitir lo innato de la ley natural, fundamento último de los derechos del hombre y de la justicia. No obstante, esta ley queda reducida, en última instancia, a la interpretación de los seres humanos. La ley natural *no termina siendo una idea innata*; sino “una *prescripción de la razón*, en cuanto la razón más que instituir y prescribir esa ley de naturaleza, la busca y la encuentra, sancionada por un poder superior, puesta en nuestro ánimo sin ser él el autor, pero sí su intérprete”.

Esto deja al pensamiento moral de Locke en el ámbito moderno del sujeto y cercano a la subjetividad. Con esto la defensa de derechos naturales queda también reducida al ámbito de la interpretación lo que hace necesaria la tolerancia no solo en el conocimiento sino también en la moral.

58. Si bien Locke no deseaba admitir ideas innatas que llevarían a un pensamiento uniforme, que se impone a todos y a un peligroso dogmatismo; no obstante, terminó admitiendo que existe una ley natural, un derecho natural otorgado por esa ley; y de aceptó que “cualquier hombre tiene el derecho de castigar al culpable y de ser ejecutor de la ley natural”<sup>446</sup>, no obstante reconocer que el hombre es solo un intérprete falible de esa ley natural.

En definitiva, lo que todos los hombres pueden descubrir de la ley natural, mediante la luz de la razón, es que no se puede hacer daño a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad del otro. Todos estos son bienes a los que se tiene *derecho natural*. Cada individuo tiene derecho a juzgar y castigar, por derecho natural, a quien pretenda quitarle esos bienes.

---

<sup>446</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Op. Cit. , Segundo ensayo. I, 8.

De esta manera, Locke establece el fundamento de no solo la responsabilidad moral sino también de la responsabilidad jurídica.

Dada la arbitrariedad que puede haber en el ejercicio de la defensa de los derechos naturales, es necesario generar un pacto social, para que surja un juez imparcial, origen de la sociedad y del derecho civil.

Solo en una comunidad civil y política, se está más allá del Estado de naturaleza.

59. La modernidad y Locke, centrados en el antropocentrismo e individualismo (buscar lo mejor para cada uno según el propio juicio), al mismo tiempo, constatan que necesitan convivir con los demás.

“Todo hombre está bajo la necesidad, por su constitución, como ser inteligente, de determinarse a inclinar su voluntad hacia lo que considere que es lo mejor que debe hacer, según el dictado de su pensamiento y juicio”<sup>447</sup>.

La igualdad natural es una igualdad sólo jurídica: “Igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro”<sup>448</sup>.

La vida social es un hecho, con personas, a la vez diferentes y con derechos iguales. En sus inicios, a los hombres les resultaba “inútil, al mismo tiempo que fraudulento, apropiarse demasiado o tomar en cantidad superior a la que cada cual necesitaba”. Luego por un tácito acuerdo, los hombres se permitieron el derecho de tener más de lo que necesitan, no por violencia o conquista, sino por trueque.

Si esa acumulación se hubiese realizado con fraude, violencia o usurpación, no sería justa ni legalmente aceptable. Incluso la ley de la economía se regía, según Locke, por la ley moral natural<sup>449</sup>.

60.- Quedaba así formulado el principio del liberalismo lockiano: La libertad es el origen de todos los derechos y tiene, por lo tanto, un valor absoluto, sólo limitado por la ley moral natural. Los hombres, al constituir una sociedad lo hacen pactando respetar recíprocamente este derecho, para lo cual eligen y ponen un gobierno que los represente, y cuyo mandato duran mientras los socios confían en él en cuanto al cumplimiento de este mandato.

Las personas que poseen algo (y todos poseen al menos derecho a su libertad y persona) pueden constituirse en socios y formar una sociedad o pueblo. El pueblo es *un grupo socialmente constituido por un pacto social*;

---

<sup>447</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. O. C., p. 245.

<sup>448</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Op. Cit., Segundo ensayo. II, 4. Cfr. LEYDEN, W. *Hobbes e Locke. Libertà e obbiezione politica*. Bologna, Il Mulino, 1984.

<sup>449</sup> Cfr. LOCKE, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Op. Cit., Segundo ensayo. XVI, XVII.

éste debe tener en cuenta a todos los socios que libremente se asocian para un bien común, o sea, para la protección de los bienes propios y la supervivencia en libertad.

El pueblo es el único que tiene el poder absoluto; “es el único que puede señalar cuál ha de ser la forma de gobierno de la comunidad política” y eso lo hace por medio de las leyes.

El derecho del pueblo, por su parte, no es un abstracto, sino el derecho de todos y cada uno de los individuos; y este derecho (o libertad para hacer) depende de los límites de la ley natural por la que, por ejemplo, “ningún hombre ni sociedad de hombres tiene poder para renunciar a su propia conservación”.

Los derechos del individuo están, pues, en la base de los derechos civiles o del individuo en cuanto se convierte además en socio.

61. La preocupación por salvar al individuo y sus propiedades deja al liberalismo de Locke marcado con un tinte individualista. Locke no advirtió que, incluso en la misma línea de un pensamiento liberal, la elaboración de estructuras sociales para proteger a los indefensos o empobrecidos por causas imprevisibles, posibilitan dar seguridad y prosperidad a toda la sociedad. Es incluso más útil y económico educar a los ciudadanos para integrarlos en una sociedad que el tener luego que protegerse de ellos como sujetos excluidos de todos los beneficios sociales (de vivienda, salud, educación, etc.).

En este contexto, Locke no ha pensado suficientemente en la dimensión social de un liberalismo con sentido humano.



## CAPÍTULO IV

### JEAN JACQUES ROUSSEAU

#### **EL CONTRATO SOCIAL PARA LA LIBERTAD INDIVIDUAL Y LA IGUALDAD SOCIAL**

“Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes”.

“Siendo todos los ciudadanos iguales por el contrato social, todos pueden prescribir lo que es deber de todos, pero ninguno tiene derecho a exigir a otro que haga lo que él no hace”. (ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*, p. 158, 224).

#### **Introducción**

1. Juan J. Rousseau<sup>450</sup> no pretendió ser un gran filósofo, sino un

---

<sup>450</sup> Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) nació en Ginebra de familia calvinista. Hasta los 16 años estuvo al cuidado de un tío y aprendió el arte de grabar. Después de huir de casa y luego de muchas peripecias se convirtió al Catolicismo (1728), en Turín; pero más tarde abandonará el Catolicismo para ser deísta.

Hasta 1732 continuó viviendo sin residencia ni trabajo fijo. En el 1736 alquiló con Madame Warens una casa de campo y se dedicó a leer sobre física, química, filosofía, derecho, etc., hasta que en 1738 quedó suplantado por otro joven. Fue luego preceptor en Lyon. En 1742 se desempeñó como secretario del conde de Montaigu, embajador de Francia en Venecia. Despedido por insolencia, vivió enseñando música y copiando partituras en París.

En 1745, comenzó a convivir con Teresa Lavasseur con la que tuvo cinco hijos que envió a los hogares de expósitos.

En 1750, participó del concurso de la Academia de Dijón ganando el premio con su *Discurso sobre las ciencias y artes*. En 1755 participó, sin éxito, del mismo concurso con su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*.

Aunque colaboró en la redacción de la Enciclopedia con el artículo *Economía Política*, tuvo una actitud crítica respecto del Iluminismo, limitando el valor de la razón humana para dar lugar al sentimiento.

Entre otras obras, escribió en 1762, el *Emilio o sobre la educación*, y luego el *Contrato Social*

“amigo de la verdad”. Estaba convencido de que sus escritos poseían una unidad esencial que hacían de sus pensamientos “un sistema interconectado” el cual podía ser cierto o falso, pero que “no era contradictorio”.

Le importaba partir de *verdades intuitivamente sentidas* en el fondo de su ser y luego desarrollarlas, de modo de no quedar ni en hechos aislados ni en vanas abstracciones metafísicas. Según Rousseau, la Naturaleza no se engaña nunca<sup>451</sup>; somos nosotros quienes nos engañamos. La razón humana se equivoca con frecuencia, no así lo que sentimos en lo profundo de la conciencia.

2. La realidad que le interesaba a Rousseau no ha sido la vida física, sino la humana y social contrapuestas. Este filósofo trató de comprender la realidad social de su tiempo, que veía como problemática, como profundamente injusta y egoísta.

Asumió entonces la *hipótesis*, para él evidente, de que *el hombre nace bueno* al salir de las manos de Creador, porque la naturaleza humana individual es buena; pero en manos de los hombres degenera y *las instituciones sociales la corrompen*:

“Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme”<sup>452</sup>.

### ***Hipótesis sobre la naturaleza humana primitiva***

3. A partir de la experiencia e intuición personal, Rousseau ha elabo-

---

*o principios del derecho político*. Sus ideas no fueron bien vistas ni por los católicos ni por los protestantes. En París se ordenó quemar esos libros y debió huir a Suiza.

Escribió luego sus *Confesiones* y el *Proyecto de Constitución para Córcega*.

Sintiendo el peso de la persecución por sus ideas se refugió, en 1766, con David Hume en Inglaterra, acompañado de Teresa. Al año rompe violentamente su amistad con Hume y vuelve a Francia. Vivió pobremente de 1770 a 1778. Escribió entonces los *Diálogos de la montaña*, *Sueños de un caminante solitario* y *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*.

El Marqués Girardin lo protegió, pero en 1778 muere, dedicado a la botánica, de apoplejía. Cfr. DE BEER, Gavin. *Rousseau*. Barcelona, Salvat, 1985. GRINSLEY, R. *La filosofía de Rousseau*. Madrid, Alianza, 1997. HOFFDING, H. *Rousseau*. Paris, PUF, 1998. LAUNAY, M. *Rousseau*. Paris, PUF, 1968. SOZZI, Leonello, *J.-J. Rousseau*, Milano, F. Angeli, 1985. Para las obras de Rousseau, véase: *Oeuvres*. Paris, Hachette, 1966. ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes. Publiées sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond*. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 vol.

<sup>451</sup> Cfr. TOLEDO, O. *Rousseau: naturaleza y educación* en *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*, 1981, n. 30, p. 43-57.

<sup>452</sup> ROUSSEAU, J. J. *Emile ou de l'éducation*. Paris, Flammarion, 1966, p. 35. "El hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden; no hay perversidad natural en el corazón humano... Nuestro orden social es del todo contrario a la Naturaleza que la tiraniza sin cesar" (Rousseau, J. J. *Carta al arzobispo de París*).



rado *una teoría filosófica* sobre lo que es, en última instancia, *la naturaleza humana*, para fabricar luego, en coherencia con ella, una concepción de la vida social. Trató de *intuir* o más bien de *crear* el concepto de “verdadera naturaleza humana”, pues ésta no existe en forma pura y verdadera en ningún hombre o mujer civilizada.

“No es empresa sencilla la de distinguir lo que hay de original y lo que hay de artificial en la Naturaleza actual del hombre, ni de conocer perfectamente un estado que ya no existe (*un état qui n'existe plus*), que tal vez no ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del cual es necesario, sin embargo, tener nociones justas a fin de poder juzgar bien a nuestro estado presente”<sup>453</sup>.

Rousseau ha decidido, pues, abandonar los libros y opiniones acerca de lo que es la Naturaleza humana e intuir y “meditar sobre las primeras y más simples manifestaciones del alma humana”. Pues bien, Rousseau cree intuir así lo esencial y primitivo de la naturaleza humana en *dos principios vitales* anteriores al uso de la razón:

- a) Todo hombre busca el bienestar y la propia conservación
- b) Todo hombre siente repugnancia a la muerte y al sufrimiento de todo ser sensible y principalmente de sus semejantes.

Este *hipotético concepto de naturaleza humana* se halla en la base de todo el sistema filosófico rousseauiano. En función de él, tratará de elaborar una teoría educativa y una concepción de la sociedad y de su organización política.

Rousseau bajo la idea de “buscar el bienestar”, establecerá luego una doble categoría de fundamental importancia en la interpretación de las conductas de los hombres: la categoría del amor de sí mismo (que se contenta con satisfacer sus necesidades), y el amor propio (por el cual un hombre que se compara con los demás y reclama que los demás renuncien a su amor de sí mismo o lo supediten al de otro). El ideal se hallará en que cada uno esté contento de sí mismo y goce de libertad.

El *problema social* es, entonces, en su base, *un problema también radicalmente moral y de educación*, de dominio de sí mismo, de la regulación de los derechos propios para dar lugar, mutuamente, a los derechos ajenos<sup>454</sup>.

4. Rousseau había leído mucho acerca del modo de vida de los salva-

---

<sup>453</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*. París, Flammarion, 1971, p. 151.

<sup>454</sup> Cfr. SAVATER, F. *Ética como amor propio*. México, Mondadori, 1991, p. 49.

jes de América; había visto el sufrimiento de los pobres campesinos de Francia y buscaba averiguar cuál es la naturaleza del hombre, independientemente de lo que la sociedad, en su transcurrir histórico, ha hecho de él.

Para esto, era necesario fantasear sobre cuál había sido la condición del *hombre primitivo*, el verdadero hombre aún *no corrompido por la interacción social*. Metodológicamente estimaba que no se comprende al hombre y a la sociedad sin una perspectiva histórica, sin describir hipotética y fantásicamente cómo se originaron el hombre y la sociedad actuales.

“Este estudio del hombre primitivo, de sus verdaderas necesidades y de los principios fundamentales de sus deberes, es el único buen camino utilizable para vencer las mil dificultades que se presentan acerca del origen de la desigualdad moral, de los verdaderos fundamentos de la sociedad, de los derechos recíprocos verdaderos fundamentos de la sociedad, de los derechos recíprocos de sus miembros...”

Considerando la actual sociedad humana con mirada tranquila y desinteresada, me parece que no se descubre en ella otra cosa que la violencia de los poderosos y la opresión de los débiles... Ahora bien, sin el estudio serio del hombre, de sus facultades naturales y de sus evoluciones sucesivas no se llegará jamás a descartar, en la actual constitución de las cosas, lo que es obra de la voluntad divina de lo que es adición del arte humano”<sup>455</sup>.

5. Rousseau se decidió, pues, a hacerse una idea del hombre en su estado primitivo, como pura expresión de lo que el hombre es naturalmente. Él era consciente de que sus consideraciones no debían tomarse “como verdades históricas sino simplemente como *razonamientos hipotéticos y condicionales*”. No le interesaba tanto demostrar cómo ha sido el verdadero origen del hombre, cuanto defender la hipótesis por él intuida, de que el hombre es naturalmente bueno y luego degenera en una la sociedad que lo pervierte.

El *hombre primitivo* vive en armonía con la Naturaleza que le rodea. Vive solo, ocioso y siempre rodeado de peligros; pero no ataca ni es atacado por los animales instintivamente, a no ser por hambre extremada. Vive sin violencias ni antipatías, durmiendo, jugando o pensando concretamente en su conservación, lo que agudiza sus sentidos. Pero el hombre es superior a los animales por su *libertad*.

“La Naturaleza ordena a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de acceder o de resistir, siendo especialmente en la conciencia de esa libertad donde se mani-

---

<sup>455</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Bs. As., Fabril Editora, 1963, p. 59.

fiesta la espiritualidad de su alma”<sup>456</sup>.

6. El hombre primitivo se identificaba con el hombre que sufre: poseía, sin raciocinio, el *sentimiento* de piedad. El amor, en el hombre natural, se apoyaba menos en la imaginación y en elaboraciones abstractas, rigiéndose más bien por el *impulso de la naturaleza* para satisfacer sus necesidades, sin que surgieran ardores o celos impetuosos debidos a la represión. El hijo no era nada para la madre tan pronto como podía prescindir de ella.

El hombre primitivo poseía pasiones buenas como el amor de sí (*l'amour de soi*) y la conmiseración. De este modo mantenía su individualidad sin dañar a los demás: pero *al crearse una interdependencia entre los hombres, y surgir la sociedad*, el amor de sí se convirtió en *amor propio*, naciendo la avaricia, la ambición. He aquí en qué sentido *el origen del mal es social*: el hombre ya no pudo satisfacerse sino dañando a los demás (*ne cherche plus à se satisfaire par nôtre bien, mais seulement par le mal d'autrui*). La riqueza de uno comenzó a provenir de la pobreza del otro. Disminuyó la compasión natural y se acrecentaron los sentimientos hostiles.

En realidad, *la maldad y la injusticia no proceden de la sociedad*, como de una entidad a parte de lo que es el hombre: procede del corazón del hombre que entre en relación con los demás, dañando a los demás.

7. El hombre primitivo se bastaba a sí mismo, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerras, sin alianzas, sin ningún deseo de hacer mal. “El arte perecía con el inventor. No había educación ni progreso”. Pero el hombre poseía lo que es esencial: la *libertad*. “Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre”<sup>457</sup>. La libertad, para Rousseau, no es sólo la libertad para poseer, como se acentuará luego en la perspectiva del liberalismo de Locke; sino que la libertad es pensada como una exigencia para la dignidad humana. La *libertad*, según Rousseau, *es elevada a la condición de ser un valor en sí* y es irreductible a un medio. Por ello, es la fuente de todos los derechos<sup>458</sup>.

El hombre primitivo es fundamentalmente *sentimiento de sí* que busca satisfacerse sin dañar a los demás; pero luego ese sentimiento se divide en *dos principios*: a) el ser que siente y ama su cuerpo sensible; b) el ser que ama el orden y que originará la conciencia y la moral.

---

<sup>456</sup> Idem, p. 69. Cfr. WEIL, S. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Barcelona, Paidós, 1995. KRIEGER, L. *Etapas en la Historia de la Libertad Política* en FRIEDRICH, K. *La libertad*. México, Roble, 1969, pp. 49-80.

<sup>457</sup> ROUSSEAU, J. J. *Du contrat social. Texte original publié avec introduction*. Paris, Moutaigne, 1943. Para su versión en español citamos: ROUSSEAU, J. J. *El contrato social o principios del derecho político*. Bs. As., Fabril Editora, 1963, p. 158.

<sup>458</sup> Cfr. MONDOLFO, R. *Rousseau y la conciencia moderna*. Bs. As., EUDEBA, 1972, p. 55. CHARRAK, A. *La révision du concept de citoyenneté dans Rousseau* en *Erytheis Revue d'études en sciences de l'homme et de la société*, N°1, Mai 2005.

Por *amor a este orden reconocido* en todas partes, el hombre será capaz de *autolimitarse en sus deseos*, de *ser libre dominándose a sí mismo* y así ser capaz de formar parte de *una sociedad sin renunciar a su libertad*.

Antes que educar al ciudadano hay que educar al hombre para que con su trabajo sea autosuficiente y frugal, permaneciendo independiente de las riquezas, del poder y del reconocimiento de los demás. "El salvaje encuentra satisfacción en sí mismo; el hombre civilizado está siempre fuera de sí".

### ***El origen de la sociedad: El primer contrato social***

8. La *sociedad ideal* ha sido la sociedad de pastores. Luego, con el surgimiento de la agricultura, cada cual trató de adquirir sus ventajas por la fuerza o por la astucia. El origen de la sociedad civil actual surgió con la usurpación de la tierra.

"El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastantes sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil"<sup>459</sup>.

Antes de este hecho, la tierra no era de nadie y los frutos pertenecían a todos. Los hombres construyeron viviendas: se engendraron sentimientos familiares nuevos. Surgieron nuevas comodidades: "fue éste el primer yugo que se impusieron sin darse cuenta de ello, y fue *el principio y origen de los males* que prepararon a sus descendientes". Cada cual comenzó a mirar a los demás y a desear ser mirado. Nació la vanidad y el *deseo de poseer rivalmente*. Surgieron las ofensas y la necesidad de jueces y sanciones para defender las posesiones. La acumulación de posesiones de uso exclusivo originó la *desigualdad* entre los hombres.

"Desde el instante en que un hombre se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho"<sup>460</sup>.

9. Esta desigualdad creció con la invención de la metalurgia y la agricultura. Estas generaron la distinción y distribución del trabajo y luego las relaciones de mutua dependencia.

Rousseau admite *dos clases de desigualdades* en la especie huma-

---

<sup>459</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Op. Cit., p. 89.

<sup>460</sup> *Idem*, p. 96.

na:

- a) Una *natural o física* establecida por la misma naturaleza (diferencia de edad, de salud, de fuerzas corporales o espirituales).
- b) Otra desigualdad, *moral o política*, que depende de convenciones y ha sido consentida por los hombres. Esta consiste en privilegios que gozan unos en perjuicio de otros como el ser más rico, más respetado o poderoso.

Surgió así el hombre *artificial o socializado* diferente del hombre *natural*. Rota la igualdad, nació el desorden: las usurpaciones de los ricos, los latrocinios de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando el sentimiento de piedad natural. Surgió el derecho del más fuerte y del primer ocupante, que dio lugar al estado de guerra y que no pudo volver sobre sus pasos.

10. Tal situación hizo surgir un *primer pacto o contrato social*. No se trató, ciertamente, de un contrato social para promover la libertad, la igualdad y la fraternidad; sino de un contrato que legalizaba la ausencia de esos tres valores para una parte de la sociedad que había sido engañada. El rico, no pudiendo contrarrestar a sus enemigos, concibió el proyecto de *hacer de sus adversarios sus defensores*: unir a los débiles, contener a los pobres ambiciosos, asegurarles la vida, mientras el rico se quedaba con sus posesiones. Para esto se establecieron reglamentos de justicia y de paz. Los hombres pobres, pero libres, *vendieron la libertad por la seguridad*.

“Unámonos, les dijo el rico. En vez de emplear las fuerzas contra nosotros mismos, unámonoslas en un poder supremo que nos gobierne mediante sabias leyes, que proteja y defienda a todos los asociados, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia”<sup>461</sup>.

Tal debió ser el *origen de la sociedad injusta* que proporcionó nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyó la libertad natural y estableció para siempre, como si fuese un progreso civil, la ley de propiedad y desigualdad. La sociedad injusta nació del engaño de los desposeídos y fortaleció las diferencias existentes generando la desigualdad social y política. De hecho, las leyes resultaron útiles sólo a los que poseían y dañinas a los que nada poseían: “*Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien*”.

11. Ante tal situación imaginada y descrita por Rousseau, él propone un segundo y *nuevo contrato social*, una nueva *manera de organizar la sociedad sin renunciar a la libertad*. No se trata ni de volver a las selvas ni de

---

<sup>461</sup> Idem, p. 101. MOREAU, J. *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Madrid, Espasa-Calpe, 1997.

despreciar a la sociedad. La *maldad* de la sociedad se halla en la *injusticia* y en el *sometimiento* forzoso de los hombres que genera la apropiación del hombre egoísta, y no en el hecho mismo de asociarse. Según Rousseau, el *problema* se halla en “cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes”<sup>462</sup>.

“La *oposición de los intereses particulares* ha hecho necesario el establecimiento de sociedades”; por ello, el Estado tiene por fin promover lo que hay de *común* (el interés o bien común) en el encuentro de los intereses particulares. El Estado social es ventajoso a los hombres en cuanto todos poseen algo y ninguno demasiado.

### ***La propuesta de Rousseau: El segundo contrato social***

12. **P**ues bien, es posible pensar a la sociedad como regida por un *nuevo contrato social*: Éste consiste en que cada individuo se pone bajo la suprema dirección de la *voluntad general* y es considerado como parte indivisible del todo.

“Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout”<sup>463</sup>.

El contrato social lo realizan los socios para buscar la voluntad general, pero en relación con los gobernantes que los socios eligen: un contrato entre el pueblo y los gobernantes que eligen (*un vrai contrat entre le peuple et les chefs qu’il se choisit*); contrato por el cual las dos partes se obligaban a la observancia de las leyes que para ello se estipulan y que constituyen los vínculos de su unión. Por la naturaleza del contrato social, entonces, si se incumple con lo que establecen las leyes estipuladas, no es irrevocable: tanto el gobernante puede abdicar, como el pueblo sustituirlo<sup>464</sup>.

El concepto de *voluntad general*, sin embargo, puede llevar a malentendidos y a un cierto populismo infundado que Rousseau trató de distinguir. Por populismo se puede entender un pueblo anárquico o no sujeto a leyes morales; en cambio, el pueblo era, para Rousseau, un *sujeto moral* (diferente de la mera sumatoria de los individuos que lo componían) y que busca el bien común.

---

<sup>462</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 161.

<sup>463</sup> Idem, p. 162.

<sup>464</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*. Op. Cit., p. 226-227.

“El pueblo quiere indefectiblemente el bien, pero no siempre lo comprende. Jamás se corrompe al pueblo, pero a menudo se le engaña, y es entonces cuando parece querer mal.

Frecuentemente surge una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta sólo atiende al interés común, aquella al interés privado”<sup>465</sup>.

13. El *interés común* se expresa en las leyes, y éstas se refiere a las acciones y conductas, y no señala a un individuo en particular<sup>466</sup>. Establecerá, por ejemplo, las características que debe tener una persona para gobernar, pero no señalará a fulano o mengano para que gobierne.

El pueblo (o sea, la mayoría en cuanto busca el bien común) es el soberano y él establece lo que es de interés común y lo que es de interés privado o particular. La voluntad particular no puede representar la voluntad general; ésta, a su vez, cambia su naturaleza si busca lo individual. La voluntad general, para ser tal, “debe partir de todos para ser aplicable a todos”: respeta a todos y a cada uno, lo común y lo privado. Lo que “generaliza la voluntad no es tanto el número de votos cuanto el interés común que los une”; este acuerdo de interés y de justicia da a las resoluciones comunes un carácter de equidad<sup>467</sup>.

Sin embargo, Rousseau no desprecia la opinión de la mayoría; cree que la *mayoría* no puede equivocarse y buscará el *interés general*: estos dos elementos no pueden separarse, sin traicionarse el pensamiento de Rousseau.

“Cada uno al dar su voto, emite su opinión, y del cómputo de ellos se infiere la declaración de la voluntad general... El carácter esencial de la voluntad general está en la mayoría”<sup>468</sup>.

14. El *populismo*, por el contrario, es una mayoría que busca apropiarse injustamente de los bienes privados, porque no busca el bien común, que exige respetar también lo privado. El *privatismo* está constituido por la mayoría que busca el bien de cada uno, sin los bienes comunes los cuales su-

---

<sup>465</sup> Idem, p. 171. Cfr. QUIROGA, H. y otros (Comps.) *Filosofías de la ciudadanía*. Rosario, Homo Sapiens, 1999. NINO, S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 135.

<sup>466</sup> Idem, p. 178. Cfr. BECH, U. *La invención de lo político*. Bs. As., FCE, 1999.

<sup>467</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 171-172, 173. Cfr. BACZKO, Bronislaw. “The social contract of the French: Sieyès and Rousseau” in *The Journal of Modern History*, 60, septembre 1988, supplément, p. 98-125. GOYARD-FABRE, Simone. *Critique de la raison juridique*. Paris, Puf, 2003.

<sup>468</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 231.

peran lo que puede lograr cada uno.

Las leyes -fundamentalmente el contrato social- son “las condiciones de la asociación civil” y lo que constituye al pueblo. “El pueblo, sumiso a las leyes, debe ser su autor”<sup>469</sup> (el autor de las leyes). En ese sentido, *el pueblo nunca se corrompe*, porque nadie desea buscar su propia destrucción. Nadie se asocia a otro deseando estar peor de lo que ya está, aunque con su razón puede engañarse. De aquí que es importante deliberar, teniendo en cuenta el bien general. La sociedad es, pues, ante todo un hecho moral de respeto mutuo. Por ello, según Rousseau, los que desean separar “la política de la moral jamás comprenderán nada de ninguna de las dos”<sup>470</sup>.

En realidad, lo que Rousseau deseaba era que todo el pueblo, lo más directamente posible, legislara o aprobara las leyes. El legislador debería ser “un hombre extraordinario”; pero como nadie lo es, se requiere que “el pueblo no se despoje de un derecho que le es inalienable, porque según el *pacto fundamental*, solo la voluntad general puede obligar a los particulares”<sup>471</sup>. El poder legislativo debería permanecer en el pueblo soberano. Únicamente el poder ejecutivo se puede transmitir a un gobierno; pero el poder legislativo más que representativo debía ser participativo. El derecho es la expresión de un pueblo soberano que consiente a las leyes que él crea para su propio gobierno<sup>472</sup>.

15. Cada ciudadano se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás: No robaré pero no me robarán; no mentiré pero no me mentirán; podré apropiarme de todo lo que los demás, en iguales circunstancias, puedan apropiarse. El pacto social hace a los ciudadanos, *igualmente ciudadanos e igualmente libres en sus conductas*; pero la igual libertad puede generar *justamente desigualdad en los resultados del ejercicio de las acciones*. Todos son libres de comprar y vender, de libre acuerdo; pero ello, a largo plazo y según el consumo o inversión que se hace de los bienes, puede generar una desigualdad no injusta.

“En cuanto a la *igualdad*, no debe entenderse por tal el que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que el primero esté al abrigo de toda violencia y que no se ejerza jamás sino en virtud del rango y de *acuerdo con las leyes*; y en cuanto a la *riqueza*, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno lo bastante pobre para verse *obligado a venderse*, lo cual supone en los grandes, mode-

---

<sup>469</sup> Idem, p. 178.

<sup>470</sup> Cfr. GRIMSLEY, R. *La filosofía de Rousseau*. Madrid, Alianza, 1977, p. 119.

<sup>471</sup> Idem, p. 180. Cfr. BERNAL MARTÍNEZ, A. *Educación del carácter/Educación moral. Propuestas educativas de Aristóteles y Rousseau*. Pamplona, EUNSA, 1998. Cfr. ORLANDI, H. *Democracia y poder en la polis griega y constitución de Atenas*. Op. Cit., p. 41.

<sup>472</sup> Cfr. MELOSSI, D. *El estado de control social. Un estudio sociológico de los conceptos de estado y control social en la conformación de la democracia*. México, Siglo XXI, 1992, p. 45.



ración de bienes y de crédito, y de parte de los pequeños, medida en la ambición y la codicia”<sup>473</sup>.

“El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes”, pero no suprime sus libertades. Sin embargo, *una parte de la libertad individual será decidida por el bien común*: quien vive protegido por la seguridad del Estado, debe estar dispuesto a morir por este Estado en momentos en que peligra<sup>474</sup>.

16. En realidad, *un individuo no hace un contrato con otro individuo*; ningún individuo se somete a otro; sino que *se da a todos* (en una voluntad general) no dándose a nadie en concreto. La soberana es la voluntad general, no el individuo que momentáneamente ejerce el gobierno.

El *soberano es el pueblo* en cuanto expresa esa voluntad general, asegurando la *igualdad legal* de los ciudadanos y la *libertad* de los mismos al ingresar y estar libremente en la sociedad. El pueblo quiere indefectiblemente su bien, pero no siempre lo comprende; por ello la *voluntad de todos* no es siempre la *voluntad general*. “Ésta sólo atiende al interés común, aquélla al interés privado, siendo en resumen una suma de las voluntades particulares”<sup>475</sup>. El contrato social establece entre los individuos una igualdad tal, que todos se obligan bajo las mismas condiciones y todos gozan de idénticos derechos.

La sociedad tiene por objeto la voluntad general (el interés común) y éste se reduce “al mayor bien de todos... a la *libertad* y la *igualdad*. La libertad, porque toda dependencia individual es otra tanta fuerza sustraída al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella”<sup>476</sup>.

La voluntad general se expresa en las leyes. El poder legislativo es el corazón del Estado. No siendo la *ley* sino la *declaración de la voluntad general*, el poder legislativo del pueblo no puede ser fácilmente representado; pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es otra cosa que la fuerza aplicada a la ley<sup>477</sup>.

La participación en la elaboración y aprobación de las leyes debería ser la más directa posible.

---

<sup>473</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 189.

<sup>474</sup> Idem, p. 175. Cfr. CIRIZA, A. *A propósito de J. J. Rousseau. Contrato, educación, subjetividad* en BORON, A. (Comp.) *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As., Clacso, 2003, pp. 77-110.

<sup>475</sup> Idem, p. 171. Cfr. FERREYRA, A. “Los principios pedagógicos de la modernidad desde el punto de vista de Rousseau, Kant y Pestalozzi” en *Revista del Departamento de Ciencias de la Educación*, 1999, n° 8, p. 110-138.

<sup>476</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 189. Cfr. AFFELDT, Steven. “The force of Freedom: Rousseau on Forcing to Be Free” en *Political Theory*, vol.27, núm.3, 1999, pág. 299.

<sup>477</sup> Idem, p. 222.

17. La *forma* de gobierno político es un problema secundario. Lo importante es la *soberanía del pueblo*, la cual garantiza los derechos civiles (en particular la vigencia del contrato social) y los privados individuales. La declaración de la voluntad general, en el contrato social, constituye el “acto de soberanía y es ley”<sup>478</sup>.

Entre los derechos privados o de los individuos que el pueblo debe garantizar se halla el derecho a elegir una religión. Rousseau ve en el cristianismo un espíritu demasiado favorable a la tiranía. Casi anticipando ciertas expresiones de Nietzsche, Rousseau afirma: “Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos: ellos lo saben, pero no se inquietan, porque esta vida, corta y deleznable, tiene muy poco valor a sus ojos”<sup>479</sup>.

Por su parte, al Estado pensado y secularizado por Rousseau, le es suficiente defender un deísmo. Rousseau termina, de este modo, dando el cierre al corte epistemológico de la justificación del poder y la sociedad, iniciado por Ockham. Éstos ya no proceden de Dios, sino de los hombres y las virtudes religiosas se han convertido simplemente en valores sociales.

“Existe, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano (el pueblo) no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad (fraternidad) sin los cuales no se puede ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, puede expulsar del Estado a quienquiera que no los admita o acepte; puede ser expulsado no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia y de inmolar, en caso necesario, su vida en aras del deber...

Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, en número reducido, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos me limito a uno solo: la intolerancia... Hoy que no hay ni puede haber religión nacional exclusiva, deben tolerarse todas aquellas que toleran a las demás, en tanto que sus dogmas no sean contrarios en nada a los deberes del ciudadano”<sup>480</sup>.

18. El contrato social es un contrato *entre el individuo y la sociedad entera* (no con los individuos en cuanto particulares, ni con el gobernante). La unidad política que surge de este contrato se denomina *República* (y *Estado* en cuanto es activa). Los asociados tomados colectivamente, reci-

---

<sup>478</sup> Idem, p. 169. STRIKE, K.-EGAN, K. *La autonomía como objeto de la educación en Ética y política educativa*. Madrid, Narcea, 1981, p. 101-118.

<sup>479</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 254.

<sup>480</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 256.

ben el nombre de *pueblo o sociedad*.

“La oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de sociedades”; pero el Estado tiene por fin promover lo que hay de *común* (el interés o bien común) en el encuentro de los intereses particulares. El Estado social es ventajoso a los hombres en cuanto todos poseen algo y ninguno demasiado.

El primer contrato social de la sociedad injusta se proponía defender la propiedad creciente de los ricos y sólo aseguraba una vida miserable a los pobres. La sociedad que Rousseau propone, acorde a un segundo y nuevo contrato social, defiende la *libertad* autolimitada de y por cada ciudadano, y la *igualdad* por las leyes que controlan e imposibilitan la excesiva riqueza y la excesiva pobreza.

Rousseau ya se opone (en pleno auge de la sociedad liberal burguesa) a los burgueses que hacen de la libertad un medio para adquirir sin obstáculos y poseer en la seguridad: “*Bourgeois pour qui la liberté n'est qu'un moyen d'acquérir sans obstacle et de posséder en sûreté*”.

Políticamente veía con simpatía una república pequeña, con democracia directa que, sin anular la propiedad privada, la limitase<sup>481</sup>. Las formas de gobierno deben su origen a las diferencias mayores o menores que se hallaban entre los particulares en el momento de su institución. La democracia responde a una sociedad en la cual sus socios son aproximadamente iguales entre sí y guardaron en común la administración suprema, separándose menos del estado de naturaleza.

19. El *contrato social* genera al pueblo como cuerpo político. El pueblo, así formado, se da legitimidad; esto es, genera la “*ley fundamental*”, constitutiva del pueblo y obligatoria para todo el pueblo; pero éste puede cambiarla si así lo decide: por esto, el pueblo es soberano, teniendo todo el poder y no habiendo otro poder superior a él.

“Pero derivando todo el cuerpo político o soberano su existencia únicamente de la legitimidad del contrato, no puede obligarse jamás, ni aun con los otros, a nada que derogue ese acto primitivo, tal como enajenar una parte de sí mismo o someterse a otro soberano”<sup>482</sup>.

En el contexto de esta ley fundamental, que es el contrato social, tiene sentido la justicia y los demás derechos. Por ejemplo, el derecho a la libertad tiene un sentido y un límite hasta el punto que “la obediencia a la

---

<sup>481</sup> Cfr. FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México, FCE, 1992. MARTÍN GARCÍA, J. “Rousseau y La Democracia: Del Discurso de la desigualdad al Contrato Social” en *Pensamiento* vol. 35, 1979, pp. 37-43.

<sup>482</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 164. Cfr. RODRÍGUEZ URIBES, Jose Manuel. *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*. Marcial Pons, Madrid, 1999. THIEBAUT, C. *Vinculación del ciudadano*. Barcelona, Paidós, 1998.

ley es la libertad”.

El contrato social hace a los socios iguales en cuanto son socios (ante el contrato), pero manteniendo otras desigualdades naturales o físicas: “Pudiendo ser desiguales en fuerza o talento, vienen a ser todos ellos iguales por convención y derecho”. Es pues, justo ser tratado igualmente en cuanto se es socio, pero es igualmente justo ser desigual en otros aspectos. Ser social no lleva a un *igualitarismo* en todos los aspectos; pero tiende a una igualdad -incluso económica- en cuanto ésta asegura la libertad legal y política. La sociedad se constituye para defender al menos algunos derechos a todos; en caso contrario, “el estado social no es ventajoso a los hombres, sino en tanto que todos ellos poseen algo y ninguno demasiado”<sup>483</sup>.

***Defensa de la libertad mediante la propiedad y el derecho: igualdad ante la ley y respeto de la misma***

20. Los hombres viven en un ámbito privado y público, y debe contribuir a ambos. ¿Cómo puede cubrir las necesidades públicas sin alterar la propiedad particular? Si me obligan a hacerlo no soy libre y dejo de ser dueño de bien desde el momento que otro puede tocarlo.

“Es sólo a la ley a quien los hombres deben la justicia y la libertad. Es ese saludable órgano de la voluntad de todos quien establece, en el derecho, la *igualdad* natural de los hombres”<sup>484</sup>.

En el fondo, todos los compromisos de la sociedad son recíprocos por su naturaleza: no es posible ponerse por encima de la ley sin renunciar a sus ventajas, ya que nadie debe nada a quien pretende no deber nada a nadie.

La ruina de una sociedad viene cuando alguien puede pensar que vale la pena desobedecer las leyes. La primera ley se halla en que las leyes deben ser respetadas.

21. El primer deber del legislador consiste en adecuar las leyes a la voluntad general (teniendo en cuenta las circunstancias de lugar, clima, y costumbres). La primera regla de la economía pública es la de administrar conforme a las leyes, esto es transparencia en las gestiones.

La voluntad general no puede ser pensada como la voluntad de la

---

<sup>483</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 168. STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*. Paris, Galimard, 1991.

<sup>484</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre economía política*. Bs. As., Quadrata Editorial, 2003, p. 39.

mayoría aunque injusta. *Voluntad general y justicia se implican mutuamente*. En las leyes se expresa la voluntad general, cuando las leyes son justas.

“La voluntad general está siempre a favor del partido que más defiende el interés público, es decir, el más equitativo, de suerte que basta con ser justo para tener la certeza de cumplir la voluntad general”<sup>485</sup>.

22. Este amor y respeto debido a las leyes debe ser objeto de educación. “Al igual que en la edad madura, también en la infancia deben existir unas leyes que enseñen a obedecer a otros...”<sup>486</sup>.

La educación interesa a los padres, pero también interesa al Estado porque hay que formar al hombre y al ciudadano. La mejor forma de educar se halla en dar el ejemplo de amar las leyes que deben ser justas, previniendo los males.

Para prevenir males sociales, Rousseau estimaba que se debe prevenir la extrema desigualdad de las fortunas: ni extrema riqueza ni extrema pobreza. Entre los dos extremos existe un justo medio: el derecho a una propiedad moderada para todos los ciudadanos. “El derecho de propiedad es la más sagrada de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad”, pues sin propiedad alguna es difícil defender la libertad del ciudadano<sup>487</sup>.

“Lo más necesario y quizás lo más difícil del gobierno es esa severa integridad que busca la justicia para todos y principalmente la protección del pobre contra la tiranía del rico”<sup>488</sup>.

Para asegurar la libertad, Rousseau estimaba necesario, entre otros recursos, la intervención del Estado con impuestos o fuertes tasas sobre los bienes superfluos o de lujo, no sobre los de producción.

### ***El derecho natural individual y el derecho social***

23. Según Rousseau, Dios es la fuente de toda razón y de la justicia universal; “pero para ser admitida por nosotros debe ser recíproca”<sup>489</sup>. De la justicia, entendida como reciprocidad, surge la ley natural de no hacer a los otros lo que no deseas te hagan a ti; y de ella surge el derecho de todo individuo, propio de todo y cada hombre, de poder realizar un contrato, esto

<sup>485</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre economía política*. Op. Cit., p. 41.

<sup>486</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre economía política*. Op. Cit., p. 51.

<sup>487</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre economía política*. Op. Cit., p. 53.

<sup>488</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre economía política*. Op. Cit., p. 49.

<sup>489</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 177.

es, de usar el derecho de forma que tenga un valor recíproco o igualitario.

El *derecho social* es el que surge con el contrato social. Este contrato se constituye en la ley fundamental del pueblo, expresión de la voluntad general. Esta ley deja en claro las acciones a las que los socios tienen un derecho social en el obrar. "Sin embargo, ese derecho no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones"<sup>490</sup>.

El *derecho natural*, por el contrario, no es convencional, sino dado por la Naturaleza.

"El hombre tiene *naturalmente derecho* a todo cuanto le es necesario; pero el acto positivo que le convierte en propietario de un bien cualquiera, excluye de ese derecho a los demás"<sup>491</sup>.

Cuando la naturaleza establece sus leyes, también establece aquello a lo que los hombres tienen derecho al obrar, de acuerdo a esas leyes naturales.

La Naturaleza, por ejemplo, establece la norma de la procreación y de la familia (como cuidado de los hijos). De esta misma norma o ley surge el derecho natural a la sociedad familiar.

24. La base de todos los *derechos individuales, privados*, está en la *naturaleza* de cada hombre, por eso se llaman *derechos naturales*. Ahora bien, según Rousseau, es propio de la naturaleza humana el nacer libres e iguales.

Si existen esclavos es porque "los ha habido contrariando a sus leyes: la fuerza hizo a los primeros; su vileza los perpetuó"<sup>492</sup>. La historia del derecho público era, a menudo, según Rousseau, la "historia de antiguos abusos".

25. Rousseau, al inicio de su obra *El contrato social o principios del derecho político*, deja bien en claro que el derecho no se identifica con la fuerza.

Quien obra obligado por una fuerza prevalente, no obra por derecho sino por necesidad. La "fuerza" como sinónimo de "derecho", "no añade nada a la fuerza, ni significa aquí nada en absoluto"; y en la página siguiente afirma: "La fuerza no constituye derecho alguno"<sup>493</sup>. En el primer capítulo del *Contrato Social* afirma, criticando a Grotius: *Le faire reposer sur le droit du plus fort, comme le fait Grotius, n'est pas moins faux: la force n'est pas*

---

<sup>490</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 154.

<sup>491</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 166. Cfr. RESENDE, Hernâni A., "J.-J. Rousseau, l'abbé Dolivier, Hegel: sur la théorie des droits naturels", *Annales historiques de la Révolution française*, 236, avril-juin 1979, p. 210-233.

<sup>492</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 155.

<sup>493</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 156 y 157.

*un fondement durable et surtout elle ne crée pas un droit légitime.*

26. ¿Cuál es, pues, el origen de los derechos naturales del individuo? La vida y la libertad. El derecho natural consiste en poder disponer de lo que se posee, mas no enajenarlos a capricho como sucede con el derecho convencional de la propiedad<sup>494</sup>.

“Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre (*renoncer à sa liberté, c’est renoncer à sa qualité d’homme*), a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes”<sup>495</sup>.

El derecho *universal y natural* surge de la libertad individual; pero, además, de un límite moral que se impone esta libertad: este límite consiste en reconocer también, recíprocamente, la existencia de la libertad de los otros.

El derecho *civil* surge de una convención o pacto por el que se permite u obligan a hacer ciertas acciones. Este derecho supone un hombre libre y es el medio para reconocer y respetar recíprocamente esa igual libertad en ambas partes. Por ello, entre un señor y un esclavo no se da sociedad civil, y la esclavitud no es un acto ni social ni moralmente aceptable. Los hombres sometidos a esclavitud, por un señor, constituyen una agrupación, no una asociación. Incluso la consideración que pueda tener el amo tiene un interés privado de utilidad para con sus esclavos.

Derivado del derecho a la libertad se halla el derecho individual y privado a la propiedad, a la apropiación, por ejemplo, de tierras. Pero este derecho posee límites. Ante todo, la tierra de la que alguien se apropia no debe estar ya ocupada: no se puede excluir a otro del mismo derecho; en segundo lugar no se puede ocupar más de lo necesario para subsistir, pues se quitaría el mismo derecho a otro; en tercer lugar, la ocupación debe ser efectiva, esto es, mediante el trabajo y el cultivo<sup>496</sup>. Fue ridículo que Núñez de Balboa tomara, desde la playa, posesión del Océano Pacífico.

27. ¿Cuál es, pues, el origen de los derechos civiles, esto es, sociales y públicos? Su origen se halla en el *Contrato social*.

“La ley del pacto social” establece el derecho social<sup>497</sup>. “Ese derecho no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones”<sup>498</sup>. Ese

---

<sup>494</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*. Op. Cit., p. 225.

<sup>495</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 158. Cfr. AFFELDT, Steven. “The force of Freedom: Rousseau on Forcing to Be Free” en *Political Theory*, vol.27, núm.3, 1999, pág. 299.

<sup>496</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 166.

<sup>497</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 230.

<sup>498</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 154. Cfr. MARCOS, Jean-Pierre, “De l’aporie du Contrat social. L’insuffisance de l’immanence (La thèse d’Albert Schinz)”, *Etudes*

contrato y ese derecho social responden a la necesidad que tienen los hombres libres -con sus derechos como individuo a la vida, a la libertad y sus bienes- de salvaguardar sus derechos privados individuales con un derecho social.

Una asociación trata de defender y proteger, con la fuerza común, la vida de la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedece más que a sí mismo y permanece, por lo tanto, libre como antes.

Como se advierte, los derechos civiles surgen como una limitación - libre y voluntaria de los socios- sobre los derechos privados individuales. No obstante, si bien cada socio se asocia para conservar y proteger su vida y sus bienes, debe estar dispuesto, por un principio de solidaridad, a proteger con su vida la propia y la de los demás socios. "El que quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe también exponerla por ellos cuando sea necesario"<sup>499</sup>. Pero el Estado civil no tiene derecho a matar, ni para dar con ello un ejemplo para no delinquir, a no ser que no se pueda conservar la vida de algún delincuente sin peligro para los demás.

28. En el Estado de naturaleza "en el que todo es común, el hombre nada debe a quien nada ha prometido"; los derechos de los individuos (exceptuada la exigencia de reciprocidad) no tienen límites, ni reconoce la propiedad del otro a no ser solo en lo que le es útil para subsistir. Pero en el Estado civil, los socios aceptan los límites de las leyes convencionales que ellos establecen: en este Estado "todos los derechos están determinados por la ley" (civil)<sup>500</sup>.

El pacto social genera una *igualdad legal*, que no debe confundirse con una igualdad física.

"Siendo todos los ciudadanos iguales por el contrato social, todos pueden prescribir lo que es deber de todos, pero ninguno tiene derecho a exigir a otro que haga lo que él no hace"<sup>501</sup>.

El pacto social, si bien es una convención, es siempre igual y consiste en una "enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera". Dándose cada uno a la comunidad, todos son iguales, y ninguno puede tener interés en hacer esta enajenación de los derechos más onerosa de lo necesario.

Al constituir una sociedad, los socios libres y, con bienes, quieren conservar estos derechos privados individuales, pero adquiriendo un dere-

---

J.-J. Rousseau, 8, 1996, p. 205-224.

<sup>499</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 175.

<sup>500</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 177.

<sup>501</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 224.



cho social que les da más fuerza para conservarlos.

Cada individuo, dándose a todos, no se da a nadie. Por otra parte, la donación de derechos es mutua y “se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene”<sup>502</sup>.

29. Con el pacto social, surge el Estado civil. Este *Estado civil es una limitación del derecho ilimitado* que tiene el hombre en Estado de naturaleza, asegurando el mutuo respecto a lo que es y tiene. La libertad natural se es un derecho que se resguarda con las solas fuerzas individuales; la libertad civil se respalda con la voluntad general y adquiere un sentido moral público. En el Estado civil, la libertad se somete a la moral (a la ley del pacto social recíprocamente respetado) y el derecho surge de lo que la ley permite hacer. Entonces, casi paradójicamente, la obediencia a la ley es libertad, es decir, no hay libertad civil si no es libertad moral, libertad que obra lo justo y lo respeta para sí para los demás.

“El hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desee y pueda alcanzar, ganando en cambio, la libertad civil y la propiedad de cuanto posee”...

Se podría añadir a lo que precede la adquisición de la libertad moral, que por sí solo hace al hombre verdadero dueño de sí, ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad”<sup>503</sup>.

30. El derecho es un derecho a hacer, ante todo individual; si este hacer es inalienable nos encontramos ante un derecho inalienable.

Cuando los hombres se asocian libremente se constituyen en socios expresando una voluntad general y ésta es la única que limita los derechos privados individuales. Mas, en éste caso, no se pierde la libertad, pues nadie fue obligado a ser socio. Los derechos civiles no se oponen, entonces, a los derechos privados individuales, sino que surgen de éstos<sup>504</sup>.

No obstante, “está por encima del alcance de los hombres vulgares” el advertir que es mejor *aceptar libremente una limitación en los propios derechos y constituir una sociedad*, que permanecer en el Estado de naturaleza. Por esto, el pacto social se ha realizado, a veces, a través de un gran hombre que tomó la iniciativa y de un legislador que puso sus decisiones “en boca de los dioses inmortales para arrastrar por medio de la pretendida autoridad divina a aquellos a quienes no lograría mover la simple prudencia humana”<sup>505</sup>.

De todos modos, sea cual fuere la causa por la cual los hombres

---

<sup>502</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 162.

<sup>503</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., pp. 165-166.

<sup>504</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 181.

<sup>505</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 182.

aceptan pactar, es ese pacto libre entre ellos, el único que limita sus propios derechos individuales y privados, y los convierten en sociales.

31. La libertad es la esencia del hombre y del derecho privado individual<sup>506</sup>; la igualdad marca la tendencia al derecho social y público. Quizás la igualdad sea irrealizable en la práctica. Pero si el abuso de la libertad es quizás inevitable, “se sigue que es al menos necesario *regularlo*”<sup>507</sup> y eso es lo que hacen las leyes civiles: no suprimen los derechos individuales sino que los regularizan al socializarlos. La Constitución de un Estado “viene a ser verdaderamente sólida y duradera” cuando los derechos naturales y los civiles, establecidos mediante las leyes, “van siempre de acuerdo”, no haciendo éstos sino asegurar y rectificar a aquéllos.

En un buen Estado civil, la libertad y la igualdad son dos derechos que mutuamente se regulan y tienden a hacer que no existan ni opulentos ni mendigos. De los mendigos “brotan los fautores de la tiranía”; de los opulentos surgen los tiranos.

De este modo, Rousseau unía las exigencias de la política, de la economía y de la sociología.

### ***El mutuo control de los derechos***

32. En el mutuo límite que los individuos ponen a su libertad y la correspondiente responsabilidad de la comunidad para con el individuo, se concilia interactivamente al individuo con la sociedad, la libertad con la ley. Pero Rousseau no es tan utópicamente romántico -como a veces se le atribuye- como para pensar que la búsqueda de bienes comunes *suprima* el interés privado de los socios.

“Los compromisos que nos ligan con el cuerpo social no son obligatorios sino porque son mutuos, y su naturaleza es tal, que al cumplirlos, no se puede trabajar para los demás sin trabajar para sí mismo... No hay nadie que no piense en sí mismo al votar por el bien común”<sup>508</sup>.

El Estado, siendo una creación humana en ejercicio del poder, no puede ejercerse tiránicamente sobre las personas. “No hay en el Estado

---

<sup>506</sup> DEHAUSSY, J. “La dialectique de la souveraine liberté dans le Contrat social” dans *Etudes sur le Contrat social*. Paris, 1964, pp. 119-141.

<sup>507</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 189. Cfr. “1762-1789, THIERY Robert (Ed.) “Emile et le Contrat social: distinction et indissociabilité des lectures” dans *Rousseau, l’Emile et la Révolution*. Paris, Universitas, 1992, p. 109-118.

<sup>508</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 173. Cfr. RUIZ RODRÍGUEZ, V. “La vida humana, la ética, la ley” en *Revista de Filosofía*, 1995, n. 82, p. 36-60.

ninguna ley fundamental que no pueda revocarse, incluso el pacto social, pues si todos los ciudadanos se reuniesen para romperlo de común acuerdo, es indudable que ese acto sería legítimo". Excepto en el caso de defensa del Estado ante un enemigo exterior, cada cual puede renunciar al Estado, y recuperar su libertad natural, saliendo del país.

El Estado es el estado social generado por el pacto social, ley fundamental que le da poder político. El gobierno, por su parte, consiste en ser intermediario ante el Pueblo soberano para "la ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad tanto civil como política"<sup>509</sup>.

33. Para que la interacción social sea justa, no es conveniente que un solo ciudadano posea todo el poder (absoluto). El poder del pueblo debe ser *dividido* entre sus comisionados para que *mutuamente se controlen*. Estas normas deben establecerse en la *Constitución* de la sociedad civil o Estado. Los derechos sociales y públicos, para la interacción pública de los individuos, deberían estar reglados por la Constitución y centrarse básicamente en la defensa de la *libertad e igualdad* de los individuos.

El derecho a la *igualdad* de los socios consiste: a) en que el poder de cada uno esté protegido de la violencia y de las presiones de los otros; b) y que se ejerza de acuerdo a las leyes que constituyen a la sociedad; c) que la riqueza de ningún ciudadano sea tan opulenta para comprar a otro y ninguno tan pobre para verse obligado a venderse.

34. Rousseau estima que aunque el logro perfecto de los derechos civiles y públicos constituyese, en su época, un *ideal inalcanzable*, la legislación debería tender a lograrlo.

El ejercicio de los derechos individuales a la libertad y la igualdad debería lograr el surgimiento de un derecho social y público por el que, en las relaciones sociales, cada ciudadano se halle en *independencia* respecto de los demás y en *dependencia* respecto de la ciudad o república.

Formar al pueblo y a los ciudadanos es posibilitar que se eduquen para que sepan integrar una sociedad fundada en el derecho común, social y público, sin renunciar a ser ellos mismos, a sus derechos individuales, defendiendo tanto la libertad como cierta igualdad, en un clima fraterno.

35. Rousseau estima que el hombre es naturalmente bueno y en él está la fuente de su propia felicidad: "La fuente de la verdadera felicidad está en nosotros"<sup>510</sup>. Pero es una felicidad que implica el uso de la racionalidad y de la libertad, en el dominio de sí.

La sociedad es el lugar donde deben conciliarse los derechos de las personas individuales con los derechos sociales y públicos que surgen del

---

<sup>509</sup> Idem, p. 192.

<sup>510</sup> ROUSSEAU, J. J. *Las ensañaciones del paseante solitario*. Madrid, Alianza, 1979, p. 37.

pacto social.

“Nunca ha creído que la libertad del hombre consista en hacer lo que quiere, sino en no hacer nunca lo que no quiere”<sup>511</sup>.

Ninguna forma de gobierno hará felices a los hombres, aunque una puede estar más cercana al bienestar general que otra. “Un pueblo que gobernara siempre bien, no tendría necesidad de ser gobernado”. En la realidad, más allá de los buenos deseos, “no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia”<sup>512</sup>. Por un lado, porque la igualdad nunca es ni puede ser perfecta y “la libertad no puede subsistir sin ella”<sup>513</sup>, porque las riquezas y el lujo *corrompen* a los ricos y pobres; por otro, el pueblo no puede permanecer incesantemente reunido para ocuparse de las cosas públicas; deberá hacerlo en ciertos momentos; en realidad, “el poder legislativo no puede ser representado”<sup>514</sup> adecuadamente.

Rousseau proponía formar sociedades pequeñas con participación democrática directa en las leyes (“cuando un pueblo se da representantes deja de ser libre y de ser pueblo”) y con división de poderes. Mas Rousseau advertía que un sociedad con un gobierno democrático era más propio de los dioses que de los hombres.

Si la representación es necesario, el pueblo deberá elegir a *los mejores hombres para gobernar*: aquellos que *buscan el bien general, expresión de la voluntad general*, y no los intereses particulares. Esta forma de gobierno constituirá una democracia con representación aristocrática. El pueblo, al tener que ser representado, hará que surjan dificultades; por esto mismo, la preocupación por el control mayor deberá estar puesta en la elección de los legisladores, que deberían ser hombres extraordinarios, pero, como no los hay, habrá que controlarlos.

El poder legislativo es el corazón del Estado. Cuando él se corrompe todo está perdido; se ha roto el contrato social; se ha perdido el derecho social y público; las personas no participarán en los acontecimientos democráticos, “ya que prevé que la voluntad general no dominará”<sup>515</sup>.

### ***Interacción entre el individuo y la sociedad, ayudada por la educación.***

36. Los individuos, libre y naturalmente, por medio de un pacto, constituyen una unidad política que se llama sociedad; pero, a su vez, los indivi-

---

<sup>511</sup> Idem, p. 107.

<sup>512</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 200.

<sup>513</sup> Idem, p. 189. RODRÍGUEZ URIBES, José Manuel. *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*. Marcial Pons, Madrid, 1999.

<sup>514</sup> Idem, p. 222.

<sup>515</sup> Idem, p. 217, 221, 223.

duos solo alcanzan la libertad civil y moral en la sociedad, limitando la libertad natural, lo que supone dominio de sí<sup>516</sup>. Según Rousseau, la verdadera libertad del hombre -en una sociedad justa- es la *libertad moral*, por la cual el hombre es conscientemente dueño de sí, obediente a la ley del Estado sin perder su libertad individual con la cual adhirió a formar la sociedad.

“Es preciso distinguir las fuerzas individuales de la libertad civil, circunscrita por la voluntad general. La *libertad moral* por sí solo hace al hombre *verdadero dueño de sí*, ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad”<sup>517</sup>.

Entre el individuo y la sociedad existe interacción; pero el individuo no constituye la sociedad; ni el poder social, ni la sociedad absorben totalmente al individuo. Todo lo que el individuo enajena con el pacto social (de poder, bienes, libertad) es solo lo necesario para formar la comunidad (los intereses comunes, la voluntad general, las leyes que recíprocamente se reconocerán). En el mutuo límite que los individuos ponen a su libertad y en la correspondiente responsabilidad de la comunidad para con el individuo, se concilia interactivamente al individuo con la sociedad, la libertad con la ley<sup>518</sup>.

37. **E**n el estado natural, en que todo es común, el hombre nada debe a quien nada ha prometido. No resulta así en el estado civil, en donde los hombres se comprometen a buscar el interés general o bien común mediante las leyes. Las leyes expresan (o deberían expresar) las relaciones justas entre los hombres: lo que es bueno y conforme al orden, lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas, que la razón descubre. “Sin duda existe una justicia universal emanada de la razón, pero ésta debe ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca”, recibiendo con las leyes una sanción institucional<sup>519</sup>.

En este contexto, la *educación* tiene una *finalidad* muy grande si prepara al individuo para el cultivo de su razón, para proteger su libertad y la igualdad entre los ciudadanos ante la ley. Es necesario educar al hombre como soberano, para que sea también soberano como ciudadano.

38. **M**as, en el proceso educativo, la razón debe guiar al sentimiento, no negarlo. El hombre es ante todo sentimiento; la sensibilidad es anterior al

---

<sup>516</sup> Cfr. RAMÍREZ-ACOSTA, Pedro. *La formación de la conciencia civil: un acercamiento al pensamiento político pedagógico de Rousseau* en Revista *Acta Académica*, Universidad Autónoma de Centro América, 1998, n° 23, pp 231-245.

<sup>517</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 165-166. Cfr. BÖHM, W. *Teoría y praxis*. México, Universidad Católica, 1991, p. 78.

<sup>518</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 173.

<sup>519</sup> Idem, p. 177.

la inteligencia: "*Exister pour nous, c'est sentir; nôtre sensibilité est incontestablement antérieure á notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées*"<sup>520</sup>.

El sentimiento es innato, pero no los conocimientos, y para amar es necesario conocer primero. El cultivo de la inteligencia y de la razón es, pues, importante, no en sí mismo, sino para la formación del hombre en la plenitud del amor.

Las grandes ideas nos vienen por la razón cuando vemos el espectáculo de la naturaleza y escuchamos la voz interior (*la voix interieur*).

39. **P**reparar al niño, para que llegue a ser hombre y ciudadano, implica un largo camino educativo, con diversas etapas. El hombre nace *libre pero sin saber usar* de su libertad. El hombre es *sentimiento* desde que tiene vida, pero la clave de una buena educación se halla en lograr de él un comportamiento *racional* en el trato social ("le chef-d'oeuvre d'une bonne éducation est de *faire un homme raisonnable*").

Mas, en esta tarea, no se puede comenzar suponiendo que el niño ya entiende y obra razonablemente, pues en este caso sería innecesaria la educación dado que ya se habría nacido con ella<sup>521</sup>.

Como puede advertirse, entonces, la finalidad de la educación se halla en que cada hombre logre su propia *autonomía racional*, con la cual *domina, como señor, su comportamiento* social, afectivo, político, religioso, etc. Pero, lograr esta finalidad implica grados, por lo que el concepto de *educación* adquiere connotaciones diversas y se vuelve *análogo*, esto es, puede aplicarse a veces con propiedad y otras impropriamente, solo por alguna semejanza.

40. **E**l término *educación*, aplicado a un niño que no tiene uso y dominio de razón y voluntad, no significa lo mismo que aplicado a un joven libre y responsable. La educación en las primeras etapas y edades del hombre, es una *educación negativa*.

La educación *negativa* es la etapa de la mera *crianza* y alimentación que el niño, "desprovisto de conocimiento y voluntad", comparte con los animales; negativa es además la etapa en que el hombre, si bien conoce, no tiene la capacidad de razonar (de dominar su razón) y de obrar libremente (dominar su voluntad).

En esta etapa sólo cabe emplear un método pedagógico con el cual se conduce al niño heterónomamente, según las necesidades de su naturaleza en esa edad, impidiendo que el niño quede atado a hábitos artificiales que luego le harán más difícil el ser libre, dueño de sí mismo. En esa fase negati-

---

<sup>520</sup> ROUSSEAU, J. J. *Emile*. Op. Cit., p. 377. VIAL, F. *La doctrina educativa de Rousseau*. Barcelona, Labor, 1997.

<sup>521</sup> Idem, p. 106-107.

tiva, es suficiente con que los niños no adquieran vicios y errores. El docente debe ser razonable lo que significa que no debe razonar con un niño que aún no razona, para que acepte lo que le desagrada. Preparar el camino hacia la libertad significa, en este período, dejar que su cuerpo se mueva con libertad.

“La première éducation doit donc être purement *negative*. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur... Soyez raisonnable et ne raisonnez point avec votre élève, surtout pour lui faire approuver ce qui lui déplaît.

Préparez de loin le règne de sa liberté et l'usage de ses forces, en laissant à son corps l'habitude naturelle, en le mettant en état *d' être toujours maître de lui-même*”<sup>522</sup>.

41. Sólo en una segunda etapa se da una educación *positiva*, cuando reina la razón y la libertad de acuerdo con la naturaleza, cuando el hombre puede aprender y ejercer lo que es la verdad y la virtud.

La razón objetiva, y la libertad basada en razones objetivas, no aparecen antes de los diez años. Entonces comienza la educación *positiva, autónoma*, que se realiza mediante la instrucción y que lleva a la razón de los objetos y a sus relaciones.

Precisamente porque hay que educar al hombre según su naturaleza, hay que respetar la naturaleza del niño, según su edad. Se requiere saber esperar que la razón se despierte. Es necesario saber “perder” el tiempo, y no creer que el niño aprende porque repite de memoria y fácilmente los vocablos que el adulto le enseña. Esa misma facilidad indica que el niño no aprende, porque aprender implica *reflexionar sobre las ideas que transmiten las palabras*.

La educación positiva, verdadera, se inicia cuando el niño *comienza a ser un principio activo que juzga*.

El maestro tiene la función de ayudar a pensar, no a razonar suplantando al niño; de hacer que el que aprende “aprenda por él mismo, que él use de su razón y no la de otro... Digámoslo una vez más: mi meta no es darle ciencia, sino de que él aprenda a adquirirla cuando la necesite (*n'est point de lui donner la science, mais de lui apprendre à l'acquérir au besoin*”<sup>523</sup>, y la aprenda construyéndola y trabajando)<sup>524</sup>.

---

<sup>522</sup> Idem, p. 71. Cfr. DAROS, W. R. *Epistemología y Didáctica*. Rosario, Matesis, 1983, p. 344.

<sup>523</sup> ROUSSEAU, J. J. *Emile*. Op. Cit., p. 269, 270, 271.

<sup>524</sup> INCORVATI, Giovanni, “Le ‘droit d’être inutile’ et le ‘devoir indispensable’: Emile ou l’instauration de la république fondée sur le travail” dans *Rousseau, l’Emile et la Révolution* éd. par R. Thiéry, P., Universitas, 1992, pp. 385-394.

|  |   |   |
|--|---|---|
| Primera educación:<br><i>negativa, heterónoma.</i> | ⇒ | <i>Etapa nutricia y pedagógica:</i> Se alimenta y robustece el cuerpo, mientras el alma está encadenada con órganos imperfectos, sin dominio propio del conocimiento y la voluntad.<br>Se conduce razonablemente al niño, sin razonar con él, o sea, según su naturaleza a esa edad. Crianza. Obediencia afectiva y efectiva. |
| ↑  |   |   |
| <b>Educación</b>                                   |   |   |
| ↓  |   |   |
| Segunda educación:<br><i>positiva, autónoma.</i>   | ⇒ | <i>Etapa de la instrucción científica y moral:</i> El joven obra; se le enseña y aprende razonable, metódica y libremente. Se educa construyendo los conocimientos, trabajando, siendo dueño de sí, decidiendo prudentemente, en medio del torbellino social.   |

42. Rousseau ha reivindicado a la libertad como fuente de los derechos naturales y como la esencia del hombre. Desde el Renacimiento, y pasando por Descartes, se había puesto el acento en el valor de la intimidad y libertad del hombre, pero éstas eran aún accidentes del hombre.

La antigüedad había puesto el acento en la *ley natural* (la regla objetiva de la conducta), pero no tanto en el *derecho natural* que surge de esa ley natural (la actividad libre del sujeto).

“La idea del derecho personal, es decir, de una esfera particular en la que cada uno deba poder actuar y disponer de su voluntad, es completamente extraña a los griegos”<sup>525</sup>.

La *ley natural*, el orden de la Naturaleza, es objetivo o independiente de los deseos de los hombres; pero el *derecho natural* surge de la libertad de la persona, de la naturaleza de la persona, como Grotius había afirmado y Rousseau lo había leído: “*Illud ipsum naturale jus ex principiis hominis internis profluit*”. Sin embargo, Rousseau le criticó a Grotius el establecer el derecho mediante el hecho del consenso, y no mediante la dignidad de la libertad, núcleo de la persona humana, del sujeto del derecho.

### **Conclusión**

43. La época moderna (1600-1800) es indudablemente una época compleja y no puede ser reducida a un solo autor o pensador. No obstante, no cabe duda, que Rousseau es un hombre representativo en su época y uno de los que ha tanto ha influido en la concepción del derecho político

<sup>525</sup> MONDOLFO, R. *Rousseau y la conciencia moderna*. Op. Cit., p. 58.



moderno en las Américas<sup>526</sup>. Y sin embargo, hay que reconocer que ha sido un hombre con limitaciones que él ha sabido reconocer<sup>527</sup>.

Su ruptura epistemológica con la edad antigua y medieval está marcada por su antropocentrismo (por oposición a el cosmocentrismo anterior); por la centralidad de la libertad y del derecho (por oposición a las épocas anteriores signadas por la obediencia y la ley), "siendo especialmente en la conciencia de esa libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma"<sup>528</sup>. "Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre"<sup>529</sup>.

No menos significativa es su concepción del hombre como naturalmente bueno y en ruptura con la concepción del hombre pecador y caído de su condición. Esta concepción rousseauiana deja, sin embargo, un tanto infundada la presencia del mal en el mundo. En este contexto, Rousseau distingue en el hombre: a) el principio individualista (*amour propre*), b) del principio universalista en cada hombre (*amor de soi*). El origen del mal estaría dado por una centración en el amor propio, lo que da a toda la filosofía rousseauiana un carácter moral<sup>530</sup>.

44. Otro tópico no menos relevante de su filosofía ha sido el recatar el valor constitutivo del sentimiento en el ser humano. El hombre rousseauiano es esencialmente *sentimiento y libertad autónoma*; el hombre en la concepción antigua y medieval es un ser religioso y dependiente (del cosmos, de la política, de Dios).

45. Otro aspecto notable de la filosofía rousseauiana es la culminación a la que llega la concepción del pacto social.

En la concepción de épocas anteriores, la individualidad del ser humano ha estado supeditado a los poderes superiores a él mismo. Con Rousseau, llega a su culminación el valor de los derechos del hombre individual. No obstante, Rousseau no se queda en una filosofía individualista,

---

<sup>526</sup> Cfr. LEWIN, Boleslao. *Rousseau en la independencia de Latinoamérica*. Buenos Aires, De Palma, 1980. Véase el prólogo al *Contrato Social* elaborado por Mariano Moreno: Ricardo Rojas (editor) en el libro *Doctrina democrática* (Bs. As., Librería "La facultad", 1915).

<sup>527</sup> PHILONENKO, A. «Essai sur la signification des Confessions de Rousseau» dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXIX, 1974, pp. 1-26. PINTARD, R. «L'humour de Rousseau», dans *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problèmes et recherches*. Paris, 1964, pp. 113-124.

<sup>528</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Op. Cit., p. 69. Cfr. WEIL, S. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Barcelona, Paidós, 1995. KRIEGER, L. *Etapas en la Historia de la Libertad Política* en FRIEDRICH, K. *La libertad*. México, Roble, 1969, pp. 49-80.

<sup>529</sup> ROUSSEAU, J. J. *Du contrat social. Texte original publié avec introduction*. Paris, Ed. Montaigne, 1943. Para su versión en español citamos: ROUSSEAU, J. J. *El contrato social o principios del derecho político*. Bs. As., Fabril Editora, 1963, p. 158.

<sup>530</sup> Cfr. CLOUSCARD, Michel, *De la modernité: R. ou Sartre. De la philosophie de la Révolution française au consensus de la contre-révolution libérale* Paris, Messidor/Editions sociales, 1985.

sino que prepara al hombre -mediante el proceso educativo- para constituir una sociedad, un grupo de socios, donde se deben respetar recíprocamente los derechos sociales que son limitaciones de los derechos de los individuos, libremente asumidas, buscándose el bien común que se da con el pacto social.

“La *voluntad de todos* es la suma de los amores propios (finalidades particularistas); la *voluntad general* es la expresión común de los amores de sí (finalidad universalista): el criterio de la primera es puramente *cuantitativo* (el número de los componentes); el de la segunda, en cambio, es esencialmente *cualitativo* (la naturaleza de su contenido); la primera se forma sólo en la reunión de los votos, la segunda es immanente y activa en toda conciencia que sepa mantener pura la inspiración natural”<sup>531</sup>.

De esta manera, la libertad individual, sin ser suprimida, queda sublimada con la igualdad hecha reciprocidad en el respeto de las leyes y derechos que se derivan del mismo. En Rousseau, se da una concepción del hombre como capaz de anteponer una virtud social, una búsqueda de bienes comunes a la libertad individual y egoísta. Una mala sociedad corrompe al hombre; pero una buena sociedad le hace superar su egoísmo, con el que busca no sólo su bien, sino además el mal del otro.

46. Sus ideas, sin embargo, fueron consideradas, por algunos de sus contemporáneos, como las de un loco, esto es, con lógica pero sin verdad.

“John Locke señaló que la diferencia entre un tonto de ideas nada claras y un demente es que el tonto no razona lógicamente, incluso partiendo de premisas verdaderas, mientras que el demente razona con lógica infalible partiendo de premisas completamente falsas o inexistentes”<sup>532</sup>.

El punto de partida de Rousseau, no aceptado por todos, se halla a tono con la modernidad iniciada con Descartes: el yo, la reflexión introspectiva. Rousseau ha decidido, pues, abandonar los libros y opiniones acerca de lo que es la Naturaleza humana e intuir y “meditar sobre las primeras y más simples manifestaciones del alma humana”. Lo que no todos aceptan es que de esta manera Rousseau haya llegado a conocer la verdadera naturaleza humana.

47. Rousseau, como otros filósofos modernos, nos pone ante la pregunta acerca de qué es el hombre, para pensar luego qué es la sociedad

---

<sup>531</sup> MONDOLFO, R. *Rousseau y la conciencia moderna*. Bs. As., EUDEBA, 1972, p. 77.

<sup>532</sup> DE BEER, G. *Rousseau*. Op. Cit., p. 145. Cfr. DERATHE, Robert, “Les réfutations du Contrat social en France dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> s.” dans *Reappraisals of R. Studies in honour of R.A. Leigh*, Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 90-110.

humana.

Hobbes optó por pensar al hombre como un ser belicoso por naturaleza; Locke lo considera un ser débil, a mitad de camino entre la bondad y maldad naturales. Rousseau apuesta por la bondad natural del ser humano. Postula que existe, en el ser humano, un amor y un sentimiento a favor de orden: el ser que ama el orden y éste originará la conciencia y la moral. Por *amor a este orden reconocido* en todas partes, el hombre será capaz de *autolimitarse en sus deseos, de ser libre dominándose a sí mismo* y así ser capaz de formar parte de *una sociedad sin renunciar a su libertad*<sup>533</sup>.

48. La sociedad, en su primer contrato social, fue una sociedad en beneficio de unos pocos poseedores, buscadores de los bienes particulares.

En la propuesta de Rousseau, la voluntad particular no puede representar la voluntad general; ésta, a su vez, cambia su naturaleza si busca lo individual. La voluntad general, para ser tal, "debe partir de todos para ser aplicable a todos": respeta a todos y a cada uno, lo común y lo privado. Lo que hace buena a la voluntad, entonces, lo que "generaliza la voluntad no es tanto el número de votos cuanto el interés común que los une"; este acuerdo de interés y de justicia da a las resoluciones comunes un carácter de equidad<sup>534</sup>.

El *populismo*, por el contrario, es una mayoría que busca apropiarse injustamente de los bienes privados, porque no busca el bien común, que exige respetar también lo privado: a todos y a cada uno. El *privatismo*, por el contrario, está constituido por la mayoría que busca el bien de cada uno sin bienes comunes que superan lo que puede lograr cada socio individual.

La sociedad civil no es un regalo sino una construcción permanente que requiere la participación directa de los socios.

No es suficiente que el pueblo reunido haya fijado la constitución del Estado sancionando un cuerpo de leyes, ni que haya establecido un gobierno y previsto su elección; se requiere además que el pueblo tenga "asambleas fijas y periódicas, que no puedan ser abolidas ni aplazadas"<sup>535</sup>, convocadas por ley, para ejercer la democracia directa, controlar a su propio gobierno y ser consciente de su poder soberano: "*Le meilleur est de réunir le peuple en des assemblées périodiques pour le ramener à l'exercice et à la conscience de sa souveraineté*".

---

<sup>533</sup> Cfr. TATIN-GOURIER, Jean-Jacques, *Le Contrat social en question. Echos et interprétations du Contrat social de 1762 à la Révolution*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1989.

<sup>534</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., pp. 171-172, 173. PUTTERMAN, Ethan. "The Role of Public Opinion in Rousseau's Conception of Property" en *History of Political Thought*, vol. XX, núm. 3, 1999, p. 417.

<sup>535</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Op. Cit., p. 219. Cfr. PAWLIK, Michael. "Hegels Kritik an der politischen philosophie Jean Jacques Rousseaus" en *Der Staat*, 38 Band, Hf. 1, 1999, p. 21.

49. La educación, en su finalidad última, es entonces una preparación del hombre individual (de su corazón, de su inteligencia, de su libertad) para que pueda ser un buen ciudadano, siendo capaz de ponerse libre y conscientemente límites recíprocos, tendiendo -si fuese posible- armonizar la libertad con la igualdad.

Las leyes -fundamentalmente el contrato social- son “las condiciones de la asociación civil” y lo que constituye al pueblo. El pueblo debe ser el autor de las leyes a las que somete<sup>536</sup>.

El ideal del Iluminismo, concretado en el lema de la Revolución Francesa, ha quedado teóricamente establecido: libertad, igualdad y fraternidad; pero ha quedado como utopía, mientras no se definan a los autores y los medios con los que este ideal podría realizarse.

Rousseau, en fin, pertenece al número de los filósofos de la Modernidad, creadores, por un lado, de la utopía de que todos los hombres nacen libres, y, por otro, de que todo es producto de la construcción humana mediante la educación (la persona, sus facultades, la sociedad y sus leyes elaboradas para lograr asegurar el derecho al ejercicio de la libertad), aunque esto nos requiera mantenernos en el ámbito de cierta igualdad recíproca consumada en el pacto social.

“La patria no puede subsistir sin la libertad, ni la libertad sin la virtud, ni ésta sin los ciudadanos; todo lo tendréis si formáis ciudadanos, sin ellos no tendréis más que esclavos desgraciados, comenzando por los propios jefes de Estado”<sup>537</sup>.



---

<sup>536</sup> Idem, p. 178.

<sup>537</sup> ROUSSEAU, J. J. *Economía Política*. Bogotá, Tercer Mundo, 1982, pp. 63-64.

## CAPÍTULO IV

### IMMANUEL KANT

#### **LOS DERECHOS PRIVADOS, EL CONTRATO ORIGINAL DE CIUDADANÍA Y LA EDUCACIÓN**

*“Cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razón de ser sobre la tierra” (Kant, I. Principios metafísicos del derecho).*

*“Un principio de arte de la educación, que en particular debían tener presente los hombres que hacen planes es que no se debe educar a los niños conforme al presente, sino conforme a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir, conforme a la idea de humanidad...” (Kant, I. Metafísica de las costumbres).*

#### **Introducción**

1. Los rápidos y, a veces, traumáticos cambios que sufrió Europa entre el siglo XVI y finales del siglo XVIII, fue acompañado por nuevos problemas que enfrentar y también por nuevas formas de filosofarlos.

La modernidad, en diversos autores y con diversos matices, se caracterizó, en materia religiosa, por una actitud crítica y severa para con la Iglesia Católica y, luego, para con la religión en general, en cuanto, con “las guerras de religión” se obstaculizaba la paz, favorable al comercio. Ella fue generando una propuesta de secularización del saber y una emergencia del librepensamiento.

En el ámbito cultural, tomó preponderancia el saber, basado tanto en la razón cuanto en la experiencia, tanto en la idea de progreso cuanto en la responsabilidad humana al dominar el mundo. En el sector económico, se produjo el inicio del capitalismo y de la expansión económica de Europa en otros mercados mundiales. En el aspecto social, se dio el asenso de la burguesía y, en el político, la configuración del Estado moderno, los absolutis-

mos y el parlamentarismo, la burocracia y el crecimiento de mecanismos de coerción. Finalmente, en la dimensión internacional, se produjo una expansión colonial, una concepción eurocentrista de la cultura, con las exigencias de repensar las relaciones internacionales entre Estados<sup>538</sup>.

2. Los hombres de la modernidad y, en particular, los de la Ilustración se enfrentaron con esos temas. Aquí nos interesa considerar la concepción y las propuestas de comprensión que ofreció Immanuel Kant (1724-1804)<sup>539</sup>.

Aunque Kant nunca salió más allá de su provincia prusiana, estuvo comunicado con las ideas de los pensadores de su tiempo. Por ello, no obstante su vida dedicada al estudio, supo expresar sus ideas, y tenemos hoy material de reflexión tanto en el ámbito científico, como en el religioso, y en el filosófico (metafísico, gnoseológico, ético, jurídico).

Ante todo, se puede afirmar Kant ve lo que generalmente llamamos "realidad" en sus diversos aspectos, en una compleja red que él trató de reducirla a una forma dual. Su sistema filosófico parece presuponer el reconocimiento de una antinomia o *dualidad interactiva* en muchos aspectos de la vida. Por ejemplo:

- En el conocimiento: percibe una dualidad entre lo innato y lo adquirido.
- En la moral: una dualidad entre la ley y la libertad.
- En la sociedad: entre el individuo y el Estado civil.
- En el derecho: entre derecho privado y derecho público.
- En la historia: entre el individuo y el plan de la naturaleza.

Su filosofía fue un intento por comprender estas dualidades, que dan origen a una concepción dialéctica y moderna del mundo, de la que luego sacarán provecho Hegel, Marx y los sociólogos.

La metafísica, o saber de los últimos fundamentos, consiste entonces en "un inventario sistemáticamente ordenado" de todas las antinomias y de sus consecuencias. Para superar las contradicciones de la experiencia sensible, el metafísico, al hacer metafísica, hace una *síntesis suprema de comprensión* que va más allá de lo sensible, formando ideas de objetos meta-sensibles como los de alma, mundo, Dios. Según Kant, "un sistema de conocimiento *a priori* (suprasensible) por simples nociones se llama me-

---

<sup>538</sup> CUESTA ÁLVAREZ, B. *Globalización, pobreza y responsabilidad solidaria* en *Estudios Filosóficos*, 1996, nº 130, pp. 453-510. SOMBART, W. *El burgués*. Madrid, Alianza, 1977, p. 268. PÉREZ LINDO, A. *Nuevos paradigmas y cambios en la conciencia histórica*. Bs. As., Eudeba, 1998.

<sup>539</sup> Cfr. FLIKSCHUH, K. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. BOROWSKI, E. *Relato de vida y el carácter de Immanuel Kant*. Madrid, Tecnos, 1993. KUEHN, M. *Kant, Una biografía*. Madrid, Acento, 2003.

tafísico”<sup>540</sup>.

Con la metafísica no se suprimen ni ignoran las diferencias que existen en la realidad empírica; pero el hombre llega al menos a comprenderlas y a advertir que, dentro de ciertos límites, son compatibles. Se puede comprender, por ejemplo, que el hombre y el mundo físico pueden existir juntos, aunque el hombre es causa de comportamientos *libres* y el mundo físico es causa de comportamientos *determinados*. Se puede comprender también como los intereses privados pueden convivir con los intereses públicos.

### La concepción kantiana del individuo

3. El *racionalismo* es una filosofía que absolutiza el valor del hombre por su *razón*, por ser pensante. El *empirismo* acentúa el valor de la facultad de *percibir pasivamente* los objetos. Kant afirma que el hombre posee - además de la razón-, percepción, imaginación, sentimiento, libertad que deben tenerse en cuenta en la concepción de lo que es el hombre.

El hombre se inserta en dos órdenes causales inconciliables:

- a) Por el cuerpo en el orden de la causalidad natural (sensible).
- b) Por el alma en el orden de la causalidad libre (racional).<sup>541</sup>

Nuestro cuerpo es empíricamente constatable, pero de nuestra alma solo tenemos una idea (la idea de un yo) que la razón posee en forma in-nata, trascendental.

Mas lo que a Kant le interesa es analizar las condiciones de posibilidad que hacen que el hombre pueda conocer, ser libre y tener derechos.

#### a) *El hombre en cuanto ser que siente y conoce*

4. El ser humano tiene vida y posee la facultad de obrar según representaciones, las cuales causan el deseo. El deseo va acompañado de placer o disgusto: “Dos cosas cuya capacidad en el hombre se llama *sentimiento*”<sup>542</sup>.

El hombre no piensa las cosas con el sentimiento, sino con el intelecto. El sentimiento es lo *subjetivo puro*. Las presentaciones (los pensa-

---

<sup>540</sup> Como punto de referencia bibliográfica, salvo indicación en contrario, se tiene generalmente en cuenta la edición alemana: KANT, I. *Sämtliche Werke*. Hamburg, F. Meiner, 1956-1966; pero para las versiones en castellano, se cita las utilizadas. En la versión castellana de la *Metafísica de las costumbres*, en su primera parte, utilizo: KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Bs. As., Américallee, 1974, p. 25. En la segunda parte, utilizo la versión: KANT, E. *Metafísica de las costumbres. IIª parte: Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*. Madrid, Tecnos, 1989.

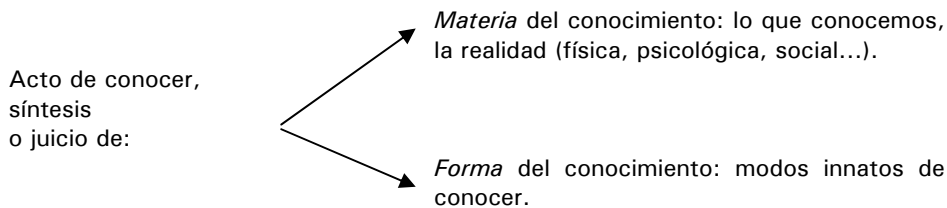
<sup>541</sup> KANT, M. *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Bs. As., Aguilar, 1968, p.55.

<sup>542</sup> KANT, I. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 19.

mientos que re-presentan a los objetos que afectan los sentidos) son, por su forma, objetivas si esas formas son innatas.

Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo sin embargo procede de ella: "*Wenn aber gleich alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung*"<sup>543</sup>.

El hombre conoce juzgando; conocer es juzgar, es formar juicios atribuyendo algo (un predicado) a algo (un sujeto). Lo que conocemos es lo que podemos llamar la realidad (que es la materia de conocimiento), la cual no es cognoscible en sí misma, sino en nosotros *con nuestras formas* o modos humanos de conocer. El acto de conocer es un juicio o síntesis de *materia* que va a ser conocida (la realidad) y de *forma* de conocer. Algunas formas de conocer -como hemos dicho- son *innatas o a priori*, no dependen de lo que podemos aprender de la experiencia o educación.



5. El hombre no solo conoce, sino que primeramente *siente*, es afectado por los objetos, tiene afectividad. Por esto, se puede decir que conocer es *representar objetivamente* (mediante formas comunes a todos los hombres) lo que sentimos subjetivamente.

Nosotros conocemos la realidad con distinta profundidad, facultades y formas. Las mismas formas innatas de conocer *posibilitan* fundar conocimientos comunes a todos los hombres.

El hombre conoce, pues, *construyendo* sus conocimientos. Los conocimientos no son el resultado de una copia pasiva de la realidad exterior que se imprime en nosotros, sino que conocer implica juzgar *activamente*, *aplicar* a la realidad las formas de conocer que nos posibilitan conocerla.

Las formas (categorías, ideas) de conocer no son aún conocimiento, si la experiencia sentida no le añade la materia de lo que se va a conocer. La relación causa-efecto, por ejemplo, es una *forma* de conocer; pero no nos dice qué cosa es la causa de este efecto (por ejemplo, de que llueva). Creer que porque tenemos la idea de Dios, o de alma, Dios o el alma existen

<sup>543</sup> KANT, I *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, Band IV, 1977, p. 76. TORRETTI, R. *Kant*. Bs. As., Charcas, 1980. VILLACAÑAS, J. *La formación de la crítica de la razón pura*. Valencia, Universidad, 1980. MOLINER, F. *El empirismo kantiano*. Valencia, Universidad, 1983. ROSA, L. *La síntesis a priori*. S. Tommaso e Kant. Roma, Belardetti, 1990.



fuera de nuestras ideas es una *ilusión* trascendental (algo así como un engaño colectivo, una expresión masiva de deseos<sup>544</sup>), es confundir la *forma* y exigencia innata de conocer con la totalidad del conocimiento. El conocimiento requiere de la experiencia de la realidad y de las formas de conocer. Las ideas (alma, mundo, Dios) son solo formas vacías de conocer, exigencias naturales que todos los hombres tienen de llegar a unas síntesis supremas. Pero estas exigencias naturales -trascendentales- no nos aseguran que los objetos de esas ideas existan realmente. En este contexto, algunos filósofos afirman que Kant es ateo, que niega la *existencia real* de Dios, aunque sostenga que tenemos la *idea* de Dios.

|   |  |   |  |
|---|--|---|--|
| Nivel de la percepción o sentidos. →            | <b>Percibimos</b> los objetos reales.  | Ayudados por las <i>formas</i> del espacio y tiempo.  | Fundamentan la Geometría.  |
| ↓   |  |   |  |
| Nivel del <i>entendimiento</i> o inteligencia → | <b>Conocemos</b> lo percibido formando conceptos.                                  | Cuyas <i>categorías</i> son innatas. Ej. unidad, pluralidad; sustancia, accidente; causa, efecto... | Fundamentan la aritmética y las ciencias naturales.                    |
| ↓   |  |   |  |
| Nivel de la <i>razón</i> . →                    | <b>Pensamos</b> lo conocido formando síntesis supremas que superan lo real-físico. | Con la ayuda de <i>ideas</i> innatas:<br>- Alma<br>- Mundo<br>- Dios                                | Fundamentan la psicología, la cosmología, la teología y la metafísica. |

Nuestras formas de pensar nos ayudan a estructurar los datos de la realidad, pero no podemos estar seguros de que la realidad es tal cual la pensamos. En este contexto, Kant admite también que tenemos *ideas reguladoras* de nuestra actividad humana. Por ejemplo, sin la idea reguladora de que podemos llegar a la *verdad*, no nos pondríamos a investigar. La noción de *libertad* es una noción que no tiene un objeto empírico adecuado (la libertad es libre, no determinada por los objetos de la experiencia); pero es una idea o principio regulador<sup>545</sup> de la actividad humana: la idea de deber postula que seamos libres y esto orienta la idea de moralidad y responsabilidad.

6. En este contexto, el *yo* aparece como el *enlace necesario* que posibilita y une todas las representaciones. "De todas las representaciones el *enlace* es la única que no puede sernos dada por los objetos, sino sola-

<sup>544</sup> Cfr. ECHEVERRI, S. *La filosofía trascendental de Kant y el argumento de la ilusión en Pensamiento*. 2004, n° 227, pp. 247-277.

<sup>545</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 29.

mente por el sujeto mismo<sup>546</sup>. El enlace es un acto primitivo, fundante, que vale indistintamente para todo lo que se enlace. Es una *unidad o síntesis* en la diversidad. Ahora bien, esa síntesis es el *yo pensante*, la condición de posibilidad para hacer juicios y unir los sujetos con los predicados. Hay, pues, una *apercepción primitiva* (unión englobante de percepciones) que acompaña todas las demás representaciones y las hace posibles. Esta *apercepción* es la toma de conciencia de sí mismo, “la unidad trascendental de la conciencia”<sup>547</sup>. El yo es pensado, entonces, por Kant, como *una función*: como lo que posibilita unir los conocimientos. En realidad, no podemos saber si el yo existe como sustancia, sino que estamos condicionados a pensarlo como sustancia, porque todos nacemos con la categoría innata y *a priori* de pensar sustancialmente: de poner un substrato a los accidentes.

7. Nuestra naturaleza humana nos da al nacer las formas, categorías e ideas, por medio de las cuales -y dentro de estos límites- podemos conocer y pensar. Pero estas formas naturales innatas no suprimen, sino que posibilitan “la vocación que tiene todo hombre: la de pensar por sí mismo”; tampoco suprimen la facultad de *crear* que posee el hombre, esto es, de persuadirse sólo, subjetivamente, del valor de los juicios.

Al adquirir conocimientos, es de suma importancia ser *activos*: construir sistemas de explicación “reflexionando sobre lo que procede según sus causas y efectos”. “Se comprende mejor un mapa cuando se lo puede hacer por uno mismo”, afirma Kant en su *Pedagogía*. No se puede esperar que los datos materiales hablen por sí mismos o den origen a una teoría; es necesario construirlas, inventarlas para interpretar esos datos como lo hicieron Galileo y Torricelli.

“La razón solo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; debe marchar delante con los principios de sus juicios... y obligar a la Naturaleza a que responda a lo que se le propone, en vez de ser esta última quien la dirija y la maneje”<sup>548</sup>.

8. Kant ha hecho una revolución copernicana en la filosofía. Si hasta entonces, y después de Hume, lo sensato parecía ser realista (estimándose que la realidad regía al pensamiento), Kant propuso -no sin la influencia de los científicos modernos- el idealismo como solución: debemos atrevernos a *inventar teorías arriesgadas* al interpretar lo que es la realidad para poder luego producir cambios en ella. Lo real no es lo que empíricamente sentimos, sino una estructura más profunda que es necesario inventar para des-

---

<sup>546</sup> KANT, M. *Crítica de la razón pura*. Bs. As, Sopena, 1945, p.129.

<sup>547</sup> Idem, p. 133.

<sup>548</sup> Idem, p. 66.

cubrirla, como lo han hecho los grandes científicos al descubrir lo que es la Naturaleza.

“Hasta nuestros días se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos... Ensayemos aun a ver si no tendríamos mayor éxito en los problemas de la metafísica, aceptando que los objetos sean los que deban regularse por nuestros conocimientos”<sup>549</sup>.

9. Debemos *construir las ciencias*, con la ayuda de las posibilidades innatas que nos ha dado la Naturaleza para conocer, *inventando teorías* y experimentándolas para saber si son falsas, advirtiendo que “es real lo que concuerda con la percepción según las leyes empíricas”.

La razón no coarta la búsqueda de la verdad, la posibilita *interactuando* con la libertad.

“La razón ha de someterse a la crítica de todas sus operaciones y no se puede coartar la libertad de esa crítica en todas las operaciones por medio de ninguna prohibición... Incluso la existencia misma de la razón descansa sobre esa libertad, ya que la razón no es en modo alguno dictatorial”<sup>550</sup>.

Por otra parte, el hombre no es solo racionalidad, sino además un sujeto que cree. La creencia implica una toma de posición de sujeto frente a lo conocido y puede tomar tres modalidades: a) la *opinión* es una creencia con insuficiencia de valor tanto por lo que respecta al sujeto que conoce como al objeto conocido. b) La *fe* es una creencia suficiente para la voluntad del sujeto, aunque es insuficiente el conocimiento del objeto. c) La *ciencia* es una creencia con conocimiento suficiente tanto en el sujeto como en el valor objetivo de los objetos<sup>551</sup>.

#### b) *El hombre en cuanto ser autónomo o libre y moral*

10. El hombre no solo conoce, también fantasea, cree, se persuade, porque el hombre tiene una *actividad que es en parte libre*<sup>552</sup>. La libertad no es una idea, sino un hecho práctico, un modo de obrar. El hombre, al sentirse *obligado* a respetar la ley (pero no *determinado* eficientemente por ella), advierte que es *libre*, esto es, capaz de *autodeterminarse* ya en favor o ya en contra de lo que la razón le muestra como ley y que él siente como

---

<sup>549</sup> Idem, p. 67.

<sup>550</sup> Idem.

<sup>551</sup> Idem, Vol. II, p. 193.

<sup>552</sup> KANT, M. *Sobre el sistema de todas las facultades del espíritu humano* en *La filosofía como un sistema*. Bs. As., Juárez, 1969, p. 21.

obligación. "El arbitrio humano es tal que puede ser *afectado* por móviles, pero no *determinado*"<sup>553</sup>. La *libertad del arbitrio* es la indeterminación de todo sujeto humano que conoce respecto del impulso sensible que lo inclina a una cosa u a otra. Este no-estar-determinado es el aspecto negativo de la libertad: ser libre es no estar determinado. Positivamente la libertad es la facultad de la razón pura *de ser práctica* por sí misma, esto es, de determinarse por sí y pasar a la acción eligiendo, decidiendo. Y esta decisión es racional cuando lo que hace o decide se somete a la condición de *poder servir de ley general*.

11. El hombre libre es el que ante una máxima de la razón (por ejemplo: "Obra de tal modo que los demás puedan obrar como tú") no puede sino asumirla como algo racional y autodeterminarse a obrar (lo que es obrar libremente) respetándola. *Ser libre*, en su mejor sentido, es *ser autónomo*, esto es, *con capacidad práctica para autodeterminarse* ante la presencia de variados objetos de opción o elección<sup>554</sup>.

El hombre ha sido creado para la libertad. La libertad no es algo que la sociedad (familiar o civil) otorga a los individuos. Los individuos son libres por su naturaleza humana: la libertad es el derecho de obrar que, con justicia, no puede ser impedido. Los hombres, al ser libres, serán también responsables de sus actos; pero no se puede esperar que sean responsables si se les impide el uso de la libertad. La libertad es un derecho moral innato al que los hombres deben dar, además, una forma jurídica al ingresar, como socios libres, en una sociedad.

"Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad

---

<sup>553</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 21.

<sup>554</sup> Creo que es erróneo entender -aunque algunos textos kantianos no son muy claros al respecto- la "autonomía" como "la capacidad de la voluntad libre de establecer su propia ley", pues al mismo tiempo, tendría la capacidad para suprimirla, y la conducta moral sería totalmente subjetiva. Parece más correcto, aceptar que *ἄυτονομία* ("autonomía") significa independencia: el hecho de decidir por uno mismo (autodeterminación) ante una ley; ser árbitro sobre el acto con el que elige; pero no significa decidir -en ese mismo acto- qué es ley, ni ser árbitro sobre la ley misma.

En algunos textos, el término kantiano autonomía significa entonces: a) decidir sobre lo que es ley, y sobre lo que no es ley; y b) en otros, autonomía significa ser independiente, libre ante la ley, decidir sobre la aceptación o rechazo de lo establecido en la ley.

"La voluntad, pues, no se somete sencillamente a la ley sino que lo hace de modo que debe ser considerada también como autolegisladora y precisamente por y sólo a partir de ello, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse originadora)". Cfr. KANT, E. *Cimentación metafísica de las costumbres*. O. C., p. 129. La voluntad es libre en la medida en que no es obligada o decidida desde fuera de ella misma -desde algún objeto que se le impone-; pero algún objeto previo de elección debe tener para poder elegir. Cfr. DAROS, W. *Equívocidad de la autonomía y los fines de la educación* en *Thèmes* (Burdeos, Francia). Revista on line: <http://www.philosophiedudroit.org/> Année 2002, VII.

legal) no está madura para la libertad; los siervos de un propietario rural no están maduros para la libertad; y así también: los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede *madurar* para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia de otro; pero no se madura jamás para la Razón si no es por medio de los *propios* intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer)<sup>555</sup>.

La capacidad de elección (la libertad) es en sí misma buena; constituye la disposición original al *bien* en la naturaleza humana. Lo que puede llamarse disposición al *mal* en la naturaleza humana consiste en el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto de la ley moral, por fragilidad (se conoce la ley y el bien, pero no se tiene o no se pone todas las fuerzas para realizarlo); o por malignidad (y se invierte el orden moral mediante el libre albedrío, no respetando la ley moral, corrompiéndose el modo de pensar en su misma raíz). El mal moral es, pues, un acto típicamente humano: racional (que conoce lo que son las cosas) y libre (elegido y decido libremente, anteponiendo otro motivo al respeto de lo que son las cosas, las que se constituyen en una ley para el bien obrar)<sup>556</sup>.

El hombre se advierte como *un ser moral* cuando se percata de sentirse obligado (aunque no determinado), por la ley racional, a hacer o no hacer algunas cosas.

En la obligación se advierte, pues, la libertad. Kant interpreta que el hecho de que el hombre se siente con *obligación* manifiesta el hecho de que todos los hombres nacen con la ley moral, porque nacen con la capacidad para conocer, de ser libres y sentirse, en consecuencia, obligados a hacer o no hacer algunas cosas.

Una ley genera una obligación o deber: expresa la *forma* (obligatoria) respecto del obrar acerca de ciertos *contenidos* morales. Los contenidos morales son muchos y variados; pero la *forma* de la moral es siempre la misma: debemos respetar la *racionalidad* en las acciones. La racionalidad -y no el sentimiento- es ley. Las cosas u objetos no hacen a la moral.

La moral existe cuando existe la ley (la cual es la representación de una acción como un deber) que nos obliga con su fuerza racional. La moral no depende de la materia de las cosas (*moral material*), sino de la forma (del libre respeto de las mismas: *forma de la moral*) que califica la acción como justa o injusta.

---

<sup>555</sup> KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza, 1969, pp. 243-235, nota 71.

<sup>556</sup> Cfr. KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Op. Cit, pp. 35-49.

### c) *El individuo y el derecho*

12. La concepción de Kant sobre el Derecho la hallamos principalmente en la obra de su madurez, la *Metafísica de las costumbres* (1797); sobre todo en la primera parte (*Fundamentos metafísicos de la teoría del derecho*) y en escritos menores que tenemos editados en castellano bajo el título *Filosofía de la historia*<sup>557</sup>.

Kant tenía sesenta años cuando empezó a publicar escritos sobre algunos elementos de teoría política y, en la medida en que envejecía, aumentó este tipo de temática. Sin embargo, Kant no se preocupó de la política únicamente en la última década de su vida. Se conocen notas y registros que manifiestan que tuvo, desde muchos años antes de sus publicaciones, preocupaciones teóricas sobre acontecimientos políticos y sobre la teoría política en general. La nota más remota data aproximadamente a 1760 cuando estudiaba a Rousseau y el tema del derecho natural.

Su pensamiento político está fuertemente influenciado por los dos hechos históricos más notorios de su época: la Independencia de los Estados Unidos (1776) y la Revolución Francesa (1789). De hecho se da una cierta analogía entre ambas revoluciones y el pensamiento kantiano: la independencia del individuo frente a la autoridad y el problema de la libertad, que yacen en el centro de su pensamiento, guardan coherencia con la reivindicación de ambas revoluciones por la realización de los derechos del ser humano. Sin embargo, con anterioridad a estos hechos que seguramente estimularon su pensamiento, ya hacia 1784, Kant venía pensando sobre estos temas propiamente políticos y, en particular en la posibilidad de hallar medios para establecer una paz perpetua.

13. La ley representa una pauta, para una acción, como un deber; éste es un motivo moral para la voluntad; pero es también un conocimiento teórico frente a la determinación posible del arbitrio. Frente a un deber, la libertad del hombre puede cumplirlo o no; y puede cumplirlo ateniéndose solo a la ley (que es la forma de la obligación: y genera el deber) o también a la moralidad (contenido de la obligación moral) que expresa la ley.

“La conformidad o la no conformidad pura y simple de una acción con la ley, sin tener en cuenta sus motivos, se llama *legalidad* o *ilegalidad*. Pero esta conformidad, en la cual la idea del deber deducida de la ley es al mismo tiempo un móvil de acción, es la *moralidad* de la acción”<sup>558</sup>.

<sup>557</sup> Cfr. KANT, I. *Sämtliche Werke*. Hamburg, F. Meiner, 1956-1966. KANT, I. *Principios metafísicos del derecho*. Bs. As., Américallee, 1974. KANT, I. *Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1964.

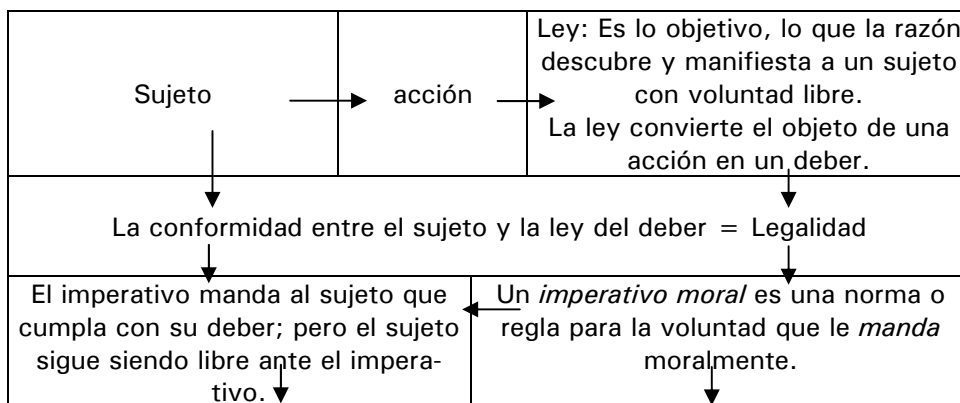
<sup>558</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 27. HÖFFE, Otfried. *Kant*. Barcelona, Herder, 1996.

La conformidad de una acción con la ley del deber se llama *legalidad*. El principio del deber es lo que la razón le prescribe en absoluto (es la razón que le hace ver al hombre como son las cosas); es la razón que prescribe "objetivamente (es el cómo debe obrar)".

La obligación moral, según Kant, no se rige por una ley del deber, sino por una *máxima*. Una máxima es "la regla que el agente se prescribe a sí mismo, como principio de las razones subjetivas". La máxima no determina a obrar: ella es una opción para la libertad, si ésta desea cumplirla. Por el contrario, un *imperativo moral* es una norma o regla para la voluntad que le manda moralmente. Éste, podría formularse así: "Obra según la máxima que pueda al mismo tiempo tener valor de ley general"<sup>559</sup>.

Las *leyes* (lo que la razón descubre y manifiesta) preceden a la voluntad; ellas son objetivos que se imponen a la voluntad sin determinarla y que ésta debe acatar si desea ser moral; las máximas proceden del arbitrio o libertad del pensar, y dependen de una decisión y elección no determinada por algo objetivo.

Una ley (moralmente práctica) es una proposición que contiene un orden, y expresa la voluntad del que manda o legislador. Las leyes que proceden del descubrimiento que hace la razón (leyes naturales) obligan *a priori* a todos, e incondicionalmente. Las leyes hechas por los legisladores son positivas (contingentes) y arbitrarias (efecto del arbitrio) y obligan solos a los socios súbditos.



<sup>559</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 33.

|  |   |
|--|---|
| <p>Obligan <i>a priori</i> a todos, e incondicionalmente.</p> <p>Obligan solo a los socios súbditos.</p>   | <p>- Las leyes que proceden del descubrimiento que hace la razón (leyes naturales).</p> <p>- Las leyes hechas por los legisladores son positivas (contingentes) y arbitrarias (efecto del arbitrio).</p>              |
| <p>La regla que el agente se prescribe a sí mismo, como principio de las razones y acciones subjetivas. Como sujeto independiente (autónomo) decide qué hacer ante la ley que le impera y él la convierte en máxima para su conducta (se da la ley).</p> | <p>↓</p> <p><i>Máxima</i>: Es una opción para la voluntad. Sugiere obrar según la máxima que pueda, al mismo tiempo, tener valor de ley general.</p> <p>Ej. No hagas a los demás lo que no deseas que hagan a ti.</p> |

14. Una cosa (una piedra que desprendiéndose de una montaña nos cae azarosamente en la cabeza) no es susceptible de una imputación. Una persona libre es, (en la medida en que es libre y responsable), imputable de lo que hace.

“Una *persona* es el sujeto cuyas acciones son susceptibles de *imputación*. La personalidad moral, pues, no es más que la libertad de un ser racional sometido a las leyes morales. La personalidad psicológica no es más que la facultad del ser que tiene conciencia de sí mismo en los diferentes estados de la identidad de su existencia. De donde se sigue que una persona no puede ser sometida más que a las leyes que ella misma se da (ya a sí sola, ya a sí al mismo tiempo que a otros)”<sup>560</sup>.

15. El criterio de lo justo o injusto nunca podrá resolverse a menos que se deje aparte los principios empíricos y se busque el origen de estos juicios en la sola razón.

Kant toma como justa aquella acción que es *justa para todos y cada uno* formando una ley universal. Ahora bien, *a lo que es justo tengo derecho*, de modo que “hace una injusticia el que me perturba en este estado”. El derecho como facultad (o poder hacer, tener derecho) presupone un sujeto que: a) actúa y b) actúa justamente; por ello mismo, obliga a los demás, y no puede ser perturbado o impedido por los demás, sin que ellos cometan injusticia.

¿Qué se puede entender, entonces, por *justicia* como ley general?

<sup>560</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 32.



La justicia es la conformidad de mi voluntad con la libertad de los demás; es justo hacer lo que los demás, en las mismas circunstancias, podrían hacer. La *justicia* es la igualdad en el respeto del derecho.

La moral exige de mí que adopte por máxima el conformar mis acciones al derecho.

La *ley universal del derecho* podría formularse de la siguiente manera: "Obra exteriormente de modo que el libre uso de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley universal".

16. El *derecho* es inseparable de la *facultad de obligar* a todos a respetar a quien realiza una acción justa. Mas esta obligación lo es para todos, mutua y universal, lo que hace ver que la justicia es tanto una *virtud* del sujeto (justicia como un obrar justo: derecho del sujeto) como una *ley universal* (justicia como norma o ley del obrar justo: derecho-norma).

El derecho se funda "en la conciencia de la obligación de todos según la ley", la cual expresa la justicia y que ésta debe ser universal y respetada por todos.

No se debe confundir el derecho con la necesidad ni con la equidad. La *necesidad* es una exigencia sin derecho, en la que no se requiere la existencia explícita de un derecho previo (la necesidad de aire para respirar no requiere previamente que se permita a alguien respirar). La *equidad* es un derecho que no puede obligar: si alguien trabaja más en una empresa que por un siniestro se destruye, puede pedir por equidad que, al perder más, se lo indemnice más; pero si esto no se estipuló en el contrato, o no se puede establecer con datos que trabajó más, no se le aplica el derecho. De aquí el dicho de que el derecho muy estricto es una injusticia muy grande; y este defecto no puede corregirse por derecho (*summum jus, summa injuria*).

#### d) *El derecho del individuo, natural o innato*

17. Según Kant, no existe más que *un derecho natural o innato*, propio de cada hombre individual: éste es el *derecho a la libertad*, a la independencia del arbitrio de otro.

Este derecho incluye, en sí mismo, a otros: a) el derecho a la *igualdad* que Kant lo considera como *reciprocidad* o igual responsabilidad ante el derecho; como "la imposibilidad moral de ser obligado por los demás a más cosas que aquellas a que están obligados respecto de nosotros". b) El derecho a ser reconocido como sujeto de derecho, *dueño de sí mismo (sui juris)*, porque antes de todo acto de derecho, no ha hecho daño a nadie; c) el derecho de proceder con los otros de un modo que de suyo no les perjudica,

si ellos no oponen algo de su parte<sup>561</sup>.

18. Kant divide al derecho en:

A) Natural (innato), y B) adquirido (positivo, reglamentario).

- A) El derecho *natural*, o innato, se centra en la libertad en tanto independencia de la coacción del otro y recíprocamente reconocida. Es el derecho de todo individuo en cuanto individuo en cuanto tiene la facultad de obrar. El derecho a la *igualdad* (reciprocidad) y a la expresión de la verdad se reducen a este derecho.
- B) El derecho *adquirido* se subdivide en:
  - 1) Derecho *privado* el que tiene por finalidad regular la legitimidad y los límites de la posesión de bienes externos (lo mío y lo tuyo) de los individuos. Es el derecho entre individuos.
  - 2) Derecho *público* que es el conjunto de leyes que se da el pueblo para el pueblo, general el Estado civil, el Estado de derecho y la Justicia pública (tanto protectora, como conmutativa y distributiva).

El derecho ya se halla en el Estado de naturaleza, aunque éste no lo garantiza, sin más, con leyes del derecho adquirido.

“El derecho público no contiene nuevas ni otras obligaciones que el derecho individual, sino que solo afecta la forma jurídica de la convivencia”<sup>562</sup>.

El derecho privado, en el ámbito externo, se centra en el *derecho a la propiedad*: el derecho a que yo tenga lo mío y tú tengas lo tuyo en cosas exteriores. Respecto de los *actos internos* lo que se da son deberes de virtud que no son susceptibles de ser legislados exteriormente. El *deber* es una acción a la que una persona se siente obligada moralmente sin estar determinada físicamente a hacerla; y *obligación* es la necesidad de una acción libre, bajo un imperativo categórico de la razón. La razón de un hombre, por ejemplo, conoce que ha hecho un pacto; y la voluntad de ese hombre se siente obligada (para no mentirse o contradecirse) moralmente (no físicamente) a cumplirlo.

En este contexto moral, existen *deberes de derecho* (como afirmaba

---

<sup>561</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 47. Cfr. MARTINS, C. “O conceito de sujeito em Kant” en *Veritas*, 2004, n° 2, p. 195-204.

<sup>562</sup> GONZÁLEZ VICEN, F. *La filosofía del Estado en Kant*. Tenerife, Universidad de la Laguna, 1952, p. 78.

Ulpiano) que hacen a la dignidad de la humanidad: a) Sé honrado (*honeste vive*: honestidad jurídica de no mentirnos ni mentir); b) No hagas daño (*ne-minem laede*) a alguien (aunque para ello tengas que abandonar la sociedad); c) Sé justo (*suum cuique tribue*): convive con los demás de modo que cada uno pueda conservar lo que le pertenece.

19. El derecho depende de un imperativo moral, que enuncia un deber, que los hombres libres sienten y que los demás no pueden impedirles realizar.

El derecho privado de un individuo a la propiedad puede enunciarse así:

“Lo mío en derecho (*meum juris*) es aquello con lo que tengo relaciones tales, que su uso por otro sin mi permiso me perjudicaría”<sup>563</sup>.

Para que pueda usar una cosa exterior debe existir la *posesión sensible* de la misma; pero para que el individuo tenga *derecho privado* sobre una cosa exterior debe existir también una *posesión inteligible* de tal modo que puedo sentirme agraviado por el uso que otro haga de esa cosa. Una vez que se han dado ambas posesiones, puedo dejar el uso de la posesión sensible y la cosa continúa siendo mía por *posesión jurídica*: puedo decir, por ejemplo, que una manzana es mía aun cuando la he dejado en el sitio que ahora se encuentra.

El derecho de propiedad implica, pues, un lazo físico con la cosa y una unión de entendimiento y voluntad, de modo que quien dispone de algo “contra mi voluntad, afecta u limita lo mío interior (mi libertad)”<sup>564</sup>.

Para que algo exterior pueda ser considerado de mi uso, el uso de esa cosa debe ser compatible con la libertad de los demás según una ley general.

#### **e) Derecho privado del individuo y contrato social (derechos civiles y públicos en el Estado)**

20. El derecho tiene su raíz en el obrar del hombre libre y moral. Implica un ejercicio de la libertad que no puede ser impedido por los otros, porque el que ejerce esa libertad lo hace en el marco del reconocimiento de los derechos de los demás.

“El *derecho* consiste en la limitación de la libertad de cada uno, basada en la condición de que ésta concuerde con la libertad de todos los demás, en

---

<sup>563</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 55.

<sup>564</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 59.

cuanto ello sea posible según una ley universal.

El *derecho público* es un conjunto de leyes externas que posibilitan tal concordancia permanente.

Luego, puesto que se llama coacción a toda limitación de la libertad por el arbitrio de otro, se desprende que la *constitución civil* es una relación entre hombres (no obstante esa libertad, están incluidos en un todo de asociación con otros) que se hallan sin embargo, bajo las leyes de coacción<sup>565</sup>.

Los hombres, al reunirse como socios, traen consigo algunos derechos en tanto individuos: el derecho a la autoconservación de la propia vida, al ejercicio de la libertad, a la posesión, etc. Incluso reunidos como pueblo, conservan "inalienables derechos frente al jefe de Estado"<sup>566</sup>.

El hombre, al entrar en sociedad (en el Estado civil o de derecho externo o público) conserva esos derechos individuales privados, pero se deben integrar en lo que pueda ser una ley universal, válida en consecuencia para todos los socios igualmente.

En este contexto, la condición civil se basa en los siguientes principios y derechos anteriores y posibilitantes de la "constitución estatal":

- a) "La libertad de cada miembro de la sociedad, en cada hombre".
- b) La igualdad entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos.
- c) La autonomía (*sibi sufficientia*) de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano<sup>567</sup>.

La igualdad universal de todos los socios dentro del Estado civil convive perfectamente con la "desigualdad dentro de la multitud y del grado de la propiedad".

El derecho privado individual de posesión se hace sobre la presunción de una "comunidad *original* de la tierra" y de todo lo que se refiere al suelo. Nada hay exterior que sea originariamente mío: para poseer debo realizar un acto de posesión, respetado por los demás como tal. La comunidad original de la tierra no requiere de un acto de ejercicio del derecho. Esta es una idea "jurídicamente práctica" que Kant distingue de la existencia de una *comunidad propietaria primordial*, o sociedad instituida desde los inicios, a la que Kant considera una ficción. Si existió una sociedad propietaria primordial esto no puede fundarse en principios, "sino únicamente en la historia".

"Semejante propiedad primordial humana hubiera debido ser una sociedad *instituida* y resultar de un contrato en virtud del cual todos

---

<sup>565</sup> KANT, I. *Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político en Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1952, p. 158.

<sup>566</sup> Idem, p. 176. UCNÍK, Lubica. *Kant: sensus communis e razão pública en Impulso* (Piracicaba), 2004, 16(38), pp. 106-117.

<sup>567</sup> KANT, I. *Acerca de la relación entre teoría y práctica*, p. 158-159.

hubieran renunciado a su posesión particular, y hubiera convertido cada uno su posesión privada en posesión común, reuniéndola a la de los demás, de todo lo cual la historia nos hubiera enterado<sup>568</sup>.

La primera toma de posesión tiene a su favor la razón de derecho; nadie tiene obligación de probar la toma de posesión de algo que no es de nadie, y si nadie protesta por esta toma de posesión por sentirse dañado. Esa primera posesión es un acto de arbitrio individual. El logro de una propiedad primera, nunca ocupada por nadie, implica: a) la posesión de la cosa, b) la declaración de la posesión (con palabras o signos de apropiación, como el uso de la misma), c) esta apropiación legisla universalmente “por la cual todo el mundo tiene la obligación de conformarse con mi arbitrio”, suponiendo *a priori* que los demás aceptan este principio del derecho, para mí y para ellos. Aún bajo la idea de derecho privado individual, yace una *idea reguladora a priori*: la idea de la voluntad universal conjunta *a priori* de respetar los derechos. “Sólo según este principio puede haber conformidad del libre arbitrio de cada individuo con la voluntad de todos”<sup>569</sup>.

21. Cuando declaro de palabra o de hecho que una cosa exterior es mía, advierto con ello a todo el mundo que debe respetar el objeto de mi arbitrio, lo que no sería posible si yo no hiciese este acto jurídico de declaración de propiedad, de exclusividad en la posesión. Se trata de un derecho “privado” individual en cuanto *priva a los demás del uso* o contenido de lo apropiado; pero no priva a los demás del uso del mismo derecho de apropiarse de otras cosas, por lo que la forma del derecho de apropiación es universal.

Por ello, este acto de admitir un derecho para mí implica *la aceptación de la existencia de derechos para otros*, absteniéndome de posesionarme de las cosas exteriores de los demás. No tengo obligación de respetar la propiedad ajena si no tengo garantías de que se respetará mi propiedad. Pero ningún individuo particular puede imponer a los demás que se respete el derecho de propiedad. Una voluntad individual “no puede ser una ley obligatoria para todos” porque chocaría con la libertad de los demás a los que se les obligaría a aceptar una ley particular como universal.

“La única voluntad capaz de obligar a todos es, pues, la que puede dar garantías a todos, la voluntad colectiva general (común), la voluntad omnipotente de todos. Pero el estado del hombre bajo una legislación universal exterior (es decir, pública) con un poder ejecutivo de las leyes, es el Estado social”<sup>570</sup>.

---

<sup>568</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 61, 69.

<sup>569</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 70, 75

<sup>570</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 66.

Constituir una sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) implica que los socios que la constituyen se proponen “hacer valer universalmente el derecho”<sup>571</sup>.

22. El derecho de propiedad, fundado en una acción justa, por la que toma posesión de una cosa exterior y la expresa, siendo admitida por los demás, ese mismo acto genera que todo individuo está facultado para *obligar* a todos aquellos (con quienes pudiera tener cuestiones sobre lo mío y lo tuyo de un objeto cualquiera) “a entrar con él en un Estado de sociedad”.

El Estado civil o “una constitución civil no es más que el Estado de derecho que asegura a cada uno lo suyo, pero sin ser este Estado lo que lo constituya ni lo determine”<sup>572</sup>. El Estado civil no genera el derecho de propiedad. Simplemente se crea para asegurarlo. Antes de una constitución civil debe verse como posible la existencia de lo mío y lo tuyo exterior, como también la existencia de la obligación de todos de respetarlo. Esto es lo que llamamos derecho natural de los individuos es anterior al derecho civil y al público en un Estado.

Kant estima encontrar un *plan en la naturaleza* según el cual, cada hombre buscando sus propios fines, y en medio de antagonismos, llega finalmente a un plan superior a la esfera individual, apropiado para el desarrollo de la especie humana: alcanza la condición social.

“El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el *antagonismo* de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente la causa del orden regular”<sup>573</sup>.

Parece ser propio de la naturaleza humana una “insociable sociabilidad” que lo lleva a entrar a formar parte de la sociedad civil y, al mismo tiempo, estar dominado por una constante resistencia a someterse a los demás, por lo que amenaza con romper el pacto social. Un gran problema humano se halla en lograr establecer “una sociedad civil que administre el derecho de modo universal”<sup>574</sup>.

23. La posesión privada es un derecho privado, provisoriamente jurídico, cuya posesión futura *se asegura* con una constitución civil, con un con-

---

<sup>571</sup> KANT, M. *Idea de una Historia Universal en Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1964, p. 45.

<sup>572</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 66.

<sup>573</sup> KANT, I. *Idea para una historia universal desde le punto de vista cosmopolita* en KANT, I. *Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1964, p. 43. Cfr. SERRANO GÓMEZ, E. *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía de Kant*. Barcelona, Anthropos, 2005.

<sup>574</sup> KANT, I. *Idea para una historia universal*. Op. Cit., p. 45.

trato social. Es un postulado de la razón jurídicamente práctica que dado el caso de necesidad de asegurar el derecho individual de propiedad, “cese el Estado de naturaleza y empiece el Estado social”<sup>575</sup>.

“La validez del derecho que es provisoria en el Estado de naturaleza, se convierte en definitiva o perentoria en el Estado civil”<sup>576</sup>.

Nadie tiene obligación de abstenerse de la violencia respecto de la posesión del otro, si éste a su vez no da seguridades de abstenerse también. Como se advierte, *un pacto y una sociedad implica la mutua aceptación de respetar el derecho*: ese es el bien común social, independientemente que el contenido del derecho respetado como propio (la propiedad de una casa, de una vaca o de un solar) sea diverso. El mismo derecho no iguala a las personas, sino el trato entre las personas.

Para que los hombres, pues, tengan una coexistencia *deben* salir del Estado natural para entrar en el Estado de derecho con una justicia distributiva. Se trata de una exigencia racional y moral. Los hombres “no tienen razón ni mucho menos, al querer continuar en un Estado que no es jurídico, es decir, en el cual nadie está seguro de lo suyo contra la violencia”.

He aquí, según Kant, explicado, entonces, *el origen de la sociedad*, mediante un *pacto social*, exigido por el derecho privado individual, y para su protección, de modo que la adquisición se hace de perentorio respeto. “El paso del Estado de naturaleza al Estado social está fundado en el deber”<sup>577</sup>.

La constitución real de una sociedad genera una posesión con carácter perentorio. La posesión en el Estado de naturaleza es una *posesión física* que tiene a su favor la *presunción jurídica* de poder llegar a ser legal por la conformidad de la voluntad del poseedor con la de los demás en una legislación pública. Esta presunción vale provisoriamente como *posesión jurídica*.

El ciudadano debe ser siempre considerado en el Estado civil “como partícipe del poder legislativo (no como simple instrumento, sino como fin en sí mismo)”<sup>578</sup>. Los ciudadanos no son medios para el gobernante, sino que ellos son los que detentan el poder, aunque se hagan representar. La custodia de sus derechos son fines para la sociedad civil.

24. La idea del derecho de una persona remite a otras personas que son obligadas a respetar la acción justa de la primera. En este contexto, Kant se pone el problema de si es moralmente aceptable emplear la fuerza superior del conquistador para fundar colonias, apropiándose de un territo-

---

<sup>575</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 76.

<sup>576</sup> EGUSQUIZA, A. *Kant, su filosofía y el derecho*. Bs. As., Emecé, 1949, p. 94.

<sup>577</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 79 y 120-121.

<sup>578</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 162.

rio, "sin tener en cuenta su posesión primitiva"; y sostiene que debe desecharse esta manera de adquirir un terreno<sup>579</sup>. La injusticia (la aceptación desigual y no mutua de los derechos), no da derecho: rompe *a priori* con toda posibilidad de derecho.

La *justicia* tiene tanta fuerza ante el derecho que impide dañar a un tercero, incluso cuando para ello debiera renunciar a la sociedad de los demás hombres y huir de toda sociedad humana. Kant afirma categóricamente: "Cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razón de ser sobre la tierra"<sup>580</sup>.

La situación y conducta de los individuos, en su relación con los demás, es la propia de una *insociable sociabilidad*: por un lado, necesitan de los demás para asegurar sus derechos; pero por otro, entran rápidamente en conflicto entre ellos, por lo que se requiere una voluntad común para protegerse apelando a construir y a respetar una legislación universal.

En este contexto, Kant sugiere: "Entra (si no puedes evitarlo) con los hombres en una sociedad en la que cada uno pueda conservar lo que le pertenece"<sup>581</sup>.

25. Los hombres pueden, pues, hacer contratos con los que pasan todo o parte del derecho de propiedad a otro.

"El acto de voluntad conjunta de dos personas, a fin de hacer pasar lo suyo de uno a otros, es un *contrato*"<sup>582</sup>.

Todo contrato tiene por objeto: a) una adquisición unilateral (contrato a título gratuito); b) una adquisición bilateral (contrato a título oneroso), c) una garantía de lo suyo (garantía que puede ser al mismo tiempo gratuita de una parte y sin embargo onerosa de la otra).

26. El contrato se da en el marco de un *Estado jurídico*, esto es, admitidas las relaciones entre los hombres, que contienen las condiciones únicas bajo las cuales cada uno puede participar de su derecho.

Este Estado es posible si se admite que existe una voluntad universalmente legislativa que se llama *justicia pública*, la cual puede ser protectora (y establece cual es una conducta justa) o distributiva (y establece lo que es de derecho). Esto nos permite distinguir el Estado natural del Estado civil.

*Estado natural (Status naturalis)* es el Estado no jurídico, en el cual

---

<sup>579</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 78.

<sup>580</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 147. Cfr. ROSSI, M. *Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant* en BORON, A. (Comp.) *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As., Clacso, 2003, pp. 189-246.

<sup>581</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 46.

<sup>582</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 83.



no hay ninguna justicia distributiva. En este Estado natural pueden existir sociedades como la conyugal, la paternal, la doméstica. Es el Estado del derecho privado individual; y las personas están subordinadas unas a otras. Es un Estado de inseguridad ante la violencia de otros.

En el Estado civil (*Status civilis*) se está sometido a una justicia distributiva; su derecho es público y las personas no están subordinadas sino coordinadas<sup>583</sup>. El derecho público se expresa inicialmente bajo la *constitución jurídica* de ese pueblo.

Lo que se ha llamado *pacto social, contrato social, constitución nacional*, puede expresarse así:

“Es menester salir del Estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un Estado en que todo lo que debe reconocerse como lo suyo de cada cual es determinado *por la ley* y atribuido a cada uno por un *poder* suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un Estado civil”<sup>584</sup>.

Kant afirma que el acto por el cual el pueblo se constituye en ciudad (*polis* o Estado civil) constituye también el *contrato primitivo de ciudadanía*, según el cual todos y cada uno (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el *pueblo*, para volverla a recobrar al instante de nuevo como miembros de la República.

Kant no cree que este contrato primitivo implique, para el hombre, *sacrificar parte de esta libertad* exterior natural; sino un someterse libremente a *limitarla y encontrar toda su libertad* en la dependencia legal, dependencia que es un hecho de su voluntad legislativa propia<sup>585</sup>. La sociedad, entonces, no genera los derechos naturales (como lo es el ejercicio de la libertad), sino los limita.

27. La ciudad, o el Estado civil, es la reunión de cierto número de hombres “bajo leyes de derecho”. Este Estado es una organización social y política, y encierra tres poderes: a) el *poder soberano* en la(s) persona(s) del legislador; b) el *poder ejecutivo* (según la ley) en la persona del gobernante; c) el *poder judicial* (que reconoce lo mío y lo tuyo, según la ley) en la persona del juez.

El poder legislativo pertenece a la “voluntad colectiva del pueblo”. De él debe proceder todo derecho, por lo que “no debe absolutamente poder hacer injusticia a nadie con sus leyes”<sup>586</sup>. Las leyes no son pues decre-

---

<sup>583</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 120.

<sup>584</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 126.

<sup>585</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 130.

<sup>586</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 128.

tos arbitrarios, sino ordenamientos dependientes de la justicia. Cada uno decide para todos y todos para cada uno. El Estado civil establece, pues, *una sociedad solidaria, pero solidaria en la justicia*, donde todos respetan los derechos de todos y cada uno<sup>587</sup>.

Kant no descarta la posibilidad de que el pueblo que se constituye en sociedad civil, pueda llegar a disolverse por el consentimiento de todos sus miembros<sup>588</sup>.

### Sociedad civil: El contrato social como principio regulador

28. Una sociedad civil es una sociedad regida por una legislación, cuyos miembros se llaman ciudadanos. Los atributos de los ciudadanos son: a) la *libertad legal* de no obedecer sino a las leyes a las que dieron su sufragio; b) la *igualdad civil* por la cual no hay nadie superior a otro, excepto quien tiene la facultad moral de obligar jurídicamente, el cual a su vez puede ser obligado; c) la *independencia civil* que consiste en ser dueño de su existencia y de su conservación como miembro de la República, con sus propios derechos y facultades.

Kant distingue a los *ciudadanos activos* (los cuales tienen la facultad del sufragio y de tomar parte en la comunidad, según su voluntad, con derecho a organizar el Estado y establecer leyes), de los *ciudadanos pasivos o asociados civiles* que no gozan del derecho de sufragio. Éstos sólo pueden pedir que las leyes no sean contrarias a la libertad natural y a la igualdad proporcional a todos en el pueblo<sup>589</sup>.

La misma constitución establece quienes tienen derecho al sufragio. Los que se reúnen para establecer una legislación común, lo hacen para defender cada uno lo suyo. No se debe confundir la *sociedad humana* que consiste en la unión de las personas con la sola condición de ser humanos, con otros tipos de sociedades.

Una *sociedad civil* es una "unión necesaria a la propiedad privada de todos los poseedores entre el pueblo bajo un poseedor universal público, a fin de determinar por este medio la propiedad particular... según nociones de derecho"<sup>590</sup>. En un Estado nómada, en el que no se da propiedad privada sobre la tierra, el soberano no es el propietario eminente, sino sólo poseedor de sí mismo y administrador de la justicia, esto es, del respeto por las leyes

---

<sup>587</sup> Cfr. COLOMER, José Luis *Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política*. Edición digital (<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=16016>) a partir de *Doxa*. núm. 15-16, vol. II (1994), pp. 581-598.

<sup>588</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 149. Cfr. BERKOWITZ, M. *Educación la persona moral en su totalidad en O.E.I. Educación, valores y democracia*. Madrid, O.E.I., 1998, p. 139-179.

<sup>589</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 129. Cfr. SERRANO, R. *Humanismo cívico: Acercar el poder a las personas* en CONSUDEC, 2000, nº 893, p. 54-56.

<sup>590</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 139.

que el pueblo establezca para preservar las fuentes de vida del grupo.

29. El gobierno está encargado de administrar el Estado, pero no puede tratar a los ciudadanos como a niños sin convertirse en despótico.

El pueblo se juzga a sí mismo por medio de los conciudadanos que son libremente elegidos y que son sus representantes (el jurado).

La autonomía (o autosuficiencia) del pueblo es el poder para formarse y conservarse según las leyes de libertad.

30. En contra de las preocupaciones de Rousseau -a quien por otra parte admiraba-, Kant estimaba que es en vano buscar los *orígenes históricos de la formación de un tratado social* en la formación de las sociedades: por un lado, los salvajes no redactan su sumisión a la ley; y por otro, la naturaleza inculta de los hombres hace inducir que los hombres han sido sometido primeramente por la fuerza a formar grupos. El *contrato social* no ha sido probablemente un hecho real, como lo consideró Grotius; es más bien un *principio regulador*<sup>591</sup>.

El contrato social, en la concepción kantiana, es una noción estrictamente formal, "la condición formal (*formale Bedingung*)" que alude sólo a las condiciones de posibilidad del derecho<sup>592</sup>.

Los individuos y los pueblos tienen, más bien, la obligación moral de salir del estado natural, porque "es estado de naturaleza es un estado de injusticia".

"Puesto que el estado de naturaleza de los pueblos, al igual que el de los hombres individuales, es un estado del que se debe salir para entrar en un estado legal, antes de este acontecimiento todo derecho de los pueblos, y todo lo mío y lo tuyo externo de los Estados que se adquiere o conserva mediante la guerra es únicamente *provisional*"<sup>593</sup>.

Para Kant, las disputas acerca de si hubo o no existió un verdadero contrato primitivo de sumisión civil a un poder legislativo; o si el poder haya precedido a las decisiones del pueblo y la ley constitucional se haya creado después "son disputas vanas y sin embargo peligrosas para el estado"<sup>594</sup>, para un pueblo que ya de hecho está bajo una ley civil. Aunque una constitución haya sido dictada por fuerza, el cambio que ella requiera debería hacerse por vía legal. Si nuevamente por la fuerza se quisiese hacer otra constitución, el gobernante no tiene el derecho para someter, a su capricho, al pueblo a una constitución cualquiera, ni aun democrática, pues quizás el

---

<sup>591</sup> Cfr. MONDOLFO, R. *Rousseau y la conciencia moderna*. Bs. As., EUDEBA, 1972, p. 83.

<sup>592</sup> GONZÁLEZ VICEN, F. *La filosofía del Estado en Kant*. Op. Cit., p. 78.

<sup>593</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 166.

<sup>594</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 133.

pueblo no la quisiese. En consecuencia, hay que “hacer respetar lo que conduce esencialmente al pueblo a constituirse en ciudad”<sup>595</sup>.

De hecho, los ciudadanos deben obedecer al poder legislativo actual, pues el pueblo está representado por sus diputados (Parlamento). Teóricamente el pueblo que se opone al Parlamento se opone a sí mismo. Si el Parlamento no lo representa se “exige un nuevo pacto social, sobre el cual el precedente, ya destruido, no puede tener ninguna influencia”<sup>596</sup>.

El pueblo puede presentar sus quejas y exigir una reforma de la constitución, “que algunas veces podría ser necesario”, pero ella debe ser hecha por ese poder soberano (el legislativo), “y no debe hacerse, pues, por revolución”, dado que la fuerza por sí sola no genera derecho.

Lo que a Kant interesa es salvar el principio de legalidad y evitar la contradicción que suponen los conflictos de poderes. En el caso de que el gobernante transgreda la ley pública, comete un crimen público y debe ser tratado ante la justicia criminal. Los crímenes públicos (falsificación de moneda, robo o rapiña al Estado) son particularmente peligrosos porque afectan no ya a una sola persona, sino a la cosa común.

31. Kant consideraba que la República era la “única constitución justa”, pues ella hace de la libertad un principio y la salvaguarda con la división de los poderes soberanos máximos y con su mutuo control, de modo que la ley reine por sí misma y no dependa de una persona particular.

La República parece representar mejor al pueblo soberano:

“Toda verdadera república es y no puede ser más que un *sistema representativo* del pueblo instituido en nombre del mismo, para proteger sus derechos por diputados de su elección. Pero en cuanto el soberano se hace representar en persona (sea rey, orden de los nobles, o todo el pueblo, la unión democrática); en este caso, el pueblo reunido *representa* no solamente al príncipe, sino que él mismo lo es también”<sup>597</sup>.

El interés del pueblo se reúne y se constituye en sociedad civil para conservarse perpetuamente y se somete al poder público interno, para conservar a los miembros de esta sociedad, conservando la libertad en la medida en que mutuamente aceptan respetar los derechos.

En este contexto, Kant admite que el gobierno tiene

“... El derecho de obligar a los ricos a facilitar medios de subsistencia a aquellos que carecen de lo indispensable para satisfacer las necesidades más

---

<sup>595</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 156. Cfr. AFRETA, A. – GARCÍA GUTIÁN, E. – MÁIZ, R. (Eds.). *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid, Alianza, 2003.

<sup>596</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 156.

<sup>597</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 157.

imperiosas de la naturaleza, porque los ricos han puesto su existencia bajo la protección del Estado, porque se han comprometido a proveer a las necesidades de la cosa pública, y porque en esta obligación se funda el Estado de derecho de hacer servir sus bienes para la conservación de sus conciudadanos<sup>598</sup>.

32. En materia de religión, el gobierno no debería intervenir; porque lo que el pueblo entero no puede mandar sobre sí mismo (e imponer, por ejemplo, una sola religión), el legislador tampoco puede decretarlo sobre el pueblo.

Los gastos de mantenimiento de la sociedad religiosa deben pesar sólo sobre los que profesan esa fe religiosa, y no pueden estar a cargo del Estado<sup>599</sup>.

33. En tiempos de Kant, entre el ciudadano (en su condición civil) y el gobernante, se daban miembros de condición superior a la condición meramente civil: eran los nobles. La *nobleza* era una cualidad de las personas que se comunicaba por el nacimiento a la posteridad masculina y, con relación al pueblo, nacían “con derecho al mando (o al menos privilegiadas)”. Kant sostiene que lo que el pueblo no puede decretar por sí mismo con los co-asociados, no debe hacerlo el gobernante. Por lo tanto, los servicios hacia el Estado no deberían establecerse por nacimiento; sino por la capacidad para cumplir con el empleo que se le confíe, lo que no puede suceder más que por una preparación durante un tiempo suficiente y por un estudio<sup>600</sup>.

Si esa nobleza viene como un derecho adquirido en el feudalismo (casi exclusivamente organizado por y para la guerra), el Estado no puede corregir esta injusticia con otra injusticia: sólo quedaría el recurso de dejar extinguirse a las familias privilegiadas<sup>601</sup>.

34. Todo ciudadano tiene la dignidad de ciudadano, excepto cuando comete un crimen y se convierte en un peligro para el Estado. En este caso, puede disponer de sus fuerzas para evitar que siga dañando a otros socios, pero no de su vida esclavizándola ni de la de sus familiares.

El criminal pierde, en cierto sentido, su condición de socio, pero no de persona (lo que no quita que ésta pueda ser condenada a pena de muerte).

---

<sup>598</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 141. Cfr. BAYER, O. *Vernunft is Sprache. Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holsboog, 2002.

<sup>599</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 143.

<sup>600</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 144.

<sup>601</sup> Cfr. WALZER, M. *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Barcelona, Paidós, 2001.

“Jamás se ha oído decir que los condenados a muerte por homicidio se hayan quejado de que la pena excediese al delito y que fuera injusta; es más, no se creería que hablan con convicción, aun cuando lo dijeren<sup>602</sup>.”

¿Puede un socio matar a otro socio? Parecería que no, pues nadie hace un contrato social para que puedan matarlo. Nadie puede disponer de su propia vida y nadie -como socio- podría legislar para aplicarse la pena de muerte. Según Kant, esta argumentación es un sofisma, y el engaño se halla en creer que los socios que establecen la pena de muerte la establecen contra sí mismos (como socios inocentes). En realidad, la establecen para el socio culpable.

Un hombre puede hacer, con otro, un contrato de servidumbre, para ciertos trabajos (mediante salario, alimentos, protección); y sólo dentro de determinados límites en cuanto a la cantidad y calidad del trabajo y no hasta agotar sus fuerzas, porque la sociedad civil no debería suprimir la condición humana de sus socios.

### **Derecho de gentes: en la búsqueda de la paz perpetua**

35. El derecho de las ciudades autónomas o Estados, vigente entre ellos, se llama *derecho de los pueblos o de gentes*, aunque debería llamarse *derecho público de los Estados*.

En la relación entre dos Estados con libertad natural, se puede considerar: a) el derecho antes de la guerra; b) durante la guerra; c) después de la guerra<sup>603</sup>.

Antes de la guerra, los Estados, en su libertad natural, se hallan en un estado no jurídico, no protegido por leyes: es un “estado de guerra continuo”, aunque no haya siempre hostilidad en acto. Durante el Estado de guerra, el derecho (el margen de libertad) lo establece el más fuerte. Para salir de este Estado de guerra “es necesario que haya un pacto internacional concebido según la idea de un contrato social primitivo” y, por él, se obliguen mutuamente a no inmiscuirse en las discordias intestinas unos de otros, garantizándose ayuda en los ataques extranjeros. Esta reunión de Estados constituirían una *Federación* a la cual se pueda renunciar siempre y la cual debería ser renovada de tiempo en tiempo.

36. Se puede admitir la guerra defensiva, mas no la de exterminio, o de conquista, sometiendo a un pueblo a servidumbre. Pero aun en Estado de guerra, no se deberían emplear medios que maten la confianza para fundar

---

<sup>602</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 150, 147, 149.

<sup>603</sup> Cfr. SANTIAGO OROPEZA, T. *Función crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. México, UNAM, 2004.

una paz duradera (v. gr. espionaje, fraude, falsas noticias, ni actos de bandolerismo, pues no hace la guerra el pueblo vencido sino el Estado vencido).

Los individuos de un Estado vencido no pierden su libertad civil de modo que no pueden ser reducidos a servidumbre o cautividad. Sin embargo, el Estado vencedor se llama metrópolis porque ejerce poder soberano sobre el vencido.

37. Después de la guerra, ésta se cierra con un tratado de paz, exigiendo garantías para una paz concertada, pero no cabe suprimir o repararse el Estado vencido, pues quitaría al pueblo el derecho primitivo de reunirse en sociedad.

La búsqueda de la paz perpetua es la finalidad del derecho de gentes. Una aproximación a esta finalidad es posible, y está fundada en el deber de conservar la vida y la paz, por lo que es también un derecho de los hombres y de los Estados.

La Asamblea de Estados Generales reunida en la Haya, le daba esperanza a Kant de que era posible el establecimiento de una alianza de Estados y de un congreso (*Kongreß*) permanente, entendido como asamblea voluntaria (*Zusammentretung*) para lograr la paz perpetua. Pero esta alianza era disoluble (*ablöslich*) en todo tiempo, por ello, veía con más viabilidad la unión (*Verbindung*) de Estados de América, fundada en una constitución pública e indisoluble (*unauflöslich*).

38. Los hombres y los Estados tienen el *derecho cosmopolítico* de ensayar la realización de una sociedad con todos los hombres, aun cuando no haya el derecho de establecerse en el territorio de otra nación, porque si bien todos los pueblos están originariamente en comunidad del suelo, no lo están en comunidad jurídica de su posesión<sup>604</sup>.

Los descubridores pueden, con derecho, instalarse a distancia de los primitivos ocupantes, si no los perjudica en el uso del territorio, o en proximidad mediante un contrato, sin abusar de la ignorancia de los habitantes y sin el empleo de la fuerza en el establecimiento de un Estado legal.

Sin embargo, la paz mundial tendrá, entre los Estados rivales, las mismas dificultades que los hombres tuvieron para terminar finalmente entrando en un Estado civil o de derecho. En el inevitable antagonismo (insociabilidad) se hallará el motivo para llegar a la sociabilidad con paz y seguridad, en el mutuo respeto<sup>605</sup>.

En fin, no se trata de saber si la paz perpetua es posible en la realidad, sino de proceder como si este supuesto fuese posible y poner fin al Estado de guerra.

Un tratado de paz universal y duradero es la finalidad del derecho.

---

<sup>604</sup> KANT, E. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 168.

<sup>605</sup> KANT, M. *Idea de una Historia Universal*. Op. Cit., p. 48.

Se trataba, según Kant, de una tarea de reforma lenta, gradual, y realizada sobre principios firmes que podían conducir a una paz perpetua. Después de “muchas revoluciones y transformaciones” es de esperar que se llegue a producir alguna vez el ideal de una sociedad cosmopolita.

### Preparar la educación del hombre y del ciudadano

39. Según la hipótesis interpretativa de Kant, cada ciudadano puede desarrollarse plenamente sólo en la especie y en la sociedad, no solo o como individuo aislado; pero es desde los conflictos y desde el consenso (entendido como respeto mutuo de los derechos) que se puede pensar en el perfeccionamiento de la especie y de la sociedad.

Los individuos necesitan ensayar, ejercitarse, aprender, y no han de ser conducidos “ni por el instinto ni por conocimientos innatos; antes bien han de lograr todo por sí mismos”; pero poseen una vida corta. Por ello, transmiten sus conocimientos a otras generaciones en medio de críticas y antagonismos. La interacción entre individuos está guiada por una conducta paradójica de *insociable sociabilidad*, por la cual, sin quererlo, los individuos realizan astutamente el *plan de la naturaleza* de llevar a cabo una sociedad libre y justa.

“El hombre tiene propensión a *socializarse*, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero posee también una gran inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su modo de pensar; por eso espera encontrar resistencias en todos lados... Tal resistencia despierta todas las facultades del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza. Incluso por la ambición, el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición entre sus asociados a los que, en verdad, no puede soportar, pero tampoco evitar”<sup>606</sup>.

40. De este modo, el hombre produce bienes, cultura. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho, tendiendo a la paz; pero al encontrarse con otro hombre, el *insaciable afán de posesión y poder* lo lleva a la discordia. Para lograr la paz, el hombre debe limitar autónomamente sus propios deseos y libertades, y construir una sociedad: *la ley de la razón hace ver que cada individuo debe poner un límite a su libertad*. La misma libertad salvaje lleva al hombre que quiere sobrevivir a aceptar límites para esa libertad. Paradójal y patológicamente, el individuo se desarrolla y la sociedad se construye por *la interacción entre las tendencias insociables y las sociales* de los hombres.

---

<sup>606</sup> KANT, I. *Idea de una Historia Universal*. Op. Cit., p. 44.



Estas tendencias harán que los hombres logren un gobernante justo.

El hombre tiende por naturaleza a la felicidad y al bienestar, buscando el desarrollo de la persona; pero esto lo logrará si desarrolla sus capacidades de razón para llegar a un "Estado de libertad", en el que cada individuo sabe perfectamente como comportarse, lo que implica el desarrollo moral que exige el respeto del derecho en todos. El supremo bien se halla en la unión de la felicidad y de la moralidad en los hombres<sup>607</sup>. Mientras no lo logra, se requiere el Estado de coacción.

En realidad, la felicidad no es algo que realiza el Estado. Éste solo hace posible "el mantener con el derecho las esferas inviolables del obrar individual"<sup>608</sup>. La función educadora del Estado no es pensada por Kant como si el Estado fuese una prolongación de los padres (Estado paternal), sino como un Estado patriótico fundado en el principio de benevolencia respecto de los ciudadanos (los ciudadanos debe querer conservarse como ciudadanos, preparando como tales a sus hijos).

En necesario, pues, educar al hombre y al ciudadano al mismo tiempo: educar en los derechos privados individuales inviolables y en los derechos civiles; preparar el ejercicio de la *libertad interna* (contra las presiones de las inclinaciones irracionales) y la *libertad externa* o social, la cual, sin embargo, no depende del individuo aislado sino del respeto mutuo de los derechos en un lugar y en una época<sup>609</sup>.

41. ¿Cómo podría encontrarse un hombre que sea justo, que ponga límites externos a la libertad de todos, y que no se exceptúe a sí mismo? Un jefe de Estado se someterá a la voluntad universalmente válida en relación a otros Estados: deberá renunciar a una brutal libertad y buscar, en la insociable insociabilidad de los Estados, *una paz perpetua y confederada*. Los Estados se controlarán entre sí e impondrán lentamente las condiciones del crecimiento para todos los hombres.

La seguridad pública de los individuos y de los Estados solo encontrará equilibrio y justicia en una confederación cosmopolita de Estados: en "una universal condición cosmopolita (*ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*)". Se trata de lograr "una condición cosmopolita de seguridad de Estado (*ein weltbürgerlicher Zustand der öffentlichen Staatssicherheit*) aunque no sea inmune de algún peligro".

Este equilibrio no puede consistir solamente en una proposición de las fuerzas externas opuestas. Deberá crecer la cultura, el sentido del deber, el respeto a cada persona. Se advertirá entonces que el origen de los males

---

<sup>607</sup> KANT, I. *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en la mora en general en Filosofía de la historia*. Op. Cit., p. 143.

<sup>608</sup> GONZÁLEZ VICEN, F. *La filosofía del Estado en Kant*. Op. Cit., p. 87.

<sup>609</sup> KANT, I. *Sobre el libro "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" de J. G. Herder en Filosofía de la historia*. Op. Cit., p. 105.

se halla en las ambiciones y en las guerras. Mas las mismas guerras, pensaba Kant, en un futuro lejano, se tornarán imposibles no solo por “el inseguro desenlace para ambos enemigos, sino también por la postración que las deudas siempre crecientes impondrán al Estado”.

“Tales circunstancias preparan desde lejos un gran cuerpo Estatal futuro, del que no encontramos ejemplo alguno en el mundo pretérito... Comenzará a despertarse un sentimiento en todos los miembros: el interés por la conservación del todo, lo que permite esperar que después de muchas revoluciones y transformaciones, se llegue a producir alguna vez la suprema intención de la Naturaleza: una condición cosmopolita universal, entendida como el seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana”<sup>610</sup>.

Mas la formación del ciudadano, -de la condición de socio-, no puede hacerse por la fuerza. Los socios son libres al asociarse y la libertad avanza gradualmente. Hay que dejar a cada ciudadano que busque su bienestar como le plazca, pero respetando la libertad de los otros: de este modo no se obstaculiza la vitalidad de la actividad en general.

42. En la historia de la humanidad interactúan diversas fuerzas, constructoras y destructoras, en donde la victoria no está claramente definida. Sin embargo, Kant estima que el plan de la naturaleza se impondrá, pues le resulta *absurdo* pensar que la naturaleza y los hombres trabajan para su propia destrucción. Su *fe en la razón* le lleva a descubrir un sentido a la historia de la Humanidad a pesar de su aparente falta de sentido y de la presencia de un gran egoísmo destructor.

Kant descubre en la razón y voluntad humanas *condiciones de posibilidad* para que los hombres sobrevivan: la razón expresa las leyes, pero los hombres son libres y el triunfo de la racionalidad no es seguro. Es de esperar, sin embargo, que la naturaleza con su plan, astuta y providencialmente, aproveche los egoísmos y los lleve a superarlos, aceptando el respeto a los derechos y lograr así fines sociales superiores<sup>611</sup>.

43. Mientras tanto ¿qué papel le corresponde al individuo ante el gobierno Estatal? Le compete una *actitud crítica*, propia de un hombre ilustrado, capaz de realizar una defensa responsable de la *libertad del pensar*, como condición necesaria -aunque no suficiente- para conseguir otros ámbitos de la libertad. Todo el *proceso educativo* debe ayudar a preparar este tipo de hombre.

---

<sup>610</sup> KANT, M. *Idea de una Historia Universal*. Op. Cit., p. 54. VANDEWALLE, B. *Kant. Educación y crítica*. Bs. As., Nueva Visión, 2005.

<sup>611</sup> MARCUCCI, S. *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*. Firenze, Monnier, 1972, p. 357.

La *crítica o ilustración* consiste en el hecho de salir de la minoría de edad intelectual en la cual culpablemente se yacía y asumir la responsabilidad de los propios actos. La mayoría de los hombres son responsables o culpables de no usar su inteligencia por "falta de decisión y de ánimo".

"¡Es t n cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitará del propio esfuerzo. Con solo pagar, no tengo necesidad de pensar"<sup>612</sup>.

La educación implica un proceso donde los hombres tomen sobre sí la responsabilidad no sólo de conocer críticamente; sino además de dominarse a sí mismos, por una autocoacci n respetando el deber  tico.

"Puesto que el hombre es un ser libre (moral), el concepto de deber no puede contener más que la *autocoacci n* ( nicamente por la presentación de la ley), si consideramos la determinación interna de la voluntad (los móviles), porque sólo así podemos conciliar aquella coacción (incluso si fuera exterior) con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético"<sup>613</sup>.

44. La libertad de pensar puede llevar a un cambio político; pero una revolución política sin el apoyo de una capacidad crítica o ilustrada de los ciudadanos será solo un cambio de déspotas.

Por ello, la facultad de la crítica debe ir acompañada de la *responsabilidad* en los juicios. Cabe distinguir, en este sentido, un *uso público* y un *uso privado* de la razón. El uso *privado* de la razón es el uso limitado por la propia profesión (un oficial o un sacerdote en ejercicio de sus funciones pueden pensar por sí mismos, pero en definitiva deben *obedecer* a sus instituciones). El uso *público* de la razón es libre para oponerse con nuevas interpretaciones a las antiguas, mas debe hacerse en cuanto se es docto ante la totalidad del público y, en este sentido, un oficial o un sacerdote pueden escribir y publicar para criticar y mejorar las instituciones).

El gobierno, por su parte, se convierte en *déspota* si suprime el uso público de la razón e impide a los súbditos superar su minoría de edad. El gobernante es autoridad política, pero no autoridad científica. El gobernante político puede decir: "Razonad tanto como quer is y sobre lo que quer is, pero obedeced!". En este caso, *las decisiones políticas y prácticas se impo-*

---

<sup>612</sup> KANT, M. *Respuesta a la pregunta  Qu  es la ilustración? en Filosofía de la Historia*. Op. Cit., p.58.

<sup>613</sup> KANT, E. *Metafísica de las costumbres. II  parte: Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 229. VANDEWALLE, B. *Kant. Educación y crítica*. Bs. As. Nueva Visión, 2004, p. 90.

*nen sobre las verdades teóricas*: una extraña y no esperada marcha en los asuntos humanos, una paradoja en el plan de la naturaleza, por lo que el *progreso humano no es siempre lineal y verdadero*, sino matizado con fraude, corrupción y autoritarismo. Kant expresa aquí, a su modo, el comportamiento de la monarquía ilustrada de Federico II de Prusia.

45. La libertad de pensar es solo “la más inofensiva de todas” las libertades; pero Kant estima que ella repercute “gradualmente sobre el modo de sentir del pueblo, con lo que éste va siendo poco a poco más capaz de una libertad de obrar”.

El *progreso de la humanidad* avanza de un modo interactivo: el progreso en el pensar crítico puede llevar a una legislación y un Estado mejorados críticamente; y una sociedad legalmente mejor puede posibilitar una sociedad moral e interiormente mejor donde los individuos sean más respetuosos del saber. Según Kant, *una revolución violenta no es una verdadera revolución*, por ser un juego de fuerzas y no estar acompañada de un cambio interior y moral.

Los cambios morales en la Humanidad son lentos e interiores: comienzan con ideas, con la crítica y fomentan un ideal republicano por el cual el pueblo puede darse nuevas leyes y regirse por sí mismo.

Un déspota ilustrado debería ceder su gobierno y el pueblo debería implantar una constitución republicana. Kant no ignora que los poderosos tienen la intención de mantener en la opresión a los débiles. Sin embargo, cree que el único medio eficaz a largo plazo se halla en propiciar una creciente *conciencia crítica* e ilustrada en todos los ciudadanos, de lo cual debe hacerse cargo el proceso educativo. Por ello, estima que se debe *defender la autonomía científica y académica de las escuelas y universidades*: allí se halla el origen del pensar libre e imaginativo, por una parte; y de un pensar que exige rigor y pruebas, por otra; y de allí puede surgir también la conciencia de los derechos universales.

46. La *educación* tiene para Kant un valor y un fin fundamental. Mediante ella debemos convertirnos en personas y ayudar a los demás a que se conviertan en personas. La educación tiene, pues, una finalidad objetiva que es también un deber moral, porque la persona es verdaderamente persona cuando obra moralmente, aunque también tiene, como finalidad subjetiva, la felicidad.

“La felicidad propia es el fin último subjetivo de los seres racionales del mundo”<sup>614</sup>.

“El fin que es para mí, a la vez, un deber: mi propia perfección. El fin de los otros cuyo fomento es para mí a la vez un deber: la felicidad de los de-

---

<sup>614</sup> KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Op. Cit., p.200.

más”<sup>615</sup>.

En el obrar educativo y moral, debemos regirnos por este imperativo práctico: “Obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, *como fin, nunca como medio*”<sup>616</sup>.

Como se advierte, para obrar moralmente es necesario conocer respetando la posibilidad de una conducta universalizable. Por ello, si bien la educación no se reduce a conocer, el conocer críticamente es un elemento importante para favorecer el surgimiento de una persona autónoma, libre, educada.

“El hombre es la única criatura que ha de ser educada. Entiendo por *educación* los cuidados (sustento, manutención), la disciplina y la instrucción, juntamente con la formación”<sup>617</sup>.

El hombre necesita “de una razón propia”, pues los instintos no le son suficientes, “y ha de construirse él mismo el plan de su conducta”<sup>618</sup>.

La educación ha de ayudar a que el hombre se acostumbre desde temprano a someterse a los preceptos de la razón. Por la disciplina ordena la voluntad, por la instrucción ordena la razón. El hombre no es sólo razón y por ello mismo es importante aprender a servirse de ella. De todos modos, “tras la educación está el gran secreto de la perfección de la naturaleza humana”<sup>619</sup>. El hombre educado es el hombre dueño de sí, lo que equivale a ser moralmente exigente consigo mismo. Esto no significa negar que el hombre tiene sentimientos, aunque requiere dominarlos y encauzarlos.

*“La virtud, por cuanto está fundada en la libertad interior, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón); por lo tanto (contiene) el dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones”*<sup>620</sup>.

El hombre es, por su naturaleza, un conjunto de posibilidades que debe conservar y perfeccionar: sentimientos, inclinaciones, conocimiento, voluntad, libertad. La educación se propone este fin: “Hazte más perfecto

---

<sup>615</sup> KANT, E. *Metafísica de las costumbres. IIª parte: Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*. Op. Cit., p. 253.

<sup>616</sup> KANT, M. *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Op. Cit. p. 125.

<sup>617</sup> KANT, M. *Pedagogía*. Madrid, Akal, 1983, p. 29.

<sup>618</sup> Idem, p. 30.

<sup>619</sup> Idem, p. 32.

<sup>620</sup> KANT, E. *Metafísica de las costumbres. IIª parte: Principios metafísicos...* Op. Cit., p. 266.

de lo que te hizo la mera naturaleza”<sup>621</sup>.

47. Para Kant, la educación implica conocer, pero ella es un arte: un hacer libre y razonado, una construcción que hace cada hombre. Porque “las disposiciones naturales del hombre no se desarrollan por sí mismas” si el hombre no las organiza y actúa.

El fin de la educación es alcanzar la plenitud de la humanidad, la realización de los valores típicamente humanos en una sociedad cosmopolita.

“Un principio de arte de la educación, que en particular debían tener presente los hombres que hacen planes es que no se debe educar a los niños conforme al presente, sino conforme a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir, conforme a la *idea de humanidad y su completo destino*.

Los padres, en general, no educan a sus hijos más que en vista del mundo presente, aunque esté muy corrompido... Las bases de un plan de educación ha de hacerse cosmopolitamente”<sup>622</sup>.

Contra Mendelssohn, que veía en la humanidad una perpetua oscilación entre bien y mal, sin progreso, Kant afirmó que se puede confiar en un progreso hacia una siempre mayor limitación de la guerra, aunque esto requiere muchas experiencias dolorosas. Se requerirá una constitución cosmopolita (*weltbürgerliche Verfassung*) o una “confederación según un derecho de pueblos sostenido en común (*Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht*)”.

48. El hombre, como los animales, puede ser adiestrado; pero “no basta con el adiestramiento”; lo que importa, sobre todo, *es que el niño aprenda a pensar*; “importa que obre por principios, practicando la virtud “por su valor intrínseco y no porque él lo desee”.

Uno de los grandes problemas de la educación es conciliar, bajo una legítima coacción, la sumisión con la facultad de su voluntad. ¿Cómo hacer que un niño ame la libertad y llegue a ser libre, si debe someterse a la voluntad de otros? ¿Cómo cultivar la libertad por la coacción? “El niño ha de sentir desde el principio la inevitable resistencia de la sociedad, para que aprenda lo difícil que es bastarse a sí mismo, de estar privado de algo y de adquirir para ser independiente”<sup>623</sup>. Pero sobre esta inevitabilidad de las exigencias físicas y sociales, se debe dejar libre al niño desde su primera infancia (en todo lo que no pueda dañarlo, e impidiéndole que se dañe como cuando quiere tomar un cuchillo afilado), con tal que obre de modo que no sea un obstáculo a la libertad social de los demás. Se le ha de mostrar que

<sup>621</sup> KANT, E. *Metafísica de las costumbres. IIª parte: Principios metafísicos...* Op. Cit., p. 278.

<sup>622</sup> KANT, M. *Pedagogía*. Op. Cit., p. 36.

<sup>623</sup> Idem, p. 42.

él no alcanzará sus fines si no deja que los demás también los alcancen. “Es preciso hacerle ver que la coacción que se le impone le conduce al uso de su propia libertad; que se le educa para que algún día pueda ser libre, esto es, para no depender de los otros”<sup>624</sup>; porque adquirir la libertad implica, en última instancia, adquirir el uso del dominio de sí, de su voluntad libre, para poder optar por los fines que le propone la inteligencia y la razón. Al actuar, el dominio sobre la voluntad interactúa con el dominio sobre la inteligencia y la razón, y se influyen mutuamente.

“Es necesario *comprender lo que se aprende o se habla*, y no repetir nada sin que se comprenda... Sin embargo, el niño no debe querer razonar siempre; tampoco ha de razonar mucho sobre lo que supera a nuestras ideas... El niño tiene una *razón práctica* en su economía y organización.

Se educan mejor las facultades del espíritu, haciendo por sí mismo todo lo que se pretende... Se comprende mucho mejor un mapa cuando se lo puedo hacer por uno mismo. *El mejor recurso para comprender es producir*”.<sup>625</sup>

49. Se debe tener en cuenta, pues, la edad y capacidad de comprensión del niño, pero con el silencio, incluso sobre cuestiones delicadas, solo se hace mal. Se debe admitir con razón la necesidad de hablar con los alumnos francamente, de que ellos estimen y juzguen “por sí mismos, no por los otros”.

Kant, en este aspecto, sigue a Rousseau, admitiendo que *el hombre es bueno*, pero añade que *sobre todo desea ser libre*. Hacer una sociedad acorde a él es construir una sociedad cosmopolita, sin límites innecesarios, una sociedad regida por los principios morales (del bien), asumidos libremente. Lo peor que puede sucederle al hombre es no desarrollarse hasta el punto de no ser (al menos moralmente) libre.

“El hombre es siempre de buen corazón, es demasiado bueno para hacer algo malo... Pero el mismo hombre puede hacer, sin mayores reparos, algo moralmente malo”.<sup>626</sup>

“Nada puede ser más terrible que el que las acciones de un hombre estén bajo la voluntad de otro... Y lo único que desea un niño es ser pronto hombre y obrar libremente según su voluntad”<sup>627</sup>.

50. Pero la educación no debe pensarse como un proceso individual, de mero perfeccionamiento de cada uno. El hombre, en su insociable socia-

---

<sup>624</sup> Idem, p. 43.

<sup>625</sup> Idem, p. 68.

<sup>626</sup> Idem, p. 105.

<sup>627</sup> Idem, p. 110.

bilidad, interactúa con los demás y tiene deberes y derechos para consigo mismo y para con los demás.

“El primer deber del hombre, para consigo mismo, en calidad de animal, aunque no es el más relevante, es la *autoconservación* en su naturaleza animal...”

El cultivo de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo) como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo<sup>628</sup>.

Pero, como mencionamos, la perfección personal está ligada a la perfección social, porque la ética de la perfección se reduce a “ama a tu prójimo como a ti mismo”<sup>629</sup>.

El ideal de una vida social consistiría en convivir con los demás, ser benevolente (esto es, complacerse en la felicidad de los demás); y tener beneficencia (esto es, proponerse esto mismo como fin). La amistad social consiste en “la unión de las personas a través del amor y del respeto recíproco”<sup>630</sup>.

Si bien para vivir en sociedad es necesario y suficiente el respeto mutuo del Estado de derecho; para desarrollarnos como personas sociales, se requiere, además, las virtudes morales, las cuales no están limitadas por las exigencias de los derechos.

“Yo debo sacrificar a otro una parte de mi bienestar, sin esperar recompensa, porque es un deber, y en tal caso es imposible señalar límites precisos hasta dónde se puede llegar en el sacrificio”<sup>631</sup>.

51. Kant admite que “el fundamento del *mal* no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación”, sino en el libre albedrío en cuanto es libre, sin más y, en consecuencia, responsable. Ahora bien, la *educación* del hombre debe tender a formar a todo el hombre hasta llegar a su forma moral: debe tender a *generar hombres libres y responsables*, hombres capaces de cumplir con su deber (esto es, reconocimiento con su voluntad libre lo que la razón, con objetividad le indica; y realizándolo). Esto significa *hacer el deber por el deber*; no como algo irracional, sino como algo que la razón me indica objetivamente y siendo capaz de dominar mis deseos de satisfacción subjetiva (lo que me conviene).

El hombre está *natural y originalmente dispuesto* (“porque pertene-

---

<sup>628</sup> KANT, E. *Metafísica de las costumbres. IIª parte: Principios metafísicos...* Op. Cit., p. 280, 311.

<sup>629</sup> KANT, E. *Metafísica de las costumbres. IIª parte: Principios metafísicos...* Op. Cit., p. 311.

<sup>630</sup> KANT, E. *Metafísica de las costumbres. IIª parte: Principios metafísicos...* Op. Cit., p. 344.

<sup>631</sup> KANT, E. *Metafísica de las costumbres. IIª parte: Principios metafísicos...* Op. Cit., p. 247.



cen a la posibilidad de la naturaleza humana") al *bien* y al *mal*. Por su disposición al *bien*, el hombre tiende a desarrollarse, por su animalidad, a todo lo que es la *vida*; por su humanidad, a todo lo que es *viviente y racional*; por su personalidad, a todo lo que sea *viviente, racional e imputable*, lo que lo hace susceptible de *respeto por la ley moral*. Es el respeto por la ley moral lo que hace del hombre una personalidad.

La propensión al mal moral se advierte: a) en la *fragilidad* del hombre: en el conocer el bien, la ley y en el no tener fuerzas para cumplirla; b) en la *impureza*, esto es, el moverse a cumplir la ley no por la ley misma, por su racionalidad, sino por otros intereses; c) en la *malignidad*, esto es, en invertir los valores morales<sup>632</sup>. Y se debe reconocer con el poeta Horacio "que nadie nace sin vicios".

Hay "un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana". Este mal no se halla en la *sensibilidad* del hombre, ni en sus inclinaciones naturales, ni en una *corrupción de la razón* moralmente legisladora (pues la razón conoce lo que es bien y lo que es mal, advirtiendo la adecuación o inadecuación de la conducta con la ley), sino en el invertir libremente el orden de los motivos o valores de la libertad, *uniendo la ley moral con el amor a sí mismo*. En el hombre existe una propensión natural a obrar, no por el ser de las cosas (por la racionalidad que le muestra la ley moral), sino por el amor a sí mismo.

52. Aún en un hombre malo hay que suponer siempre "un germen de bien que ha permanecido en su total pureza". Este germen es la presencia de la ley moral.

Ahora bien, *educar* al hombre es ayudarlo a restablecer la fuerza y disposición original al bien. Mas aún, en el supuesto de que "sea necesario, para esto, además, una cooperación sobrenatural" (reducción de los obstáculos, una asistencia positiva), "sin embargo el hombre ha de hacerse digno de recibirla y aceptar esta ayuda", con la cual será reconocido como bueno<sup>633</sup>.

Ahora bien, para que el hombre deje de obrar por sus intereses, y obre por la ley, debe darse una revolución moral, o como dice el Evangelio, mediante una nueva creación (Jn. 3,5): "no puede hacerse mediante una reforma paulatina". Pero si la ley moral nos ordena que debemos hacer esa revolución moral, "se sigue ineludiblemente que tenemos que poder". "El deber no nos ordena nada que no sea factible"<sup>634</sup>. Hacerse bueno, como educarse, es una lucha; una lucha para llegar a ser bueno, dominándonos - de modo que nadie decida por nosotros- y decidiendo libremente en forma acorde con lo que la razón, en las leyes, nos lo indica, haciéndonos miem-

---

<sup>632</sup> KANT, M. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Op. Cit., p. 39.

<sup>633</sup> Idem, p. 54.

<sup>634</sup> Idem, p. 58 y 56.

bros de una comunidad ética.

La *comunidad ética* es la que da fuerzas al individuo débil<sup>635</sup>. Lo sobrenatural no se opone a lo natural; pero en ambos casos se requiere el *esfuerzo* del hombre para ser virtuoso, que es también la finalidad del proceso educativo.

53. El progreso para el hombre -y para todos los hombres- es paulatino y producto del esfuerzo, de la educación, en medio de hostilidades en la naturaleza externa al hombre (pestes, hambres, fríos) y en su naturaleza interna (represión, pasiones, despotismo)<sup>636</sup>. Por otra parte, debemos admitir que la perfección a la que cada hombre podría llegar según las disposiciones de su naturaleza, no la realizan ni todos ni aisladamente, "sino en la especie".

El progreso del hombre no se da instintivamente: necesita ensayar, ejercitarse e instruirse, para sobrepasar de un modo continuo y gradual las capacidades de la inteligencia<sup>637</sup>.

"La Naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lleva más allá de su ordenación mecánica de la existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección, fuera de la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la propia razón"<sup>638</sup>.

Mas dada la debilidad humana y la contingencia de los acontecimientos, Kant no era muy optimista respecto a "esperar el progreso hacia lo mejor"<sup>639</sup>, abandonado el hombre como está, dejado en manos de una educación preocupada por la inteligencia -aunque poco crítica- pero mucho menos por la vida moral, y en el contexto de un Estado al "cual no le resta dinero como para pagar a maestros capaces y entregados a su oficio"<sup>640</sup>.

## Conclusiones

54. Kant se preocupó por encontrar una base firme para echar a andar su sistema político-filosófico. Frente a la postura de los contractualistas, que dividen tajantemente el Estado natural del Estado civil, y marcan la importancia de éste último, Kant sostuvo que la base del contrato social no puede tener como finalidad el interés particular de cada ser humano; pero

---

<sup>635</sup> Idem, p. 98.

<sup>636</sup> UREÑA, E. *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*. Madrid, Tecnos, 1979, p. 44.

<sup>637</sup> KANT, M. *Idea de una historia universal en Filosofía de la Historia*. Op. Cit., p. 41.

<sup>638</sup> Idem, p. 42.

<sup>639</sup> KANT, M. *Sobre el progreso del género humano en Filosofía de la Historia*. Op. Cit., p. 206.

<sup>640</sup> Idem, p. 107.

tampoco puede hallarse en el fin o interés general, debido a la dificultad de concebir un real consenso que se hubiese dado en un momento histórico de toda sociedad que se ha organizado.

Por otra parte, los motivos empíricos no sirven para fundamentar una legislación universal. A Kant le interesaba considerar las condiciones de posibilidad de la naturaleza humana, tanto por lo que se refiere al conocimiento, como a la voluntad, sea considerada ésta en particular (especialmente en la vida moral), sea considerada en su dimensión social (civil y política). La Naturaleza humana es, para Kant, esta base desde donde se garantiza, por ejemplo, que la historia humana progrese hacia mejor y que la paz sea perpetua.

Mas para Kant, la naturaleza humana no es necesariamente egoísta. Kant no desea hacer del egoísmo el protector de nuestra conservación, el conformador de nuestra dicha, la fuente de los vicios y de las virtudes; sino que da a la necesidad de formar una sociedad civil un sentido ético y humano. La sociedad civil prolonga y perfecciona el derecho privado individual, otorgándole seguridad jurídica.

55. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, escrito en 1784, Kant se propuso explicar como, independientemente de consideraciones metafísicas sobre la libertad, las acciones humanas se hallan determinadas por leyes universales de la Naturaleza humana. En la *metafísica de las costumbres*, sobre todo en la primera parte (*Principios metafísicos del derecho*) explicitó sus ideas sobre los fundamentos de la sociedad en cuanto pasaje del Estado natural al Estado civil.

Este pasaje no era ni innatural, ni tampoco meramente arbitrario. La validez del derecho se halla ya, aunque en forma provisoria, en el Estado de naturaleza; pero esta validez se convierte en perentoria y definitiva en el Estado civil, el cual se constituye como una necesidad que la razón y la exigencia moral de los hombres advierte.

56. La persona y el ciudadano se van formando mutuamente, en un lento proceso de *individuación* (o personalización y creciente dominio de sí) y de *socialización* (aceptando todos los socios una limitación en la libertad individual y acatando una legislación universal y externa)<sup>641</sup>.

Kant, no obstante, su idealismo y su optimismo, manifiesta un gran sentido realista respecto del transcurrir del hombre en la historia. Con mucho dolor y tras muchas experiencias, revoluciones y transformaciones, los hombres se elevan por encima de las dificultades que ellos mismos provocan. "La humanidad gime bajo males que por inexperiencia se causa a sí misma". Mas, no obstante, estos males, los hombres van logrando "la so-

---

<sup>641</sup> KANT, I. *Comienzo verosímil de la historia humana en Filosofía de la Historia*. Op. Cit., p. 130.

ciabilidad y la seguridad civil". La humanidad también generó "la desigualdad entre los hombres" y, con ella, "una fuente plétórica de males, pero también de todos los bienes".

Esa desigualdad se fue acrecentando con el tiempo. Lamentablemente "la guerra, todavía hoy, constituye lo único que modera el despotismo" y la riqueza lo genera. Los mayores males que oprimen a los pueblos civilizados derivan de la guerra.

En su realismo histórico, Kant hacía este resumen del progreso en la historia humana: ésta no avanza del bien al mal (pesimismo), sino gradualmente de lo peor a lo mejor, pero exige la participación de cada uno, según sus fuerzas<sup>642</sup>.

57. Lo que existe es el ser humano. Éste tiene derechos "inalienables" incluso cuando se reúne como pueblo y limita el ejercicio de su libertad, respetando iguales derechos en los demás socios. El hombre no puede sacrificar, aunque lo quisiera, "su inalienable derecho".

Por esto, el hombre es libre y sigue siendo libre al hacerse ciudadano. En esto Kant se separa expresamente de Hobbes, el cual al hacerse el contrato social, le concede todos los derechos al jefe de Estado y éste no tiene ningún contrato con el pueblo. Esto -afirma Kant- es una "proposición terrible". Kant está más bien de acuerdo con Rousseau en este punto. El soberano manda únicamente "porque representa la voluntad general del pueblo"<sup>643</sup>. Si bien, en teoría, existe el derecho del súbdito para oponerse, bajo ciertas circunstancias al superior, retornando el pueblo al Estado de naturaleza, en la práctica, este hecho implica suprimir toda legalidad y hacer insegura toda constitución jurídica.

El hombre se hace ciudadano porque se somete libremente a la constitución estatal, y obedece, convencido de que la coacción de la ley es conforme a derecho; pero no renuncia a su libertad. Una sociedad basada en la obediencia, sin libertad, es una sociedad secreta, con carácter mafioso.

Un hombre libre legisla para todos y, a la vez, obedece a todos, siendo justo y solidario al mismo tiempo. El hombre como legislador no se halla sometido a una voluntad extraña; es soberano. Pero, al mismo tiempo, está sujeto, como todos los demás, a las leyes que él mismo se da. El contrato social, que hace primar los derechos privados individuales, queda equilibrado con la idea de legislación republicana depositaria del derecho civil y público.

---

<sup>642</sup> KANT, I. *Comienzo verosímil de la historia humana en Filosofía de la Historia*. Op. Cit., p. 136.

<sup>643</sup> KANT, I. *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en la mora en general en Filosofía de la historia*. Op. Cit., p. 176, 177.

58. El Estado civil es una conquista que los hombres pueden y moralmente deben hacer sometiéndose al mutuo respeto de los derechos que poseen. Pero esta conquista no será fácil porque el *antagonismo* es el *motor del progreso de la historia* según Kant, como también lo fue posteriormente en Hegel, donde la negatividad fue considerada como un momento del desarrollo del Absoluto, y en Marx, que acuñó el término “lucha de clases”.

Según Kant, el último estadio de este antagonismo es la Ilustración. Poco a poco va emergiendo la Ilustración, “como un gran bien que el género humano ha de obtener”<sup>644</sup>. La Ilustración es un proceso de aprendizaje cultural, con consecuencias sociales y políticas; es sobre todo “la liberación del hombre de su culpable incapacidad”; es pasar a la edad adulta y dejar la infancia como algo del pasado; es arriesgarse a pensar, permitirse tal aventura. De la Ilustración también se puede decir de lo que se ha dicho de la Naturaleza, o sea, que constituye en sí mismo un fin teleológico (todos caminamos hacia la ilustración, aunque no vivamos en una época ilustrada) y una obligación ética (a cuya realización estamos obligados y no podemos permitir su estancamiento).

59. En resumen, para Kant, dado que en el hombre se da una insociable sociabilidad humana, han sido necesarias las guerras y las disputas sociales para que el hombre comprenda que debe basar sus acciones en la razón que manda *a priori* con los imperativos categóricos del deber ser. Pero este mismo antagonismo humano, hace nacer el deseo de constituir un sistema legal y una constitución civil que dé pie a la máxima realización de cada individuo dentro de la sociedad, respetando mutuamente los derechos inalienables de las personas. Así nace el derecho, la constitución civil, la confederación de estados y la paz perpetua. Estos son productos de mentes ilustradas, educadas. Es el resultado del acuerdo de personas que se dejan guiar por los preceptos que le dicta su razón, porque han adquirido suficiente dominio de sí mismas como para poder encauzar sus energías y hacer que las propensiones instintivas no dominen lo que la razón les muestra como razonable, como digno de ser tomado como una ley para nuestras acciones.

60. En este contexto, si bien Kant conoce que las acciones del libre albedrío no se pueden prever con certeza, no obstante, se anima a hacer una “profecía filosófica”: los hombres en la medida en que avancen y conozcan lo mejor “ya no retrocederán completamente”<sup>645</sup>.

Esta es una idea humanista que descansa en la confianza de que el hombre, a través de muchos sufrimientos, aprenderá que la conducta racio-

---

<sup>644</sup> KANT, I. *Ideas para una historia en clave cosmopolita*. Madrid, Tecnos, 1987, p. 17.

<sup>645</sup> KANT, I. *Sobre el progreso del género humano en Filosofía de la historia*. Op. Cit., p. 200.

nal nos exige éticamente limitar algunos aspectos de nuestros derechos para poder seguir gozando de ellos en un plano social cada vez más amplio. Sea en el ámbito religioso (con la aceptación mutua de la libertad de conciencia, con la búsqueda de acuerdos comunes o ecuménicos), sea en el ámbito social y cultural, el hombre finalmente deberá abandonar tanto los fanatismos o fundamentalismos cuanto la idea de gobernar, por la mera fuerza física, a los hombres.

61. Immanuel Kant propuso, en este contexto, una idea poco convencional, siguiendo la idea de la Ilustración, pero no acorde con la idea de Hobbes (donde la violencia marca la conducta del hombre y el autoritarismo o absolutismo del poder es la única vía posible); ni con la idea de Locke (según el cual la libertad es un valor en si mismo y recurriendo a un juez como a una solución pragmática para los problemas que entorpecerían el ejercicio de la libertad); ni con la idea de Rousseau, según el cual, el contrato social es necesario para seguir gozando de los derechos en cuanto individuo.

En contra de la opinión general, Kant sostuvo que la convivencia social es una exigencia racional y moral que da plenitud a los derechos de los individuos (siempre provisorios en un Estado natural).

También era un error pensar que la paz depende necesariamente de la -imposible- tarea de reproducir en la esfera internacional una organización política semejante al Estado Nación. De acuerdo con su filosofía, se requiere una gran federación de Estados comprometidos con el mantenimiento de la paz universal. Pero este compromiso no tendría base suficiente si no estuviese preparado con un hombre que se convierte en ciudadano por una existencia racional y moral, que la educación ayuda a lograr.

Kant imaginó un orden político en el cual la ciudadanía (a través del análisis y del escrutinio público de la acción gubernamental) se percataría cada vez más de los reales motivos de sus gobernantes para ir a la guerra, así como de los sacrificios que enfrentarían si la nación se comprometiera en hostilidades. En este sentido, la existencia de una constitución republicana no es una garantía de paz *per se*; más bien, es sólo una forma de gobierno que hace menos probable la iniciación de guerras ofensivas libradas con el propósito de hacer avanzar las ambiciones políticas de los gobernantes, si los gobernados son conscientes de sus derechos y de que los gobernantes son solo representantes del poder que emerge del contrato de ciudadanía.

62. A pesar de lo simple y atractivo de la propuesta, el proyecto de una federación de Estados pacíficos fue considerado un ideal utópico hasta mediados del siglo XX.

Fue recién con la irrupción de la Primera y Segunda Guerra Mundial,

al quedar desacreditada la idea de que la paz puede ser preservada bajo un mero sistema de equilibrio de poder, que la idea de una federación internacional para la paz fue considerada como un proyecto realizable.

Hay una profunda semejanza entre los ideales de Kant y los sistemas de seguridad internacional colectiva creados en el siglo veinte. La Liga de las Naciones y su heredera, las Naciones Unidas, estuvieron ambas basadas en la suposición de que la guerra sólo puede evitarse o limitarse a partir de la creación de algún tipo de organización internacional para la paz: una Europa entera como un solo Estado Federal, árbitro en sus conflictos públicos<sup>646</sup>.

A diferencia del proyecto de Kant, sin embargo, los sistemas contemporáneos de seguridad colectiva descansan en la premisa de que la guerra sólo puede ser prevenida si una coalición de Estados acuerdan en detener la agresión de un Estado particular, recurriendo para esto a la fuerza colectiva si es necesario. Esta solución plantea un serio problema: ¿Cuán efectiva y deseable es la realización de la paz internacional por la fuerza? Con el fin de la guerra fría desapareció una de las dos grandes potencias mundiales; pero esto no ha sido suficiente para establecer la idea de que la sociedad mundial debe guiarse por el derecho internacional.

Se puso entonces, por un lado, renovadas esperanzas de realizar un mecanismo de Naciones Unidas para la seguridad cosmopolita; pero, por otro, la potencia mundial predominante asumió un poder hegemónico y puso su esperanza en mantener y reforzar su capacidad bélica, mientras Europa buscaba, en la unión europea, una fuerza social lograda mediante la unión y no mediante la fuerza bélica.

La idea de imponer la paz por medio de la fuerza, sin importar cuán factible esto pueda parecer en el nuevo orden internacional, es nuevamente un objetivo contradictorio en sí mismo, porque reduce la concepción del hombre y del Estado a la sola dimensión del lobo, dotado de un soberano *jus ad bellum*, carente de fundamentos morales (aunque un estado hegemónico buscará siempre resguardar su accionar en ideas aparentemente morales).

Se suele sostener que Kant aceptó el postulado pesimista de Hobbes, según en cual "el estado de paz entre los hombres que viven juntos no es el Estado natural; el Estado natural es el de guerra". Mas Kant matiza esta afirmación de Hobbes y hace notar que la afirmación de Hobbes es inexacta: en el Estado de naturaleza, se puede estar en situación de violencia; pero ésta no es su característica fundamental; lo distintivo de este Estado es la *provisoriedad de los derechos* de las personas y la *exigencia moral* emergente en este Estado que lleva al hombre a aceptar el Estado civil.

---

<sup>646</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 167.

63. La idea de “imponer” la paz presupone que la fuerza sólo puede ser derrotada por la fuerza y esto daría justificación para guerras futuras. Esta posibilidad contradice los supuestos de Kant, según el cual el hombre debe guiarse no por la fuerza sino por la ley moral.

Parece contradictorio utilizar la “guerra para terminar con todas las guerras”. Como parece contradictorio imponer una cultura para unificar las culturas. Es desde la libertad y la moralidad desde donde los hombres deben converger hacia una convivencia racional y moral, establecida en un contrato que asegure sus derechos de socios al entrar a formar parte de una sociedad.

Cualquier contrato humano es un contrato entre socios (individuales o como Estados) que son autónomos, libres, conscientes y responsables de sus actos. *La sociedad es, ante todo, un hecho moral*. Aprender esto es la finalidad del proceso educativo tanto en el nivel individual como en el civil o social.

La paz es un deber moral y, por ello, es un derecho: no es una cuestión de fuerza predominante. La fuerza es utilizable, como poder de policía tras el mandato del juez, solo cuando se ha violado un derecho; pero ella, en sí misma, no genera derecho.

64. Los filósofos empiristas sostienen que aún si el estado-nación fuera eliminado, la guerra permanecería a menos que una dictadura fuerte y universal fuera constituida para imponer la paz por la fuerza. La fuerza les parece ser el elemento fundamental en toda vida: toda vida tiende a conservarse y expandirse por la lógica de la misma fuerza, sin ninguna referencia moral, más que el mantenimiento de la vida a cualquier precio.

La concepción opuesta es más idealista o federalista, esto es, confía más en la racionalidad y moralidad de los hombres que desean proteger sus derechos, que en la fuerza y necesidad vital ciega, porque el hombre no es sólo un animal.

Es muy interesante constatar que los partidarios del federalismo mundial parten del mismo punto teórico que los realistas: la paz y el orden sólo pueden ser establecidos a través de la creación de un monopolio centralizado de violencia legítima; pero difieren en la concepción del hombre y el establecimiento de lo legítimo.

El establecimiento de una fuerza policial común, un sistema judicial y aún una legislatura internacional son características esenciales de la teoría del federalismo mundial. Éste asume que el aparato represivo del Estado es el que guarda el orden dentro de una comunidad política. Por lo tanto, un sistema similar debería implementarse en el contexto internacional para evitar la guerra. Los pensadores federalistas se han apoyado en la analogía del modelo federal del Estado como una solución para ser reproducida en el



contexto internacional. Pero el problema crucial se halla en la concepción del hombre y en cómo un modelo de Estado mundial podría ser implementado.

La propuesta más común es la de que los funcionarios del Estado mundial deberían, de alguna manera, ser designados por los pueblos (y no por los gobernantes) para el establecimiento de un derecho de común y mutuo respeto de los derechos, y en defensa de los derechos de los individuos.

65. Por otra parte, finalmente, el mismo pensamiento de Kant debe ser considerado en el contexto del proceso histórico en que fue generado y en el proceso en que es utilizado: el de la consolidación progresiva de la burguesía como grupo hegemónico. Ésta, en una primera etapa, se valió de la doctrina del derecho natural para denunciar al derecho y la sociedad tradicional. Una vez consolidada en el poder, y luego de sancionar sus primeros códigos, la burguesía resolvió que no hay más derecho que el derecho positivo.

Es frecuente que alguien -individuo, Estado, cultura-, recurra a la idea de naturaleza humana o derecho natural para salvaguardar sus derechos; pero una vez logrado, emplee, con los demás, la fuerza como único derecho, sin consideración moral alguna. Una vez posesionado en la situación de poder, se afirma que no hay más derecho que el que surge de la voluntad del legislador.

En este sentido, las ideas y las filosofías han sido usadas ideológicamente, esto es, como justificación para lograr una situación moralmente injustificable. Cabe recordar aquí que para Kant la filosofía debía conservar su *potencia de crítica* como un servicio a la vida social y política. No hay que esperar, -sostenía Kant- ni que desear, que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, porque *la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón*. Pero es imprescindible para ambos que los reyes, o los pueblos soberanos (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad y reciprocidad), no permitan que desaparezca, ni que sea acallada, esta clase de los filósofos, sino que puedan éstos hablar públicamente para la clarificación de los asuntos.

66. En resumen, la relación ideal entre el hombre y el ciudadano es aquella que se funda en una constitución que permita la máxima libertad humana de acuerdo a leyes que establezcan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás (no de la máxima felicidad, pues ésta ya vendría por sí misma, como consecuencia).

Ésta es una idea necesaria que tiene que servir de base, no sólo en el primer proyecto de una Constitución del Estado, sino también en todas las leyes, porque al tiempo que conserva los derechos de los individuos,

antes amenazados, los garantiza con la constitución del Estado civil. Más aún, este Estado es algo que debe ser construido, porque expresa un deber moral y posibilita una vida más cercana a la perfección humana.

Para Hobbes el Estado civil es un medio para garantizar el desarrollo de las libertades y derechos a los individuos que el soberano le concede. Para Kant, por el contrario, el Estado civil es un fin en sí mismo, ya que a través de él se perfecciona la especie humana, aprende a convivir y se educa. Si el contrato social de Hobbes es unión de personas en orden a cualquier fin, la constitución civil de Kant es unión de personas como fin en sí misma. De este modo, para Kant la sociedad no es una suma de individuos, sino comunidad moral, siendo en esto Kant un revolucionario entre las teorías políticas clásicas de la época.

67. Por una parte, la vida civil requiere ciudadanos educados, esto es, dueños de sí, capaces de hacer libremente que prevalezca la ley sobre los intereses personales. Por otra, Kant era consciente de que la *constitución republicana* es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero es también la más difícil de establecer y, más aún de conservar, hasta el punto de que muchos afirman que la República tendría que ser un Estado de ángeles, dado que los hombres no están capacitado, por sus tendencias egoístas, para una constitución de tan sublime forma.

68. Indudablemente quedan aspectos criticables del pensamiento de Kant. Aunque no se ha tenido aquí un deseo de criticar su pensamiento, cuanto de exponerlo, cabe mencionar, sin embargo, que Kant parece confundir, en algunas de sus afirmaciones, a la sociedad civil con la sociedad humana.

En este contexto, Kant admite que el gobierno tiene “el derecho de obligar a los ricos a facilitar medios de subsistencia a aquellos que carecen de lo indispensable para satisfacer las necesidades más imperiosas de la naturaleza”<sup>647</sup>. Esto es aceptable en la sociedad civil solo si los socios convinieron en ello al organizar la constitución del Estado. Pero una sociedad civil no es, sin más, una sociedad de beneficencia para con todos los hombres, aunque en todo hombre -y no por ser ciudadano- cabe la obligación moral de ayudar a sus semejantes.

Si se admitiese que el Estado civil debe facilitar medios de subsistencia a todos los hombres, esta afirmación estaría en contradicción con la afirmación kantiana que el Estado solo hace posible “el mantener con el derecho las esferas inviolables del obrar individual”<sup>648</sup>.

---

<sup>647</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 141. Cfr. BAYER, O. *Vernunft is Sprache. Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holsboog, 2002.

<sup>648</sup> GONZÁLEZ VICEN, F. *La filosofía del Estado en Kant*. Op. Cit., p. 87.

69. No obstante aspectos criticables en el pensamiento de Kant, cabe reconocer su originalidad distintiva entre los pensadores sociopolíticos de su época. Kant no acepta la concepción antropológica de Hobbes (aunque sin descartarla en algunos de sus aspectos, como cuando admite que el hombre está en el Estado natural, belicoso, no protegido por leyes, “en estado de guerra continuo”). No acepta tampoco plenamente la idea de Locke considerando que el hombre es naturalmente débil.

Kant considera que *el hombre es, más bien, perezoso*, carente de aprecio por el esfuerzo personal y por el propio saber: “¡Es t n cómodo ser menor de edad!”<sup>649</sup>.

Dada esta concepción antropológica, el valor de la educación -y principalmente de la inteligencia y de la voluntad- cobra relevancia. La sociedad civil depende de la educación la cual posibilita el surgimiento de un yo organizado capaz de someterse libremente al sentido moral del deber. La educación implica un proceso donde los hombres tomen sobre sí la responsabilidad no sólo de conocer críticamente; sino además de dominarse a sí mismos, por una autoacci n respetando el deber ético<sup>650</sup>.

Kant también se separa del pensamiento rousseauiano, en cuanto no admite que el hombre es natural y plenamente bueno; pero comparte con él la idea de que el mal se halla en el invertir libremente el orden de los motivos o valores de la libertad, *uniendo la ley moral con el amor a sí mismo*. En el hombre existe una propensión natural a obrar, no por el ser de las cosas, por la racionalidad que le muestra la ley moral, sino por el amor a sí mismo. Tanto en Rousseau como en Kant, la decisión y la superación de la condición humana se halla en las manos de los hombres y de la educación que les haga posible ser ellos mismos autosuficientes o autónomos. El hombre no ilustrado por su pereza termina vendiendo su libertad, incapaz de conservar sus propios derechos como individuos y de compartir, con esfuerzo, el respeto mutuo de todos los derechos, propios y ajenos, aceptando un contrato de ciudadanía y un derecho público.



---

<sup>649</sup> KANT, M. *Respuesta a la pregunta  Qu  es la ilustración?* en *Filosofía de la Historia*. Op. Cit., p.58.

<sup>650</sup> KANT, E. *Metafísica de las costumbres. II  parte: Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 229.

## CAPÍTULO IV

### ANTONIO ROSMINI

#### ***LOS DERECHOS RACIONALES, Y LA CONSTITUCIÓN SEGÚN LA JUSTICIA SOCIAL***

“Los hombres son iguales por lo que se refiere al derecho natural, pero no se sigue que deban ser iguales también en una sociedad que ellos establecen entre sí... La sociedad civil no se establece únicamente para tutelar los derechos de cada hombre en cuanto es hombre (por este fin no se establecería nunca); se establece y se reúne para tutelar todo el complejo conjunto de derechos naturales y adquiridos que cada hombre tiene al entrar en la sociedad. Este complejo conjunto no es igual para cada uno, sino que varía...” (ROSMINI, A. *Scritti Politici. La costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 181-182).

“Las asociaciones civiles deben reconocer que no pueden mínimamente disponer de los derechos de los hombres, que están obligadas a respetarlos a todos, cualquiera sean los sujetos, fuera o dentro de su seno; y que solamente respecto de éstos últimos, ellos tienen la autoridad de regular la modalidad de los derechos y nada más” (ROSMINI, A. *Filosofia del diritto*, p. 1233).

#### ***La concepción rosminiana de sociedad***

1. Según el filósofo Antonio Rosmini (1797-1855), las ideas de la revolución francesa (libertad, igualdad, fraternidad) referidas a la sociedad, son parciales: en la sociedad, existe *libertad en los socios, pero también dependencia mutua*; se da la *igualdad de la ley ante los tribunales, pero también la real desigualdad en la cantidad y calidad de los derechos*; se da

el amor entre los socios como un bien común y en el respeto de las leyes, pero la misma justicia exige también el respeto de ciertos derechos según la condición de los socios y la búsqueda de bienes particulares. Esto no significa, de ninguna manera, justificar ninguna desigualdad injusta. Tampoco implica admitir que no hay responsable por las injusticias.

Rosmini distingue ante todo una *igualdad jurídica* que consiste en que todos los derechos son igualmente inviolables, cualquiera sea la persona que los posea, y una *igualdad constitutiva* en la misma cantidad y cualidad de los derechos. La constitución de un Estado salvaguarda la igualdad jurídica; pero destruiría la justicia si a todos los socios les reconociese la misma igualdad constitutiva, porque, por ejemplo, una persona soltera no tiene los mismos derechos y deberes que un casado; una persona que tiene propiedad sobre una cosa no tiene los mismos derechos de quien no es propietario de esa cosa<sup>651</sup>. La igualdad jurídica se establece en la constitución del Estado; pero la igualdad constitutiva de los hombres no se da pues éstos pueden tener derechos morales extra-sociales adquiridos, anteriores a la asociación civil (SP, 68).

2. La crítica de Rosmini a la concepción social de la revolución francesa se dirige a ser ver que si bien antes el hombre era siervo del señor feudal, ahora *el hombre queda nuevamente reducido ser un ciudadano* sujeto a la voluntad general y no recuperando aún su libertad y sus derechos racionales individuales inalienables.

La sociedad surge cuando se da un vínculo mediante el cual las personas libremente se unen entre sí para gozar, juntas, de ventajas; pero no se suprimen los derechos de los individuos: simplemente se los modifica.

El fin de la sociedad (el regular la modalidad de todos derechos de todos los socios -no el suprimirlos-) es el bien común de las personas que se unen. Para que haya sociedad humana las personas deben conocer, querer y ser libres de hacerse socios; deben querer establecer ese vínculo social que tiene dos características: mutua benevolencia y utilidad<sup>652</sup>.

“En la benevolencia social, pues el hombre no se olvida de sí mismo, como en la amistad, sino que se considera y se ama como miembro de la sociedad. Es más, él se asocia con las otras personas únicamente por la ventaja que prevé le debe venir por esta asociación. El no se apega a la asociación, no ama la sociedad, ni ama el bien común de la sociedad sino finalmente por su bien propio, por amor de sí mismo; ama el bien de los otros no propia y necesariamente porque es un bien de los otros, sino porque lo encuentra como una

---

<sup>651</sup> ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale* en ROSMINI, A. *Scritti Politici. La costituzione secondo la giustizia sociale. Sull'unità de'Italia. La Costituente del Regno dell'Alta Italia*. Stresa, Edizione Rosminiane, 1997, p. 94. En adelante abreviamos: **SP**.

<sup>652</sup> ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. Milano, Marzorati, 1972, p. 134. En adelante abreviamos: **FP**.

condición necesaria para su bien particular. La benevolencia social tiene, pues, un origen subjetivo: es el amor subjetivo que genera un amor objetivo, el cual sin embargo no ocupa en el corazón humano sino un lugar secundario" (FP, 152-153).

3. La relación social, constitutiva de la sociedad, es una relación de amor al bien de la sociedad, el cual es un bien común que implica la posibilidad de bienes particulares.

Las personas se unen a las cosas estableciendo un *vínculo de propiedad*, de uso, de utilidad con las cosas. Por el contrario, el vínculo social es un *vínculo de mutua benevolencia* por la que todos son igualmente socios; pero esta forma de unión no quita las desigualdades procedentes de los derechos racionales individuales.

"Las propiedades de la sociedad son: la *libertad* y la *dependencia*, la *igualdad* y la *desigualdad*.

La libertad social consiste en que todos los socios indistintamente mantienen la razón de fin, y ninguno de ellos es considerado como simple medio al bien de los otros. Siendo ésta la dignidad de las personas es la misma en los socios; de aquí la igualdad social.

También la dependencia y la desigualdad yacen en la naturaleza de la sociedad. Porque primeramente la participación del bien adquirido por la sociedad es proporcional a los medios personales o materiales con los que cada socio contribuye. Además, suponiéndose que todos los socios participan con igual cantidad de medios que sirven para conseguir el fin social, no obstante, la dependencia y la desigualdad, surgen de otras causas intrínsecas, por la necesidad de una única administración y régimen social que dirige todas las fuerzas sociales al fin con armonía"<sup>653</sup>.

#### ***Derechos racionales: naturales o individuales y convencionales o sociales***

4. El sentido común ha dicho y dice siempre que "el derecho es cosa diversa de la fuerza"<sup>654</sup>. La fuerza se usa, a veces y legítimamente, como coacción, para defender un derecho; otras ilegítimamente para violarlo. Un derecho existe -y se puede utilizar la fuerza para defenderlo- cuando la acción lo que nos permite hacer es moralmente buena o no dañosa. De este modo, *Rosmini hace depender el derecho de la moral*.

Hay derecho a realizar una acción porque:

- 1) es justa y es justa porque

<sup>653</sup> ROSMINI, A. *Compendio di etica e breve storia di essa*. Roma. Desclée, 1907, n° 454-456. ROSMINI, A. *Uniformità delle leggi* en *Opuscoli Politici*. Roma, Città Nuova, 1987, p. 172.

<sup>654</sup> ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Padova, CEDAM, 1967, Vol. I, p. 103. En adelante abreviaremos indicando: **FD** y el número de página que es correlativo en los seis volúmenes.

- 2) es buena, y es buena porque
- 3) con ella se respeta el ser que corresponde a cada ente en sí mismo y en su tiempo y lugar,
- 4) más allá de la fuerza o deseos personales que pueda tener otra persona para impedir la realización de esa acción.

De este modo, el ejercicio del derecho de las personas depende de la objetividad (derecho objetivo) de las acciones que se realizan. El derecho objetivo no se identifica sin más con el derecho positivo (el que establece públicamente una comunidad); éste, a veces, puede ser aparentemente formal y arbitrario.

El *origen del derecho*, en la concepción rosminiana, se halla en la relación entre la libertad, considerada como una facultad natural de los seres humanos, y la ley moral (que es el ser de cada ente, relacionado con la inteligencia y voluntad, la cual debe respetarlo en lo que cada ente es con todas sus circunstancias).

“El derecho es una facultad libre, una libertad... La libertad natural puede considerarse como una potencia general de hacer lo que se quiere, sin coacción y necesidad. Esta potencia se resuelve en facultades, funciones y actos especiales que, considerados en relación con la ley ética que los tutela, toman la naturaleza y el nombre de derechos: derechos naturales, civiles, políticos”<sup>655</sup>.

5. El *derecho* es definido por Rosmini como una potestad moral o autoridad para obrar un bien que se desee, en cuanto está protegida por la moral la cual exige el respeto de los demás (FD, 107 y 1205). El derecho, aún siendo una *facultad del individuo*, es extra-social; y, sin embargo, se da *siempre en una relación social*, en cuanto implica el deber de respecto de ese libre actuar en los demás individuos.

La moral, a su vez, no se funda en la voluntad o intereses del sujeto, sino en el bien que es lo que la voluntad desea como perfeccionante del ser de la persona. Se trata del derecho en el sujeto que luego puede objetivarse en tradiciones y leyes escritas; entonces este *derecho objetivado* hace posible que las acciones sociales reciban *sanciones sociales*: sanciones con consecuencias sociales y no solo morales. En este sentido, el derecho no es solo una consecuencia de la moral, sino quien concreta, materializa socialmente las consecuencias de una acción moral.

La ley con la que se rige el derecho expresa una toma de posición racional. El hombre no es solo razón, sino también sentimiento; al senti-

---

<sup>655</sup> ROSMINI, A. *El comunismo y el socialismo* en ROSMINI, A. *Opuscoli Politici*. Roma, Città Nuova Editrice, 1978, p. 88, 96.

miento le sigue el apetito pasional y a lo conocido racionalmente le sigue el apetito volitivo y la libertad de elección. Guiarse por el derecho implica guiarse por una norma que descubre la inteligencia y adecuarse a esa norma es tener un comportamiento justo.

El derecho depende de la moral y no viceversa. La moral, a su vez, depende del ser de las cosas, acontecimientos y personas, y no necesariamente de lo que opine la mayoría. El derecho es la facultad del ejercicio de la justicia y ésta es la virtud o fuerza moral del reconocimiento de la verdad en cada cosa, acontecimiento y persona.

6. El derecho es una facultad de las personas, pero protegida objetivamente por la verdad y la justicia por lo el derecho se inscribe en el ámbito moral. Se advierte, entonces, que si bien las acciones son de las personas, no por ello toda actividad personal es sin más subjetiva o arbitraria. El ejercicio del derecho es una actividad personal e racional individual, fundada en la justicia, y no arbitraria. El derecho no depende de la fuerza ciega o más potente, sino de la justicia. Tanto el fuerte como el débil tienen derecho si su acción es justa, esto es, si persigue un bien que por ser moral -justo- no puede ser impedido por los demás. Un mero capricho o deseo no es, de por sí, objeto de derecho: para serlo deben pasar por el tribunal de la justicia (FD, p. 114).

Rosmini admite derechos propios de la naturaleza humana (derechos naturales), pero estima que es mejor llamarlos *derechos racionales*. La palabra naturaleza menciona a) tanto una inclinación natural (y entonces todas las cosas y animales tendrían un derecho, cosa que Rosmini no acepta, pues estima que el derecho implica un acto fundado en la justicia y no en una inclinación física o biológica); b) cuanto una inclinación racional en el hombre: en este sentido, en el hombre, lo natural implica la racionalidad en un ser moral. En este segundo sentido, se puede hablar de *derechos racionales (referidos a la naturaleza humana), naturales o individuales*. Algunos de estos son connaturales y otros adquiridos antes de un contrato. Los derivados de un contrato se distinguen de los *derechos convencionales o sociales*.

*Una obligación o un derecho no nacen de una mera inclinación, sino de una exigencia moral, la cual implica una naturaleza racional. "La ley no viene de la naturaleza subjetiva (complejo de inclinaciones), sino de los objetos de la inteligencia... El derecho recibe la forma de derecho de la ley moral" (FD, p. 179, n° 11).*

Dado que existen bienes que son propios de la naturaleza individual, también existen *derechos racionales individuales* o -como a veces los llama Rosmini- *extra-sociales* (FP, p. 168), como, por ejemplo, el derecho a la vida de cada uno y los inherentes a las acciones para mantener la vida con



sus características humanas, el derecho a enseñar y aprender<sup>656</sup>, el derecho a ejercer la libertad, etc. Los derechos se reducen a un poder obrar, protegido por la moral (“no puedes hacer mal a otros jamás, aunque debieses sufrir por ello”) y por ella son inconculcables.

Para Rosmini, se dan dos derechos individuales fundamentales y connaturales: 1) el derecho a ser uno mismo, a la propiedad de su ser y de su cuerpo (y la esclavitud es una de las formas más violentas de su violación); y 2) el derecho a la libertad jurídica que es la facultad suprema de obrar, protegida por la ley moral (y la supresión de las múltiples formas de ejercer la libertad es la forma de su violación).

La libertad de obrar protegida por la ley moral es lo *común a todos* los derechos de todas las personas; pero la propiedad es lo propio, lo que *determina los derechos de uno y de otro*. Además de estos derechos connaturales, se dan los derechos individuales adquiridos. El hombre, con el ejercicio de la libertad protegida por la ley moral, le puede añadir a la propiedad interna (o de su persona: derecho a ser y poseerse ella misma), la adquisición de propiedades externas.

*Algunas divisiones rosminianas del derecho*

|                               |                                   |  |
|-------------------------------|-----------------------------------|--|
| Derecho Natural o Individual  | Derecho connatural →              | Libertad connatural<br>Propiedad connatural  |
|                               | Derecho adquirido sin contratos → | Libertad y propiedad adquiridas:<br>a) con el acto de uno solo.<br>b) Con los actos de cada uno de varios individuos o cuerpos morales.  |
| Derecho Convencional o Social | Adquiridos con contratos →        | <ul style="list-style-type: none"> <li>- Respecto de los objetos de derecho (lo que hace modificar los derechos existentes)</li> <li>- Respecto de los sujetos de derecho mediante asociaciones: origen del Estado de sociedad y del derecho social.</li> <li>a) General: común a toda la sociedad.</li> <li>- Interno: Derechos de los socios entre sí: derecho social.</li> <li>- Externo: Derechos de los socios hacia el gobierno y viceversa.</li> <li>b) Especial: propio de cada sociedad.</li> <li>- Para la obtención de ciertos derechos: conyugal, industrial, de comercio, etc.</li> </ul> |

<sup>656</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Sulla libertà dell'insegnamento*. L' Aquila-Roma, Japadre, 1987, p. 77.

|                      |   |  |
|----------------------|---|--|
|                      |   | - Para la regulación de la modalidad de los derechos: de defensa, de coexistencia, etc.<br>· Parciales: sociedad de aseguración, deportiva, etc.<br>. Universal: sociedad civil. |
| Derecho extra-social | → | Los derechos independientes de las asociaciones que conservan los asociados durante la asociación.   |

7. Existen, pues, ante todo, derechos individuales. Es más, según Rosmini, *la persona es el derecho subsistente* (FD, 191). Toda persona, desde que nace, es sujeto de algunos derechos naturales (iguales para todos) y de otros diversos según las circunstancias o estado que luego adquirirá. No siendo el derecho más que una facultad (activa y pasiva) para actuar, protegida por la ley moral, el derecho de los niños, o de los que no tienen voz, sigue estando vigente y protegido (del posible abuso de los otros) por la ley moral.

Como no se puede, moralmente, renunciar ontológicamente a ser persona, tampoco se puede renunciar ontológicamente a los derechos de la persona, los cuales son *inalienables* (FD, 209).

La persona es la sede de los actos morales (y éstos son morales si son justos) y del derecho. Se dan, pues, derechos primeros, radicados en la persona, en toda persona<sup>657</sup>. Los derechos son acciones que las personas pueden moralmente realizar; aunque luego estos derechos puedan objetivarse en usos, costumbres, leyes públicamente conocidas acompañadas de sanciones sociales.

Algunos derechos pertenecen al ser de las personas; otros pertenecerán al Estado en que se encuentran las personas. Cuando se es ciudadano, cuando alguien es parte de una sociedad; o cuando acepta formar parte de una sociedad, no deja por ello de ser persona ni se abandonan los derechos individuales.

8. El *derecho social* es la facultad o potestad moral que tiene la sociedad para hacer uso de sus propios medios y obtener su fin. El *derecho extra-social* es el mismo derecho individual en cuanto sigue estando vigente incluso en el estado de sociedad.

<sup>657</sup> Cfr. TRIGEAUD, J.-M. *Droits premiers*. Bordeaux, Bière, 2001. TRIGEAUD, J.-M. *Justice et Tolérance*. Bordeaux, Bière, 1997. TRIGEAUD, J. M. *L'Homme Coupable. Critique d'une Philosophie de la Responsabilité*. Bourdeaux, Bière, 1999. TRIGEAUD, J.-M. *Naturaleza y persona* en *Actas del Simposio Internacional de Filosofía, 14-15 de Octubre de 2005*. Rosario, D.I.S.P.E.-UCEL, 2006, Vol. 2, pp. 97-122.

Cabe notar que *el deber es anterior al derecho*. El *deber* procede del objeto conocido el cual tiene un ser que no puede ser negado sin que el sujeto se haga injusto: un niño debe ser reconocido como niño y una bestia como bestia. El deber pertenece a la moral; el derecho se sigue de la moral. Ésta autoriza al hombre a realizar ciertas acciones precisamente porque son buenas, justas y, por ello, no pueden ser impedidas por los demás, dándosele derecho a realizarla. No es el derecho el que establece el deber en el sujeto del derecho, pues el derecho es una facultad que el sujeto puede ejercer o no ejercer.

El *deber* prohíbe y obliga, el *derecho* permite (FD, p. 129). Todo hombre tiene derechos fundamentales (a la vida, a la contraer matrimonio, a adquirir bienes, etc.); pero los demás no siempre tienen civilmente el deber de ayudar a que cada uno *realice* sus derechos: los demás no pueden moral y civilmente (como socios civiles) impedir esa realización que cada hombre intenta realizar. Corresponde a las *sociedades de beneficencia* ayudar más allá de aquello a lo que alguien tiene derecho, lo cual expresa un gran sentido de lo humano, un amor a toda la humanidad y un deber moral en los casos de necesidades extremas.

### ***Sociedad doméstica y sociedad civil***

9. El hombre es hombre antes de organizar una *sociedad civil*; por ello, el hombre no se reduce al ciudadano.

No obstante, el hombre por su naturaleza -por el modo en que nace-, desde su nacimiento, un ser individual y social: pertenece a la *sociedad doméstica*, dado que sin la ayuda de los padres, o de sus semejantes cercanos, no podría sobrevivir. La sociedad doméstica se considera una sociedad natural, dada la necesidad y diversidad de los sexos de personas que desean libremente tener hijos.

“La naturaleza no pone al hombre fuera del estado de sociedad, más bien lo hace nacer en el seno de la sociedad doméstica” (FP, p. 146).

La sociedad doméstica es una *sociedad natural y humana*, mientras que la sociedad civil es una *sociedad artificial*.

En ambos casos, la sociedad es el producto del conocimiento y de la libertad de los socios que contraen el vínculo de sociedad. El derecho a la libertad, como a constituir una sociedad, es un derecho individual y personal. Si una persona fuese comprada por otra, o si una persona se vendiese a otra, se *esclavizaría*. Si una persona vende a otra solo las operaciones útiles a otro, se pone en estado de *servidumbre*, propio de una sociedad imperfecta. La relación entre el siervo y el señor no es una verdadera rela-

ción social (FP, p. 135, 144).

“El hombre, en la condición servil, no tiene un mal positivo, pero sí un impedimento a un bien mayor que podría obtener de sus propias acciones, si las dirigiese a su ventaja propia” (FD, 1456).

10. El origen de la *sociedad civil es artificial* y surge del deseo de las personas que deciden regular, por medio de un ordenamiento y de leyes, la modalidad de sus derechos para tutelarlos y aumentarlos. La *modalidad* en que pueden ejercerse los derechos implica una cierta limitación de los mismos: nadie puede gozar de una libertad ilimitada si ello daña a otros impidiéndoles también el ejercicio de la libertad. La sociedad surge, pues, con la limitación (no supresión) de algunos derechos individuales, por una exigencia moral, “para el mayor bien común”. De aquí nace la obligación y el derecho de mandar y el de obedecer (FD, 1453).

El gobierno es el que está a cargo de administrar la regulación de la modalidad de los derechos, el cual puede ser monárquico (uno con poder) o policrático (muchos con poder) (FD, p. 308), o con división de poderes. El gobierno es un cargo y un servicio que “no da derecho alguno al enriquecimiento” material personal de quien lo ejerce (FD, p. 1275); pero un buen gobernante se merece estima y gratitud de parte de los socios. En un tiempo, se pensaba que una persona, privadamente rica, estaría en condiciones de ser un buen gobernante y de no ser tentado para obtener beneficios propios; pero la experiencia muestra que la avaricia puede ser insaciable en todo hombre.

11. La *esclavitud* es la posesión de una persona por parte de otra. La *servidumbre* ha consistido en el derecho que una persona tiene sobre las operaciones de otra para el beneficio de la primera. Pero los *socios* no son ni esclavos ni siervos, sino soberanos de sus personas, de sus cosas y de sus actos. Los socios ceden sólo la administración de la modalidad de sus derechos. El gobernante no es, pues, ni un patrón ni un señor dominante, sino un administrador de la modalidad de los derechos en el ámbito de la justicia (FD, p. 1276).

El *gobierno civil* no siempre surge porque una comunidad designa un gobernante mediante un pacto o elección. El derecho está guiado por un bien, y si alguien ocupa pacíficamente el oficio de gobernar y es consentido, toma posesión de un bien desocupado y con el ocuparlo no daña a ninguno, pudiendo beneficiar a todos. Se trata entonces de una justa ocupación de un derecho, en este caso, del gobierno civil. Si bien los demás socios no lo impiden, les queda el derecho de pedir garantías suficientes y de cautela contra los abusos de tal administración.

Se podrá afirmar que las personas que se pusieron a la cabeza de sociedades civiles nacientes, lo hicieron con el consentimiento del pueblo<sup>658</sup> y con un "contrato social" implícito. Rosmini sostiene que *el consentimiento no recae sobre la atribución de derecho de gobierno civil, sino como legítima defensa* sobre la exclusión de algunas personas que no ofrecen garantías. Pero, en principio, el derecho a ocupar el gobierno soberano está abierto a todos y sujeto a las mismas condiciones de toda otra ocupación (no dañar a otros) (FD, p. 1280).

### **Los derechos en la interacción social**

12. Rosmini no piensa al hombre como si fueses una bestia; sino como un ser con un sentimiento fundamental, con capacidad de pensar y de decidir y relacionarse con los demás. La *libertad*, entonces, es la facultad de física e intelectual de elegir o determinar la voluntad hacia una volición o hacia la contraria<sup>659</sup>; pero la *libertad se califica moralmente* (libertad moral) como buena, cuando elige lo bueno, lo que hace a la plena realización del hombre. La libertad moral no es simplemente la facultad de elegir, sino la facultad hacer lo lícito.

El derecho se da y se ejerce en el ámbito de la libertad moral.

Ejercitando su libertad, el hombre desarrolla sus potencias, puede apropiarse de algunas cosas y produce para sí la propiedad externa.

La propiedad externa, si bien es el ejercicio de un derecho, está limitada por los derechos que ejercen los otros. Esos derechos limitan siempre más nuestra esfera de libertad, que comienza ya a ser limitada por la simple coexistencia nuestra sobre la tierra con nuestros semejantes (FD, p. 262). Nuestra libertad de apropiarnos de bienes está limitada por la posesión justa que los demás ya tienen sobre esos bienes, limitada siempre y para todos por la *justicia* (luego expresada en leyes), fundamento de la moral.

"Si la libertad en el estado de naturaleza se define `la facultad de hacer todo lo que es lícito´; la misma libertad en la sociedad civil se define con mayor restricción `la facultad de hacer todo lo que por sí es lícito, menos lo que vetan las leyes´" (FD, p. 264).

13. Uno de los derechos que entra fácilmente en conflicto, en la inter-

---

<sup>658</sup> El "pueblo" no está constituido sólo por un grupo de personas, sino que requiere además que estén asociados con el consentimiento de una ley para una utilidad común (FD, p. 1295).

<sup>659</sup> ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1954, n° 501, 640.

acción social, es el de *propiedad*. Rosmini define este derecho como la facultad de conectarse que tienen las personas a una cosa, de modo que esa cosa sea un instrumento usable para los fines de esas personas.

Para que la apropiación de una cosa externa sea lícita debe ser hecha consciente y libremente, y no causar daño a otros; por ello, esta acción debe respetar la norma moral de las acciones humanas. La propiedad *no es un derecho absoluto*, ni ganado por la sola fuerza mayor del propietario, sino que *está limitado por la justicia*, esto es, no debe dañar a otro (FD, p. 1272). La apropiación, hecha libre y moralmente, hace que la cosa apropiada sea sentida como parte de la persona, la cual no puede ser desposeída luego sin ser dañada.

El *derecho a la propiedad* es, pues, pensable como un *derecho individual anterior a la institución de una sociedad*, aunque luego, al entrar el hombre en la sociedad debe aceptar la regulación del modo de ejercer este derecho. Este derecho exige un tácito o expreso consenso moral a los demás, de modo que respeten lo que otro ha hecho justamente; pero este consenso podría darse antes de que se estableciera el gobierno civil. El consenso no crea el derecho sino que lo supone: supone que se debe respetar lo justo<sup>660</sup>.

Rosmini, como Montesquieu, estima que *el derecho de propiedad privada es la piedra angular de las libertades políticas y civiles*. Este derecho da un poder real a los ciudadanos y limita el poder del soberano; es un límite a los poderes políticos que desean el poder absoluto.

14. Si bien el derecho de propiedad implica un nexo *físico y moral*, fue pensado en la antigüedad sólo como un nexo *físico* entre el sujeto y una cosa. En la época moderna, por el contrario, se lo pensó más bien sólo como un nexo *moral*; por ello:

- a) Algunos sostuvieron que cada hombre tiene derecho a una porción igual de propiedad externa.
- b) Otros pensaron que a cada uno se le debe dar o reconocer un derecho según el mérito.
- c) Algunos estimaron que a cada uno se le debe dar según sus necesidades.
- d) Otros, finalmente, creyeron que la propiedad de las cosas no pertenece a ninguno en particular, sino a la humanidad en general; y que el uso efectivo de las cosas pertenece a cada individuo (FD, p. 429).

Todas estas opiniones tienen el común el error, según Rosmini, de

---

<sup>660</sup> Cfr. SIRICO, R. *Le ragioni politiche ed economiche della sussidiarietà: il personalismo liberale di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2004, F. II-III, 119-128. Cfr. TRANIELLO, Francesco. *Società religiosa e società civile in Rosmini*. Brescia, Morcelliana, 1997.

considerar que la propiedad no implica un nexo físico con las cosas poseídas o apropiadas, sino que suponen que para que una cosa sea mía es suficiente que, con un juicio, me la atribuya, aunque ya la posea otro.

Por otra parte, estas opiniones se basan en el falso presupuesto de que todos los hombres tienen, de por sí, derecho a usar de todas las cosas.

El tener, además, necesidad de algo no genera, sin más, un derecho.

El derecho de propiedad, no obstante, posee *límites* y sólo es dable apropiarse de lo que está desocupado y de lo que quien lo ocupa puede administrar (FD, p. 303). En los demás casos, deberá lograrse una justa transferencia del derecho de propiedad. La transferencia de un derecho es legítima y da lugar a nuevos modos de adquisición (compra-venta, donación, etc.); pero el solo uso de la *fuerza* no hace legítima una apropiación (FD, p. 1258).

### ***Contrato social como justa reciprocidad en el respeto de los derechos***

15. El hombre, en su estado natural, es para Rosmini, un ser relacionado con otros hombres, no aislado (FD, p. 402, nota 1). La concepción de un estado de naturaleza, entendido como hombres totalmente independientes entre sí (como parece que lo entendieron Hobbes y Locke), es una pura ficción. Según Rosmini, los hombres, desde que nacen, son seres relacionados entre sí.

La sociedad implica un desarrollo de la humanidad, aunque metodológicamente se pueda distinguir: a) el estado de los individuos relacionados entre ellos por y desde el nacimiento (y considerarlos en *estado de naturaleza*); y b) relacionados con un acto de propia voluntad por el cual deciden asociarse (*estado de sociedad*).

Los animales pueden formar un estado de convivencia; pero, para que exista sociedad, debe estar presente la inteligencia y la libertad de las personas. De hecho, existieron diversas formas de uniones entre las personas. Aquellas uniones que fueron realizadas por fuerza y no voluntarias, no constituyeron sociedades humanas. En este contexto, la primera forma de sociedad humana es la sociedad doméstica.

La reciprocidad de las relaciones no surge de un pacto o contrato convencional sino de la justicia (FD, p. 272). El *contrato social* tiene algo de convencional y ello consiste en que los socios -para ser socios- deben ser libres (FP, p. 155) y pueden convenir sobre cuestiones sobre las que se puede tener diversas opiniones; mas esto no significa que todos los derechos (lo que se permite o prohíbe) sea una cuestión de arbitrariedad. Hay derechos naturales (el derecho a la vida, por ejemplo) que no depende del contrato que realicen los socios.

16. No todos los derechos surgen con los contratos. En no pocos casos, -como en el surgimiento de la sociedad civil-, *los contratos suponen previamente los derechos individuales y el contrato social civil se reduce a ponerse de acuerdo y respetar la regulación de la modalidad en el ejercicio de esos derechos.*

“El deseo moral de entenderse en torno a derechos intercambiables, se manifiesta no bien nace alguna oscuridad o colisión acerca de ellos. La ley moral-jurídica escrita en el corazón humano les impone avenirse a una resolución pacífica de la contienda: allí aparecen los contratos” (FD, p. 434).

Hay contratos moralmente necesarios, y otros no necesarios y moralmente libres.

Todo contrato social o civil posee, pues, un límite. La sociedad no es sólo un hecho físico, sino un hecho humano que implica las realidades físicas, sociales y morales. No hay derecho ni sociedad si no hay sentido de lo justo, del respeto a las acciones propias y ajenas que no pueden ser impedidas porque son justas. “Los derechos no son tales por sí mismos, sino en relación a la ley moral” (FD, p. 287, nota 3).

Toda sociedad, en cada uno de sus socios y en su conjunto, tiene una base moral (FP, p. 179). Las propiedades son bienes exclusivos o propios, y pueden ser anteriores a la constitución de una sociedad civil; otros bienes pueden ser propiedades comunes a todos los miembros de una sociedad, pero no de otra, aunque quizás no todos puedan usar, al mismo tiempo, de esas propiedades comunes (calles, hospitales, plazas, etc.).

El *bien común social* se halla en el respecto de todos por los derechos de todos y de cada uno de los socios. La finalidad de este bien común social se halla en el respecto por las limitaciones en la modalidad de los derechos que se ejercen, lo que permite la convivencia ordenada, la paz, y la resolución pacífica de los conflictos.

17. La convivencia y la paz no se garantizan con el establecer arbitrariamente leyes o derechos, si éstos no se fundan en obligaciones morales. Por el consenso social, se puede obligar por la fuerza a ciertas formas de conducta, pero si esta obligación no se basa en la justicia no es un comportamiento social.

La fuerza es la “ley” de los animales, es la norma de la jungla; no constituye por sí sola una norma social, por no entrar en esos actos la libertad y el reconocimiento de lo justo, lo cual es propio de los socios humanos. Ni siquiera una convivencia animal instintiva constituye una sociedad.



## ***Del Estado de naturaleza al Estado de sociedad***

18. El *derecho individual natural* contiene lo que se puede llamar *derecho racional*, aquello que la razón humana descubre, o sea, que hay acciones para las que se tiene una natural facultad de obrar y que deben ser respetadas por los demás porque son acciones justas, no nocivas para los demás. Todo ello sucede sin necesidad de un contrato arbitrario, sino por un simple y necesario reconocimiento moral, racional y natural.

Pero, en la interacción, surgen, además, contratos resultado de actos deliberados y libremente decididos: estos son contratos especiales de sociedad, y originan las leyes propias de un *derecho positivo*. Por estos contratos, los hombres “comienzan a salir del *estado de naturaleza* y a entrar en el *estado social*. Pero los actos, que constituirán luego los contratos sociales, pertenecen todavía al estado de naturaleza” (FD, p. 436).

19. La sociedad así formada es la *sociedad civil* y ésta contiene una parte de derecho y leyes de carácter moral-jurídico y otra parte de carácter positivo establecida por el legislador.

Un niño, al nacer, es sujeto de derecho sin haber realizado ninguna acción para ello, sino porque el hecho de vivir es -en sí mismo- un derecho moral-jurídico, un acto bueno que exige a los demás el ser respetado. Aquí nos hallamos dentro del derecho natural no contractual que, sin embargo, la sociedad civil lo asume y lo integra en ella.

La parte positiva de la sociedad civil implica los pactos, convenciones o *contratos*.

“ El contrato es definido por nosotros: “el concurso y el efecto jurídico de los actos correspondientes de dos personas, de las cuales una –propietaria de un derecho (simple o compuesto)- disuelve voluntariamente el vínculo jurídico con ciertas condiciones o sin ninguna, para que otra llegue a ser propietaria si ella lo quiere; y la otra efectivamente hace el acto de aceptación, y cumple las condiciones, si las hay, y se apropia del derecho” (FD, p. 1069).

20. En un contrato, existen dos aspectos: a) la cosa u objeto del derecho y b) la voluntad con la que el hombre se apropia del objeto y adquiere el derecho. En un contrato, algo traspasa de una persona a otra, y una voluntad se desapropia de ella y otra se apropia (aceptación) adquiriendo el derecho.

Cuando se da aceptación se consuma el contrato, surgen las mutuas obligaciones y un derecho pasa de una persona a otra. El acto de propiedad (de un derecho) se asume o se deja mediante un acto de voluntad inteligente, aunque todavía no se haya entrado o despojado de la posesión

de una cosa.

La posesión es un elemento del vínculo físico (sea por posesión física o mediante un símbolo: documento, indicio de la propiedad) del derecho, pero debe acompañarse de la expresión del conocimiento y de la voluntad o aceptación, para que surja en los demás la obligación de respetarlo.

21. Un hijo, que nace en la sociedad doméstica, no hace un contrato con sus padres; y, no obstante, pertenece a una sociedad con un derecho moral y natural, por lo que, por ejemplo, se le debe respetar la vida y su propio desarrollo.

“Los miembros de una sociedad propietaria como es la familiar, en la cual la comunión de bienes es perfecta, tienen primeramente el derecho de vivir de los bienes comunes. No obstante, acompañando este derecho está la obligación de cada uno de trabajar, en cuanto él puede, para el sustento común. Su derecho a comer está condicionado a esta obligación jurídica del trabajo proporcionado a sus fuerzas” (FD, p. 493).

Pero, siendo la sociedad civil el resultado de un contrato, no solo implica la propiedad de ciertos derechos y la obligación moral-jurídica en los demás, sino el conocimiento y la voluntad libre de los socios, de la que surgen los derechos y obligaciones que son condiciones morales. El *estado civil implica un estado moral*: si la inmoralidad o engaño (falsedad en las palabras) afecta al mismo acto (o si es impuesto por violencia o temor, por ejemplo) de apropiación o desapropiación de los derechos, el contrato es nulo (FD, p. 1129).

22. La apropiación positiva de un derecho civil no es, sin embargo, según Rosmini, absoluta. El derecho natural, por ejemplo a la vida, *limita el derecho adquirido* por un contrato social.

“Si el propietario por capricho no quisiese vender la mercadería necesaria, de modo que todos debiesen morir de hambre, él ciertamente pasaría los límites de su derecho de propiedad... o si elevase tanto el precio que permanecería la mercadería sin venderse por la escasez de aquellos que tienen la facultad de comprarla, excedería de nuevo el límite de su derecho de propiedad” (FD, p. 474-475).

### ***Derecho a asociarse***

23. Todos los hombres, siendo libres, tienen el derecho natural de asociarse buscando su bien. Si una sociedad no hiere, en sus fines y en sus

medios, a los individuos que quedan fuera de la sociedad, entonces, esta sociedad es lícita (FD, p. 828).

Una sociedad, en general, tiene un *fin último que es el bien común*, y posee un bien próximo que es el *bien particular que cada grupo o persona busca conseguir* dentro de la sociedad.

El *verdadero bien humano* es el bien y fin último y esencial, tanto de los individuos como de la sociedad.

Un socio puede retirarse de la sociedad si ésta hace imposible conseguir el fin por el cual se ha asociado; si ella ha cambiado esencialmente; si son imposibles realizar los pactos fundamentales a los cuales estaba ligada su obligación; y si la sociedad entera lo daña en sus derechos y no puede defenderse. Cuando, por otra parte, un socio se ha vuelto inhábil para cumplir sus deberes sociales, con culpa o sin ella, puede ser separado de la sociedad (FD, p. 836).

La sociedad civil, para con todos aquellos que no contribuyen con nada al funcionamiento de la misma, "no puede ser otra cosa que una sociedad benéfica" (SP, 201. En este contexto, todo hombre tiene el deber moral de ayudar a su semejante desvalido en lo que puede. Todo hombre tiene derecho natural de servirse para vivir de lo que tiene a mano, en caso de extrema necesidad y si no daña la necesidad extrema de otro<sup>661</sup>. "Ningún tribunal condenaría como reo de hurto a quien hubiese probado haber escapado a la muerte nutriéndose del pan ajeno". Este derecho supone "el deber jurídico correspondiente", por el que todo hombre está obligado a dejar a su semejante la facultad de usar, para conservar la propia existencia, de los bienes poseídos y no necesarios para él (SP, p. 301).

### ***Sociedad conyugal, parental y sociedad civil***

24. El hombre individual no es suficiente para lograr lo que él necesita para vivir; por ello se une a las cosas produciendo la propiedad y siente necesidad de unirse a otros semejantes, produciendo la sociedad. Una sociedad se compone de los socios que libre y conscientemente desean formarla, contribuyendo para ello.

La sociedad conyugal, según el pensamiento de Rosmini, realizada entre personas de diverso sexo es la sociedad que permite la unión más plena, por la amistad y la intimidad que se logra solo en ella.

De la sociedad conyugal nace, con los hijos, la sociedad parental que forma entre sus componentes una persona colectiva especial.

25. En el surgimiento de la sociedad civil, se puede distinguir la socie-

---

<sup>661</sup> ROSMINI, A. *Epistolario filosófico*. Trapani, Celebes, 1968, p. 205.

dad de hecho (el hecho de que exista) y la sociedad de derecho (sociedad que existe con conciencia de sus derechos).

La sociedad civil no es una sociedad humana universal que contiene a todas las otras posibles<sup>662</sup>. La sociedad civil es una *sociedad particular*, cuyos socios se reúnen para *regular la modalidad de los propios derechos* (los cuales existen antes de la constitución de la sociedad civil), de modo que todos sus derechos sean tutelados y promovidos (los cuales se reducen a dos derechos fundamentales: el derecho a la libertad de acción y a la propiedad). La sociedad civil no es, entonces, una sociedad de beneficencia, sino una sociedad donde *la justicia (social) significa que todos los derechos de todos los socios son respetados mutuamente*. Indudablemente que la sociedad civil puede promover sociedades de beneficencia, pero ésta no es su tarea específica<sup>663</sup>.

26. La *sociedad civil* es, ante todo, una sociedad de hecho, realizada artificialmente (no naturalmente) por el consentimiento y colaboración de los hombres que se asocian. Para ser socios civilmente, se requiere que:

- a) Alguien tenga lo suficiente para vivir.
- b) Pague su contribución para mantener una forma de gobierno.

Cuando una sociedad civil tiene un territorio propio y fijo, puede ser llamada *Estado*.

Los que no contribuyen con nada a la sociedad y a su funcionamiento regular, "deben ser excluidos de la lista de ciudadanos en una sociedad regulada con plena equidad" (FD, p. 1232); pero siguen siendo sujetos del derecho individual y racional. No se debe olvidar la dignidad personal del individuo, el cual, en la antigüedad, fue destruido por el despotismo de las sociedades. La sociedad y el individuo particular son igualmente dos personas (una social y otra individual) y no se puede sacrificar una a la otra, siendo ambas sujetas a la vida moral y, en particular, a la justicia (FD, p. 602, nota 2).

La sociedad conyugal y parental son consideradas sociedades naturales en cuanto tienen, como fin próximo, el desarrollo de la naturaleza humana.

La sociedad civil, por su parte, "es una unión de familias o de padres de familias", padres fundadores o personas adultas independientes, con el fin de regular la modalidad de todos sus derechos para beneficio común (FD, p. 1203).

La sociedad civil *no suprime los derechos individuales*, conyugales y

---

<sup>662</sup> CAMPANINI, G. *Tra globalizzazione e cosmopolitismo. Rosmini e la "società universale del genere umano"* en *Rivista Rosminiana*, 2004, F. II- III, pp. 129-138.

<sup>663</sup> ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Op. Cit., p. 598.

parentales; pero debe *regular la modalidad* de todos los derechos de los socios con universalidad, en forma permanente, suprema y con justicia. Para hacerlo debe disponer de la prevalencia de fuerza aplicada con justicia, lo que constituye el gobierno.

“Las asociaciones civiles deben reconocer que no pueden mínimamente disponer de los derechos de los hombres, que están obligadas a respetarlos a todos, cualquiera sean los sujetos, fuera o dentro de su seno; y que solamente respecto de éstos últimos, ellos tienen la autoridad de regular la modalidad de los derechos y nada más” (FD, p. 1233).

27. La persona individual tiene, por el hecho de ser persona, la potestad de obrar y de no ser impedida si su obrar no es inmoral o injusto. “Persona” indica un estado jurídico formado por un complejo de derechos adherentes a un hombre. Todo hombre, pues, también fuera del cuerpo civil, tiene un estado jurídico: “Es una persona jurídica que la sociedad debe respetar por la misma razón que quiere ser respetada ella misma” (FD, p. 1233).

El origen universal de la sociedad se halla en los actos de las voluntades de los socios que tienden a un solo fin (FD, p. 827) y tienen el derecho de asociación. Hay derecho para realizar libremente acciones justas, por lo que una sociedad injusta es impropriamente una sociedad: es una asociación ilícita o nociva.

La sociedad civil se constituye con un *pacto de aceptación* acerca de la *administración de la modalidad de los derechos* y expresa la *unidad del querer*; y esto hace de una sociedad una persona jurídica, pues ésta no es más que un conjunto de derechos administrados con unidad de querer. Esta aceptación es lo que constituye a la sociedad civil; y una persona puede pertenecer “a diversas constituciones sociales o convenciones”.

28. El hombre, al crear la sociedad civil, ya tiene derechos anteriores (personales, conyugales, parentales) a los que no renuncia; pero que la sociedad civil deberá limitar el modo de ejercerlos a fin de no entorpecer el ejercicio de otras familias (o personas adultas independientes), y para que, en la armonía, cada socio acreciente su desarrollo.

“La sociedad civil es la suprema entre todas las sociedades que tienen por fin próximo la modalidad de los derechos; consecuentemente ella es la que debe regular todas las otras de género semejante” (FD, p. 1218).

En la sociedad civil se da, entonces, tanto la *igualdad jurídica* (en cuanto ella es una persona colectiva y todos los socios son socios por igual en cuanto cada uno es persona jurídica, sujeto de derecho); pero también se da la *desigualdad constitutiva* en cuanto los socios entran a formar parte

con derechos individuales diversos (uno es padre y otro no, uno posee diversos bienes materiales que el otro no los posee, etc.) (SP, p. 95). La *forma de trato social*, entonces, podría formularse así: "Respetar a cada persona en proporción a los derechos que posee"; o sea, "Respetar en toda persona todos sus derechos" (FD, p. 1444).

La sociedad civil no se apodera de los ciudadanos, sino que pone en armonía sus derechos. Por ello, un ciudadano tiene derecho de libre inmi-gración, si ha cumplido con todas las obligaciones de un ciudadano.

### ***Bien común y bien público***

29. Dado que los socios construyen la sociedad civil para usar los derechos que poseen en paz y acrecentarlos si es posible, su función se halla en *regular la modalidad de los derechos* de los socios a fin de que se conser-ven.

"Extendiéndose esta protección de la sociedad civil a todos los derechos, atenta a la universalidad, surge que su finalidad es el bien común" (FD, p. 1223).

Rosmini distingue: a) el bien común del b) bien público. El *bien común* es el bien de todos los individuos que componen el cuerpo social y que son sujetos de derecho: consiste en *la protección de todos sus derechos*. El bien común de la sociedad civil se halla en los derechos de los socios -propietarios de derechos- que entran a formar la sociedad civil, cediendo no sus derechos sino la modalidad de ejercerlos y aportando para que la socie-dad pueda funcionar. Éste es el fondo común de la sociedad civil (FD, p. 1238). La sociedad civil es una sociedad polícuota, desde el punto de vista de lo que aportan sus socios; también los beneficios de los bienes que re-caban por las propiedades que poseen y con las cuales aportan a la socie-dad, serán diversos, aunque la ley sea la misma para todos los socios.

La sociedad civil es, pues, *el lugar de la igualdad y de la desigualdad* (FD, p. 1239). Los socios son jurídicamente iguales y realmente desiguales.

30. El *bien público*, por el contrario, es el bien del cuerpo social tomado en su totalidad, según la manera de ver de algunos (la mayoría, por ejemplo) que organizan la sociedad.

Cuando el *bien público* sustituye al *bien común* es la utilidad que sustituye a la justicia; es la política que toma en sus manos el derecho y realiza el gobierno que más le agrada.

De aquí surgen *falsos principios políticos*, bajo la promesa de ayudar al pueblo y de salvarlo. Veamos alguno de ellos:

- El derecho es la utilidad.
- La salvación de la república es la suprema ley: derecho absoluto de conservación de la sociedad.
- Es mejor que muera uno por el pueblo y no que perezcan todos: asesinato de un individuo justo operado legalmente por la sociedad.
- La razón de Estado justifica cualquier atentado.
- Todo se debe decidir con la pluralidad del voto: tiranía de la mayoría sobre la minoría (FD, p. 1224).

31. El bien común es el bien de todos los socios, el respeto de todos sus derechos. Los bienes morales (las virtudes o fuerzas buenas) e intelectuales (los conocimientos) pueden ser poseídos por todos sin que por estos disminuyan. Pero los bienes materiales pueden ser poseídos o usados en forma privada o alternativa y su utilidad disminuye con el uso: *¿cómo distribuirlos*, entonces, por igual?

Si al formar una sociedad todos sus socios aportan una misma cuota al constituirla, deberían gozar de la misma utilidad. Esta es la idea de justicia que rige en la democracia, la cual supone que todos los socios son iguales en derechos y han aportado lo mismo a la sociedad. Pero si la sociedad se forma con socios que poseen propiedades diversas y luego se asocian, las utilidades materiales que logran deberían distribuirse de acuerdo a la cuota que aportan al formarla.

Los que, al formar una sociedad, consignan más propiedades a la sociedad para que ésta se las proteja, deben contribuir con mayor peso para mantener el funcionamiento social; pero deben obtener la ventaja de su protección para todas sus propiedades.

“Por esto, el objeto de la sociedad civil, al regular la modalidad de los derechos de los socios, no debe ser el emparejar entre los socios la misma utilidad, sino la de emparejar entre ellos la cuota de parte de utilidad que puede derivar de su institución y gestión” (FD, p. 1623 y 1225).

32. La función del gobierno (crear leyes positivas que regulen los derechos naturales y los derivados de ellos, ejecutar su cumplimiento, controlar su justa aplicación) se halla, entonces, en el regular la modalidad de los derechos de todos. Esto hace el bien común, con una constante tendencia a *emparejar la cuota o parte de utilidad que a cada uno le corresponde*.

EL bien *común* se halla en el respecto de los derechos de todos y de cada uno, de modo que todos puedan gozar de los suyos lo más posible, sin entorpecer el de los demás.

Cuando se privilegia el bien de la totalidad en su conjunto pero sacrificando el bien de algunos, se promueve el bien *público* pero no el bien común. De este modo, en Esparta se precipitaba, en la montaña Eurota, a

los niños físicamente defectuosos, pues no eran útiles para el ejército; pero se los privaba injustamente de su derecho a la vida.

Por otra parte, no es justo pensar el bien común como una igualdad de todos los seres humanos en todas las cosas. No todos pueden tener la misma estatura o el mismo estado de salud: existe una desigualdad natural o biológica; pero incluso no es posible obtener un alto grado de igualdad sin requerir un alto grado de supresión de la libertad individual. Como el bien común se dirige a *igualar el mismo trato ante los derechos* expresados en la ley, *todos tienen igual derecho a la libertad y ésta genera inevitablemente desigualdad en las consecuencias de los actos libres* de los hombres (unos trabajan más o ahorran más, otros prefieren hacer algo menos remunerado pero más satisfactorio para ellos, unos se perfeccionan más que otros, etc.). Por ello, la sociedad es el lugar de la igualdad ante la ley y de la desigualdad real de los socios que pactan convivir respetando igualmente las diferencias. Lo que no es moralmente admisible son las desigualdades *injustas*; y no toda desigualdad lo es.

La *sociedad civil* (creada según el pacto social e intereses de los socios para custodiar sus derechos, sobre todo el de libertad y propiedad), debe encuadrarse en la *sociedad humana* y sus derechos. Ésta debería intentar lograr una asociación de ayuda mutua o solidaridad para que: a) todo hombre libre, que lo desee, trabaje para poder realizar ejercer su derecho a la vida y a las formas de vida que desee; b) se almacene bienes reservados a casos de necesidades no previstas c) para que quien no puede sobrevivir sea socorrido mutuamente por los demás.

33. El *bien público*, siendo el bien útil, cambia según quien tenga el gobierno del poder social y según considere lo que es más útil para esa sociedad en su conjunto. En la democracia, el bien público consiste en el bien de la mayoría; en la aristocracia, en el bien de las familias nobles; en la monarquía en el bien de la familia real.

El bien público se interesa por el bien de aquella parte que mantiene en funcionamiento a la sociedad, o sea, el bien propio de la autoridad social.

De aquí surgen algunos *principios que constituyen el pacto social*:

- a) En la sociedad civil, el bien público debería subordinarse al *bien común* que consiste en el conjunto de *los derechos individuales de los socios, respetados por los demás*.
- b) Salvado el derecho de los socios individuales, se debe preferir el bien público a bien privado.
- c) Salvado el bien común y el bien público, se debe promover el bien privado de los socios, abierto a la competencia de todos los socios igualmente. De este modo, el bien privado entra también en el bien común (FD, p. 1227).



### ***División del poder civil social. Derechos políticos***

34. Una sociedad civil surge con los contribuyentes que la fundan: le dan el ser y la ponen en acción. La justicia exige, entonces, que el poder social radical -autocrático- se distribuya entre los contribuyentes, según la cuota de contribución y derechos individuales que aportan, cuya modalidad viene regulada por la sociedad y recibe ventajas proporcionales.

Ahora bien, el poder social que surge tiene *dos partes*:

- a) La parte *relacionada con la justicia* que no es arbitraria, sino que debe respetar los derechos existentes que se derivan de las acciones sociales. Este poder debe ser puesto en manos de los mejores hombres que se encuentren. Aquí no tiene vigencia la mayoría de votos, sino la justicia, la cual debe respetar a todo socio todos sus derechos.
- b) La parte relacionada con la *prudencia administrativa* (parte política en sentido estrecho) que tiene por fin elegir entre las operaciones justas las más adecuadas al bien común de la sociedad, en particular, la de elegir a los representantes de los socios para ejercer el gobierno. Aquí se opera por mayoría de votos distribuidos según la cuota que aportan a la sociedad. Esta parte de la autoridad y poder social se subdivide, a su vez, en dos ramos: 1) La autoridad gubernativa de los socios que constituyen la sociedad civil y hacen las leyes, ordenamientos, disposiciones, etc. (sometidos a sufragios) y constituyen la *autoridad legislativa*; y 2) la rama de dar ejecución a las mismas, llamada *autoridad ejecutiva* (FD, p. 1241). Un tercer poder se halla en la Suprema Corte de Justicia sobre el poder político, destinada a controlar la constitucionalidad de los actos del gobierno. "La confusión de los tres poderes ... es una de las causas de la vida efímera de las Constituciones modernas" (SP, p. 148).

35. Siempre la autoridad es tal si procede con justicia, si los que la ejercen están sometidos al deber moral de respetarla. La *injusticia, la corrupción* de la moral cívica es, por sí misma, en el ejercicio del poder, antisocial; ataca a la constitución misma de la sociedad. La corrupción procede del excesivo deseo -y tendencia a abusar- de la riqueza, poder o placer en los gobernantes y en algunos gobernados (FP, p. 246). Cuando reina la justicia -el respecto de todos los derechos de todos los ciudadanos- no hay *corrupción social*; ésta es producida por un deseo desmesurado de poder o riqueza en función del placer<sup>664</sup>. La corrupción social genera un estado de violencia y guerra -más o menos manifiesta- en la que, sin justo título, "se ambiciona la sumisión de los pueblos libres, llamada por San Agustín *magna latrocinia*" (los grandes latrocinios) (FP, p. 255). La acumulación primitiva (*previous*

---

<sup>664</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Saggio sulla definizione della ricchezza*. Pescara, Paoline, 1964, p. 62.

*accumulation*), como la llamara Adam Smith, no siempre se hizo basada en el trabajo y en el derecho a la propiedad justamente lograda con ese trabajo. Ante la propiedad robada no hay derecho. La conquista, el robo, la esclavización, la imposición por fuerza, no hacen moralmente aceptable esa forma de apropiación; pero esos hechos históricos tampoco desvalorizan, sin más, toda legitimidad del derecho de propiedad. La propiedad no es, sin más y siempre, un robo.

El peligro mayor no se halla en que el uso de la propiedad sea común o exclusivo, sino en que ella suprima la libertad. Rosmini ve en la libertad legítima (esto es, ejercida con justicia) “el más deseable bien de la vida privada y social, la raíz y la generadora de los demás bienes”. Si privad al hombre de la libertad, lo priváis de todos los demás bienes. Toda sociedad tiene por fin “acrecentar la libertad de los socios”<sup>665</sup>.

“El problema `cual sea la mejor constitución de una sociedad civil´ se debe resolver en la armoniosa conciliación entre la libertad privada y la autoridad del gobierno, de modo que bajo la más firme autoridad se conserve a cada uno el ejercicio mayor posible de la libertad jurídica. Tal es el verdadero y sano liberalismo”<sup>666</sup>.

36. La actitud ideológica o, como la llamaba Rosmini, *doctrinaria* cree que el no compartir una misma *verdad* da derecho a suprimir la *libertad* ajena. Quien así procede da muestras de no entender que se trata de un actitud despótica por la cual la autoridad civil estima ser una prolongación natural de la autoridad paterna (paternalismo).

“Existen entre nosotros doctrinarios que reconocen en los padres el derecho de hacer instruir a sus hijos por personas de su confianza, elegidas sin impedimento; pero luego agregan: 'No obstante esto, al presente, no conviene dejar esta libertad a los padres de familia, porque no la saben usar; tienen muchos prejuicios embebidos en tiempos pasados. Conviene por lo tanto, por ahora, privarlos de esa libertad, hasta que son formados en las nuevas ideas de hoy día; entonces se la concederemos'. Estos que así razonan son falsos liberales... Se creen poder disponer, a su arbitrio sin escrúpulo alguno, de la li-

---

<sup>665</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Il Comunismo e il Socialismo* en *Opuscoli Politici*. Op. Cit., p. 88. “El verdadero liberalismo está en el frenar el propio despotismo y más todavía el ajeno” (ROSMINI, A. *Scritti Politici. La costituzione secondo la giustizia sociale*. Op. Cit., p. 320). RASCHINI, M. A. *Interpretazioni del pensiero politico e giuridico di Rosmini nella storiografia attuale* en RASCHINI, M. A. *Prospettive Rosminiane*. L´Aquila-Roma, Japadre, 1987, pp. 257-264.

<sup>666</sup> ROSMINI, A. *Il Comunismo e il Socialismo*. Op. Cit., p. 96. Cfr. DE LUCIA Paolo. *Oltre il liberalismo: la speculazione rosminiana e il suo esito político* en *Rivista Rosminiana*, 2006, Fasc. IV, pp. 391-394. MALUSA, Luciano. *Sulla possibilità di considerare Rosmini tra i pensatori liberali* en *Rivista Rosminiana*, 2006, Año C, Fasc. I, pp. 154-164. OTTONELLO, P. P. *La questione del “liberalismo” di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2006, Año C, Fasc. I, pp. 139-144.

bertad de todos"<sup>667</sup>.

El progreso de una sociedad no puede ser pensado con independencia de la libertad y del hecho moral: esto es, con independencia del ejercicio de la justicia<sup>668</sup>. El progreso social y humano implica necesariamente tanto la libertad como el ejercicio de la justicia. El despotismo puede darse de diversas maneras, incluso cuando la libertad se ejerce sin justicia<sup>669</sup>. El uso de la fuerza no pertenece ni a la mayoría ni a la minoría, ni a los socios singularmente considerados; sino que ella es aceptable cuando es la única forma de mantener la justicia (FP, p. 164).

Las sociedades, tanto familiares como civiles, tienen un necesario elemento de moralidad fundado en la justicia, sin la cual no son viables. Frecuentemente el egoísmo de las familias, pasa al egoísmo de los partidos y al de las naciones. Rosmini estaba pensando en este punto en la necesidad de una perspectiva federal no sólo para Italia, sino también internacionalmente considerada<sup>670</sup>.

37. La sociedad debe, además, útil y necesariamente dividir los poderes supremos.

En los litigios, no se puede ser juez y parte interesada; por lo tanto, el tribunal de justicia debe ser fuerte con el correcto ejercicio de la justicia, la cual puede utilizar la fuerza física cuando su uso es justo.

Los agentes representantes del poder social deben tener fuerza para hacer las leyes sociales necesarias para el funcionamiento de la sociedad y para hacer cumplir las leyes elaboradas (FD, p. 812). Los impuestos deben ser compartidos en forma proporcional al capital y a la renta de los ciudadanos (FD, p. 1430). Los *impuestos sobre el consumo* debían ser abolidos, porque no son fijados según el orden de la justicia, sino en función de la utilidad del Estado y de llenar de la forma más fácil el tesoro nacional. Ni la justicia ni la humanidad permiten que el gobierno saque a los gobernados lo que tienen para su subsistencia. El impuesto al consumo golpea de hecho a las categorías de personas más débiles; y lo exigido por esos impuestos se transfiere a un aumento de precio de los mismos bienes de consumo (SP, p.

---

<sup>667</sup> ROSMINI, A. *Della libertà d'insegnamento in Pedagogia e metodologia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1983, Vol. II, p. 95. Cfr. CAROLLO, M. *Persona e proprietà in A. Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1957, nº 2, p. 121-125. TUBLADO, I. *L'essere morale nella costituzione della persona umana* en AA. VV. *L'essere ideale e morale in A. Rosmini*. Milano, Sodalitas, 1955, p. 319-332. MUÑOZ ALONSO, A. *Persona humana y sociedad*. Madrid, Ediz. del Movimiento, 1995, pp. 166-176.

<sup>668</sup> Cfr. RASCHINI, M. A. *Rosmini e l'idea di progresso*. Genova, Sodalitas, 1986, pp. 72-73. OTTONELLO, P. P. *Rosmini: L'Ordine del sapere e della società*. Roma, Città Nuova, 1997.

<sup>669</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Progetti di Costituzione*. Milano, Bocca, 1952, pp. 276-283.

<sup>670</sup> Cfr. MALUSA, L. (Comp.) *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della "nuova Italia" (1799-1900)*. Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997.

38, 130).

Los gobernantes no son empresarios que rivalizan con los ciudadanos o empresas privadas, aunque puedan promover empresas que cubran supletoriamente las carencias de lo que no realizan los ciudadanos y empresas privadas.

“La sociedad civil no ha sido instituida para ninguna empresa de utilidad especial, sino para regular la modalidad de los derechos, a lo que corresponde el proteger y hacer viables todas las empresas de los ciudadanos y de las otras sociedades” (FD, p. 1430).

38. Según Rosmini, los *representantes* debían representar a los ciudadanos -en la sociedad civil- de acuerdo con *lo que aportaban para el mantenimiento de la sociedad civil, en forma proporcional*. Para ello, se debería hacer un censo de los elegibles, no porque son presentados por un partido político, sino según lo que aportan al mantenimiento de la sociedad. Se constituía así el “voto electoral proporcionado al impuesto directo que cada ciudadano paga al Estado”<sup>671</sup>. Los propietarios constituirían los Colegios Electorales, de los que los demás ciudadanos elegirían un Diputado de cada colegio para las cámaras. La misión del Diputado consistiría en hacer y discutir las leyes. Los elegidos tendrían un rédito de poder ante el Estado, “correspondiente al número de sus votos” (FD, p. 1237).

Recuérdese que la propiedad no es vista por Rosmini, como el producto del robo; sino como lo apropiado con justicia, lícita y moralmente, sin que nadie pudiese impedirlo (no porque no tuviese fuerza para hacerlo, sino porque se trataba de una propiedad justamente adquirida).

El *voto igual* para todo ciudadano, independientemente de cuanto poseyera legítimamente y de cuanto aportara con sus impuestos para mantener el funcionamiento del Estado, le parecía a Rosmini ser una venganza de los tiempos modernos contra las injusticias de los tiempos pasados.

“El extremo con el que había hurtado la sociedad del medioevo, prolongada hasta la revolución francesa, fue la injusticia aristocrática: los grandes señores hacían las leyes, y consecuentemente los impuestos y todas las otras cargas del Estado se agravaban despiadadamente sobre todos aquellos que no eran grandes señores. Una tan cruel y prolongada injusticia excitó el re-

---

<sup>671</sup> ROSMINI, A. *Scritti Politici. La costituzione secondo la giustizia sociale*. Op. Cit., p. 51. Demás está decir que este fue el aspecto más rechazado del proyecto de *Constitución según la justicia social* (Cfr. p. 10). La representación política se articulaba en dos cámaras para las que tenían derecho de ser representantes los propietarios: la de los grandes propietarios, y la de los pequeños y medianos propietarios (semejante a los Lores y Comunes en Inglaterra) y tenía la misión de forjar las leyes. Pero el *tribunal supremo de justicia política* estaba formado por todo ciudadano independientemente de su condición económica y podía controlar las injusticias de las cámaras anteriormente citadas, contra el despotismo del gobierno.

sentimiento de los oprimidos, y éstos sacudiendo el inicuo yugo fueron a dar, sin advertirlo, en el extremo contrario. Digo sin advertirlo, porque supongo a todos de buena fe. Las constituciones que establecen un voto igual y personal, otra cosa no son en su última e íntima sustancia que una venganza que la edad moderna hizo contra el medioevo, una venganza en forma legal” (SP, p. 110-111).

39. Con esta condición, *respetando, entonces, la justicia y el derecho de propiedad y la propiedad de todos*, Rosmini no veía mal que quien más aportaba al mantenimiento de la sociedad, fuese puesto en la lista de los consejos electorales para ser elegido Diputado de las cámaras que hacían las leyes. Rosmini, al pensar una *Constitución según la Justicia Social*, y en su *Filosofía del Derecho*, está suponiendo -en hipótesis filosófica, de acuerdo al deber ser- que todos los socios son y seguirán siendo justos en el respeto de sus derechos, aunque reconoce que la historia de la humanidad ha sido, con frecuencia, un gran latrocinio, lo que no es éticamente aceptable y debería ser corregido, pero con justicia, distinguiendo, por ejemplo, la propiedad justamente adquirida de la que no lo ha sido.

Para el poder administrativo y político se debería elegir a las personas más prudentes y hábiles, cualidades que deben estar unidas a la honestidad y a la justicia.

Para el poder judicial ordinario, elegido por el soberano, son elegibles las personas con un carácter íntegro, conocedoras del derecho y con menos tentaciones para alejarse de la justicia.

El *tribunal supremo de justicia política* es elegido por todos los ciudadanos, con voto universal e igual. Su misión consistía sólo -y nada menos que- en proteger los derechos naturales y racionales cuya modalidad está garantizada por la Constitución y proteger, de este modo, a los ciudadanos contra el despotismo del gobierno. En *la Constitución según la justicia Social*, propuesta por Rosmini (publicada en 1848 y puesta en el Índice de Libros Prohibidos por el Santo Oficio), el primer artículo establece que ella es la forma orgánica del Estado, superior a cualquier otra ley o privilegio; el en segundo, esta Constitución reconoce que los derechos naturales y de razón son inviolables para todo hombre: por ejemplo, el derecho a la libertad de conciencia<sup>672</sup>, de emigrar, de comercio e industria, de publicar las ideas, el derecho a aprender y enseñar, etc. (SP, p. pp. 69-70, 93-98), con lo cual Rosmini estima superar la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* propuesta por Lafayette, a imitación de la constitución norteamericana. Cabe recordar, sin embargo, que todo derecho es derecho si se en-

---

<sup>672</sup> “El hombre privado está obligado a buscar la verdad objetiva de la Religión y, encontrada, a seguirla: ésta es una obligación de conciencia. El gobierno está obligado a respetar las opiniones subjetivas y las persuasiones religiosas de los ciudadanos” (SP, p. 152).

cuadra en la justicia y ésta en la moral<sup>673</sup>. El derecho nunca justifica el dañar los derechos de los demás.

La *justicia social* consistía, para Rosmini, en una *igualdad jurídica* para todos los socios. Ésta implica que todos los derechos de todos los ciudadanos son inviolables, cualquiera sea la persona que los posea.

La igualdad jurídica no debía confundirse con la *igualdad constitutiva*, la cual consiste en que todos los hombres tenga la misma cantidad y calidad de derechos (SP, p. 94). Aun siendo los hombres de una sociedad igualmente socios, no tienen la misma cantidad y calidad de derechos: el soltero no tiene los mismos derechos que el casado, quien es padre respecto de quien no lo es, etc. La igualdad jurídica trae consigo necesariamente la aceptación de la desigualdad constitutiva, de modo que una sociedad es, al mismo tiempo, el lugar de la igualdad civil y social (respetar todos los derechos de todos), y de la desigualdad de las personas reales e individuales (los diversos derechos que cada uno posee: como casado o como soltero, como comprador o como vendedor, etc.).

40. La Constitución, admitida por los socios, no es un simple pacto guiado por un *criterio económico de beneficio mutuo*. Ella para ser humana y social debe expresarles a los socios, la *justicia social*: “la firme persuasión de que todos los derechos son tutelados y garantidos y que no hay ningún poder en el gobierno que pueda abusar impunemente de su autoridad” (SP, p. 65). La Constitución no es omnipotente: ella expresa la regulación del *derecho social-civil*; pero ella misma está limitada por el *derecho extra-social*, propio de los derechos individuales previos a la Constitución y, en caso de conflicto, éste prevalece sobre aquél. En última instancia, el derecho individual a la libertad prevalece sobre el derecho social a la igualdad, si éstos no pudiesen ser regulados. Es desde la libertad que debe buscarse la igualdad y no, por el contrario, imponer la igualdad y pretender que exista libertad.

Con los representantes, los socios que poseen derechos propios (propiedad del derecho y derecho de propiedad), no renuncian a ellos; sino que aceptan que sean *regulados en su modalidad en común*, a través de sus representantes que gobiernan, en vez de hacerlo en forma privada. El derecho de gobernar está sujeto a las mismas reglas de justicia que los otros derechos.

Los derechos de los asociados son el objeto de las obligaciones polí-

---

<sup>673</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Compendio di etica e breve storia di essa*. Roma, Desclée, 1907. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954. ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Roma, Città Nuova, 1991. ROSMINI, A. *Opuscoli morali, editi ed inediti*. Padova, Cedam, 1965. Vol. I-II. AA.VV. *Atti dei corsi della “Cattedra Rosmini”*: *Rosmini: Etica e Politica*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1991. ADDANTE, P. *La centralità della persona umana in Antonio Rosmini. Filosofia, Etica, Politica, Diritto*. Milazzo, SPES, 2000.

ticas y “la modalidad constituye el objeto de los derechos políticos” (FD, p. 1241).

Rosmini, en 1848, proponía una *Constitución según la justicia social*, donde la justicia y el derecho primaran sobre la política. La historia de los gobiernos muestra la lucha de los ricos y de los pobres: “A la acción injusta de parte de los ricos, se sucedió la acción injusta de los no ricos...; la organización de la sociedad nació de la lucha entre las clases de los ciudadanos”, buscando “cada clase que la organización social estuviese en función de sus exclusivas ventajas”. Hacer una constitución según la justicia social significaba respetar todos los derechos de todos los ciudadanos (SP, p. 22). Pero no se deben confundir. A) los derechos individuales y la igualdad natural de todos los hombres, con B) la igualdad social la cual no suprime los derechos anteriores; sino que solo administra, por igual ante los tribunales, la modalidad del ejercicio de los derechos (consistiendo en esto el bien común), sin suprimir los bienes individuales. La igualdad está en que todos igualmente protegen sus derechos, pero no protege que todos posean lo mismo, ni que se hayan apropiado, con anterioridad, injustamente de lo mismo.

“Los hombres son iguales por lo que se refiere al derecho natural, pero no se sigue que deban ser iguales también en una sociedad que ellos establecen entre sí... La sociedad civil no se establece únicamente para tutelar los derechos de cada uno hombre en cuanto es hombre (por este fin no se establecería nunca); se establece y se reúne para tutelar todo el complejo conjunto de derechos naturales y adquiridos que cada hombre tiene al entrar en la sociedad. Este complejo conjunto no es igual para cada uno, sino que varía...” (SP, p. 181-182)

#### ***El derecho individual y las instituciones: entre antropolatría y Estatolatría***

41. **D**iversas son las instituciones que los hombres han establecido: algunas de ellas tienen por finalidad posibilitar enseñar y aprender. Entendemos ante todo por *institución* el conjunto de relaciones, procesos y recursos que un pueblo desarrolla e instituye socialmente para satisfacer un interés o necesidad social específica<sup>674</sup>. Las instituciones, pues, son *creaciones humanas e históricas*. Algunas de ellas pueden responder bien a necesidades profundamente humanas, como es la necesidad de asociarse y trabajar por bienes comunes; mas Antonio Rosmini no creía ni esperaba la perfección de las instituciones humanas. “El *perfeccionismo*, esto es, el sistema que cree posible que exista lo perfecto en las cosas humanas y que sacrifica los bienes

---

<sup>674</sup> Cfr. STALCUP, R. *Sociología y educación*. Bs. As., Paidós, 1979, p. 20. LOREAU, R. *Análisis institucional*. Bs. As., Amorrortu, 1975.

presente a la imaginada perfección futura, es un efecto de la ignorancia" (FP, p. 111).

De las diversas instituciones a las que puede atribuirse funciones educativas (las familias, las comunidades, los gobiernos, las religiones, etc.) nos interesa considerar ahora a la *escuela* en general, en sus diversos niveles, en cuanto son instituciones, en un contexto social y político, encargadas de posibilitar, formal y explícitamente, el proceso educativo<sup>675</sup>.

42. Mas las escuelas, en la modernidad, se inscriben, como instituciones, en un ámbito mayor: el Estado. Éste debió crear su propio espacio, al surgir, particularmente en Italia, dentro del régimen eclesiástico.

El origen de distintas sociedades, dentro de la sociedad civil, da normalmente inicio a conflictos. Se impone entonces dos vías posibles de soluciones: la guerra o la justicia mediante las aceptaciones de pautas éticas. Las sociedades admiten, en este último caso, que deben coexistir en un contexto regulador ético. Esto implica que la coexistencia entre los hombres debe darse en un marco tanto de libertad como de límites y regulación de los derechos de todos, lo que se concreta en el pacto social.

El hombre, en efecto establece *dos tipos de vínculos*: uno con las cosas y es el vínculo de *propiedad*, entablando una relación de uso, medio o instrumento; otro es el *vínculo de sociedad*, en el cual los hombres gozan de bienes y fines comunes, estableciéndose una relación de benevolencia (FP, p. 134, 186).

La finalidad que los hombres buscan en las sociedades no puede ser (en la concepción de Rosmini) diversa, pero no puede oponerse al *bien humano*, esto es, el bien conveniente a la naturaleza humana, el bien que esta naturaleza desea y aprueba, y que en última instancia es un bien satisfactorio y moral (FP, p. 191)<sup>676</sup>. Los bienes de apropiación son *bienes útiles y fines próximos* de las relaciones sociales; pero la satisfacción humana y la felicidad sólo se alcanza en un bien más pleno que es *moral* y que constituye la *finalidad remota* de la unión social. Es bueno buscar el bien humano y es moral; por ello también es un *derecho* irrenunciable de toda persona individual y social: constituye una acción que no puede ser impedida por nadie.

---

<sup>675</sup> Cfr. CABELLO MARTÍNEZ, M. *La educación de personas adultas como acción institucional* en *Sociedad y educación*, 1993, n° 12, p. 37-59. PÉREZ GÓMEZ, A. *Autonomía profesional y control democrático* en revista *Cuadernos de Pedagogía*, 1993, n° 220, p. 25-30. CHANAN, G.-GILCHRIST, L. *Para qué la escuela*. Madrid, Cincel, 1992. BERNSTEIN, B. *La estructura del discurso pedagógico*. Madrid, Morata, 1993. SBARRA, M. *Rapporto sulla gestione democratica della scuola*, en *I Problemi della Pedagogia*, 1991, n° 6, p. 639-646. HÖRNER, W. *Von der Autonomie der Pädagogik zur Autonomie des Schulsystems* en *Bildung und Erziehung* (Stuttgart), 1991, p. 373-390.

<sup>676</sup> Cfr. EVANDRO, B. *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*. Milano, Pubblicazioni dell' Università Cattolica, 1992. AA. VV. *Filosofía e política. Rosmini e la cultura della Restaurazione*. Brescia, Morcelliana, 1993.



Para conseguir esta finalidad, los hombres crearon diversos medios, entre ellos, las instituciones. No es el hombre el que está al servicio de las instituciones, sino que el hombre crea las instituciones para realizar su finalidad humana: "El hombre no es sólo ciudadano" (FP, p. 365; FD, p. 1217).

Los hombres establecen, pues, instituciones sociales siendo relativamente *libres* y para permanecer libres. La libertad de las que gozan las personas asociadas es tanto mayor y más perfecta, cuanto es más amplia y más perfecta es la sociedad (FP, p. 155). Rosmini pensaba incluso en una "sociedad universal del género humano", como en una sociedad inicial que podía y debía irse perfeccionando: una sociedad global con derechos humanos universales (FP, p. 896)<sup>677</sup>.

La libertad no se establece sobre la violencia o la fuerza sino sobre la justicia, y ésta sobre el reconocimiento de la *verdad*, esto es, de lo que son las cosas y sucesos, en su tiempo y espacio. Ser justo es reconocer lo que es cada cosa, el ser de cada cosa, la inteligibilidad o verdad de cada cosa, persona o acontecimiento. Por lo que se refiere a una sociedad, es justo reconocer que ella posee aspectos creados convencionalmente por los hombres que convienen en su fundación, pero esos aspectos no pueden ir contra la naturaleza de los hombres que la fundan, sin ser inmorales, destructivos del hombre. Dicho de otro modo, no sólo la libertad individual tiene sus condicionamientos y limitaciones, sino también la libertad institucionalizada.

43. El hombre no pertenece necesariamente a una sola sociedad; sino que, normalmente y en forma inclusiva, integra diversas sociedades, generándose a veces conflictos entre ellas.

Uno de estos conflictos, que interesaba a Rosmini, ha sido el de la relación entre la Iglesia católica y el naciente Estado italiano. El *Estado* es, para Rosmini, ante todo un cierto número de familias y de hombres, unidos a fin de dar un orden *pacífico* a sus recíprocas relaciones, de modo que todos y cada uno de sus derechos sean protegidos y regulados, de modo que se ejerciten sin colisión, para lo que se requiere proponerse metas en común<sup>678</sup>. Ahora bien, ¿el Estado es independiente de la Iglesia? Lo será si los individuos y las familias que lo componen lo son.

Los que pretenden la separación del Estado respecto de la Iglesia, entienden que el Estado debe hacer sus leyes con total autonomía, sin preocuparse de las prescripciones de la Iglesia. Esta cuestión depende de la fe

---

<sup>677</sup> Cfr. CAMPANINI, G. *Tra globalizzazione e cosmopolitismo. Rosmini e la "Società universales del genere umano"* en *Rivista Rosminiana*. F. II-III, 2004, pp. 129-138. CAMPANINI, G. *Tra vita pubblica e vita privata. Interrogativi sulla globalizzazione* en *Aggiornamenti sociali*, 2003, n° 4, pp. 275-286. TRANIELLO, F. *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*. Brescia, Morecellina, 1993. D'ADDIO, Mario. *Libertà e appagamento*. Roma, Studium, 2000.

<sup>678</sup> ROSMINI, A. *Le principali questioni politico-religiose della giornata, brevemente risolte* en *Opuscoli Politici*. Roma, Città Nuova, 1978, p. 126.

que tienen los ciudadanos en la autoridad de la Iglesia. Para los no creyentes la separación de ambas sociedades es algo obvio. Pero dado que el gobierno civil se halla para proteger todos los derechos de todos los ciudadanos, el gobierno debe conocer el derecho de libertad de conciencia y, para los creyentes, no debe impedir el ejercicio de sus derechos religiosos<sup>679</sup>.

44. No obstante, no hay duda que todo Estado, pequeño o grande “tiene su propia autonomía”. La *autonomía* indica “la independencia que cada estado, plenamente constituido con existencia reconocida, tiene de todo otro, para darse sus propias leyes y establecer la dirección de su propio gobierno”<sup>680</sup>. Mas la facultad de establecer normas o leyes que posee cualquier sociedad no puede ejercerse injustamente. De este modo, la *justicia* vertebrada y armoniza todas las facultades de las sociedades. Si la justicia preside las leyes, la autonomía no es más que la libertad para autodeterminarse, como individuo o como grupo social, ante ella; pero si la autonomía significa arbitrio sin referencia a la justicia, es posible pensar que cada grupo social o cada sociedad sea autónoma; mas esta autonomía no favorece el bien humano, pues no respeta la justicia, base de todo derecho.

“A una teoría, hecha de tal modo, hija del orgullo y de la inmoralidad, se le quiere dar en nuestros días un ropaje filosófico. Se comenzó estableciendo que ‘el hombre es el legislador de sí mismo’. Kant, que puso en esta sentencia el principio de la ética, le dio el nombre de *autonomía*. Él, no obstante, no sacó, y probablemente no vio, las consecuencias de que ese principio era grávido. Hegel fue el ostetra del parto monstruoso. Si el hombre es legislador, si él es la fuente de toda moral y de todo derecho, conviene consecuentemente que sea Dios, porque todos sienten que la autoridad de la ley moral y la naturaleza de lo justo y honesto tiene algo de eterno y de divino... Estos pensadores por lo tanto que, sin tener gran cuidado por cerciorarse de si tal principio era verdadero y dándose gran cuidado para sacar de él impertérritos todas las consecuencias, no tuvieron dificultad en afirmar que no hay otra divinidad fuera del hombre o de la humanidad, y así vino al mundo la moderna *Antropolatría*”<sup>681</sup>.

45. Después que el hombre fue divinizado, era natural que el Estado también lo fuera. Hegel describió al Estado como un gran Dios organizado, con la unión casi podría decirse de otras divinidades menores. No fue maravilla que se hablara de la *omnipotencia* del Estado, de su *absoluta indepen-*

---

<sup>679</sup> Cfr. VOLPICELLI, L. *La scuola tra Stato e Chiesa*. Roma, Armando, 1961, p. 130-138.

<sup>680</sup> ROSMINI, A. *Le principali questioni politico-religiose della giornata*, Op. Cit. , p. 134.

<sup>681</sup> Idem, p. 135. Cfr. TRANIELLO, F. *Religione, nazione e sovranità nel Risorgimento italiano* en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1992, n° 2, p. 319-368. BETTINI, R. *Il sistema morale di A. Rosmini* en *Teoria*, 1959, I, p. 55-87. LA VIA, V. *Pedagogia attualistica e crisi dell'immanentismo*. Catania, Ediz. Muglia, 1958.

*dencia*, de su *autonomía*, de la omnipotencia de las leyes. Este sistema, loco y brutal, fue llamado *Estatolatría*. Destruída la referencia a la justicia y a la moralidad, estos autores lanzaron a los pueblos al arbitrio de sus gobernantes, aunque algunos la llamaron libertad y otros la tomaron como si fuese un gran tesoro. Y aunque los gobernantes representen al pueblo, la moralidad quedó sacrificada al cálculo de la utilidad de la mayoría, los débiles a los fuertes, a la opinión pública. Cuando la mayoría no respeta la justicia, la mayoría es la peor de todas las tiranías<sup>682</sup>. La armonía es posible, por una parte, sobre la base del respeto a la libertad de los individuos y grupos y, por otra, sobre el reconocimiento de la verdad que realiza la justicia por parte de todos.

Si autonomía significa respetar la justicia, es loable que los Estados sean autónomos, pero en este caso concordarán en una finalidad común. La autonomía en la esfera de lo útil estará entonces subordinada a la esfera de lo moral y honesto. Si el Estado o sociedad civil se ocupa de lo útil y la Iglesia de lo moral, existe un relativo poder y autonomía, pero sería de desear que entre estas distintas e inconfundibles sociedades existiera una real armonía entre ambas<sup>683</sup>. La *utilidad* sin la justicia no es humana; más la realización de la *justicia* en sí misma aporta la máxima consistencia y utilidad a las sociedades<sup>684</sup>.

#### ***Verdad y libertad, derechos fundamentales de los que aprenden en las instituciones escolares***

46. Aunque la expresión aparezca como estereotipada, a pocas filosofías se ajusta mejor que a la filosofía de Rosmini la sentencia según la cual si el hombre no se realiza *en verdad y en libertad* no se realiza como ser humano.

Nuestra sociedad ha padecido distintos tipos de represión: también la represión de los sentimientos. Paradojalmente, y por oposición, esto ha llevado a que algunos autores estimen que lo más humano consiste en el *sentimiento* o en la expresión del sentimiento. Pues bien, Rosmini afirma que el hombre es un sentimiento fundamental, mas en esto no se distingue de los animales, los cuales también lo poseen y este sentimiento los constituye

---

<sup>682</sup>ROSMINI, A. *Le principali questioni politico-religiose della giornata*, Op. Cit., p. 138. Cfr. D'ADDIO, M. *Il concetto di filosofia politica in Antonio Rosmini*, en AA.VV. *Filosofia e politica*. Brescia, Morcelliana, 1993, p. 159-176.

<sup>683</sup> Idem, p. 147. Cfr. BORGHI, L. *Il pensiero pedagogico del Risorgimento*. Firenze, Coedizioni Giuntine e Sansoni, 1958. PETRUZZELLIS, N° *Il problema sociologico nella prima metà del secolo XIX*. Bari, Ed. Adriatica, 1957, p. 153-165.

<sup>684</sup> ROSMINI, A. *Della libertà d'insegnamento* en *Pedagogia e Metodologia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1983, Vol. II, p. 70.

plenamente. El hombre<sup>685</sup> se distingue; a) por sentir, con un sentimiento fundamental, no sólo lo corpóreo, sino también la idea del ser y tener entonces un *sentimiento de lo espiritual*; b) por ejercer, en su humanidad, esa espiritualidad no sólo existiendo en medio de las dificultades materiales, sino además *buscando la verdad en libertad*.

El hombre, en su ser más específico, intuye la verdad del ser y por ello: a) es inteligente; b) puede abstraerse de los entes y considerarlos desde distintos puntos de vista; c) esa abstracción lo libera de lo sensible y contingente, y la libertad intelectual es la raíz para otras dimensiones de la libertad. Lo que forma al hombre como tal es la *forma constituyente de la verdad* y el ejercicio por *reconocerla consciente y libremente* en la participación de los entes<sup>686</sup>. Porque la libertad en el hombre no es el mero ejercicio del movimiento espontáneo de locomoción; sino el obrar como dueño de sí, no coaccionado por los estímulos exteriores ni interiores; sino un obrar con referencia y reconocimiento del ser de las cosas<sup>687</sup>.

La *verdad*, por su parte, hablando en general, no es más que el *ser inteligible*, porque la verdad de algo es la inteligibilidad de algo captada por la mente. La verdad en general no impide la búsqueda de la verdad en particular, en cada momento histórico y en cada circunstancia concreta. La verdad no suprime la libertad de investigación; por el contrario, la requiere. La verdad es el fundamento objetivo de los derechos, y la *libertad* es derecho fundamental del sujeto humano, el principio activo supremo que constituye a la persona humana (FP, p. 140142)<sup>688</sup>. La *verdad* pertenece al ser de las cosas, pero la *libertad* es el máximo bien subjetivo del hombre y la raíz de los bienes y derechos de la persona humana (FP, p. 356)<sup>689</sup>.

El respeto por la libertad para buscar la verdad lleva a admitir el derecho a la *libertad de conciencia* en las formas de vida de las personas que se reúnen para formar una sociedad. En consecuencia, las leyes civiles no deberían oponerse ni directa ni indirectamente a la conciencia religiosa de los ciudadanos. Los estados, pues, no deberían establecer leyes sobre materia religiosa, ni por el contrario sobre ateísmo, ni tampoco gobernar y establecer leyes según la oportunidad y la fuerza del partido mayoritario, sino en vistas

---

<sup>685</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1954, n° 764-770, 499-502. ROSMINI, A. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Intra, Bertolotti, 1875, n° 398-399

<sup>686</sup> ROSMINI, A. *Teodicea*. Torino, Società Editrice di Libri di Filosofia, 1857, Vol. I, p. 97. ROSMINI, A. *Filosofia del Diritto*, Op. Cit., Vol. I, n° p. 57.

<sup>687</sup> ROSMINI, A. *Le principali questioni politico-religiose della giornata, brevemente risolte*, Op. Cit., p. 180.

<sup>688</sup> Cfr. PERETTI, M. *La pedagogia del Rosmini come pedagogia della persona* en *Pedagogia e Vita*, 1955, n° V, p. 444-455.

<sup>689</sup> Cfr. PRENNA, L. *L'unità dell'educazione. Indicazione per una lettura rosminiana* en *Pedagogia e Vita*. 1992, 2, p. 90-100. MURATORE, U. *El pensamiento ético de A. Rosmini* en *Moralia*, 1986, n° 3-4, p. 477-492. LA VIA, V. *La restaurazione rosminiana della filosofia*. Milano, Spes, 1966. CRISTALDI, G. *Filosofia e verità*. Milano, Marzorati, 1965.

al bien de todos los socios<sup>690</sup>.

47. Ahora bien, si el hombre es tal por el derecho a la verdad y a la libertad, él no pierde estos derechos al entrar en instituciones sociales. El hombre tiene, pues, *derecho a aprender y a enseñar en verdad y libertad*. Este derecho no es solo un derecho individual sino que debe ser también *social y políticamente* reconocido. Un derecho existe por ser justo, respondiendo al ser del hombre, y la *justicia* es lo que dignifica a las sociedades y a las políticas sobre los partidismos, lo que no puede hacer la fuerza.

“La *libertad* es el ejercicio no impedido de los propios derechos”<sup>691</sup>. El ejercicio de los derechos es el reconocimiento de la vida moral de los hombres, de las sociedades e instituciones. Referida a las instituciones escolares, éstas se constituyen sobre “el ejercicio no impedido de enseñar y aprender”<sup>692</sup>.

48. El impedimento del ejercicio de las propias potencias o posibilidades, en su ejercicio inofensivo y honesto, viola la moral y el derecho natural.

El hombre tiene ante todo el derecho natural de “aprender de todos”, del que surge el otro correlativo: el de enseñar. Impedir enseñar es impedir que alguien pueda aprender, por lo que el enseñar se convierte también en un derecho natural. Sin embargo este derecho tiene sus límites.

49. Los *límites de un derecho* son los extremos o condiciones fuera de los cuales deja de existir. Rosmini considera los siguientes límites esenciales del derecho a enseñar:

a) La *falta de saber necesario* es un límite a este derecho, pues le falta como la materia del derecho para enseñar. Saber implica la posesión de conocimientos *abiertos a la búsqueda de la verdad*, a su verificación o falsación. Esto no significa que los *errores* no tengan una función didáctica; mas esta funcionalidad la adquieren en relación a la búsqueda de la verdad.

“Los *errores* son los que llevan a mayor luz a la *verdad*, la cual anunciada sola y sin la contrapuesta falsedad permanece en la mente con una luz modesta, sin vida y relevancia, ya que es de las confrontaciones que nuestra atención es movida y reforzada. Por otra parte, a una gran verdad la mente no llega de

---

<sup>690</sup> ROSMINI, A. *Le principali questioni politico-religiose della giornata, brevemente risolte*, Op. Cit., p. 171. JORDAN SIERRA, J. *Comunicación y educación según Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, n° 3, p. 299-321.

<sup>691</sup> ROSMINI, A. *Della libertà d'insegnamento*, Op. Cit., p. 72.

<sup>692</sup> Idem, p. 73. Cfr. LENNER, L. *Intelligenza e società nel pensiero rosminiano* en AA.VV. *Filosofia e politica*. Brescia, Morcelliana, 1993, p. 235-261. GARCÍA ORLANDO, C. *Identidad de la moral cristiana en A. Rosmini* en *Cuestiones teológicas*. 1982, n° 23, p. 5-47. EVAÏN, F. *Impératif catégorique et problématique de l'être. Rosmini entre Kant et Heidegger* en *L'Héritage de Kant*. Paris, Beauchesne, 1982, p. 211-220.

un salto; le es necesario a la mente, para conocerla bien, hacer la misma escalera que se suele hacer al hallarla...<sup>693</sup>.

Cuando no se admite este límite, los amigos de la *libertad bastarda* aceptan que se puede enseñar todo lo que de erróneo puede caber en un cerebro desordenado y todo lo que de nocivo puede aflorar de un corazón perverso.

b) La *falta de honestidad* en la enseñanza hace a la acción injusta y la injusticia no tiene derecho, pues el derecho consiste "en una facultad de obrar lo que place, protegida de la ley moral, que genera en los otros el respeto"<sup>694</sup>.

c) La *falta de inofensividad* en el enseñar. "No hay derecho a enseñar cuando, para poder enseñar, se debe perturbar a otros que actualmente enseñan, o cuando se ejercita cierta violencia para tener discípulos, lo que sería una lesión del derecho de aprender"<sup>695</sup>.

50. En este contexto, varias pueden ser las personas jurídicas, individuales o sociales, que pueden ejercer la docencia. Rosmini las reduce, en la Italia de su época, a seis: 1) los padres de familia ;2) los doctos; 3) las iglesias; 4) los benefactores que con su propio dinero mantienen las escuelas; 5) las comunas y provincias; 6) el gobierno<sup>696</sup>. Pero el monopolio del gobierno en materia de enseñanza ofende el derecho de aprender y enseñar de los ciudadanos.

51. Del derecho general de aprender y enseñar se sigue otro derecho: el derecho a enseñar con el *método* que los doctos crean más oportuno. Sería una contradicción conceder el derecho de enseñar a los doctos y luego pretender que ellos deban enseñar con un solo método, impuesto, por ejemplo, por el gobierno<sup>697</sup>.

Una libre concurrencia, ayudada con medios honestos es suficiente para obtener que los ignorantes se abstengan de la presunción de ser maestros de lo que no saben. Por el contrario, ciertos gobiernos se dan aires de liberales pero razonan de este modo: "Nosotros queremos que para todos sea libre el enseñar, pero queremos que los que enseñan públicamente reciban del gobierno su licencia, y la paguen, y antes de recibir la licencia den pruebas de su ciencia. Pero las pruebas de la ciencia toca al gobierno el establecerlas". En este caso, el derecho a aprender queda supeditado a la medida de la doctrina tasada por el gobierno, sin cuya medida opinable y subje-

---

<sup>693</sup> ROSMINI, A. *Sull'unità dell'educazione* en *Pedagogia e metodologia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, Vol. I, p. 53.

<sup>694</sup> ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*, Op. Cit., Vol. I, n° p. 107. Cfr. DRAGO, G. *Note per un prerealismo giuridico rosmينiano* en *Rivista Rosminiana*, 1984, F. I, p. 21-25.

<sup>695</sup> ROSMINI, A. *Della libertà d'insegnamento*, Op. Cit., p. 74.

<sup>696</sup> Idem, p. 77, 109-115.

<sup>697</sup> Idem, p. 83.

tiva nadie puede enseñar.

“Por el contrario, los *métodos de enseñanza* no se pueden ciertamente perfeccionar si no por medio de libres, asiduos, y no contrapuestos experimentos que realizan los doctos de las diversas maneras de comunicar el saber, que ellos conciben y que sólo ellos pueden concebir”<sup>698</sup>.

Un método impuesto por el gobierno sería una fuente inexhausta de vejaciones y persecuciones legales a personas beneméritas. Muchos si carecen de pan se acomodarán a las exigencias; otros, si no tienen necesidad de ella para vivir, se abstendrán de aplicarse a una profesión miserablemente manejada. De este modo el gobierno se quita toda posibilidad de hacer progresar a los docentes, pues en vez de tratarlos respetuosamente, los desprecia y maneja como máquinas, habiendo él mismo contribuido a hacerlos tales.

El gobierno tampoco puede suprimir la decisión de los ciudadanos padres, bajo el pretexto de que los padres son, por ejemplo, anticuados, rezagados en los conocimientos que hoy exige la sociedad. Esta es una actitud ideológica o, como la llamaba Rosmini, *doctrinaria* por la cual *se cree que el poseer la verdad da derechos a suprimir la libertad ajena*. (Véase lo mencionado en nº 36, citación y nota nº 17).

Un gobierno así no se halla inclinado a la libertad, sino a formar una camarilla partidaria, y por ello desea él sólo disponer de la instrucción y educación, a fin de que esta camarilla se haga potente. Entonces no será que ya no es el derecho lo que impera en la sociedad sino la fuerza.

La función del gobierno nacional, provincial o municipal, consiste en asegurar el ejercicio de los derechos de todos. En consecuencia su función, respecto del aprendizaje y la enseñanza, no consiste en entorpecer o competir con el derecho de los ciudadanos; sino en suplir, cuando la comunidad se lo requiere, la carencia de establecimientos de instrucción y educación y crearlos.

52. Que un gobierno mantenga una enseñanza oficial tiene su fundamento en la justicia distributiva. No se niega que el gobierno tenga derecho a elegir a los docentes de instituciones oficiales, pero dentro del margen de la justicia distributiva. La justa elección de los docentes es la que logra elegir a los más doctos e idóneos. La elección, pues, no puede ser arbitraria, como si se tratara de un patrón que toma a los sirvientes que quiere.

“Si el gobierno dejase verdaderamente libre a todos el ejercicio del derecho de enseñar, y tuviese al mismo tiempo un ojo imparcial sobre las escuelas e instituciones que nacerían por sí mismas en todas las partes de la nación, al no ser

---

<sup>698</sup> Idem, p. 89.

oprimidas y esterilizadas por el despotismo gubernamental o por la presunción de ciencia que tienen los gobernantes, le sería fácil encontrar no pocos maestros que, habiendo realizado su tirocinio en tales escuelas, y dado pruebas de su probidad, ciencia y aptitud de enseñar, podrían ser por él invitados a ocupar puestos en la enseñanza oficial, atrayéndolos con ventajas mayores de las que puedan tener en los establecimientos o escuelas no oficiales”<sup>699</sup>.

53. Los primeros agentes de la educación de los hijos son sus padres. Ellos deberían poder elegir si: a) educarlos en instituciones privadas o públicas, en la nación o en el extranjero; b) pagar a personas que creen llenas de conocimientos, probidad e idoneidad; c) asociarse para establecer escuelas y mandar a ellas a sus hijos.

Los padres mismos, sin embargo, deben respetar en sus hijos los derechos connaturales, inalienables y absolutos de todos los hombres. No pueden, por ejemplo, dar a sus hijos una enseñanza perversa, pudiendo en este caso el gobierno tomar la tutela de los derechos de los hijos, “porque el gobierno fue instituido principalmente para tutelar los derechos de todos”<sup>700</sup>.

Los padres tienen derecho a elegir a los docentes que enseñarán a sus hijos, pero no puede ser una elección caprichosa, sino guiada por la razón que busca la verdad y la moralidad que perfecciona al hombre. En cuanto a la elección del mejor método para enseñar, no depende del saber de los padres: esto debe quedar en manos de los mismos docentes y educadores. El *saber* verdadero tiene una existencia sólo dependiente de la *verdad* del saber y del conocimiento verdadero del alumno al que el docente posibilita ese saber; y no es el dinero de los padres el que decide esta cuestión.

54. Rosmini advertía que si bien el *materialismo* del siglo dieciocho e inicio del diecinueve no era teóricamente sólido, se halla no obstante inmensamente difundido en el orden práctico, “penetrando en todas las relaciones de la vida”. Con esta visión materialista de la vida la gente cree que quien paga a otro hombre por un oficio, adquiere una ilimitada autoridad sobre él y sobre su oficio, cualquiera sea. Pero “los maestros y educadores no pueden ser tratados como siervos de quien les da un estipendio, sino con reverencia y gratitud por el servicio que ofrecen a la sociedad”<sup>701</sup>.

#### ***La institución escolar no es una empresa comercial***

55. En cuanto al modo de solventar una institución educativa, Rosmini

---

<sup>699</sup> ROSMINI, A. *Della libertà d'insegnamento*, Op. Cit., p. 91-92.

<sup>700</sup> Idem, p. 93.

<sup>701</sup> Idem, p. 101. Cfr. PRENNA, L. *Il pensiero politico di Rosmini in Pedagogia e Vita*, 1992, n° 2, p. 100-106.



distingue a los benefactores de los especuladores. *Benefactores* son aquellos que, aunque instituyen una escuela, no obtienen ganancia de ella, mientras que el *empresario* sí lo hace. Por *empresarios* debe entenderse a aquellos individuos o personas morales que, haciendo de una escuela o colegio una empresa, conducen la administración para el propio provecho, y con tal finalidad pagan a maestros o instructores, y hacen otros gastos, exigiendo de los que aprenden una retribución, calculada de modo que ganen dinero con esta empresa. No es el docente que trabaja en esa escuela el especulador sino el dueño de la empresa. Tampoco es especulativa la administración de ciertas instituciones educativas cuya ganancias quedan para incrementar la institución misma.

Ahora bien, los empresarios no poseen derecho natural alguno para enseñar, pues no tienen el conocimiento para enseñar como los doctos; no tienen la paternidad para elegir los maestros e instructores; ni tienen el título de benefactores para levantar colegios o escuelas. La enseñanza que ofrecen los empresarios no es una cuestión de libertad de enseñanza, sino de libertad de empresa y puede ser examinada por el lado moral, político y económico. Si el gobierno prohibiese estas empresas no estaría atacando la libertad de enseñanza, sino de comercio<sup>702</sup>.

56. “Hay algo de inconveniente y repugnante” en el hacer de la instrucción y educación de los jóvenes una especulación económica, porque ella se convierte en un simple *medio de una finalidad material*.

“El especulador (prescindiendo de una virtud personal extraordinaria) hará a veces cosas buenas, a veces cosas malas, según le sugiera la política de la oportunidad. Él querrá complacer a aquellos de los que espera una ganancia mayor o un mayor incremento de su empresa. Elegirá aquellas doctrinas y máximas educativas que más secunden la moda de los tiempos, y querrá maestros e instructores conforme a esta necesidad.

Así los establecimientos de enseñanza y educación *no tendrán por fundamento ningún principio firme e inconcuso de verdad, de justicia, de deber y de derecho*, si no es por un accidente de las circunstancias<sup>703</sup>.

Añádase a esto que el interés aconseja a los empresarios dar una importancia exagerada a todo lo superficial, a muestras exteriores de habilidad y saber; pero entonces la educación se convierte en algo aparente y verborrágico, “carente de solidez: el hombre así no se forma, sino más bien se deforma y corrompe”. Tendremos jóvenes llenos de vanidad, con un saber no digerido, sin carácter moral.

---

<sup>702</sup> ROSMINI, A. *Della libertà d'insegnamento*, Op. Cit., p. 104-105.

<sup>703</sup> Idem, p. 106.

57. Estos establecimientos, fruto de la especulación, viven necesariamente de la opinión pública, y hacen todo lo posible para obtenerla. Usarán la prensa con elogios ampulosos para sus institutos, emplearán medios honestos y deshonestos, adulaciones, denigraciones, camarillas, etc.

Por el contrario, los institutos de beneficencia no querrán emplear medios deshonestos. Su finalidad será solamente el bien de los jóvenes.

Es cierto que no todos los empresarios obran deslealmente; los puede haber también buenos. Pero las leyes no se pueden fundar sobre las excepciones, sino sobre lo que es conforme a la naturaleza de las cosas. Por ello Rosmini estima que el gobierno quitando la especulación en la educación e instrucción de la juventud, tutelaría el derecho de todos a una buena educación.

### ***Autodeterminación en el ámbito institucional***

58. Los hombres gozan de la posibilidad de autodeterminarse, ejerciendo la libertad ante todo en el ámbito intelectual. La libertad no es un mero poder moverse espontáneo; sino un poder elegir entre cosas conocidas y actuar en consecuencia. La libertad humana, en efecto, implica el conocimiento, y para que la libertad sea verdadera el conocimiento también debe serlo.

La libertad supone que la energía psíquica del hombre no se halla ligada ni a necesidades interiores o instintivas, ni a necesidades o presiones exteriores; justamente la parte de energía psíquica que se halla libre de estas necesidades se puede llamar libertad, y el hombre la puede conducir eligiendo entre objetos conocidos que por sí mismos no lo llevan a una decisión. El hombre entonces debe *autodeterminarse*: determinar por sí mismo la elección. El hombre se determina por sí mismo aunque al elegir determine seguir en su elección bilateral un criterio subjetivo, placentero, egoísta, o un criterio objetivo, altruista.

“Esta especie de libertad no se halla en obrar sin una razón, lo que haría irracional a la operación; sino se halla en esto: que estando presente en el ánimo diversas razones y motivos de operar, esté en poder del hombre el hacer que prevalega uno de esos sobre todos los otros, y que así llegue a ser el motivo que determina su voluntad a obrar”<sup>704</sup>.

59. Ahora bien, es en la libertad donde reside la persona humana, en cuanto la libertad es el supremo principio activo que ejerce el sujeto<sup>705</sup>. La libertad, si bien es el *supremo valor del sujeto* humano, adquiere un *valor*

---

<sup>704</sup> ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*, Op. Cit., n° 606.

<sup>705</sup> Idem, n° 838-839

*objetivo* positivo en relación a la verdad y al bien, y negativo en relación a la falsedad y a la maldad. En un sentido moral, se puede hablar entonces de buen y mal uso de la libertad.

En este contexto, el hombre *no es autónomo*: no genera sus propias leyes de conducta, sin tener en cuenta su naturaleza que le ofrece objetos a elegir; pero el hombre sí es un sujeto que en cuanto es libre *se autodetermina* ante objetos de posible elección.

En este contexto también, las *instituciones* (que son el conjunto de relaciones, procesos y recursos que un pueblo desarrolla e instituye socialmente para satisfacer un interés o necesidad social específica<sup>706</sup>) deberían llevar al desarrollo de la persona, dejando margen para el uso de la libertad de los ciudadanos que viven en ellas.

60. La autodeterminación en el ámbito de las instituciones, como el ámbito personal e individual, se rigen por la misma norma: la verdad y la libertad son derechos constitutivos de la persona humana y deben ser siempre respetados.

En el nivel individual, ningún hombre tiene autoridad para *imponer* a otro hombre una idea o doctrina, suprimiendo su libertad<sup>707</sup>.

En el nivel institucional, las estructuras sociales creadas por los hombres no pueden moralmente suprimir los derechos fundamentales de la libre búsqueda de la verdad. Las instituciones escolares, por ejemplo, deberían procurar posibilitar que los que aprenden busquen la verdad "sin dañar la sana libertad del pensar"<sup>708</sup>. Rosmini no piensa a las instituciones escolares como instrumentos para imponer doctrinas, sino como medios que "propagan el método para encontrarla" y sus aplicaciones, acordes al desarrollo y posibilidades del niño<sup>709</sup>.

61. La autodeterminación debería acompañarse en el hombre de dos virtudes: el coraje y la humildad. El *coraje* intelectual consiste en una moderada y racional confianza en las propias fuerzas y en una moderada y racional desconfianza por toda otra autoridad humana. La *humildad* intelectual nos lleva a considerar todo lo que ya se ha dicho sobre los asuntos que se investigan con coraje.

A nivel institucional, la autodeterminación supone: a) la confianza en las propias fuerzas de conducción; b) la desconfianza por el abuso de toda autoridad ajena; y c) la consideración de la propia conducta en relación con

<sup>706</sup> Cfr. STALCUP, R. *Sociología y educación*, Op. Cit., p. 20.

<sup>707</sup> ROSMINI, A. *Del método filosófico en Pedagogía e metodología*, Op. Cit., Vol. II, p. 180.

<sup>708</sup> Idem, p. 181. Cfr. MANFREDINI, T. *Essere e verità in Rosmini*. Bologna, Alfa, 1965. MORANDO, D. *Principio teoretici e direttive pratiche nella metodologia e nella didattica rosminiana* en *Rivista Rosminiana*, 1955, n° 3-4, p. 277-296.

<sup>709</sup> Cfr. FLORES D'ARCAIS, G. *Rosmini e Rousseau: la critica al adultismo* en *Pedagogia e Vita*, 1955, Luglio, p. 424-428.

las normas de conductas que han utilizado otros hombres anteriormente.

La confianza no puede ser tanta que no permita dudar de los conocimientos humanos y exigir modos de validación de los mismos. La desconfianza no puede ser tanta que no se tenga confianza en la inteligencia humana y las formas metódicas de proceder. La autodeterminación exige ante todo la capacidad de autodominio de la inteligencia y de la voluntad propia. Es necesario, pues, que las escuelas posibiliten, como instituciones, “el ejercicio de las facultades del espíritu, no sobrecargando la memoria con palabras, sino dando motivo y ejercicio a todas las potencias, y principalmente a la del entendimiento, formando en los alumnos un pensar recto y juicioso”<sup>710</sup>.

62. Las instituciones educativas deberían regirse por una *pedagogía* (teoría y arte) que posibilite una práctica de modo que los que aprenden puedan alcanzar el más alto grado de perfección, “mediante un desarrollo ordenado y armónico en todas sus facultades” físicas, intelectuales y morales<sup>711</sup>.

Mas no es el desarrollo en sí mismo el que tiene un valor, sino el desarrollo de todas las facultades del ser humano en vista a poder conocer la *verdad* (valor objetivo), ejercer en libertad la *autodeterminación* de las acciones (valor máximo del sujeto), y convivir en la búsqueda del *bien humano pleno* (FP, p. 356-358, 188-190), mediante vínculos sociales, sobre la base de una comunidad de bienes (FP, p. p. 134), que consiste en el respeto mutuo de los derechos de todos.

63. Las formas de conducción y de gobierno, en que se desarrolla el grupo social (por ejemplo, el escolar), para posibilitar ese desarrollo, pueden ser variadas. En este contexto, no interesan tanto las formas en sí mismas en que se gobierna un grupo o una institución escolar, cuanto si de hecho en cualesquiera de esas formas se alcanza *el pleno desarrollo humano* que compete a toda sociedad. Ahora bien, el pleno desarrollo humano no puede darse si el proceso educativo no tiende a *posibilitar la búsqueda y adhesión a la verdad* en una *forma libre*, que es la adecuada a la de todo grupo social. Los que forman una sociedad, así sea una sociedad escolar, como lo es la escuela, no pueden sino ser libres. “La sociedad, por su naturaleza, excluye

---

<sup>710</sup> ROSMINI, A. *Regolamenti scolastici* en *Pedagogia e metodologia*, Op. Cit., Vol. II, p. 229-230. GOFFI, T. *Obbedienza e autonomia personale*. Milano, Ancora, 1965.

<sup>711</sup> ROSMINI, A. *Lettere Pedagogiche* en *Pedagogia e metodologia*, Op. Cit., Vol. II, p. 324. MORANTE, D. *L'educazione nazionale e democratica in Rosmini* en *Pedagogia e Vita*, 1955, Luglio, p. 429-436. CHEULA, p. *La 'libertà del pensiero' nella filosofia rosminiana* en *Rivista Rosminiana*, 1951, n° 1, p. 11-16. SCIACCA, M. F. *È l'uomo capace di verità?* en *Città di Vita*, 1950, n° 3, p. 266-277. MORANDO, D. *La persona umana e la sua educabilità* en *Rivista Rosminiana*, 1950, n° 4, p. 256-273. BARONI, A. *La pedagogia di A. Rosmini* en *Studium*, 1948, n° 9, p. 525-530.

la esclavitud. Las personas en cuanto son socias son libres" (FP, p. 155).

64. Para que exista una *condición social* en las instituciones educativas no es suficiente: a) la coexistencia de las personas; b) ni la convivencia; c) ni las convenciones; d) sino que se requiere además relaciones intelectuales, libres y morales con las que se busca, por consenso, un bien común, y que generan respeto mutuo de los derechos entre las personas (FD, III, n° 40-49).

Ahora bien, en la sociedad familiar y en la escolar intervienen los niños y adolescentes que no siempre ejercen el dominio de sus facultades intelectuales, racionales y libres. En la medida en que uno o varios adultos gobiernan como siervos a los menores, no existe sociedad, sino *gobierno señorial*, en el que unos piensan, deciden libremente y mandan, y otros obedecen. Éstos son tomados como medios para los fines que los adultos se proponen al educarlos (FD, III, n° 29-30). La educación aparece entonces como un logro que se obtiene (conductas, destrezas, comportamientos, adquisición de conocimientos) incluso a veces con prescindencia de la voluntad libre del que se educa. La *educación* es, pues, una realidad social cuando existe "un vínculo formado por varias personas que tienden a una finalidad, teniendo conciencia y voluntad de tender conjuntamente a esa finalidad" (FD, III, n° 34)<sup>712</sup>. Pero muy raramente se dan sociedades puras, en las que no existan elementos de dominio de las personas en algunos sectores o momentos: "Es muy frecuente el caso en el que el vínculo social está mezclado con el vínculo señorial" (FD, III, n°146). El derecho de señorear es un derecho del señor en cuanto a la forma de obrar de las personas súbditas (por ejemplo, el derecho de los padres respecto de sus hijos); pero "no es un derecho de superioridad personal: en cuanto a la persona, el siervo y el señor son perfectamente iguales" (FD, III, n.159). La acción del señor o del padre, o por prolongación del docente ante un alumno menor, no puede causar daño a la *persona* de sus súbditos, hijos o alumnos, sin cometer injusticia y perder su derecho. En realidad, el padre y el docente no pueden considerar a sus hijos y alumnos como medios para el beneficio propio, como hace el señor; sino que, aunque sus alumnos pequeños no estén en condiciones de decidir y autodeterminar a veces sus acciones, deben actuar como gobernantes que administran un bien común para el beneficio de todos. En este contexto, toda la acción del docente debería encaminarse a posibilitar de su parte y de parte de los alumnos, *el bien común que es aprender*. Todos los socios de la comunidad escolar tienen derecho a que no se dispondan cosas opuestas al fin y bien común de esa sociedad (FD, III, n° 236)<sup>713</sup>.

---

<sup>712</sup> Cfr. GIORGIANNI, V. *L'inviolabilità della persona umana in Rosmini* en *Sophia*, 1950, n° 2, p. 223-238. CASOTTI, M. *Il Rosmini sconosciuto* en *Supplemento Pedagogico*(Brescia) 1950-1954, n° 4, p. 339. MORANDO, D. *La pedagogia di A. Rosmini*. Brescia, La Scuola, 1948.

<sup>713</sup> Cfr. BRUNELLO, B. *La libertà della scuola secondo A. Rosmini* en *Pedagogia e Vita*, 1955, n°

65. El hecho de que los niños coexistan en una escuela no hace de ella una sociedad, sino en tanto y en cuanto tienen conciencia y voluntad de participar en la búsqueda de un *bien común que es el aprender*. Por ello un elemento y una finalidad fundamental de la vida del aula y de la escuela en general, es crear la posibilidad de que los que participan en la escuela sean conscientes y libres de tender a lograr, con el esfuerzo común de directivos, docentes, no docentes y alumnos, el aprender. En consecuencia, el arte de aprender individualmente es el arte de la educación individual (FD, III, n° 236)<sup>714</sup>; y el arte de aprender socialmente (esto es, con una finalidad consciente y libre entre todos los participantes) el arte de la educación social.

66. El aprender implica una *autodeterminación* creciente tanto para decidir sobre la construcción y valor de los conocimientos, como sobre la construcción y valor de las conductas sociales en la institución.

“El hombre no conoce plenamente una doctrina, si no la ha *recontrado* él mismo, y si no ha hecho él mismo la demostración hasta tanto que con su propio raciocinio no la *reconstruye* y la *rehace* por sí mismo (*la ricostituisce e la rifà da se medesimo*); he aquí un importante precepto del que debe sacar provecho la escuela”<sup>715</sup>.

En la escuela, debería darse el pasaje de una relación señorial hacia los niños, por parte de los adultos, a una creciente relación social de coparticipación en un bien común (que es el aprender) por parte de los docentes y de los alumnos. Mas la participación en ese bien común, en forma inteligente y libre, requiere que se posibilite a los que aprendan, el dominio de sus inteligencias y de sus actos en libertad y responsabilidad.

67. La educación implica armonizar la mente, el corazón y la vida<sup>716</sup> del hombre en sí mismo y con los demás. En este contexto, la autodeterminación en el ámbito institucional o social no es un regalo sino una conquista progresiva que cada uno hace en la medida en que es capaz de dominar sus posibilidades o potencias (de conocimiento y de acción) y aplicarlas a parti-

---

5, p. 437-443. AA. VV. *La problematica politico-sociale nel pensiero di A. Rosmini. Atti del Incontro Internazionale Rosminiano*. Roma, Fratelli, Bocca, 1955. CHIANTELLA, B. *Etica e Diritto in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1965, n° 2, p. 89-125. BRUNELLO, B. *Morale personale e morale sociale* en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1965, n° IV, p. 725-733. VILLELLA, P. *La pedagogia rosminiana*. Coscenza, Longobardi, 1964.

<sup>714</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, Vol. I, n° 870.

<sup>715</sup> ROSMINI, A. *Logica*. Op. Cit., I, n° 809.

<sup>716</sup> ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazione in servizio dell'umana educazione* en *Pedagogia e Metodologia*, Op. Cit., Vol. I, p. 279-280. Cfr. ROSMINI, A. *Sull'unità dell'educazione* en *Pedagogia e Metodologia*. Op. Cit., Vol. II, p. p. 64-70. AMATO, C. *Prospettiva dell'uomo totale*. Roma, Ciranna, 1964.

cipar en un bien común. El primero de entre ellos, en la escuela, lo constituye el poder *aprender* (dominar y ejercer efectivamente la capacidad de aprender aplicada a conocer, a estar, a hacer, a convivir).

El ejercicio de la autodeterminación en una institución (en este caso, escolar) exige que las personas que la forman pongan, con un acto de voluntad consciente y libre, algo en común. “Esta *comunió*n es lo que liga a las voluntades, las unifica, queriendo todas ellas esa comunió)n y *solidaridad*”<sup>717</sup>.

La falta de conciencia en un bien común (como es el aprender, facilitado por el docente y realizado por el que aprende) es el primer síntoma de la ruptura de una sociedad. Por el contrario, una gran conciencia en un bien común mutuamente deseado del uno para los otros y de todos para cada uno genera no sólo una sociedad, sino una *amistad* (FD, III, n° 47). La *lucha* social, pues, es la excepción en las relaciones sociales y no el motor esencial que la constituye. La relación social es una relación de *benevolencia*, esto es, de querer un bien en común, donde se logran y mantienen bienes individuales respetando el derecho a ambos tipos de bienes.

Mas las instituciones sociales son bienes-medios para bienes-fines. Estos se reducen al logro de la plenitud y fruición del bien humano.

68. La autodeterminación sobre cuestiones que refieren al bien común de la sociedad se manifiesta mediante la pluralidad del voto; pero se debe tener en cuenta que la mayoría aunque constituya la fuerza, no siempre implica la justicia y la verdad sobre un asunto que afecta también a una minoría. Mas si el interés común prima en las decisiones manifestadas con voto, éste expresa el mejor medio para buscar el bien común. “Es cosa razonable suponer que no haya mejor partido de aquel que es aprobado por el mayor número de juicios de los igualmente interesados” (FD, III, n° 264). Sin embargo, sería deseable un voto cualificado en proporción a lo que cada uno aporta en común, de modo que quien más aporta (por ejemplo con conocimiento verdadero, en cuanto es verdadero) más pueda influir en las decisiones.

En todos los casos es deseable la búsqueda de unanimidad en la búsqueda del bien común (que es el respeto de todos por los derechos de todos y cada uno), pues sin él no existe la sociedad. De esto se advierte la importancia de las *asambleas* y *diálogos* para intentar lograrlo<sup>718</sup>.

---

<sup>717</sup> ROSMINI, A. *Filosofía del Derecho*, Op. Cit., Vol. III, n° 37. RIVA, C. *Limiti della libertà secondo Rosmini* en AA. VV. *Potere e responsabilità*. Brescia, Morcelliana, 1963. VERONDINI, E. *Il concetto di persona, di volontà, di libertà in A. Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1962, n° 2-3, p. 326-332. BRUNELLO, B. *Il concetto di giustizia sociale* en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1962, n° 1-3, p. 66-71.

<sup>718</sup> ROSMINI, A. *Filosofía del Derecho*, Op. Cit., Vol. III, n° 298-303. TORREGROSSA, L. *Riflessi della pedagogia rosminiana*. Catania, Ediz. Técnica della Scuola, 1953. BOZZETTI, G. *Per una crítica al sistema elettorale di A. Rosmini* en *Opere Complete*, Milano, Marzorati, 1966, Vol. II, p. 2231-2248.

No obstante, el derecho en tanto respeto por el otro, y reconocimiento del otro, es el primer nivel de las relaciones interpersonales. En un segundo nivel, las personas se relacionan entre ellas poniéndose en el lugar de ellas, de sus situaciones. Rosmini llamaba a esto "inobjetivarse": "transportarse a sí mismo en el otro"<sup>719</sup>. Esto significa no solo respetar al otro (deber de justicia), sino, además, y más allá de la justicia y superándola, también amarlo.

### **Concluyendo**

69. No pocos aspectos del pensamiento de A. Rosmini resultan, en la actualidad, discutibles y quizás inaceptables. No es de nuestro interés ahora, criticar o refutar todo lo criticable de su obra; sino, más bien, presentar su pensamiento por lo que significó en su tiempo: una crítica a una idea exacerbada de contrato social, si éste no respetaba los derechos naturales e individuales de las personas que entraban a formar una sociedad.

En particular, resultaron atractivos -en su época, 1848- sus proyectos de una *constitución según la justicia social*, aunque la Iglesia Católica incluyó dos de sus obras en el índice de los libros cuya lectura estaba prohibida. Su proyecto de constitución supone admitir la idea de justicia antes y durante la creación de una sociedad, por la cual los hombres individuales, sin dejar de serlo, pasan a ser también socios, criticando la idea francesa de constitución, en la cual el hombre quedaba reducido a ser un ciudadano y la sociedad a las normas de la economía. Un pacto social, o una Constitución nacional no es, primeramente, un pacto de conveniencia económica y utilitaria, sino una constitución según la justicia social. *El bien común es la justicia social y no el bien utilitario de la mayoría*. Si se admite que el bien es el instinto, el cálculo utilitario del individuo o de la mayoría, no habría ninguna razón para que el individuo no anteponga su utilidad a la de los otros; y para que el grupo sacrifique su utilidad de grupo en favor de un individuo aunque esto fuese justo. La utilidad (económica, de las tradiciones, etc.) es aceptable sólo si antes es justa.

Toda constitución que no se base en la justicia no es más que egoísmo: nacen y terminan en donde se satisface al sujeto. El altruismo, el otro, no existe como persona digna de reconocimiento. La justicia funda el derecho y éste se basa en la moral, la cual implica el conocimiento y el reconocimiento de lo que cada ente, persona y acontecimiento es, con prescindencia del beneficio o utilidad que ofrece a otro; porque la persona humana es una finalidad en sí misma y no un medio para la utilidad ajena. La utilidad que ofrecen las personas con sus trabajos será respetable si es

---

<sup>719</sup> ROSMINI, A. *Teosofía*. Roma, Edizione Nazionale, 1938, Vol. III, n° 867.



primero justa.

En la concepción rosminiana, se debe distinguir (no separar) el sistema social del sistema de gobierno. El sistema social se funda en una convención -llamada por otros autores, pacto- según la cual las personas (las que poseen derechos individuales: a la vida, a la libertad, a la propiedad) deciden regular la modalidad de ejercerlos para beneficiarse mutuamente. La sociedad que así se constituye no es un poder absoluto a tal punto que pueda suprimir los derechos individuales y supeditar a las personas al anónimo poder social.

El sistema de gobierno implica, por su parte, la forma de la administración del poder que surge de la sociedad, respetando siempre la justicia, esto es, los derechos de los individuos, sean socios o no lo sean<sup>720</sup>.

70. Rosmini advierte que, en el siglo XVIII, se confundió a la sociedad civil con el gobierno. La sociedad exige un gobierno pero no se confunde con él.

Algunos autores centraron su atención sobre el hecho de que no existe sociedad sin gobierno y sacrificaron a él la sociedad. Otros, centraron su atención en principios teóricos acerca de la existencia de la sociedad y de un contrato (tácito o explícito) que la constituye, y sacrificaron a ella el gobierno.

71. Una cosa es la esencia de la sociedad y otra el origen del derecho de gobernar en la misma.

El origen de la sociedad no se debe solamente a un contrato social o convención de los primeros hombres acerca de la repartición de las tierras. Esto se refiere al derecho de adquirir la propiedad sobre las tierras; pero no se excluye otros medios legítimos como el de la ocupación de tierras o de bienes desocupados.

“La palabra *convención* o *contrato*, en su sentido propio, supone una adhesión actual y positiva de la voluntad” (FD, p. 1247, nota 1). Hablar de un pacto social tácito no es hablar con propiedad.

Rosmini estima que la idea de contrato social surge del considerar a la sociedad en abstracto y no como de hecho fue surgiendo.

72. La sociedad civil, en su esencia, solo exige la *regulación de la modalidad de los derechos* de las personas que ya poseen derechos individuales.

“Bajo este aspecto reprobamos, pues, el contrato social, porque él se aplica erróneamente para explicar el origen de los gobiernos, más bien que el de la

---

<sup>720</sup> Cfr. BOTTO, E. *Sulla filosofia della politica in Rosmini en MALUSA, L. (Comp.) I filosofi e la genesi della coscienza culturale della “nuova Italia” (1799-1900)*. Op. Cit., p. 93.

sociedad; y se pretende que sea el único origen de los gobiernos, más bien que uno entre muchos" (FD, p. 1248).

Se deben distinguir, pues, cuatro cuestiones:

- a) ¿Qué es la sociedad civil? y Rosmini responde: es la comunidad de padres de familias fundadores, o adultos libres, con derechos individuales que desean que la modalidad de sus derechos sea regulada por una sola mente social para el mejor y proporcional bien de todos: éste consiste en respetar todos los derechos de todos los socios según los derechos que posean, lo que implica regular para compatibilizar la modalidad en el uso de los derechos.
- b) ¿Qué es el gobierno de la sociedad civil? Una persona colectiva o individual que regula la moralidad de los derechos de la comunidad.
- c) ¿Cuál es el origen jurídico de la sociedad? El común consenso de los socios en el uso de sus derechos.
- d) ¿Cuál es el origen de los gobiernos, o sea, la administración de la modalidad de los derechos de la comunidad? Este origen es variado, y es una cuestión de hecho histórico. Solamente cuando se prescinde de la historia o de los hechos positivos, resta el contrato social como origen, a un tiempo, de la sociedad y del gobierno (FD, p. 1248).

La sociedad civil está compuesta por: a) un conjunto de hombres primeramente separados con derechos individuales b) que consienten (y así se hacen socios) una administración común de la modalidad de tales derechos mediante un gobierno.

Si solo se considera el primer aspecto, es necesario reducir su origen a un contrato social. Si solo se considera el segundo, la sociedad se reduce a un poder absoluto o a un origen particular del poder absoluto (la paternidad, la fuerza prevaleciente, etc.).

73. Rosmini estima que el caso del gobierno en Israel, según el Antiguo Testamento, es un caso particular (en que Dios es el gobernante absoluto con título de señoría), y este caso no debe llevarnos a error.

Es un error creer que los hombres no puedan hacer un pacto sino en presencia de Dios *sacralizando y absolutizando todo el poder político* (FD, p. 1263). Otro error fue creer que todo derecho procede no de la luz de la razón que reconoce lo justo, sino de las instituciones sociales. En este sentido, Bossuet hizo derivar el derecho de propiedad de la sociedad, destruyó el derecho natural e hizo creer que todo derecho deriva de una autoridad pública.

"Deduciendo los derechos particulares de la autoridad pública, como sucedía entre los Hebreos, porque allí la cabeza de la autoridad, además del gobierno, tenía la propiedad de las tierras y la señoría de las personas; él (Bos-

suet) hace que la ley, o sea la voluntad de la autoridad pública, tenga un poder pleno no sólo sobre la modalidad de los derechos, sino sobre los mismos derechos; más aún hace que sea ella la que los distribuye y los concede a los hombres, del mismo modo que lo hace un patrón que posee un bien del que él deja a otros gozar del uso. Por lo tanto, encuentra razonable que la ley disponga, como entre los hebreos, beneficencia hacia los pobres, no por justicia, sino como tutela (FD, p. 1264).

74. Otro error en la concepción del poder social ha consistido en verlo como una prolongación o extensión del poder paternal, como lo hizo Filmer en Inglaterra. Teniendo el padre toda potestad sobre los bienes (no sobre la persona) de los hijos menores, hizo pensar al gobierno civil como un señorío con absoluto poder sobre los derechos de propiedad y sobre la propiedad de los derechos.

La ternura de los padres para con los hijos no debe llevar a engaño, porque “en el mismo círculo doméstico aparece la tiranía de padres desnaturalizados”. El *gobierno* paterno no nace del civil; ni éste nace como una prolongación del gobierno paternal.

75. Otro error frecuente en el época moderna se halla en haberse olvidado la existencia de un *derecho individual*: la persona individual es sujeto de derecho y no es la sociedad la que otorga todos los derechos. El hombre no es solo ciudadano, sino ante todo es hombre.

Incluso en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, Rosmini advierte la tiranía del poder social sobre el poder familiar e individual. En su artículo 1º, la declaración sostiene: “Los hombre nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden fundarse sino en la utilidad común”.

Rosmini comenta:

1º Los hombres nacen libres: Los hombres, en cuanto tienen una dignidad personal, tienen también una libertad personal. Pero ellos nacen en familias y, por eso, al mismo tiempo, nacen bajo el dominio paterno. En este artículo se ha olvidado todo el derecho familiar.

2º Los hombre nacen iguales en derechos: Esto no es verdad sino suponiendo que se hable solamente de aquellos derechos que se fundan en la naturaleza humana poseída igualmente por todos los hombres. Pero se olvida nuevamente que los hombre nacen en familia, donde los padres y los hijos no son ciertamente iguales en derechos. Además las familias no son iguales entre ellas, ni en el número ni en la calidad de los derechos adquiridos...

4º Los hombres permanecen iguales en derechos: Permanecen iguales los derechos connaturales, no en los adquiridos. Aquí se olvida el derecho individual adquirido y todo el derecho natural... (FD, p. 1396).

76. En este contexto de crítica a algunos pensadores iluministas, Rosmini estima que el error de Hobbes consistió “en no advertir como posible ningún límite a la fuerza física, excepto las leyes humanas” sostenidas por la fuerza (FD, p. 163, nota 1). Si solamente vale la fuerza física, no tiene sentido hablar de derecho ni de contrato, sino de sumisión de uno a otro.

No es admisible afirmar que el pacto o contrato da origen al derecho, pues tuvo que haber existido antes la libertad de los demás y el derecho a hacerlo; porque -como sostiene Hobbes- el contrato es “la transferencia mutua de un derecho”<sup>721</sup>. Hobbes cae, pues, en una cierta contradicción, puesto que, por un lado se requiere el contrato para que comience a existir la justicia y los derechos; y, por otro, un contrato supone la transferencia mutua de derechos. Hobbes no ha querido advertir que la justicia existe como derecho individual antes que como derecho social, porque el hombre es el derecho subsistente y, con ese derecho (esto es, el poder vivir y obrar que, por ser ético, no puede ser impedido por los demás) se establece diversos tipos de contratos.

77 Los pensadores modernos cuando observaban las sociedades modernas advertían los hechos de despotismo, de sustitución del derecho por la fuerza. *El derecho se había separado de la moral*, tanto cuando gobernaron los pocos ricos como cuando el gobierno quedó en manos de la mayoría pobre.

Pero esto, incluso la mayoría puede “no hacer otra cosa que transportar el antiguo despotismo del rey en el pueblo”. Las revoluciones modernas que comenzaron con un acto de justicia (abolir los privilegios y excepciones), cuando advirtieron que el hacer justicia estaba en sus manos y que podía hacer leyes a su placer y convertir el placer en justicia, entonces se perdió el sentido de justicia de las revoluciones modernas. Éstas, en lugar de proponer que cada socio contribuya al funcionamiento del Estado en forma proporcional a sus bienes y propiedades, procedieron de la forma más fácil: se apoderaron de todo lo que pudieron, para salvar la bolsa de aquellos que hacían las leyes (SP, p. 112 y 113). Parecía que el comunismo y el socialismo fuesen la lógica consecuencia del voto universal e igual de los diputados; pero, en realidad la lógica heredera fue el despotismo, la *corrupción legalmente* presentada, permitida u ocultada. La corrupción nace de los que poseen dinero (mediante propiedades o poder); y corruptibles son aquellos que no tienen o desean tener más (SP, p. 191).

78. El principio y la intención de Rosmini era loable: evitar la corrupción y que la violencia sustituyese a la justicia; pero el medio por él elegido (la

---

<sup>721</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIV, , p. 231.

elección de los diputados de entre los propietarios grandes o pequeños) no fue aceptado y, en realidad, tampoco aseguraba la justicia, como Rosmini mismo lo reconocía recordando el caso de Inglaterra en el medioevo (SP, p. 110-111); porque el problema de la justicia es, ante todo, un problema moral, *del dominio de sí de las personas y del respeto de todos los derechos de todos los socios*. Mientras la humanidad no avance en esta delicada dirección -producto de un lento proceso de educación, de autoconvencimiento sobre el valor de la justicia-, estará en manos de los déspotas. El despotismo es abuso de poder; y el "absolutismo consiste principalmente en mandar sobre el bolsillo ajeno" (SP, p. 121), sea que lo hagan los ricos sobre los pobres o los pobres sobre los ricos es siempre el producto de los que tienen en sí la fuerza bruta a partir de la cual se hacen las leyes.

El respeto a la propiedad (lo justa y libremente adquirido, sin dañar a otro) no constituye un privilegio; sino que es, en cierto modo, el núcleo de todos los derechos: es respeto a lo propio, a lo que cada persona justamente es. Porque ninguna propiedad o derecho puede existir si es injusto. Cuando los bienes del Estado sean respetados como propios, de los legisladores -cualesquiera sean- se puede esperar una buena legislación en economía; "¿pero cómo puede esperársela cuando se gasta lo ajeno?" (SP, p. 118). Rosmini estimaba que la libertad de comercio era una fuerza civilizadora, pero sólo si se ejercía dentro de un marco jurídico, dentro de la igualdad jurídica, que puede ejercer control a los productos internacionales sin dañar el derecho a la libertad que poseen otras sociedades para hacer lo mismo (SP. 161-162).

Gobierne quien gobierne es necesario que los gobernados controlen a los que los gobiernan. Por ello, la educación, que prepara para la crítica conciencia de controlar las acciones del Estado, es siempre necesaria.

"Los gobiernos ya deben cesar de conducir a los gobernados con astucia, aprovechando su ignorancia: más aún, es necesario hacerles ver (a los socios) sus propios intereses de modo que sepan ejercitar un razonable control sobre los mismos actos del gobierno.

¿Qué gobierno necesita usar tales subterfugios y pantallas con los gobernados? Solamente el que quiere encubrir las injusticias hacia ellos..." (SP, p. 136).

79. Según Hobbes, "en el estado de naturaleza todos tienen derecho a todas las cosas, y ninguno puede poseer cosa alguna pacíficamente". En este sistema, se supone que en el estado natural todas las cosas están desocupadas y libres, y que, por lo tanto, todos tienen derecho a ocupar todas las cosas. Según Rosmini, el derecho de ocupación y apropiación vale mientras las cosas están desocupadas; pero luego ya no resulta justo apropiárselas. Las cosas, antes de su ocupación "no son de todos, sino más bien de

ninguno"; y después de la ocupación, aceptada o consentida por los demás, son del primer ocupante. El derecho de ocupación no es absoluto sino relativo y condicionado en el tiempo<sup>722</sup>. Si se posee justamente una cosa, se puede luego transferir ese título a otros de diversas formas; pero la propiedad no es hurto -como pensaba Proudhon (1785-1850)- sino para quien se la apropia injustamente: se puede admitir el hurto cuando primero se ha admitido el derecho legítimo a la propiedad. Las cosas tampoco son una propiedad pública si una sociedad no las apropia para el uso común.

La sociedad civil es la suprema para limitar la modalidad en el ejercicio de los derechos, pero no es una sociedad suprema en todo sentido. Hobbes "erró cuando quiso poner su sociedad del todo imaginaria en el lugar de la verdadera sociedad civil" (FD, p. 1219). La supremacía de la sociedad de Hobbes, establecida mediante un pacto con un gobernante al que se le otorga todo poder, es absoluta sobre todas las otras sociedades e instituciones y sobre todos los individuos. Los socios de esta sociedad no modifican sus derechos individuales sino que los alienan.

80. El error de Spinoza se halla en que éste confundió la *naturaleza* con la *fuerza física*, opuesta a la razón y a la ley positiva. De este modo, la naturaleza es la actividad física, y afirmar que esta actividad tiene un derecho es un abuso de palabra<sup>723</sup>. Los romanos también cometieron este error dándole derechos a los animales (FD, p. 163, nota 1)<sup>724</sup>.

Rousseau tomó también de los romanos la idea de que la naturaleza enseña a todos los animales su derecho. Según Rosmini, el *derecho* es una facultad para obrar que debe ser respetado por los demás porque reconocen que la acción que realiza es justa y no puede ser impedida. El derecho es, pues, algo *típico del ser humano* que conoce lo que son los entes, los acontecimientos, las personas con sus actos; y los reconoce en lo que son y en cuanto son. Rousseau, al estudiar lo que es la naturaleza humana, el hombre en el estado de naturaleza, afirma dejar los hechos históricos, los libros y las ideas de los filósofos y atenerse a dos principios que son anteriores a la razón: el placer de estar bien y el rechazo a causar dolor a los demás. Rousseau no habla pues del derecho humano<sup>725</sup>.

---

<sup>722</sup> ROSMINI, A. *Compendio di etica e breve storia di essa*. Op. Cit., p. 176.

<sup>723</sup> "Por *derecho e institución natural* no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo. Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y por lo tanto los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua. Es cierto que la naturaleza, considerada en absoluto, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está en su poder, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende adonde alcanza el poder. Ahora bien, el poder mismo de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que posee un derecho soberano sobre todo". SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 275.

<sup>724</sup> Cfr. BALESTRI FUMAGALLI, M *Rosmini e il Diritto Romano*. Milano, Giuffrè, 2003.

<sup>725</sup> ROSMINI, A. *Compendio di etica e breve storia di essa*. Op. Cit., p. 171

81. Error kantiano -y también de Rousseau- se halla en considerar al hombre en abstracto y afirmar que todos los hombres son iguales y tienen iguales derechos. El considerar a los hombres “sin todas estas particularidades, y como esencias desnudas, podría al máximo conducirnos a encontrar derechos hipotéticos y abstractos, pero jamás verdaderos y reales derechos que unen a los hombres entre sí y que son los que buscamos” (FD, p. 164)<sup>726</sup>.

“Sé muy bien que los autores que para determinar los derechos naturales entre los hombres parten de la abstracción de la naturaleza humana, lejos de persuadirse que en esto se halla un defecto de sus sistemas, más bien se glorían de ello, persuadidos de que en ello esté la perfección del método seguido por ellos, porque se elevan -ellos dicen- a lo universal y a la esfera de la pura razón” (FD, p. 164).

Pero en la realidad, cuando dos hombres se encuentran y desean hacer un contrato, se encuentran en situaciones concretamente diversas, como el que compra y el que vende. Estos accidentes de la naturaleza humana colocan a los contrayentes en situaciones diversas. En la asociación doméstica, la condición de esposo, esposa o hijos, no se considera solo la igual naturaleza humana, sino además los accidentes y desigualdades. La persona es la razón universal de todos los deberes y derechos, pero es falso que ella sea la razón universal para la determinación o derivación de todos los derechos. Las leyes deben ser universales pero no abstractas: incluyen los accidentes de la naturaleza humana.

82. La igualdad (en la limitación de los derechos) no hace a la justicia, sino a la inversa. Cada persona tiene su ser con determinadas circunstancias o accidentes: son su propiedad, y a ella tiene libre derecho y la puede ejercer sin dañar la propiedad -o ser propio- de los otros.

La mejor propiedad es la que resguarda la *justicia social*, la cual consiste en proteger todos los derechos de todos los ciudadanos. Solo en el ámbito de la justicia quedan a salvo los derechos de la libertad y la utilidad de todos los socios. Rosmini estimaba que las constituciones “elaboradas sobre el tipo francés” no respetan estos derechos, porque el poder legislativo se creía omnipotente e infalible y en nombre de la mayoría violaba la justicia de las minorías. Por ello, estimaba que entre los poderes que debían crearse se hallaba el de un “tribunal de justicia política” (SP, p. 51).

Rousseau dedujo la teoría acerca de la sociedad de un hecho imagi-

---

<sup>726</sup> Hoy Santiago NINO, en *La constitución de la democracia deliberativa* (Barcelona, Gedisa, 1997), admite que Rawls y los contractualistas se basan en un consentimiento hipotético que general el pacto social y, con ello, sólo se justifican soluciones hipotéticas (p. 126).

nario que no ha existido. "No decimos que el contrato social no haya existido nunca; sino decimos que no ha existido el contrato social de Rousseau". Todo derecho está precedido de un hecho, que al ser consentido por los demás genera derecho. No se puede condenar el método de elaborar la teoría social de los hechos; pero éstos sin una teoría tampoco son hechos. El error de Rousseau se halla en haber buscado el origen de la sociedad, sin haber analizado su naturaleza. ¿Quién no conoce que cosa sea la sociedad civil, puede deducirla o encontrarla en los hechos? (FD, p. 744, nota 1).

El error de nuestros tiempos fue el de dar al derecho un carácter material y mecánico y, por lo tanto, de suponer que se podía dar un derecho al mal; fue el de creer que cuando un hombre tiene un derecho él pueda usarlo caprichosamente y que no esté obligado a seguir la razón y la conveniencia. El pueblo tiene derecho también a dañarse a sí mismo, dice Rousseau. Nunca fue pronunciada una afirmación más loca e inhumana. Por el contrario, el pueblo está jurídicamente obligado a dejar ocupar la soberanía desocupada, ni puede rechazar caprichosamente a quien se encarga de ella (FD, p. 1280).

El pueblo propiamente no siempre crea el gobierno, aunque puede cooperar con su consentimiento, tácito o expreso, dejando que una persona (individual o colectiva) ocupe el poder civil desocupado, al que todo ciudadano tiene derecho: "En este caso el pueblo no confiere el poder" (FD, p. 1314). Con su consenso, acepta el derecho al ejercicio del gobierno que ocupa un socio.

Mas, "el pueblo, estando ya constituida la sociedad civil, y poseyendo él mismo el poder supremo, como sucede en la democracia, puede transmitirlo", desapropiándose de él y transmitiéndolo a una persona o a muchas. (FD, p. 1315).

83. De la idea de "contrato social" se sacaron las más opuestas consecuencias. Hobbes sacó del contrato social el más horrible despotismo depositado en un solo hombre. Los iluministas utilizaron el contrato social para intentar hacer de los principados democracias.

Se partió del principio que la fuente de la potestad civil era el pueblo, de modo que no puede darse persona individual o colectiva en la legítima posesión de la potestad civil, si el pueblo no se la confería... El contrato social hobbesiano pretendió que el pueblo transfiera en la persona del gobernante la propiedad misma del poder civil, la autocracia. El contrato civil de Rousseau (pretendió) que el pueblo no transfiera la propiedad del poder civil, que declaraba inalienable; sino solo que eligiera personas que lo representaran, las cuales ejercieran la autoridad que el pueblo no pudiese por sí mismo ejercitar (FD, p. 1315).

Con Hobbes el pueblo quedaba privado de toda autoridad civil y el



soberano adquiriría poder absoluto; con Rousseau, el pueblo permanecía siempre soberano, pudiendo cambiar a sus ministros. Estos dos sistemas yerran, al considerar al pueblo como fuente de la autoridad civil y su propietario. El pueblo en estado de naturaleza no tiene poder civil, no constituye un cuerpo social, ni existe el poder civil, no existiendo la administración en común de la modalidad de los derechos. El poder civil es solo una posibilidad, no un hecho aún (FD, p. 1316).

Erróneamente Hobbes no advierte otra forma de gobierno que la monárquica y Rousseau que la popular o representativa.

El error de Hobbes procede de "la negación de una justicia precedente al pacto social, error profundo y funestísimo" (FD, p. 1316). Según Hobbes los hombres hacen un pacto ante temor de perder la vida. El fuerte, a quien otro no puede resistirle, es libre de romper el pacto; no se da otra ley natural que evitar lo que daña y hacer lo que agrada. En este sistema, el derecho individual y fundamental a la vida individual y familiar está ausente, porque está ausente la moral: la concepción moral de la persona. La época moderna, iniciada tras las huellas de Hobbes, corta epistemológicamente todo recurso a la metafísica, a la idea del bien, a la moral: las conductas se fundan en acciones y coacciones de fuerza. Hobbes, en realidad, no reconoce en el hombre la libertad: la razón es, según él, un cálculo matemático; y el error lo encuentra Hobbes en el mal uso de las palabras, pero no en la falta de libre reconocimiento de lo que conoce (FD, p. 59 nota). Si el hombre es libre para equivocarse ya en su razón y no solo en sus palabras, entonces el origen del mal moral está ya en el hombre y no solo en la sociedad o en el pacto con otro hombre.

Si con la sociedad surge el bien y el mal, la justicia y la injusticia, entonces el hombre queda reducido al ciudadano y sometido a la organización social. En el horizonte de Hobbes, desaparece la idea de derecho subjetivo e individual. "Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay justicia"<sup>727</sup>.

Por el contrario, para Rosmini "*el derecho es cosa diversa de la fuerza*" (FD, I, 103), sea ésta individual, grupal o común. La fuerza es un hecho físico; el derecho es un hecho moral. En Hobbes -aunque cite frecuentemente a la Biblia- se admite una concepción material del hombre<sup>728</sup>. En este contexto, las normas de conductas son el resultado de un mero juego de fuerzas y carece de sentido hablar de un derecho subjetivo, fundado en la acción moralmente buena e independiente de la fuerza física que

---

<sup>727</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIII, p. 22.

<sup>728</sup> Hobbes en el Capítulo IX del *Ciudadano* n° 1-5, admite que "el hombre es un animal", que "por derecho natural el vencedor es dueño del vencido", que aquel que tiene poder sobre el cuerpo de una persona, tiene poder para todo aquello que le pertenece". Y en el primer capítulo del *Leviatán*, todo pensamiento es reducido al sentido, sin necesidad de que se admita nada espiritual para explicarlo.

los demás puedan poseer.

Para Hobbes, como para Spinoza, fundados en una concepción materialista del hombre, una persona posee tanto derecho cuanto fuerza (primeramente) física posee. Mas hay que reconocer que Locke, con su propuesta, superó la concepción de Hobbes sobre el origen del derecho. Para Locke, el hombre es un ser con una base biológica, pero con inteligencia y moralidad; y el hombre es hombre -y no bestia- porque conoce y reconoce (siendo así justo) lo que son las cosas y acontecimientos. En resumen, *el derecho es un hecho moral* y, por ello, típicamente humano, y no un hecho físico. Locke acentuó la importancia de la libertad y generó un sistema sociopolítico liberal. Rosmini acentuó, además, la importancia de la justicia de los actos de las personas y generó una *concepción política fundada en la justicia social*.

84. En la concepción rosminiana, la sociedad civil es una construcción artificial, imperfecta, en la búsqueda de bienes comunes a partir de la admisión de bienes y derechos individuales que son limitados en su modalidad a fin de lograr un bien común mayor que el mero goce de bienes y derechos individuales. Esta limitación se da a través de quien asume el derecho de gobernar (establecido -o no impedido- por los demás socios) y establece las leyes fundamentales -constitutivas- de la convivencia social. Quien asume el derecho a gobernar puede ser una persona singular o colectiva y genera el problema de las formas de gobierno; pero, sea quien fuere el que gobierna, lo debe hacer con justicia, entendiendo por justicia el respecto de todos los derechos de todos y cada uno de los ciudadanos.

La sociedad civil tiene siempre, sin embargo, algo de imperfecto, porque si bien los socios aman el bien común (la mutua limitación de sus derechos individuales), lo hacen finalmente para el bien particular, por amor de sí mismos; porque el bien común es una condición necesaria para mejorar el bien particular aunque para ello deba regular los modos de ejercer los derechos individuales: regular la forma de usarlos o permutarlos en el contexto de la vida humana (FP, p. 152).

En este contexto, Rosmini ha sabido tener un pensamiento propio que ha criticado tanto el tradicionalismo político-filosófico, como el idealismo socializado y abstracto, propio de cierto sector del Iluminismo<sup>729</sup>.

85. Un aporte indudable del pensamiento rosminiano a la filosofía social se halla en fundar la sociedad en el derecho; éste en la ética y ésta en el reconocimiento del ser de las cosas y acontecimientos. La filosofía social rosminiana expresa lo que la sociedad históricamente ha sido, pero suprimiendo de ella todo lo injusto que ha contenido; por ello esta filosofía se

---

<sup>729</sup> Cfr. *Rosmini, ovvero la filosofia fra Illuminismo e Tradizionalismo* en RASCHINI, M. A. *Prospettive Rosminiane*. L' Aquila-Roma, Japadre, 1987, pp. 199-219.

presenta como lo que debe ser la sociedad fundada en la justicia social, esto, es el respeto de todos los derechos de todos los socios.

Por ello también, su posición como liberal (por considerar a la libertad como el supremo derecho y valor del individuo) no debe encuadrarse simplemente como una justificación de toda propiedad, sino solo en la justificación del derecho a la propiedad, esto es, de lo justo con referencia a ella. La libertad posee varias dimensiones: tiene un origen intelectual y espiritual, pero también un ejercicio sobre las propiedades materiales justamente adquiridas, por la persona humana que es el derecho subsistente. Esos aspectos metafísicos de la libertad y de la justicia no siempre fueron considerados por los liberales<sup>730</sup>.

86. Quizás de Rosmini se pueda decir, como se ha dicho de Adam Smith -del cual Rosmini, sin embargo tomaba distancia- que “era un aristócrata defensor del sistema liberal, no un demócrata”. Adam Smith

“defendía un sistema liberal porque el objetivo primordial de sus teorías era la defensa de la libertad de cada individuo para seguir su propio interés, la igualdad ante la ley y una justicia que permita tener salvaguardada la propiedad”<sup>731</sup>.

La justicia dice poco si es solo el juego de leyes positivas, elaborados por quienes tienen el poder de intimar ante un clima de temor o inseguridad.

Según Rosmini la justicia se halla en el reconocimiento que realizan las personas del bien objetivo, más allá de los intereses particulares de las personas. Rosmini no comparte la idea de que el verdadero fin del gobierno es asegurar la riqueza y defender al rico del pobre. Si bien Rosmini desea que en sociedad se “conservase a cada uno el ejercicio mayor posible de la libertad jurídica -tal es el verdadero y sano liberalismo-”<sup>732</sup>, se *deben respetar todos los derechos de todos los ciudadanos*, sean ricos o pobres, de una u otra religión.

En Adam Smith, como en Spinoza, la mayoría obedece las leyes por temor y utilidad. Según Rosmini, *la justicia social es la base de la sociedad*. Para Adam Smith, la naturaleza humana no es un supuesto que se debe tener en cuenta, sino los intereses individuales de cada uno; pero para Rosmini, cada persona individual es la sede y centro del derecho subsistente y los intereses individuales valen si pasan por el tamiz de la justicia.

---

<sup>730</sup> Cfr. “Sólo dentro de este sistema es posible la democracia: si por capitalismo se entiende un sistema de competencia basada en la libre disposición de la propiedad privada” (HAYEK, F. *Camino de servidumbre*. Madrid, Alianza, 2000, p. 103.

<sup>731</sup> Cfr. LÁZARO, R. *Adam Smith: Individuo, organización social y participación* en *Anuario Filosófico*, 2003, Vol. 36, nº 1, p. 348 y 349.

<sup>732</sup> ROSMINI, A. *Il Comunismo e il Socialismo*. Op. Cit., p. 96.

Por otra parte, el que alguien tenga una necesidad no genera un derecho en ella (de modo que puede hacer cualquier cosa -incluso injusta- para cubrirla), aunque pueda generar en los demás el deber moral de ayudarla.

87. En Adam Smith, nada es debido a otro salvo el no perjudicarlo y los otros no constituyen una obligación moral activa; pero para Rosmini, más allá y anteriormente a la sociedad civil, existe el ser humano, para con el cual, en cada uno, se dan obligaciones morales, porque la moral es más amplia que el derecho. El *estado civil implica un estado moral*: si la inmoralidad o engaño (falsedad en las palabras) afecta al mismo acto (impuesto por violencia o temor, por ejemplo) de apropiación o desapropiación de los derechos, entonces el contrato social es nulo (FD, p. 1129).

Las personas, constituidas en familias y antes de la sociedad civil y jurídicamente organizada, ya poseían derechos individuales. Las personas son el derecho -y tienen derecho, primero moral- desde el momento que hacen y pueden hacer lo que no es injusto. El derecho jurídico limitará la modalidad de ejercerlo. Como los derechos dependen de la justicia y no de un consenso social arbitrario, los derechos de las generaciones pasadas tienen vigencia para las otras generaciones y no como herencia de un mero y arbitrario pacto social pasado.

Por ello, una persona al entrar en la sociedad, al nacer, no recibe de la sociedad sus derechos -que tiene como persona-, ni se los puede quitar; pero la sociedad con sus leyes los modela (establece el modo), para que los demás también puedan ejercer sus derechos.

Ni la reciprocidad, ni la coerción social, ni el consenso social, fundan el derecho. Éste se funda en la justicia, pero esta se da en relación con las personas y la justicia es ante todo una virtud moral de reconocer lo que cada ente es, con prescindencia de los intereses de las personas. El derecho, sin embargo, está limitado por la reciprocidad (que da más fuerza obligatoria al deber -primero moral y luego jurídico- de respetar lo justo) y, en la reciprocidad, la equidad exige, en caso de duda, preferir no ofender el derecho de los otros. El *summum jus* (que se convierte en *summa iniuria*) se atempera con la *prioridad dada al otro*.

En la equidad, que es lo sumo de la justicia, *el otro está primero*.



## CONCLUSIÓN

### EL ESTADO MODERNO, EL CONTRATO SOCIAL Y LA EDUCACIÓN

“Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los *derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...*”

La Asamblea General proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, *promuevan, mediante la enseñanza y la educación*, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción”. (ONU. Resolución de la Asamblea General 217 A (iii) del 10 de diciembre de 1948).

1. En esta investigación, hemos partido del *problema* que el hecho de vivir en sociedad pone al hombre. El hecho de ser un hombre civilizado parece ponerlo en la situación de ser dominador o dominado: en una situación de conflicto teórico-práctico entre los derechos y deberes individuales y los sociales.

Hemos dedicado varios capítulos al estudio de diversos filósofos que intentaron resolver o disolver esta dicotomía ya sea dándole a un hombre (concebido como un ser instintivo y biológico sin real libertad) todo el poder (el Leviatán de Hobbes), ya sea dándoles a todos los hombres (concebidos como naturalmente buenos, pero con un excesivo amor propio) todo el poder (la voluntad general de Rousseau); ya sea llegando a un contrato en el cual se tenían y reservaban derechos naturales, pero aceptándose una limi-

tación mutua de los mismos (el contrato liberal de Locke, Rosmini). Pero se dan entre estos dos autores una concepción antropológica básicamente diferente: para Locke el hombre es naturalmente débil (y requiere de la ley y los jueces en sus relaciones sociales); para Rosmini, el hombre, además, puede llegar a actos de justicia y la grandeza del hombre se halla en ser capaz de constituir una sociedad basada en la justicia social.

En cada capítulo hemos llegados a conclusiones críticas que no es necesario reiterar aquí. En resumen, se puede afirmar que autores de la modernidad como Hobbes y Spinoza han confundido el derecho con la fuerza (*tantum juris ex Natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum*); y autores como Locke y Rousseau lo identificaron con la libertad.

Mas el derecho es algo distinto de la fuerza y de mero ejercicio físico de la libertad. No es suficiente afirmar: "Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre"<sup>733</sup>. Kant le añadió al derecho el elemento de justicia que le faltaba y sostenía que "cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razón de ser sobre la tierra". Mas Kant, en algunas expresiones, subjetivizó el sentido de la moral (aun relacionándola con máximas con pretensión universal y a la idea de la voluntad universal conjunta *a priori* de respetar los derechos), al someterla a la idea autonomía o autodeterminación, concebida como (*sibi sufficientia*), si referencia a la entidad objetiva que debe ser moralmente reconocida. Kant, al hacer a la voluntad libre colegisladora de la ley, da pie para confundir la subjetividad con la objetividad. "La voluntad, afirma Kant en la *Cimentación metafísica de las costumbres*, no se somete sencillamente a la ley sino que lo hace de modo que debe ser considerada también como autolegisladora y precisamente por y sólo a partir de ello, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse originadora)".

El defecto de Kant (y del liberalismo en general) se halla en que si bien admite que el derecho natural surge del uso de la libertad y que el derecho civil surge de la limitación del uso de la libertad, sin embargo, el límite lo pone la razón, para que todos puedan convivir; pero no lo pone *la justicia*, a la cual debe atenerse la razón. En el *liberalismo* el hombre está fundamentalmente reducido a la libertad (y a la defensa de ese derecho, bajo la custodia de la razón, lo que implica un *racionalismo* -aunque bajo el velo de idealismo trascendental- como tribunal filosófico último); pero carece de una *visión moral de la persona humana*. El liberalismo, sin una visión personalista fundada en la justicia, parte de una concepción abstracta del hombre.

La fuente del derecho no se halla tampoco en la limitación recíproca de las acciones que permite una racional la convivencia y no la supresión del más débil por el más fuerte. Una convivencia no basada en la justicia no

---

<sup>733</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social o principios del derecho político*. Bs. As., Fabril Editora, 1963, p. 158.

es humana. El derecho basado en la necesidad de limitar la fuerza, no es derecho sin no es moralmente justa esa limitación.

El derecho implica acciones físicas, intelectuales y morales. Por ello, solo hay derecho para obrar lo que es justo. Lo justo implica, a su vez, la justicia o virtud moral por la cual el ser humano conoce, y libre y objetivamente, reconoce lo que son las cosas, acontecimientos y personas, en un largo proceso histórico: en este sentido, la justicia es reconocer a cada uno lo suyo, en el contexto de poder ser persona<sup>734</sup>. La idea de derecho implica una neta y clara distinción entre el sujeto de derecho, la acción justa y aquello a lo que se tiene derecho (objeto de derecho), formalizado por la ley que expresa las modalidades en que es posible ejercer los derechos.

En este contexto, la idea de lo que es educación resulta ser posterior a la concepción de hombre y de sociedad que previamente se acepten.

2. En esta investigación, nos hemos guiado por la *hipótesis* que veía como razonable la posibilidad de un Estado civil que concilie a la vez la justicia con la solidaridad (concretada en la defensa del bien común que es la aceptación de la mutua regulación de los derechos en una sociedad), porque *la razón es una facultad de diálogo social*; un Estado en el cual los ciudadanos participan para conciliar los deberes y derechos individuales con los sociales, practicando un altruismo fundado en la justicia y la solidaridad racional y justamente prevista.

Nuestra investigación ha implicado la exposición de las ideas de diversos filósofos de la modernidad sobre el tema. Se ha hecho manifiesto que según la herencia de los filósofos de la modernidad -con diversos matices cada uno de ellos-, los derechos individuales tienen su origen en la utilidad propia y común (Hobbes, Spinoza, Locke); pero esta utilidad exige luego una justificación ética para ser humana (y no simplemente biológica y en orden a la sobrevivencia física) y luego una justificación política (consenso en un pacto) y moral, para ser civil (Kant, Rosmini).

No se ha tratado, pues, de una sumatoria yuxtapuesta de autores de la modernidad, sino de una justificación creciente -e inicialmente paradójica- de la necesidad de los derechos por ser una utilidad vital y de su justificación también moral y legal para que esos derechos sean tales: humanos y expresión de solidaridad estructurada. Nuestra Investigación manifiesta

---

<sup>734</sup> El *principio supremo* de justicia presentado por Werner Goldschmidt, adjudica a cada individuo la esfera de libertad necesaria para desarrollarse plenamente, es decir para convertirse en persona. Cfr. GOLDSCHMIDT, Werner, "Introducción filosófica al Derecho". Bs. As., Depalma, 1987; GOLDSCHMIDT, W. "La ciencia de la justicia (Dikelogía)", Madrid, Aguilar, 1958. CIURO CALDANI, Miguel Ángel, "Derecho y política", Bs. As., Depalma 1976. CIURO CALDANI, M. "Estudios de Filosofía Jurídica y Filosofía Política". Rosario, Fundación para las Investigaciones Jurídicas, 1982/4. CIURO CALDANI, M. "Estudios Jusfilosóficos". Rosario, Fundación para las Investigaciones Jurídicas, 1986.

pues una coherencia argumentativa y, frente a un problema, teje una tesis que sirve de eje para la defensa de la misma.

No entendemos la solidaridad como un sentimiento popular (aunque no se puede ni debe descartar); sino además como un proceso transparente de justicia moral y legal, establecida sea por un modo socializado de actuar de los ciudadanos, en proceso de globalización y localización; sea completado también por medio en un pacto social deliberativo, que se constituye en una forma también jurídica. Un hombre libre coopera legislando -al menos a través de la elección de los legisladores -donde en cada elección se actualiza el acto de fundación constitucional, y reaviva el poder soberano de los habitantes- y otras formas de participación ciudadana, en la que idealmente todos, en diversas formas, cooperan obedeciendo a la ley de todos, siendo justo y solidario al mismo tiempo, atenerse a los deberes como a los derechos individuales y civiles. El hombre como legislador no se halla sometido a una voluntad extraña; es soberano. Pero, al mismo tiempo, está sujeto, como todos los demás, a las leyes que él mismo se da y respeta en los demás. Esas leyes constitucionales de los socios, constituyen también la base de la justicia social.

3. Mucho se ha escrito acerca de si el hombre *recibe los derechos* (individuales) del Estado de derecho (origen de los derechos civiles y positivos), desde el momento que surge una sociedad; o bien, si el hombre mismo -todo hombre- *es sujeto de derechos naturales que pueden ser pensados como previos a todo contrato social, aunque realizables en un contrato que regula su ejercicio*. Sin ese diálogo racional, sin ese contrato -tácito o explícito- los derechos no serían más que virtudes morales y derechos naturales, pero no aún derechos sociales. Los derechos individuales requieren una globalización de los derechos legalizada y ratificada por las naciones, a fin de que las declaraciones de derechos no queden en mera expresión de deseos, sin obligaciones en la esfera del derecho público internacional.

Mas este derecho, pacto o contrario social internacional, no tendría fundamento humano si no se admite que los hombres son naturalmente objeto de derecho y tienen, como individuos, el derecho para constituir un pacto (expresa o tácitamente).

Apoyamos, en esta conclusión, el ideal de la recuperación -mediante las instituciones educativas, aunque no solamente mediante ellas- del *sentido de responsabilidad personal* en la defensa de los derechos tanto individuales como civiles, y del *sentido de comunidad y solidaridad*, se torna fundamental. Esta recuperación exige, como condición de posibilidad, confianza mutua entre los socios, como núcleo del renacimiento social, aprendiendo a reconocer y defender los derechos, y cumplir con los deberes, tanto individuales como sociales, bregando para que esos derechos sean reconocidos por el derecho público internacional. Lamentablemente, por ejemplo,



los crímenes de lesa humanidad, según la Corte Penal Internacional, aún no han recibido el reconocimiento o ratificación de países como Estados Unidos de Norteamérica que se muestra como paladín de la democracia y de la libertad de derechos, o por China o Israel.

La libertad y la autonomía son origen de los derechos, pero ellas deben ser *reguladas* para posibilitar un pacto o contrato social. La sociedad surge del acuerdo o pacto para regular los derechos de todos y cada uno: esta regulación constituida (o constitución) es entonces el bien común social de los individuos. Ese respeto a lo pactado da la medida de la civilización de un país, y su respeto lleva a una disminución de los delitos y, en consecuencia, de las penas. *Esta es la postura humanista que proponemos* y que implica un proceso constante de educación en la libertad y responsabilidad frente a la vida propia y ajena.

La sede de la justicia social se hallará, entonces, en el reconocimiento de esos derechos comunes que nos constituye igualmente como socios: como socios iguales ante la ley aunque no se aplique la ley a todos por igual, sino según los derechos que cada uno posee. El casado, por ejemplo, no posee los mismos derechos y deberes que el célibe; ni el propietario respecto de quien no lo es, pero los derechos de todos y cada uno de los socios deben ser respetados.

4. Como lo indicamos al inicio de nuestra investigación, en nuestra hipótesis sostenemos que el hombre es hombre, por ser -entre otras cosas- naturalmente un sujeto moral, capaz de actos, libres y responsables, y hábitos (virtuosos y viciosos). Los actos virtuosos tienen su base en la *libertad y responsabilidad*, y su eje en la virtud (o fuerza) moral de la justicia. El *derecho se basa en la moral*: el *derecho* es el poder que el hombre tiene de realizar ciertos actos *libremente*, sin ser impedidos por los demás, precisamente porque sus actos son justos (no dañinos para los demás y beneficiosos para él) y los demás tienen moralmente que respetarlo.

El error frecuente de los sensistas (de todos aquellos que sostienen que el conocimiento se origina solamente en los sentidos y que conocer y sentir es lo mismo) se halla en negar que existe en el hombre la libertad: un poder libre de las sensaciones, por el cual el hombre puede conocer algo y sin embargo no reconocerlo libremente tal cual es; sino aceptarlo sólo según la utilidad que le ofrece. Hobbes, Spinoza, y otros autores de la modernidad, *confundieron necesidad con libertad*. Sostuvieron en consecuencia que el hombre obra siempre por utilidad y según el valor de utilidad. "Libre es aquello que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a obrar por sí sola". Se admitió que seamos determinados a obrar por nuestras pasiones o por nuestras ideas, estamos siempre *determinados* por ellas y ambas componen nuestra naturaleza.

No se distinguió condicionamiento de determinación. Los actos

humanos libres se realizan sobre la base de ciertas condiciones que posibilitan la elección; pero la elección no está determinada por esas condiciones sino por la autoterminación del ser humano, ante esas condiciones.

Si no se admite esta forma de pensar, de hecho y natural, *no habría condición suficiente* para explicar la posibilidad del surgimiento del derecho positivo y civil, porque no se admite la libertad que es la fuente del derecho juntamente con la verdad. Si no hubiese ningún tipo de derecho o justicia, en un estado natural previo al Estado civil y, luego, el derecho surgiese con el contrato social el cual otorgaría los derechos a los individuos, ¿cómo podría explicarse este hecho? Sería como suponer que los hombres pasan, de la condición de no-ser-hombres a la de ser hombres, por hacer un contrato social (lo que ya supone las condiciones de conocimientos, sentimientos, libertad y responsabilidad, para hacerlo; y sin las cuales no es pensable la realización de contrato social y surgimiento de derecho civil y positivo alguno).

Si no se admite la hipótesis del carácter naturalmente moral (libre y responsable) del hombre pre-social, se cae en un *circulo vicioso* de explicar esta condición natural, a partir de la social (pacto social); y de explicar la posibilidad humana de este pacto por una condición natural. Mejor parece ser la hipótesis del *circulo virtuoso*, donde una condición natural se refuerza y beneficia con la civil, requiriendo ésta a aquella y reforzándola a su vez, de modo que la virtud moral de la justicia natural (que supone la capacidad de conocer objetivamente las cosas y de reconocerlas con un asentimiento libre) se refuerza con la justicia civil y positiva establecida por consenso común y robustecida con el poder de coacción social.

Si no se parte admitiendo que los seres humanos son potencialmente *libres* (aunque condicionados por las circunstancias históricas, económicas, sociales, etc.) se niega la base para todos los derechos tanto individuales como sociales. Este error tiene raíces gnoseológicas: no se admite que las sensaciones son distintas de los conocimientos y que los conocimientos son distintos de los actos de elección. Si podemos elegir podemos reforzar un valor débil y preferirlo a un valor mayor. Si no se admite esto, las elecciones libres no existen: solo existiría el bien sensiblemente más útil o placentero. Esto supone poner al sujeto y su sensibilidad como único criterio de elección: esto es hacer desaparecer un acto justo y suplantarlos por un acto útil para cada uno. Lo económico se convierte entonces en el criterio universal de lo bueno.

5. El derecho existe, pues, si lo que hacemos es justo. Algunas cosas las hacemos naturalmente como el vivir y el respirar, a lo cual hay un derecho natural; otras las hacemos libremente. Este obrar libre existe si es posible elegir: autodeterminarse ante dos objetos igualmente deseados; y es posible elegir, si hay condiciones (conocimiento, deseo) para obrar, pero no

necesidad -presionado por lo que conocemos o deseamos-, sino causado por la autodeterminación.

El derecho individual, para todos y cada uno de los hombres, -que siempre tiene que tener en cuenta a los demás, aun siendo individual y viceversa- puede -y suele- ser luego "positivizado", explicitado, estableciéndose méritos (para el que obra con justicia) o castigos (para los injustos). Es cierto que, desde la modernidad, lo que se ha hecho es admitir (positivamente, desde la constitución de los pactos o contratos sociales) que existen ciertos derechos individuales naturales, sin explicar su origen y dejando de lado su fundamentación, la cual suele *llevar a problemas metafísicos* (como por ejemplo: ¿es Dios la fuente del derecho de los hombres?, ¿son los hombres en sí y por sí mismos soberanos?) que pueden resultar conflictivos para las creencias de los socios que -de hecho- se advienen a admitir un pacto social.

En nuestra hipótesis, el hombre es hombre porque posee, de hecho, un aspecto físico (material, biológico), ideal (ideas, proyectos), y moral (valores, preferencias, intereses), al margen de la fundamentación científica (sociológica, psicológica) o metafísica que se desee dar a este hecho. *El hombre y la sociedad son ante todo, de hecho, un hecho moral*. Por esto son sede del derecho, primeramente la persona singular y luego la persona moral que es el Estado, en cuanto es conjunto jurídico de leyes (que lo constituyen), y que fueron derechos limitados, en su ejercicio, por las personas, al hacerse socios y generar la sociedad. La legalidad no puede separarse de la moralidad de los actos que permite hacer, sin que se absolutice. La ley sin referencia a lo justo (igualmente mutuo reconocimiento de lo que cada uno) o injusto es mero juego arbitrario de un grupo, frecuentemente al servicio de la utilidad para ese grupo, en cualquier forma de gobierno se ubique (el gobierno de una sola persona, de un grupo o de la mayoría).

Mas debe quedar claro que la utilidad no es sinónimo de justicia; aunque también queda claro que no todo lo que es útil, por serlo, es producto de la injusticia. Se trata de una jerarquización e integración -sin exclusión o supresión- de valores: los valores físicos, intelectuales y morales. Sin esta jerarquía el hombre no puede considerarse humano y desciende al nivel de las bestias, y de la única ley de la sobrevivencia física y del más fuerte. Sólo en este contexto cabe hablar de libertad, igualdad y fraternidad.

La sociedad tiene sentido si los socios buscan un bien común (expresado en las leyes), sin perder los bienes individuales (aunque a veces tengan que limitarlos en la modalidad de su uso).

El contrato social, que hace primar los derechos individuales, queda equilibrado con la idea de legislación republicana depositaria del derecho público, custodiada con la división de los poderes supremos de una sociedad. La forma de gobierno democrática viabiliza, además, la posibilidad de que cada socio sea, a la vez, gobernante y gobernado, juez y súbdito de la

ley que crea, mediante sus representantes renovables y revocables.

La finalidad de la tarea educativa tiende a crear esta posibilidad de un ciudadano que sea soberano y súbdito de las leyes que él crea y con las cuales convive. Si esto no sucede, el Estado o el mercado toman las decisiones que deberían tomar los ciudadanos en cuanto se consideran socios y solidarios de un pacto social. El Estado, y la forma de trato económico, no son dos Leviatanes absolutos, si los socios (la ciudadanía en su conjunto) participa constantemente en las tomas de decisiones o, al menos, en el control de las mismas, sobre todo de las decisiones económicas que inciden en las decisiones políticas y mutuamente<sup>735</sup>.

Lamentablemente, en las instituciones educativas, las problemáticas políticas y económicas son relegadas y consideradas cuestiones sólo para especialistas. ¿Será necesario revivir la tradición de los cabildos abiertos en los que cada comunidad discutía y votaba la legislación de sus asuntos, quizás ahora, vía Internet?

6. Desde todo ámbito educativo, sea familiar, como escolar, un componente importante del aprendizaje se halla en poder dialogar (y por lo tanto, respetarse mutuamente) sobre cómo entenderse a sí mismos en cuanto miembros de una determinada nación, en cuanto miembros de una comunidad social, económica y política; acerca de qué tradiciones proseguir, de cómo tratar a los demás en un clima cultural posmetafísico, sean mayorías o minorías; acerca del pluralismo, en definitiva acerca de la clase de sociedad en que se quiere vivir<sup>736</sup>.

Cada ciudadano no se libera de la heterodependencia hasta tanto no sea efectivamente legislador, pero también hasta que no sea un obediente cumplidor de esa ley. Educar para la ciudadanía implica, entonces, educarse para una justicia que es solidaridad universalizada a todos los socios con los que convive: es derecho y es deber de todos para con todos. En nuestra concepción, derecho y moral tienen una relación de complementariedad: una ley no es moral por ser ley; ésta requiere de la moral. Un deber moral requiere, a su vez, una conformación legal para tener fuerza de coacción y vigencia social. Una ley no es buena por ser formalmente ley, sino porque además regula una exigencia moral de los sujetos de derecho.

Instrumentalmente, al proceso educativo le queda la tarea de preparar a los seres humanos para la convivencia en la ciudadanía. A los socios interesados en formar una sociedad, y que han perdido el apoyo ontoteológico en un lento proceso de secularización de la cultura, sólo pueden recurrir a lo que les queda en común: la deliberación compartida, la empresa

---

<sup>735</sup> Cfr. VITTADINI, G. *Liberi di scegliere. Dal welfare state alla welfare society*. Roma, Libri S.P. A, 2002.

<sup>736</sup> Cfr. HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 2004, p. 238.

cooperativa de una deliberación práctica y sociopolítica para establecer los derechos y deberes con los que aceptan constitutivamente convivir, generando de este modo un núcleo de justicia inclusiva.

7. En nuestra investigación, hemos sostenido -y tratado de apoyar en algunos autores de la filosofía moderna del derecho y la política- la legitimidad tanto del derecho de las personas individuales (sujetos primeros de derecho, con derechos individuales o privados), como los derechos públicos (insertos en las instituciones como sujetos de derecho y reguladoras de los derechos individuales).

“El principio de la soberanía popular se expresa en los derechos de comunicación y participación que aseguran la autonomía pública de los ciudadanos; el imperio de la ley, por su parte, en aquellos clásicos derechos fundamentales que garantizan la autonomía privada de los ciudadanos”<sup>737</sup>.

En este sentido, el filósofo del derecho Jean-Marc Trigeaud ha sostenido la existencia de *derechos primeros* (de *derechos individuales primeros* y *universales*, en todo ser humano), en la línea del pensamiento rosminiano según la cual la persona es el derecho subsistente: en la vida humana reside la base del derecho. La persona puede obrar y su obrar no puede ser impedido por los demás cuando es moralmente justo<sup>738</sup>.

Lo moralmente justo significa que cada persona, libre y conscientemente, conoce y reconoce al otro, en lo que es y mutuamente. Lo justo está en el trato igualitario en el sentido de recíproco. Esto no significa que se respetan los mismos contenidos del derecho en todos (como si un soltero tuviese los mismos derechos que un hombre casado, por ejemplo); sino que todos respetan todos los derechos de cada uno posee. El derecho es el respeto del otro en cuanto es otro y en lo que es el otro, esperándose reciprocidad. Por ello si bien, el derecho tiene su sede en las personas es esencialmente social. Un sociedad implica el respeto solidario de todos los derechos de todos y cada uno de los socios, según como son. El derecho es pues un respeto moral institucionalizado públicamente como norma

“En el fondo, todo derecho no es más que la institucionalización de la disposición a ponerse *en el lugar del otro* y respetar en él lo que en uno mismo

---

<sup>737</sup> HABERMAS, J. *La inclusión del otro*. Op. Cit., p. 252.

<sup>738</sup> TRIGEAUD, J.-M. *Droits Premiers*. Bordeaux, Bière, 2001. TRIGEAUD, J.-M. *Nature, personne et droits premiers, selon l'ordre des pensées* en ACTAS DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA. Rosario, UCEL, 2006, Vol. II, p. 97-121. ROSMINI, A. *Filosofía de la política*, Roma, Città Nuova, 1997. ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Padova, CEDAM, 1969. MASSINI CORREAS, C. *La desintegración del pensar jurídico en la edad moderna*. Bs. As., Abeledo-Perrot, 1980. MASSINI CORREAS, C. *El derecho natural y sus dimensiones actuales*. Bs. As., Depalma, 1999.

cada cual quisiera ver respetado"<sup>739</sup>.

El derecho no es algo solamente jurídico, sino ante todo, moral; y es esta moral (en la cual el ser humano reconoce lo justo) la base del derecho jurídico.

### ***Individuo, sociedad y educación en interacción***

8. La historia, en cierta medida, es maestra de la vida: en exceso, nos encadena al pasado y ahoga la creatividad; pero sin ella, carecemos de identidad, de la conciencia reflexiva sobre lo que se ha sido. Intentar comprender lo que somos o podemos llegar a ser requiere recordar lo que fuimos y los motivos que llevaron a generar lo que hoy somos. La posmodernidad, por ejemplo, no se comprende sin la modernidad y las teorías modernas sobre los derechos y el Estado.

Las concepciones sobre el Estado y sobre la educación tienen una muy variada gama de aspectos, de teorías y de justificaciones.

No es de interés hacer ahora un manual de teoría del Estado, de derecho político o de filosofía de la educación. Nuestro interés se ha centrado más bien en ir completando una teoría de la educación que comenzó hace muchos años<sup>740</sup>, en la cual se considera que lo que se suele llamar educa-

---

<sup>739</sup> SAVATER, Fernando, *Humanismo impenitente*. Barcelona, Anagrama, 2000, p. 156.

<sup>740</sup> Cfr. DAROS, W. *Comunicación, persona y comunión en el bien común*, publicado en *La filosofía y el cristiano hoy*. Córdoba, Universidad Nacional, 1983, Vol. IV, p. 1667-1676. DAROS, W. *La teoría relacional de la personalidad según J. Nuttin*, publicado en *Sapientia*, 1985, Vol.40, p. 49-66. DAROS, W. *La filosofía y la educación entendidas como crisis en La comunicación. Crisis de la filosofía*. IX Jornadas de Nacionales de Filosofía. Córdoba, Universidad Nacional, 1985, p.1-6. DAROS, W. *Ciencia, sabiduría, educación en Rivista Rosminiana*. Stresa, Italia, 1986, F. IV, p.374-386. DAROS, W. *Concepción de la persona y de la educación subyacente a la metodología psicosocial de alfabetización según P. Freire en Revista de ciencias de la educación*. Madrid, n° 124, 1985, p. 435-455. DAROS, W. *Diversas bases para una teoría didáctica en Revista de Ciencias de la Educación*. Madrid, 1987, n° 130, p. 215-225. DAROS, W. *La educación o la conducta científica y heterónoma del hombre según el pensamiento de B. Skinner*, publicado en la *Revista Española de Pedagogía*. Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC). 1986, Madrid, n° 173, p.341-356. DAROS, W. *Dos tipos de sociedad y de aprendizaje en la concepción de Carlos Popper*, publicado en *Revista Española de Pedagogía*. Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC). Madrid, Año 45, 1987, p. 543-560. DAROS, W. *Persona, sociedad, educación en la concepción epistemológica de C. Popper*, publicado en *Revista de ciencias de la educación*. (CSIC). Madrid, Año 34, 1988, n° 136, p.451-467. DAROS, W. *El aprendizaje para una sociedad libre según P. Feyerabend*. Publicado en *Rivista Española de Pedagogía* (CSIC), n° 82, 1989, p. 99-111. DAROS, W. *La concepción piagetiana de la génesis y condiciones psico-evolutivas de la moral en Revista de Ciencias de la Educación*. Madrid, 1989, n° 140, p. 417-430. DAROS, W. *Ética, sociedad y política según Rosmini en Rivista Rosminiana di Filosofia*,1990, F. IV, p. 313-333. DAROS, W. *Ética y derecho según Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1992, F. I, p.15-27. DAROS, W. *Formar al hombre social y políticamente. (Confrontación Rosmini-Marcuse)*. Publicado en *Revista Paraguaya de Sociología*. 1994, n. 90, Mayo-Agosto, p. 21-56. DAROS, W. *El sentido filosófico de la finalidad y su analogía aplicada al proceso educativo*, en *Analogía*,

*ción* no puede prescindir de una idea de *sociedad* (que al organizarse jurídicamente se constituye en Estado) y de una concepción de la *persona* con sus derechos individuales, por lo que éstas no se reducen a ser un engranaje de un Estado. La presencia de la psicología del conocimiento en educación ha olvidado frecuentemente la presencia del Estado en el proceso educativo. ¿No olvidaron este aspecto prestigiosos pensadores del siglo XX, como Jean Piaget, Jerome Bruner, Roger Cousiner, Carl Rogers?

En la antigüedad, hombres como Platón, Agustín de Hipona y otros, pensaron a la *sociedad* (y a su organización del poder como Estado) a partir de como estimaban que era el hombre; y, en especial pensaron al hombre como un sujeto que debe alcanzar la estabilidad mediante la restricción moral de sus deseos. En la modernidad, se cambia, en parte la perspectiva: se comienza a percibir que los hombres pueden aumentar sus satisfacciones y son ellos los que hacen a las sociedades y éstas interactivamente hacen al hombre<sup>741</sup>.

En nuestra concepción el hombre es, a la vez y desde el primer momento, individual y social: autodeterminación (respira por sí mismo, vive una vida que nadie la puede vivir por él) y relación con los demás (con el cariño de una madre, con la ayuda del lenguaje, etc.). Todo ser humano es personal, pero al serlo, es al mismo tiempo social. Desde esta concepción primera, nos parece que los filósofos de la modernidad (y lo que de ella se sigue aún hoy), depende de una falsa dicotomía entre: a) el ser del hombre como ser individual por una parte (lo que nos lleva políticamente a la defensa primaria del liberalismo); y b) el ser del hombre como ser social (lo que nos conduce, en este caso, a la defensa primaria del socialismo). Esta falsa dicotomía, distante del pensar complejo, nos permite criticar a los

---

México, 1995, n. 2, p. 27-70. DAROS, W. *¿Autodeterminación o Autonomía? Antonio Rosmini-Hans Aebli en Proyecto CSE*. Bs. As., 1996, n. 23, p. 51-73. DAROS, W. R. *Epistemología y didáctica*. Rosario, Ediciones Matética, 1983. DAROS, W. R. *Educación y cultura crítica*. Rosario, Ciencia, 1986. DAROS, W. R. *Individuo, Sociedad, Educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset*. Rosario, UCEL, 2000. DAROS, W. R. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992. DAROS, W. R. *Teoría del aprendizaje reflexivo*. Rosario, Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación, 1992. DAROS, W. R. *Fundamentos Antropológico-Sociales de la Educación*. Villa Libertador General San Martín, Universidad Adventista del Plata, 1994. DAROS, W. R. *Verdad, error y aprendizaje*. Rosario, Cerider, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. 1994. DAROS, W. R. *Introducción a la Epistemología Popperiana*. Rosario, Conicet-Cerider, 1998. DAROS, W. R. *La autonomía y los fines de la educación. Con prólogo de Giuseppe Vico*. Rosario, Ediciones CERIDER, 1997. DAROS, W. *El entorno social y la escuela*. Rosario, Artemisa, 1997. DAROS, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca. Con prólogo de Tomaso Bugossi*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998. DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy? Con prólogo de Giovanni Ricci*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999. DAROS, W. R. *La construcción de los conocimientos. Con prólogo del Dr. Ricardo P. Sánchez (México)*. Rosario, UCEL, 2001<sup>1</sup>, 2004<sup>2</sup>.

<sup>741</sup> Cfr. GOULDNER, A. *La crisis de la sociología occidental*. Bs. As., Amorroutu. 1979, p. 385.

autores de la modernidad y proponer una *concepción interactiva más integral* y adecuada a lo que somos los seres humanos.

9. La concepción de la *educación* requiere ser pensada como un proceso de desarrollo entre el hombre y la sociedad civil o Estado: algunos la pensaron centrada en el hombre a cuyo servicio y defensa -sobre todo de la libertad y propiedad- estaba la sociedad (liberalismo); otras estimaron que los hombres estaban al servicio de la sociedad que los perfecciona como individuos y como especie (socialismo). Entre estos dos extremos, caben diversas formas y matices en que puede ser pensado el proceso educativo.

Mas, en todos los casos, el proceso educativo supone, filosóficamente *a priori*, que el hombre puede cambiar, porque en alguna medida es libre y racionalmente capaz de orientar sus acciones hacia ciertas metas. En este contexto, la educación es el *proceso de desarrollo* de sí mismo, intentando realizar, en el transcurso histórico, sus utopías, y de *liberación* de quien intenta impedirselo.

Por otra parte, las teorías de la sociedad y del Estado deben considerarse en varios *niveles de explicación* que también interactúan: a) el infraestructural (razones de su existencia: su base material o económica); b) el estructural (sus funciones indelegables: política) y c) superestructural (razones para justificar su permanencia: moral, ideología y cultura,).

10. Desde el punto de vista lógico, se estima que la tarea de organizar una sociedad supone previamente ideas y que las ideas dirigen las acciones para que éstas sean racionales. En coherencia, se estima que si se tienen buenas ideas se tendrá una buena organización social. Ésta ha sido la posición más frecuente entre los filósofos: pensar las cosas con lógica. Por ello, supusieron que, al inicio, debió existir un macro-contrato social que justificara la organización social de los hombres en las naciones.

Pero, en realidad, desde un punto de vista histórico y biológico, la especie humana no es necesariamente lógica. El *contrato social, históricamente considerado* -si es que existió- posiblemente fue más una situación de relación entre el amo y el señor (situación de conquista, dominio, o señoría) que una romántica relación entre seres racionales que buscaban pacíficamente un bien común.

Entre un extremo y otro, posiblemente fueron surgiendo fuerzas que mutuamente podían regularse, lo que se debe haber dado un pasaje de: a) la idea de *justicia como igual a fuerza* preponderante que se impone y que es necesario obedecer; b) a una idea de *justicia más cercana a la imparcialidad y mutuo cuidado* y defensa. De este modo, se puede llegar a comprender que la sociedad es el resultado tanto del interés propio como del cuidado mutuo.

Posiblemente, el origen de la sociedad es pluricausal e intercausal:



no se debe ni al solo temor, ni a la sola utilidad, ni a la sola benevolencia; sino a todo ello interactuando diversamente, según las diversas épocas y situaciones.

11. En los autores de la modernidad se advierte que parten de la consideración de lo que es el hombre y su relación con los demás. Parten de la consideración de los individuos que buscan sus bienes y por ello temen al otro (como en Hobbes) y luchan con él; o bien, se relaciona con los otros para buscar su propio bien protegiendo los bienes de todos (Rousseau). Tanto los derechos individuales como los derivados de la interacción social son derechos fundamentales, pero se requiere de reflexión y de lógica para conciliar la aparente contradicción que implican.

Ser lógico exige esfuerzo. Se es lógico cuando no hay más remedio que serlo. En este sentido, la hipótesis de Ortega y Gasset sostiene que el hombre, al no saber qué hacer debió pensar y planificar la acción con coherencia; pero esto requirió un largo aprendizaje. La especie humana pudo sobrevivir gracias la convivencia de pequeños grupos que de hecho actuaban, sin que podamos saber sus justificaciones primeras si es que se las hacían.

Los hombres actuaban o bien por la fuerza mayor que poseían en tiempos de guerra (*teoría social del conflicto*: la sociedad es un encuentro por y para la lucha social); o bien porque no se le impedía hacer lo que hacían concediéndose el derecho individual a hacerlo (ir a cazar, construirse un refugio, intercambiar alimentos, etc.), lo que genera la teoría del origen de la sociedad como *una teoría de la armonía social*. Esto indicaría que sobre los derechos individuales se construyó la aceptación de los derechos sociales, en cuya base se hallan los contratos, convenios o pactos<sup>742</sup>. Un grupo sometido por la fuerza no forma propiamente una sociedad humana, sino una (mal llamada) sociedad servil, una agrupación con una relación de amo y siervo.

Para que haya sociedad humana, *supondremos* (estos son nuestros supuestos<sup>743</sup>) aquí que debe haber *socios* y ello requiere *conocimiento* de lo que se hace y *libertad* y *responsabilidad* al hacerlo, en un clima interactivo de cierto temor, cierta utilidad, libertad y benevolencia. En este contexto,

---

<sup>742</sup> Se puede mantener la terminología que hace siglos estableciera Hobbes: La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman CONTRATO. Cuando uno de los contratantes espera, confiando que el otro cumpla su parte, el contrato entonces se llama PACTO o CONVENIO.

<sup>743</sup> Todos los supuestos tienen algo de dogmático. Son tesis, suposiciones que permiten explicar las consecuencias; aunque las tesis -como los principios- no se explican a sí mismas, sino que se presentan como presumiblemente razonables para todos los que las consideren, porque permiten a todos, en principio, conservar y ejercer sus facultades específicamente humanas y conservar sus vidas. Cfr. BERTMAN, M. *La ley de gentes de Rawls en Revista de Filosofía* (México), 2003, n° 108, p. 53.

las teorías filosóficas sobre el surgimiento del hecho sociopolítico han sido parciales intentos de explicación.

12. Una sociedad requiere hombres con un *igual sentido del derecho y del deber*; con igual capacidad para legislar para todos y someterse a la ley de todos en un clima interactivo de temor, utilidad, libertad y benevolencia. La libertad requiere una *cierta igualdad* (la igualdad del derecho fundamental de libre elección, no obstante las consecuencias) aunque no exige la utopía que todos sean iguales en todo. Requiere la *condición moral* de que el ejercicio de la libertad sea mutuo y recíproco y, en este sentido, igual en las mismas condiciones. De este modo, la sociedad humana *es un hecho básicamente moral*; y no un hecho químico como sucede con las hormigas o las abejas.

Mas, aún hoy, la *ley de la reciprocidad moral* no se ha instalado en el mundo. Si una nación soberana invade a otra nación soberana (como sucedió, por ejemplo en Panamá) y los socios de la nación invasora y las demás naciones soberanas no protestan, ello es un índice de que las naciones no se rigen aún por la ley de la reciprocidad moral (admitiendo que sería injusto que a ellas también se las invadiera), sino por el temor a la fuerza física.

13. Teóricamente, la democracia no hace a la moral, sino que, por el contrario, la moral justifica la democracia; aunque práctica e históricamente pudo haber surgido primero la práctica de la democracia y, desde ella, se pudo advertir los valores humanos y morales que ella implica. La sociedad surge de personas, igualmente socias (sean hombres o mujeres, sean de una u otra creencia religiosa, poseedoras de muchas o pocas propiedades), lo suficientemente morales como para establecer y cumplir un contrato.

El contrato social es *justo* si se respetaron los derechos individuales (como -la ley no escrita de respeto a la libertad- y el derecho a la libertad y a la vida) de los que se convierten en socios; y es *bueno* porque es justo y mutuamente se benefician con el contrato. El respeto a la *vida* (de un inocente) establece una base bioética y social, pero la *calidad de la vida humana*, será objeto de posteriores ajustes, históricamente convenidos, entre los integrantes de un pacto social. En este contexto, el pacto social es un pacto siempre abierto, en constante construcción y *perfectible*, como lo son las constituciones nacionales o regionales modernas.

Aunque prácticamente el contractualismo o convencionalismo parecerían estar en la base de una conducta social, en realidad y teóricamente, son ciertos valores morales los que posibilitan el contrato social. La moralidad y legalidad de un Estado (derecho público y poder político) se basa en el respeto de la moralidad del derecho individual (derecho individual, derecho humano); y la moralidad de la sociedad depende de la moralidad de los

socios. Son las personas de los socios los que deben hacer que el Estado los represente en la administración del poder social y político; mas cuando los socios no hacen valer sus derechos individuales, el poder político puede sobreponerse, de hecho, a los socios y dominarlos. ¿No surgió el Tercer Reich justamente de una sociedad de alemanes liberales? Dado que, generalmente, la fuerza del Estado y su propaganda es superior a la fuerza de los socios y capaz de torcer las obligaciones morales, tanto más se requiere preparar a los socios para que defiendan sus derechos, moralmente fundados.

“Lo jurídico es fundamento de lo político, pero lo político subordina, y luego trasciende, a lo jurídico<sup>744</sup>.”

En realidad no se trata de renunciar, sin más, al estado natural: esta renuncia no haría aparecer mecánicamente el estado civil. Renunciar a este estado natural sería renunciar a uso de la libertad, a la condición humana. De lo que se trata es de autodelimitar mutuamente el ejercicio de algunos derechos. La obediencia a la ley que nosotros mismos, como socios, nos hemos prescripto, establece la sociedad o civilidad y el estado de derecho. Ley y libertad se implican mutuamente: con actos libres, los socios generan -en su forma- la ley, pero para que sea ley debe ser justa y la libertad debe adecuarse, reconociendo, -en su contenido-, el ser de las cosas, acontecimientos y personas. De esta manera, se concilian las exigencias de Rousseau, como las de Kant. La libertad, sin dejar de ser libre se trasciende reconociendo, libre y objetivamente, el ser de los entes que se convierte en el contenido de la ley natural. Sólo cuando la Naturaleza (o lo que son las cosas, personas y acontecimientos) no se manifiesta con límites definidos, lo deben hacer los hombres interpretándola. En este contexto, siendo el hombre libre, es él mismo lo más difícil de definir por lo que se refiere a su ser, a lo que puede llegar a ser, o lo que desea ser. Sólo una idea reguladora de mutuo respeto al ser de los demás le pone límites a empleo de la libertad, y ésta, entonces, se hace a sí misma respetable.

14. Los seres humanos componen las sociedades humanas; pero el problema se halla en establecer qué necesidades son típicamente humanas: ¿Las biológicas y físicas (correspondientes a la infraestructura); las de relaciones (o estructurales); las culturales, ideológicas (supraestructurales)? A *prima facie* parecería que, sólo cubiertas las necesidades biológicas o económicas, se requiere pensar en la necesidad de organización social y luego cultural. Pero, en realidad, las tres necesidades son frecuentemente contemporáneas e interactivas.

De hecho, sin embargo, las dos grandes guerras mundiales dieron

---

<sup>744</sup> Cfr. ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Bs. As., Amorrortu, 2003, p. 70.

origen a una nueva sensibilidad. Desde las vivencias acaecidas en el siglo XX y desde una reflexión constante sobre lo que es el ser humano, más allá de sus condiciones geográficas, raciales, religiosas o políticas se ha dado lugar a una serie de *derechos humanos universales o internacionales*, los cuales se van imponiendo como pautas, criterios o derechos morales que las naciones deberían asumir como derechos en sentido pleno.

No obstante, la escuela *Funcionalista* ha basado su análisis de la teoría social en el supuesto de que el orden social se fundamenta en el *funcionamiento armónico* de la sociedad; frente a la tendencia de evolución de esa sociedad, se plantea que ella misma tiende a ser funcionalmente equilibrada, y la *estructura social funciona por necesidades básicas*.

La escuela *Estructuralista* ha planteado la teoría de que la cohesión estructural de la sociedad sólo se explica gracias a una *conciencia colectiva*, que se traduce en una solidaridad que permite organizar la distribución del trabajo; la sociedad estaría estructurada gracias a su *conciencia social (mentalidad)* y a su *orden solidario de organización*, realizándose la integración en la división del trabajo<sup>745</sup>.

15. Los que hoy son considerados grandes filósofos de la modernidad (Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, etc.) crearon un vocabulario nuevo<sup>746</sup> y pensaron a la sociedad a través de un contrato social que incluía en forma global todos los aspectos de la vida humana: el derecho a la vida, a la seguridad, a la educación, a la justicia o defensa de los derechos individuales y sociales, etc. Los individuos se constituían en sociedad mediante un contrato social que los constituía en socios y establecían las formas de la administración del poder que de la sociedad surgía<sup>747</sup>.

De esta constitución surgía un poder que debía ser organizado. Las Constituciones modernas no son otra cosa que la organización de los poderes de la sociedad. El origen de este poder fue, por cierto, explicado diversamente.

Mas las filosofías son intentos, mediante ideas, de describir la situación social reinante en la época moderna, al menos de dar una explicación acerca de cómo debería ser la sociedad.

Para ello han recurrido con frecuencia al pensamiento de un contrato social. La *moderna idea de libertad*, primero presentada como tolerancia religiosa ante una autoridad monolítica, y después la moderna idea de libertad individual, económica (mercantil, comercial e industrial) y civil, debía conciliarse con la idea de una estructura social estable y con poder (el Es-

---

<sup>745</sup> Cfr. ALEXANDER, J. *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. Barcelona, Gedisa, 1997. ANSART, P. *Las sociologías contemporáneas*. Bs. As., Amorrortu, 1999.

<sup>746</sup> MELOSSI, D. *El estado de control social. Un estudio sociológico de los conceptos de estado y control social en la conformación de la democracia*. México, Siglo XXI, 1992, p. 23.

<sup>747</sup> Cfr. GIDDENS, A. *La constitución de la sociedad*. Bs. As., Amorrortu, 1999.

tado moderno)<sup>748</sup>.

Lo que caracteriza a la época moderna no es que ella mencione a la libertad e igualdad de derechos, sino el haber hecho *de la libertad y de la igualdad ante la ley lo esencial del hombre*. El hombre religioso medieval se descubría desde Dios y desde su persona individual. El hombre moderno - aunque la idea es antigua<sup>749</sup>- se descubre desde su libertad (ante todo como libertad de pensamiento) por lo que aspira a un trato igualitario ante la ley que él elabora con los demás y acepta en un pacto o consenso.

La idea de que los *hombres son, por naturaleza y nacimiento, iguales* y que luego, en la sociedad y con sus leyes, se genera la desigualdad es una *utopía fundamental de la Modernidad*.

La igualdad y la libertad no son un accidente sino que constituyen *lo esencial del hombre*, para el hombre moderno, "siendo especialmente en la conciencia de esa libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma"<sup>750</sup>. Locke, Rousseau, Kant, lo enuncian expresamente: "Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre"<sup>751</sup>.

El legado teórico de la época moderna se halla en afirmar que la libertad es la raíz de los derechos de las personas; pero esta afirmación sería parcial si no le añadiese que la idea de la virtud moral de la justicia. El la idea de que el ser humano es un ser moral (y puede ser inmoral), la que da sentido a la idea del *deber* y no solo del derecho<sup>752</sup>.

El derecho sin una reflexión constante sobre la justicia (que, a su vez, requiere de la moral y del deber), se vació de sentido humano y se acerca a la tolerancia del abuso de la fuerza. *En la medida que se ha vaciado la idea del ser se ha vaciado la idea del deber*, pues el deber implica una coherencia y no contradicción con el ser. El *deber* es una coerción (coacción) de los actos libres del individuo, frente al ser de las cosas (y de las personas y acontecimientos) que se presentan a la luz de la razón: *el deber es el resultado del reconocimiento (que realiza la voluntad libre) de lo que se conoce*. Lo que se conoce genera un sentimiento de *respesto* ante el mismo sujeto que conoce; y si niega con la libertad lo que conoce con la razón, el

---

<sup>748</sup> Cfr. COLOMER VIADEL, J. y otros. *Introducción a lo social*. Madrid, Laberinto, 2001.

<sup>749</sup> Así lo afirmaba Cicerón: "La cosa pública (la república) es cosa del pueblo; pero el pueblo no es todo grupo multitudinario, sino el grupo asociado por el consenso del derecho y la comunión de la utilidad (coetus iuris consensu et utilitatis communione sociatus)" (CICERO, *De Republica*, L. I). Cfr. ROSMINI, A. *Filosofía della política*. Roma, Città Nuova, 1997, p. 186, 188.

<sup>750</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Op. Cit., p. 69. Cfr. WEIL, S. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Barcelona, Paidós, 1995. KRIEGER, L. *Etapas en la Historia de la Libertad Política* en FRIEDRICH, K. *La libertad*. México, Roble, 1969, pp. 49-80.

<sup>751</sup> ROUSSEAU, J. J. *Du contrat social. Texte original publié avec introduction*. Paris, Ed. Montaigne, 1943. Para su versión en español citamos: ROUSSEAU, J. J. *El contrato social o principios del derecho político*. Bs.As., Fabril Editora, 1963, p. 158.

<sup>752</sup> Cfr. PESTRE, D. *Ciencia, dinero y política*. Bs. As., Nueva Visión, 2003, p. 118.

ser humano se pone en *contradicción consigo mismo*.

Si no hay ser estable no hay más deber estable. La realidad es cambiada constantemente por los deseos del sujeto, entonces, ese sujeto ya no tiene deber de ser objetivamente: el sujeto buscará solamente satisfacer sus gustos. Sólo si la persona humana (que cambia en su realidad y subjetividad), puede admitir, además, un ser ideal (estable, permanente e independiente de los cambios accidentales de la realidad), puede admitir un deber. Si admitimos que las personas mantienen sus identidades, no obstante sus cambios accidentales, entonces son responsables de sus actos mientras perviven como personas<sup>753</sup>.

La carencia generalizada del sentido del deber es una consecuencia de la *carencia de todo conocimiento objetivo*. Si se parte admitiendo que *todo conocimiento es subjetivo* (fundado en lo que desea, le interesa, o quiere ver el sujeto), entonces, no hay ningún deber respecto de cómo son y deben ser las cosas, acontecimientos y personas, pues no se admite ningún conocimiento objetivo; esto es *basado en lo que es el objeto* del conocimiento, con prescindencia de los deseos del sujeto. El *conocimiento* es, siempre, un acto que tiene *un sujeto y un objeto* de conocimiento; pero se hace subjetivo u objetivo, según se admita que el fundamento y valor del conocimiento depende del sujeto o del objeto. Frecuentemente nuestros conocimientos son, en parte subjetivos, y en parte objetivos; pero corresponde a la responsabilidad de los hombres el criticarlos (someterlos a medida y control) para distinguir qué hay en ellos de objetivo (de fundado en el objeto) y qué es subjetivo (fundado en nuestras limitaciones). El sol, al amanecer puede parecernos un disco luminoso de un metro de diámetro; pero está en nosotros quedarnos con esa impresión o bien someterla a crítica, para intentar llegar a conocer cuál es su diámetro fundados en el objeto real sol. Por ello, el primer deber moral consiste en el *deber de buscar la verdad*; deber de ser objetivos en nuestros conocimientos, sin negar nuestros intereses, pero sin someternos tiránicamente a ellos. Todo deber es un derecho para las otras personas (esto es, no puede ser impedido por los demás, aunque no todo derecho sea un deber: puedo tener el derecho a plantar un árbol en mi propiedad, pero no tengo el deber de hacerlo). El cumplimiento del deber requiere virtud, esto es, fuerza de intención y voluntad para obrar objetivamente, lo que es obrar justamente, de acuerdo a cómo son las cosas, acontecimientos y personas; y no buscando nuestro interés yendo contra lo justo. Existen deberes para con los demás y para con uno mismo; pero todos se regulan por lo justo: debo obrar justamente para con los demás y para conmigo.

El estudio filosófico acerca de qué es el conocimiento humano, qué es un acto moral, y que es la persona humana, sigue siendo un punto clave

---

<sup>753</sup> Cfr. DAROS, W. *En búsqueda de la identidad personal*. UCEL, Rosario, 2006.

en la lógica justificativa de la justicia y del derecho.

Habrá *deberes y derechos eternos* si existe algo eterno que debo respetar como tal y que no puedo ser impedido en la realización de lo que impla ese respecto. Si, por el contrario, toda la persona -y todas las personas- son *históricas* -y nada más que históricas-, también lo será la justicia y el derecho. Poco sentido tendrá entonces hablar de derecho humanos *universales*: sólo se podrá hablar de derechos *universalizables* a partir de conquistas individuales y grupales.

La persona es el derecho subsistente: puede obrar libremente lo justo sin ser impedido por los demás, y los demás pueden hacer lo mismo. La persona, al conocer en lo que es y en lo que puede perfeccionarse, tiene también deber en sí mismo y para consigo misma (y se da en los demás el deber de derecho, o sea, de respetar la realización de ese deber). A un tiempo se da, pues, el deber y el derecho, la libertad y la justicia, lo individual y lo social: no se da uno sin el otro; los derechos y deberes individuales y sociales o públicos se hallan en una dialéctica constructiva de mutua implicación. La modernidad ha reivindicado la libertad (y hoy remarcamos también su contraparte, la responsabilidad y el deber) como sede de los derechos humanos, como condición fundamental de las personas. Desde esta libertad y responsabilidad moral ante ella, se buscan ahora mayores ámbitos de igualdad, en vistas a que también el ejercicio efectivo de la libertad se acerque a la igualdad.

Para que los deberes morales pasen a ser derechos, las personas deben dejar el estado natural del uso de la fuerza física y la violencia indiscriminada, y *aceptar libremente constituirse como socios*, respetando mutuamente los deberes y derechos de las personas. En el estado civil, las personas no se rigen únicamente por sus conveniencias personales; sino también por el mutuo respeto y reconocimiento (libremente aceptado) de *limitar* el uso de la violencia física (sometiéndose a las leyes, generadas por todos y comunes para todos), para poder desarrollar, en paz, lo que desean y lo que las perfecciona. La felicidad humana (la plenitud, física, intelectual, moral...) no es una meta sino una consecuencia de buscar y lograr ser justos. Una felicidad basada en la injusticia no es moral ni humana.

16. Y aquí entra a ser valioso, además del valor de la persona, y el de la sociedad (y su poder político), de la libertad y de la justicia, un tercer valor: el de la *educación*.

Todos los niños de alguna forma perpetúan esa condición de estar esperando a que lo vayan ayudando a ser. Los seres humanos estamos permanentemente abiertos a la modificación por medio de los demás, y a la de sus nuestras propias decisiones: estamos aprendiendo permanentemente. Nunca estamos hechos del todo. El ser humano sigue modificándose permanentemente y prácticamente siempre. Por lo tanto, lo característico

es que no estamos tan determinados como los animales; y a esa indeterminación natural y autodeterminación personal es a lo que llamamos libertad; la que no es sólo una condición física, intelectual y moral: es, además, una condición de la evolución social.

Nosotros evolutivamente estamos abiertos a una serie de modificaciones a las que los animales no tienen como opciones. Y esas modificaciones nuestras, son nuestras fuerzas y nuestras debilidades. Nuestras debilidades porque permiten errores, equivocaciones, porque los instintos generalmente no se equivocan y nosotros sí.

Se requiere conocer; hay que imaginar y hay que decidir para poder actuar libremente. Pero hay que hacerlo en contra de nuestra tendencia a permanecer en la comodidad e ignorancia; se requiere imaginar y arriesgarse a elegir a pesar de la rutina que es la tradición. Lo característico de la capacidad de elegir es el crear sociedades en las que los seres humanos estamos siempre necesitados unos de otros. La elección social tiene por meta la búsqueda de solidaridad de los socios. En el fondo, la gran elección, la mejor técnica de los seres humanos es la sociedad humana. Nuestro invento mejor es precisamente ella. La sociedad es el verdadero medio ambiente de los humanos y es ahí donde desarrollamos plenamente nuestras capacidades de elección y de humanidad, al establecer las formas de ejercicio de los derechos que regulan el poder social y político.

La sociedad está hecha del avance paulatino de nuestros logros y de nuestros descubrimientos en nuestro campo de acción. Nadie podría vivir rompiendo con la sociedad, en la que se ejerce la libertad aunque con limitaciones. Los grandes impedimentos, que se oponen al desarrollo de las libertades sociales, son la ignorancia y la miseria económica, pero sobre todo, moral (como ausencia del sentido de lo justo).

La ignorancia porque el ignorante -limitado a imitar, a seguir a los otros, a obedecer las órdenes que le den-, no tendrá capacidad de conocer el mundo en que se mueve, ni de imaginarse alternativas. La ignorancia es lo que más esclaviza, por lo tanto lo primero que tiene que hacer una sociedad es educar para desterrar la ignorancia y liberar a las personas gracias al conocimiento y a la imaginación. La miseria impide nuestras elecciones libres. Es falso que una persona pueda elegir en una situación de extrema necesidad; y es inútil elegir, si elige lo destructivo para ella misma o para los demás.

17. Pero las teorías filosóficas del contrato social no siempre han tenido en cuenta la realidad histórica de la formación del Estado Moderno. Las filosofías tratan de explicar los hechos lógicamente. El gran hecho moderno era el Estado y se le debía buscar unos principios antropológicos adecuados que no fuesen contradictorios con una teoría social y con el poder del Estado.



Guillermo de Ockam nos recordó el poder que tenía el ejército al elegir al emperador y el poder del pueblo romano en aclamarlo como tal. Comenzó así la idea del poder del pueblo luego elaborada por Francisco Suárez y otros.

Thomas Hobbes postuló que el origen de la sociedad se hallaba en un contrato social, mediante el cual los habitantes (como lobos guiados sólo por la fuerza) se hallan finalmente indefensos (pues hasta los poderosos pueden ser asesinados) y buscan seguridad; pero ese contrato solo podía tener vigencia estableciéndose una autoridad social con absolutos poderes. Hobbes necesitó reducir el valor de la vida moral solo a las virtudes subjetivas y dar preeminencia al poder civil.

Según Baruch Spinoza -dado que no hay libertad, sino que ésta se confunde con la necesidad natural- el derecho es el poder de la naturaleza ("los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y por lo tanto los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua"). En este contexto, Spinoza halló la necesidad de la sociedad en el reconocimiento de la necesidad de un contrato racional, dada la irracionalidad del comportamiento de la mayoría de los hombres que no se guía por la razón, sino por pasiones: son sabios los que reconocen esta necesidad. Spinoza suprimiendo la libertad, no pudo poner en ella la sede del derecho, y debió colocarla en la fuerza identificándola con la necesidad (descubierta por la razón) y la naturaleza.

Locke encontró la necesidad de un contrato social en la necesidad de defender la libertad de los socios (buenos pero débiles), sobre todo para poseer bienes propios, contra la fuerza bruta del poder del más fuerte. Salvada la libertad, todos los demás derechos podrían quedar salvos, tanto los infraestructurales, como los estructurales, o supraestructurales.

Rousseau halló el origen de la sociedad en un contrato social que posibilitara, al mismo tiempo la mayor libertad individual con la mayor igualdad posible<sup>754</sup>.

Kant estimó hallar justificación y legitimidad del pueblo en cuanto las personas son un sujeto de derecho, el cual no estaba asegurado sino con una constitución jurídica. Mediante ella, los individuos se desprendían de la libertad exterior ante el pueblo para volverla a recobrar al instante, de nuevo, como miembros de la comunidad ética y jurídicamente organizada.

Según Rosmini, el origen de la *sociedad civil es artificial* y surge del deseo de las personas que deciden regular, por medio de un ordenamiento y de leyes, la modalidad de sus derechos para tutelarlos y aumentarlos. La *modalidad* en que pueden ejercerse los derechos implica una cierta limitación de los mismos: nadie puede gozar de una libertad ilimitada si ello daña a otros impidiéndoles también el ejercicio de la libertad. El surgimiento de la

---

<sup>754</sup> Cfr. DURKHEIM, E. *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Madrid, Tecnos, 2000.

sociedad es, entonces, un hecho libreo y moral. La sociedad surge, pues, con la limitación (no supresión) de algunos derechos a obrar libremente, por una exigencia moral, "para el mayor bien común". De aquí nace también la obligación y el derecho de mandar y el de obedecer.

La diversa concepción del hombre y de la sociedad otorga al gobierno de la misma, y a la educación, diversas atribuciones y funciones. Surgieron de este modo, las justificaciones para las diversas formas de gobierno, para las diversas atribuciones concedidas al Estado y para las diversas finalidades atribuidas a la educación. Para algunos, el Estado tuvo y/o tiene una función despótica si lo requiere la paz; para otros el Estado es un Benefactor, distribuidor de bienes y servicios; para otros el Estado debe ser mínimo en sus intervenciones, siendo generalmente un mal empresario tentado de corrupción, etc<sup>755</sup>. La educación es una consecuencia de estas concepciones previas; por ello, es vista como el proceso para preparar al hombre, acorde con una determinada concepción de los mismos y de lo que es (o se desea que sea) la sociedad jurídicamente organizada y administradora del poder social (Estado en cuanto sujeto de la acción política).

### **Referencias a algunos supuestos históricos del Estado Moderno**

18. La sociedad -el conjunto de socios y, como tales, de personas libres y conscientes- al establecer un contrato, permitiendo el ejercicio de ciertas libertades y derechos y limitando otras, genera su constitución y establece la forma de gobierno de la sociedad. Por esto, en ella debe establecerse la forma en que se conducirá, que se administrará el poder social y surge, de este modo, como su lógica consecuencia, el Estado. La *forma de gobierno* no se confunde, sin embargo, con *el sistema político de gobierno*. En la constitución argentina, por ejemplo, se establece como forma de gobierno la "representativa, republicana, y federal" (Parte I, Cap. I, art. 1); pero esta constitución garantiza, como sistema de gobierno, "el sistema democrático" que implica "el pleno ejercicio de los derechos políticos, con arreglo al principio de la soberanía popular" (Cap. II, art. 37-38). Admite también que los derechos y garantías para con los ciudadanos nacen del principio de soberanía del pueblo (Cap. II, art. 33).

La constitución nacional representa el supremo derecho de los ciudadanos. Y el derecho expresa, a su vez, el ámbito de la libertad suprema de los socios: a) una *libertad negativa* en el sentido de que puede ser ejercida y no puede ser impedida por el poder físico externo y preponderante de los otros; y b) es una *libertad positiva*, en el sentido de que el derecho re-

---

<sup>755</sup> Cfr. ROSANVALLON, P. *La nueva cuestión social. Repensar el Estado de providencia*. Bs. As., Manantial, 2001. STANLEY, H. *El trabajo en la sociedad tradicional y moderna*. Bs. As., Amorrortu, 1999.

conoce y protege el obrar de los socios, como dueños de sí mismos con autodeterminación, sujetos naturales de derechos.

“Hoy llamamos libertades individuales fundamentales a las libertades negativas, garantizadas por las constituciones modernas contra la invasión del poder... La libertad positiva de una persona puede ser definida como libre en la medida en que reconocemos que puede tomar decisiones por sí misma”<sup>756</sup>.

Las personas *necesitan de un pacto social* -de una sociedad- para protegerse mutuamente en la limitación y regulación de sus derechos, de modo que el poder de uno más fuerte no impida el ejercicio del derecho de los otros; y las personas *necesitan del proceso de educación* para lograr el poder de autodeterminación y ser dueños de sus decisiones.

La constitución, entendida como expresión de un pacto social *expreso* realizado por *todos* los ciudadanos, es más una ficción filosófica para justificar racionalmente la existencia -y la organización legítima- de la sociedad que histórica y lentamente se fue constituyendo y aceptando.

“Una sociedad puede ser formal e informal. Es *informal* en la medida en que sus reglas no estén articuladas o instituidas. Mientras sus reglas no estén articuladas o instituidas, los deberes y derechos no están codificados; las posiciones son asignadas por la circunstancia o la tradición... Una sociedad es *formal* en tanto y en cuanto sus reglas estén articuladas e instituidas”<sup>757</sup>.

De hecho, históricamente el Estado Moderno tuvo sus supuestos que es necesario considerar brevemente aquí.

19. Los orígenes del Estado, en cuanto organización de la sociedad, puede considerarse desde tiempos muy remotos. De hecho, algunos autores<sup>758</sup> hablan de Estado en el Egipto y en la Mesopotamia, miles de años ante Cristo.

Aquí no nos interesa hacer una historia del Estado, sino referirnos a los antecedentes del Estado Moderno. Por ello, nos referiremos a la situación socio-política en la Edad Media. En ésta época, el poder que luego tendrá el Estado Moderno, no estaba unificado, sino que se hallaba en manos de diversos depositarios: la Iglesia, los nobles y propietarios, los caballeros, las ciudades.

El soberano monárquico que, después de la caída del Imperio Ro-

---

<sup>756</sup> BOVERO, M. *Una gramática de la democracia*. Madrid, Trotta, 2002, p. 79. Cfr. BERLIN, Isaiah *Two Concepts of Liberty*. Oxford, University Press, 1958.

<sup>757</sup> HESLEP, R. *La educación en democracia. La función moral de la educación en el Estado democrático*. Bs. As., Centro Editor Latinoamericano, 1993, p. 53.

<sup>758</sup> Cfr. FRANFORT, H, WILSON, J. Y JACOBSEN, T. *El pensamiento prefilosófico*. México, FCE, 1999.

mano, logró establecer cadenas de feudos, fue conquistando o perdiendo su poder mediante hipoteca o concesión de derechos de superioridad, siendo trasladados sus derechos a otros depositarios. El señor feudal, a su vez, se quedó como unos pocos derechos de dominación, pero ya no pudo prescindir de los derechos locales, de las corporaciones, de los municipios con sus propios fueros, sustrayéndose a las órdenes inmediatas de un poder central<sup>759</sup>.

Ya en la época merovingia había surgido la tendencia a la privatización de una parte del poder, con el surgimiento del título de conde y con el poder de juzgar. Con la caída del imperio carolingio, los oficios de gobiernos se fraccionan feudalizándose.

20. Los territorios medievales poseen sus señores gobernantes, pero tanto en el orden interior como en el exterior, el poder político era intermitente y no constante y permanentemente asegurado por siglos.

La Iglesia limitaba el poder político, sometiéndolo a ella, y a las personas con medios eficaces o coactivos, externos e internos a los territorios.

Quizás se pueda poner como fecha de inicio de la ruptura del dominio del poder eclesiástico sobre el poder político, la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII (1302), a la que Felipe de Francia le negó obediencia.

La Reforma, en el siglo XVI, generó como consecuencia una emancipación mayor no solo en el ámbito del pensamiento religioso, sino en la conciencia individual y en el orden político.

Creció el sentimiento de soberanía de los barones o príncipes y de la necesidad del establecimiento de sus propias leyes. No existió un orden jurídico unitario, como modernamente se lo entiende. Los señores territoriales establecieron tribunales en sus cortes; también los municipios dictaron sentencias con independencia propia.

21. En las ciudades, los nuevos estamentos profesionales y la burguesía ganaron poder por el surgimiento de una economía monetaria y crediticia.

El poder económico, ligado a la tierra, fue un factor importante en el establecimiento de los demás poderes.

“Con la nobleza hubo lucha, eliminación o asimilación.

En Florencia, la lucha entre los nobles de vieja estirpe, los *magnati* y los *popolani* agrupados en las corporaciones (“*Arti*”) donde dominaban los grandes mercaderes, parece terminar en 1293 con las Ordenanzas de Justicia. Los miembros de las ciento cuarenta familias de *magnati* son excluidos de las funciones oficiales e inclusive castigados con un régimen penal excepcional. Estas medidas representan tanto la lucha de la nueva capa mercantil contra la

---

<sup>759</sup> HELLER, H. *Teoría del Estado*. México, FCE, 1998, p. 142.

antigua, como la victoria de la burguesía comercial sobre la nobleza rural<sup>760</sup>.

22. El fenómeno urbano tuvo continuidad durante la antigüedad y el período medieval. Los derechos individuales de las familias se conservaron, como así también cierto gobierno municipal.

Hacia el final de la Edad Media, numerosas familias de mercaderes se retiran de los negocios a causa de dificultades y prefirieron las inversiones inmobiliarias y rurales, menos conflictivas que los avatares del comercio.

Cuando, con la Modernidad, las monarquías centralizaron el poder; a la rica burguesía mercantil le resultó más cómodo convertirse en aristocracia rentista, en nobleza de toga u oficio. Los comerciantes que se aliaron con la nobleza rural sea mediante la compra de propiedades, sea mediante matrimonios económicamente bien concertados, luego se hicieron agentes reales y cumplieron funciones municipales como capitanes.

De esta manera, sobre el poder familiar y económico se armó el poder de la administración del orden civil, en el nivel municipal.

Mas el poder político central resultaba ser débil. La autoridad de los reyes estaba amenazada, en forma permanente, latente o expresa, por las familias nobles poderosas, las que sin embargo dependían de una organización militar fluctuante y no permanente. De hecho, el poder se halla repartido en varios centros regionales<sup>761</sup>.

23. Sin embargo, lentamente, entre el mercader del Renacimiento y el noble de la Edad Media, se ha dado un aburguesamiento y un ennoblecimiento que los fue acercando en la constitución del gobierno de la ciudad.

Abandonando las tierras, infructuosas o pequeñas, los futuros burgueses se instalaron en la ciudad y se hicieron tenderos. Sus hijos y nietos hicieron fortuna y se convirtieron en burgueses.

Con el tiempo llegaron a ocupar la dirección política de la ciudad y se convirtieron en regidores.

Ahora, enriquecidos, compraron los feudos rurales o los adquirieron mediante matrimonios concertados.

Luego, unas pocas familias selectas prestaron servicios a los príncipes y adquirieron títulos de nobleza. Después se convirtieron en oficiales del príncipe y, finalmente, tuvieron acceso a la nobleza militar, convirtiéndose en caballeros<sup>762</sup>.

---

<sup>760</sup> LE GOFF, J. *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Bs. As., Eudeba, 1982, p. 48.

<sup>761</sup> Cfr. ZORRILLA, R. *Origen y formación de la sociedad moderna. Historia social de Occidente*. Bs. As., Ateneo, 1999, p. 71.

<sup>762</sup> Cfr. SERVICE, E. R. *El origen del Estado y la civilización*. Madrid, Alianza, 1990.

24. La ciudad medieval fue heterogénea. El pueblo estaba constituido tanto por la humilde muchedumbre de los artesanos, iletrados e incultos, como por los dueños de compañías de comercio internacional, provistos de experiencia. Ambos funcionaban sobre la base de leyes morales y jurídicas, bajo cierta supervisión eclesiástica. Una de estas formas de supervisión es la que se hace presente mediante el temor al más allá o ultratumba, expresado en los testamentos, en los cuales, a último momento, los grandes señores trataron de nivelar ciertas injusticias. Pero *la justicia (entendida como el respeto de todos por los derechos de todos) es más bien un ideal que una realidad.*

Los historiadores hacen notar como los mercaderes adinerados, ansiosos de dinero, exigen a sus deudores reembolso antes del vencimiento y sumas superiores a las adeudadas. Ellos poseen también las fuentes de trabajo, de modo que los pequeños artesanos con sus herramientas, los obreros y obreras, son empleados por los grandes mercaderes; los cuales, además, pagan "poco, mal o nada" y, en el mejor de los casos, practican el pago en especies, quedando los empleados siempre bajo el dominio ajeno.

Los grandes mercaderes poseen también el alojamiento; y el precio del trabajo es inferior al costo del alojamiento por lo que quedan siempre a merced del empleador. Éste poseía los mejores terrenos en las esquinas de calles más importantes, los graneros, los almacenes, los lugares del puerto, los edificios para la administración, etc. En su trato, estos grandes mercaderes emplearon tanto el desprecio como la fuerza, "sin ley y sin juicio"<sup>763</sup>. La situación de poder del señor feudal no conoció la distinción entre los gastos y los ingresos públicos y los individuales del señor: todo era de su propiedad.

El derecho a la propiedad y a la libertad en la administración de las propiedades generó otras necesidades y otra forma de entender el gobierno.

Cuando la ocasión era propicia los grandes mercaderes asumían un "sesgo democrático": no temían utilizar al pueblo humilde para sublevarlo contra el Señor o príncipe. Los servicios financieros y económicos de los mercaderes banqueros prestados a los príncipes hacían depender el poder político de aquellos, mediante el ejercicio del derecho de propiedad. Es sabido que los mercaderes de Génova financiaron la séptima cruzada de san Luis, administrando luego para Génova las colonias de Siria y Palestina; que los mercaderes venecianos con sus préstamos dominaron la cuarta cruzada a las tierras santas. En tiempos en que el papado se halló en Aviñón, se aceptaron las operaciones financieras según el modelo de los grandes banqueros italianos<sup>764</sup>.

---

<sup>763</sup> LE GOFF, J. Op. Cit., pp. 55-56.

<sup>764</sup> Cfr. HODGETT, G. *Historia social y económica de la Europa medieval*. Madrid, Alianza, 1995, p. 87..

25. El gobierno, en gran parte de las florecientes ciudades italianas, se halló en manos de los hombres de negocios, que constituirán luego la clase de los patricios.

Ellos dictaban los impuestos, haciéndose dispensar de ellos y recayendo el peso sobre los más pobres.

El fraude fiscal se acompañó del despilfarro de los dineros públicos que fueron a parar a las cajas de los grandes mercaderes. Se estableció la corrupción en el sistema.

Por cierto que no faltaron filósofos y teólogos que sostenían que el Estado debía ser gobernado por personas no solo inteligentes sino justas (lo que era difícil se diese en la mayoría o en una idea democrática del gobierno). Ellos eran conscientes de la necesidad de que el príncipe fuese inteligente y bueno. Guillermo Peyraut (Peraldo), por ejemplo, en el inicio del siglo XIV, en una obra (*De eruditione Principum*) atribuida a Tomás de Aquino, estimaba que un rey iletrado era como un asno cornudo (*Rex illiteratus est quasi asinus cornutus*, I, 2). Aristóteles sostenía que el hombre es el mejor de todos los animales, pero cuando era malo o injusto era el peor de todos ellos<sup>765</sup>.

La Iglesia, en general, asumió, en teoría, una posición de lucha contra los mercaderes, y contra la usura, por motivos morales. El Papa San León el grande sostenía que "es difícil no pecar cuando se hace profesión de comprar y vender". El deseo de ganancia, hecha una finalidad misma en el comercio, parece no tener límites y no estar en función de la vida, sino que pone a la vida a sus pies. Pero en la práctica la Iglesia protegió a los mercaderes de las injusticias de los poderosos. Con frecuencia ha deseado establecer la paz entre las partes beligerantes para beneficios de la clerecía, de los mercaderes, de los campesinos, afirma el Concilio de Letrán en 1179, terminando luego justificando también teóricamente el trabajo de los asalariados y la labor comercial<sup>766</sup>. La Iglesia fue de hecho una gran organizadora de la administración, la cual fue puesta al servicio del Estado: "En Florencia, la curia es el primer centro del cálculo correcto, de la contabilidad comercial y de la correcta teneduría de libros"<sup>767</sup>. Pero fue con Calvino que el poder mediante el comercio adquirió un sentido y un significado de predestinación de Dios<sup>768</sup>.

26. El ansia de poder corre paralela entre los mercaderes y los prínci-

---

<sup>765</sup> ARISTÓTELES. *Política*. 1, 1, 1253<sup>a</sup>. Cfr. MANZANEDO, M. F. "Sobre la educación de los príncipes" en *Stadium*, 2003, n° 3, pp. 481-502.

<sup>766</sup> LE GOFF, J. *Op. Cit.*, pp. 79-82.

<sup>767</sup> VON MARTIN, A. *Sociología del Renacimiento*. México, FCE, 1994, p. 113

<sup>768</sup> Cfr. WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Premiá, 1985, pp. 48-62.

pes. El Estado moderno surgirá de un acuerdo entre ambos. Para ello, el príncipe debió vencer la atomización política. Esto se logró sustrayendo a los señores feudales los poderes: el ejército, la administración de la justicia, la policía y la administración financiera. Los Médicis, en Florencia, levantan el palacio *Degli Uffici* (con el surgimiento de la burocracia y de los horarios) para controlar la administración de los negocios, mientras ubican a sus hijos en puestos claves de la jerarquía eclesiástica, para llegar luego, mediante el papado, a reforzar el poder político.

En realidad, el Renacimiento expresa un cambio cultural. Se pasó de una mentalidad centrada en el más allá a una mentalidad preocupada por el más acá. Se comenzó a apreciar el orden, el método, la buena administración y la idea de moralidad u honestidad pasó a significar “virtudes” que ayudan en la vida útil. “La idea de una comunidad por encima de las naciones del mundo occidental perdió su vigor, hasta anularse, con la decadencia de las clases sociales que la mantenían”<sup>769</sup>.

Es en ese tiempo, en el que Nicolás Maquiavelo (1469-1527), viéndose como gobernaban de hecho los Médicis en Florencia y el Papa Médicis, genera la teoría de que *el poder político debe de hecho estar separado del poder moral, aunque sin parecerlo*. El príncipe debe ser prudente para huir de la infamia de los vicios que le quitarían su Estado y “no vacilar en incurrir en aquellos vicios si mediante ellos puede conservar a su Estado”<sup>770</sup>. Maquiavelo describe su época -los Médicis, los Borgias- y advierte que la política es el arte de administrar el poder; que el poder vale por sí mismo y se sostiene a sí mismo. Todo está al servicio del poder, incluso la moral, siendo independiente de la moral en los hechos y poniéndola a su servicio.

En *El Príncipe* aparece, por primera vez, en término *lo stato* para significar el nuevo *Status* político. La palabra Estado pasó de significar el estado o condición en que se encuentra el gobernante, a significar la organización artificial, establecida con leyes, desde donde se ejerce el poder político. La noción de Estado moderno precisa la idea de territorio; organizó el ejército (no ya con tropas a pie donde cada uno pagaba su equipo de guerra y con jerarquía de privilegios, ni como tropa privada de un señor feudal); jerarquizó los funcionarios y dio unidad al orden jurídico, desde donde el gobernante pudo ejercer el poder social.

Establecida una paz relativa, los hombres hechos a la guerra requirieron ocupación. Con la creación del ejército mercenario se los ocupa y el príncipe se libera de la necesidad de lealtad de los señores feudales; pero el pago de la soldada, requiere una administración organizada y la imposición creciente de impuestos. El ejército, a su vez, requiere un creciente grado de

---

<sup>769</sup> VON MARTIN, A. Op. Cit., p. 35.

<sup>770</sup> MAQUIAVELO, N. *El príncipe*. Bs. As., Plus Ultra, 1973, p. 124. CHIAPELLI, Fredi. *Nuovi Studi sul linguaggio del Machiavelli*. Florencia, Le Monnier, 1969.



preparación y armamento (cañones, armas de fuego portátiles)<sup>771</sup>.

27. La concentración del poder militar, del burocrático y económico, permite la unidad de la acción política de gobierno. El poder de los gremios y colegios fue debilitándose con el desarrollo de la dominación burocrática. Ésta permitió prontitud en las decisiones, unidad en la jefatura, el establecimiento de la responsabilidad precisa de los individuos y la actuación eficaz<sup>772</sup>.

El Estado Moderno surgió, entonces, por una serie de concausas en manos de un gobernante local que generalizó, en el transcurso del tiempo -a veces mediante un poder heredado familiarmente- su poder, convirtiendo el poder doméstico en un poder público por apropiación.

“La evolución que se llevó a cabo, en el aspecto organizatorio, hacia el Estado moderno, consistió en que los medios reales de autoridad y administración, que eran posesión privada, se convierten en propiedad pública y en que el poder de mando que se venía ejerciendo como un derecho del sujeto se expropia en beneficio del príncipe absoluto primero y luego del Estado”<sup>773</sup>.

28. El Estado Moderno adquirió también nuevas tareas: agilizar las comunicaciones (carreteras, medios de locomoción), facilitar los procedimientos económicos con técnicas administrativas, administración de la justicia, desarrollo cultural y especialmente escolar (ciudadanos que supiesen leer y escribir). Como en lo económico la fábrica supera al taller, en lo político el poder local es superado con un poder unificado, centralizado, planificado y universalizado de modo que abarca a todo el territorio y a todos los ciudadanos.

Las guerras de religión -motivadas también por factores económicos- terminaron *separando la moral* (la cual, teóricamente, tiende a hacer valer la igualdad ante la ley y la justicia) de la *política* (considerada ciencia y arte de la administración del poder). Thomas Hobbes, en su *Leviatán* (1651), siguiendo la tradición inglesa, había abandonado la concepción descendente del poder y lo veía como un derecho otorgado por los individuos al gobernante elegido. Si bien, Locke se encargó de admitir la existencia de una ley natural innata, no obstante todo su empirismo y vio como *natural la existencia de derechos*, la supeditó y redujo, no obstante y de hecho, a la capacidad de interpretación de la razón humana.

El *corte epistemológico* que marcó a la modernidad estaba hecho:

---

<sup>771</sup> Cfr. CLARK, G. *La Europa Moderna. 1450-1720*. México, FCE, 2004, p. 174. BARINCOU, E. *Maquiavelo*. Barcelona, Salvat, 1996.

<sup>772</sup> WEBER, M. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1977, Vol. I, p. 225.

<sup>773</sup> HELLER, H. *Teoría del Estado*. Op. Cit., p. 146.

significó un pasaje de la objetividad (ingenua) a la subjetividad (interpretacionismo crítico) del derecho. El empirista David Hume dejó establecido después filosóficamente que el *deber* no procede del *ser ontológico*, como siempre se había sostenido, sino que la moral se origina en el *sentimiento* (de poder, de fama, de seguridad o inseguridad). El “debe”, la necesidad, no es objeto de observación<sup>774</sup>. “Los *igualitarios*, que propugnan una distribución igual de la propiedad, eran una clase de fanáticos políticos, surgidos de la especie religiosa”<sup>775</sup>.

Sobre la base del reconocimiento del derecho de propiedad privada, el Estado Moderno reclama el derecho de emancipación económica y genera un sistema impositivo bien reglado para el funcionamiento de la administración de ese derecho de propiedad y para obtener ingresos con los cuales mantener al ejército y a la burocracia de la administración del Estado que es la regulación de los derechos de los socios.

Brevemente dicho, se podría afirmar que el estado Moderno necesitó la racionalización técnica de la concentración del poder político para asegurar la administración del uso de los derechos de los ciudadanos, posibilitando su convivencia. Se requería la *independencia económica* para lograr la *independencia como unidad de decisión jurídica universal*<sup>776</sup>.

29. La disgregación jurídica, nacida de la debilitación y extinción del Imperio Romano, requería el restablecimiento de un derecho cierto (*Jus certum*). Las universidades del norte de Italia dieron espacio al surgimiento de juristas que sentenciaban basándose en normas racionales. A la luz del derecho romano se formaron Tribunales de la Cámara del Imperio.

Con el surgimiento del Estado Moderno, concentrando, mediante el ejército, la recaudación de impuestos, la independencia y el poder físico de coacción, fue posible lentamente la eliminación del derecho del más fuerte.

En el pensamiento jurídico medieval no existían las distinciones entre derecho público y derecho individual, entre contrato y ley, entre derecho y juicio, entre derecho subjetivo y objetivo. El contrato funcionaba, de hecho, como la institución jurídica universal.

30. La Carta Magna (1215) fue todavía un contrato entre el príncipe y los estamentos medievales gobernados; pero fue un notable indicador de que *el poder es ascendente*: procede desde las bases hacia arriba, mientras que en el Continente se pensaba aún que el poder descendía directamente de Dios al gobernante.

---

<sup>774</sup> HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método experimental de razonamiento en las cuestiones morales*. Bs. As., Paidós, 1974, Vol. I, p. 256.

<sup>775</sup> HUME, D. *Investigación sobre los principios de la moral*. Bs. As., Aguilar, 1968, p. 50.

<sup>776</sup> Cfr. MITSOPOULOS, G. *Le problème de la notion de fiction juridique*. Athènes, Académie d'Athènes, 2001.

El *Instrumento de Gobierno* de Cromwell (1653) es ya un neto documento moderno que trata de establecer algo permanente e invariable, fundamental en todo gobierno.

La unidad jurídica y de poder quedó, no obstante, en manos de monarquías absolutas en la Europa moderna. La monarquía absoluta fue posible dado el relativo equilibrio de fuerzas existente entre la burguesía en auge y la nobleza en decadencia. En tal situación, los reyes se absolutizaron en el poder *creando la unidad e igualdad jurídica* y constituyéndose así el Estado Moderno. Esto significó que todos los súbditos, sin excepción de clase o nacimiento carecían de derechos ante el rey y que su ley era obligatoria para todos.

31. El problema del Estado Moderno se iba a centrar en la difícil relación entre los poderes económicos individuales (derecho individual a la propiedad) y el poder político.

Desde la Edad Media, ambos poderes se hallaban en las mismas manos: los grandes poseedores de dinero poseían también el poder político. En la época moderna, el Estado se absolutizó tomando jurídicamente en sus manos todos los poderes.

“El absolutismo, que por medio de la política mercantilista convirtió al Estado en el más fuerte sujeto económico capitalista, hizo de los medios de dominación política un monopolio del estado y arrebató a los estamentos sus privilegios públicos de autoridad”<sup>777</sup>.

En dominio del poder jurídico, el Estado dejó libertad para el uso del capital agrario, financiero, comercial e industrial.

El Estado Moderno y, más concretamente, los gobernantes con sus poderes (legislativo, judicial, ejecutivo) quedaron, pues, con el surgimiento de las democracias, entre dos fuerzas: las económicas y las políticas. Por un lado, las fuerzas económicas pueden influir, con bastante frecuencia, para adquirir una posición política (caja de partidos, medios de comunicación, competencias técnicas, financiación de empresas, sobornos, etc.); por otro, los ciudadanos sin grandes fuerzas económicas, organizados en grupos políticos y con la prensa, adquirieron un influjo político que intentó equilibrar las fuerzas.

32. La constitución y el ejercicio de los derechos, en medio de la tensión entre el poder político y el económico, constituye la característica del Estado Moderno<sup>778</sup>. En este contexto, surgen los partidos los cuales priori-

---

<sup>777</sup> HELLER, H. *Teoría del Estado*. Op. Cit., p. 153.

<sup>778</sup> “La constitución real corresponde a las circunstancias sociales de poder, pero una de estas circunstancias de poder es también la conciencia del derecho y de sí misma que tiene la ma-

zan ya un idea y un valor para la ciudadanía, ya otro. El *liberalismo* hace de la filosofía de la libertad individual el derecho supremo; el *socialismo* establece como supremo el valor de la igualdad de los socios.

Según sea el partido mayoritariamente votado, privilegia uno u otro aspecto también en el proceso educativo. El liberalismo entenderá que se debe educar a los ciudadanos para el mantenimiento y uso de las libertades individuales, sin intromisión del Estado y sin que éste sea una empresa pública competidora de las empresas privadas. El socialismo estimará que el Estado debe poseer una sólida base de poder económico propia y proteger a los más débiles de las presiones económicas de los más fuertes. Entre ambos extremos, caben indudablemente matices: hay socialismos más o menos liberales, y se dan liberalismos más o menos socializantes.

Mas en la concepción del Estado no solo cuentan las ideas y las leyes, sino las personas concretas que las hacen cumplir o las transforman o ignoran. El funcionamiento del Estado posee *un componente moral imprescindible*. De aquí *la importancia de la educación* que posean los socios y de los medios de comunicación que no ocultan información objetiva acerca de lo que sucede. De aquí también, el deseo que tiene todo poder político por *imponer sus valores* en la educación de los ciudadanos: a esto se le llama *ideologización*<sup>779</sup>.

Los socios podrán tener ideas y valores prioritariamente liberales o socialistas; pero lo que no se puede admitir, en forma estructural, es la *corrupción* en ningún sistema político y económico. Porque la corrupción implica la ausencia de justicia, del respeto de todos los derechos de todos los ciudadanos<sup>780</sup>.

33. El recurso a la historia parece hacer patente que los derechos individuales (el respeto a la vida o la esclavitud, la apropiación o despropiación, la compra y la venta, etc.) tienen larga data. Todo parece indicar que, para salvaguardar o aumentar estos derechos, los hombres se han reunido y establecido tradiciones y normas de convivencia, sin que existiera un momento ideal y privilegiado en el cual los hombres establecieran un pacto o contrato social.

Las "*constituciones*", entendidas como leyes fundamentales, establecidas en un momento histórico determinado, aparecen, con fuerza (pues ya existieron en las ciudades griegas) con las sociedades y el Estado moderno. Ellas tratan de establecer el modo en que se ceden algunos derechos

---

sa". VON DER GABLENTZ, O. *Introducción a la ciencia política*. Madrid, Herder, 1994, 170.

<sup>779</sup> QUIROGA, H. y otros. (Comp.) *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario, Homo Sapiens, 2000. RAMÓN GARCÍA, J. *Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología* en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, nº 80, p. 61-76

<sup>780</sup> Cfr. SIMONETTI, J. M. *El ocaso de la virtud. Ensayos sobre la corrupción y el discurso del control social*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998, p. 119-143.

individuales y la forma en que el gobierno los administrará.

“Desde la Constitución, como plataforma de partida que representa la garantía de legitimidad para cada uno de los sectores sociales, puede comenzar la competición para imprimir al Estado una orientación de uno u otro signo, en el ámbito de las posibilidades ofrecidas por el compromiso constitucional”<sup>781</sup>.

La idea de *contrato social* es más bien una ficción de condensación, en la mente de los filósofos de la modernidad, de lo que fue el largo pasaje de la administración personal de los derechos individuales a la administración pública de esos derechos, lo que comenzó a constituir el *bien común social civil*: el surgimiento de la sociedad y su administración a través del poder del gobierno o Estado, para funciones *indelegables*, como custodiar el contrato social que lo constituye en poder (la Constitución); proveer una legislación y administración de justicia para todos los socios y en coherencia con la Constitución que expresa la voluntad de los socios; proveer una defensa de los derechos de cada ciudadano; capacidad para imponer orden en el respeto de esos derechos y asegurando el ejercicio de la libertad (sin la cual los socios dejarían de ser socios y se convertirían en esclavos del entidad estatal); posibilitar la permanencia de la misma sociedad y la entrada de nuevos socios mediante funciones de asistencia delegables (educación, cultura, salud pública); ejercer funciones productivas que no pueden realizar los ciudadanos individuales (investigación básica, armamento para defensa del Estado, tareas de subsidios en casos de calamidades, etc.).

El estado civil implica un delicado equilibrio entre: a) la tentación de invadir los derechos individuales de los socios (y constituirse en un Estado Benefactor con bienes individuales confiscados o con empresas que raramente continúan siendo eficientes pues se filtra la corrupción y el privilegio otorgado a algunos privilegiados); y b) la participación no corrupta de los socios individuales que buscan privilegios (antes los nobles y después los económicamente poderosos).

34. Otros autores como Adam Ferguson, sostuvieron (*Ensayo sobre la Historia de la Sociedad*, publicado el año 1767) que si bien en los grupos que se asocian existe el conflicto y la rivalidad, éstos pueden tener la función positiva de ayudar a la organización del Estado, dado que el conflicto, el peligro y la hostilidad de los extraños fortalecen el servicio interno a la colectividad. A esta idea hay que añadirle la del incremento en la división del trabajo: esto, en una sociedad, aumenta su prosperidad, tamaño y complejidad. De este modo, finalmente el Estado, surgido del conflicto termina

---

<sup>781</sup> ZAGREBELSKY, Gustavo. *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*. Madrid, Trotta, 1999, p. 13.

cumpliendo una función armónica<sup>782</sup>. Pero no se puede dejar de mencionar que Ferguson es un autor que rechaza el principio del pacto social como generador de la sociedad civil. De este modo, Ferguson, siguiendo en este punto a David Hume, rechaza la concepción racionalista que funda la sociedad en un *contrato social*, como asimismo la idea del *estado de naturaleza* como instrumento de interpretación histórica y de análisis político. Esta es, en efecto, otra de las ideas básicas en el Ensayo de Ferguson. Ferguson guiado por la *doctrina sobre el instinto de Hume*, se opone enérgicamente al sentido pragmático corriente en Inglaterra, que gustaba explicar el origen y las transformaciones de las instituciones del Estado por motivos intencionales de los hombres<sup>783</sup>. Las instituciones sociales, dice Ferguson, tienen un origen oscuro y remoto y dimanar, no de las especulaciones de los hombres, sino de *los impulsos naturales*. Consecuentemente, Ferguson arroja por la borda la doctrina del origen contractual del Estado.

La idea de contrato social presupone aceptar una concepción del hombre como la de un ser que entra naturalmente en relación con los otros, bajo la perspectiva de quien desea poseer, comprar o vender, bajo el supuesto del deseo de poseer propiedades. Este supuesto, sin embargo, ha sido puesto en duda, en el siglo XX. En las sociedades *kula*, Malinowski observó cómo la distribución de recursos estaba basada en un sistema de dones más parecido a una expresión del altruismo que del egoísmo del cual habla Smith en *The Wealth of Nations* (1776). Aquellas observaciones de Malinowski realizadas durante los años 1914-1918, podrían constituir una anomalía de la teoría liberal sobre la naturaleza humana. Otros estudios antropológicos con potencialidades similares son aquellos realizados por Julian Steward y sus seguidores que revelan una gran preferencia del colectivismo frente al individualismo entre las bandas primitivas.

35. Estas observaciones pueden ser consideradas como un apoyo para la concepción sustantivista de la economía, la idea de que el contenido común de toda actividad económica es la provisión de bienes materiales, y no la selección de medios escasos para fines alternativos. Esta última concepción formal de la economía es aplicable únicamente a una economía de mercado pura. Una universalización de la concepción formal de la economía ahoga toda posibilidad de, como lo expresa Karl Polanyi, “pensar políticamente” la relación entre lo económico y lo social.

De hecho, en la modernidad, la idea de libertad fue irresistible y se impuso. Surgió la conciencia de que la libertad no solo es un hecho sino un

---

<sup>782</sup> Cfr. FERGUSON, Adam. *Ensayo sobre la Historia de la Sociedad*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.

<sup>783</sup> Cfr. ARANDA FRAGA, F. *La naturaleza de la moral según David Hume* en *Revista Portuguesa de Filosofía*, 2004, Vol. 60, Fasc. 1, pp. 61-80. COSTA, Margarita. *La filosofía británica de los siglos XVII-XVIII. Vigencia de sus problemática*. Buenos Aires, FUNDEC, 1995.

derecho: el origen de todos los derechos humanos.

Sobre estas ideas surgieron, según el filósofo Antonio Rosmini<sup>784</sup>, dos tipos de *constituciones nacionales modernas*. Ambas apreciaron la libertad, pero la incluyeron en una diversa concepción social.

A) La concepción de la constitución de la República Veneciana, la constitución de la sociedad y de la política inglesa y luego la Norteamericana, privilegiaron la existencia del individuo y de sus derechos individuales, preexistentes a todo derecho social procedente de un contrato. En este caso, el Estado formado por un contrato social o constitución, lentamente formado, no es el que da los derechos a los ciudadanos, sino que éstos poseen sus derechos y establecen luego como limitarlos para que todos puedan gozar y mejorar el ejercicio de sus derechos individuales. Los ciudadanos se consideraron siempre *libres del Estado*, por ellos constituido, y siempre reformulable y controlable. En este tipo de constituciones, se aceptan los pactos preexistentes y se considera que los individuos son lo suficientemente capaces como para establecer sus formas de vida y regular sus derechos.

B) En la concepción de la constitución procedente de la revolución francesa, la idea del Estado tomó un *sentido absoluto*, casi como supliendo a al rey que habían destituido y guillotinado. De este tipo de constituciones, surgió la idea de que el Estado es quien da o quita los derechos a los ciudadanos. El ciudadano no es libre del Estado, sino libre dentro del Estado y para el Estado. De hecho, la declaración de "los derechos del hombre y del ciudadano", quedó reducida a los derechos del ciudadano. En este tipo de constituciones, "no se garantiza suficientemente, y en toda su plenitud del derecho, la libertad de los ciudadanos"<sup>785</sup>. Los ciudadanos son considerados *libres para el Estado*, esto es, para lo que el Estado le concede. En este tipo de constituciones sociales, se considera que los hombres son incapaces de establecer leyes justas, y necesitan de un poder fuerte y superior a los individuos que maneje las leyes y establezca las formas de vida. Cuando es el Estado -que se considera padre tutelar de los ciudadanos- el que puede cambiar las leyes, la vida social, económica, cultural, cambia según los arbitrios del gobernantes y los ciudadanos no son libres y participativos, sino dependientes del Estado y, más concretamente, de los gobernantes.

Cabe mencionar que, en la Constitución Argentina, estas dos visiones estuvieron presentes. Por un lado, se estableció una forma de gobierno republicana, con gobiernos representativos y federales; pero por otra, se otorgó al poder ejecutivo atribuciones que pueden desequilibrar la igualdad de los poderes supremos, y hacer que la democracia sea solo una formalidad.

---

<sup>784</sup> Cfr. ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale* en ROSMINI, A. *Scritti Politici*. Stresa, Edizione Rosminiane, 1997, p.45.

<sup>785</sup> ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Op. Cit., p. 49.

## **Filosofías subyacentes en algunas concepciones del Contrato Social en el siglo XIX**

36. El hombre puede actuar en forma espontánea (según sus deseos momentáneos), en forma ciega (sin dejarse guiar por ideas previas) o en forma planificada y racional (considerando sus acciones y las consecuencias de sus acciones).

Pero raramente los hombres tienen conductas netamente espontáneas, ciegas o racionales. El ser humano es un compuesto de animalidad y racionalidad donde éstas interactúan en dosis diversas e imprevisibles, por lo que resulta azarosa la previsión de la conducta social y política. A estas dificultades, es necesario añadirles las propias de las diversas lecturas ideológicas.

Posiblemente nadie esté libre de ideologías. Los intereses acompañan a las ideas en forma interactiva: las ideas generan intereses y éstos nuevas ideas. Pero el origen del proceso ideologizador se halla *en imponer las ideas como verdaderas* (con diversos medios ocultos) para encubrir intereses espurios.

Por otra parte, lo que queremos, lo creemos de buena gana.

“Una ideología es un complejo de ideas al cual se asigna verdad, no en razón de la fuerza interna de convicción que ellas tengan, sino a causa del interés práctico salvaguardado y protegido por esas ideas... En una ideología, la verdad es determinada por el propio interés”<sup>786</sup>.

37. Una ideología no debe ser confundida con una filosofía. Ésta no pretende imponerse por un interés práctico, aunque presenta sus ideas con pretensión de verdad y confía en la fuerza de la coherencia interna que posee. Las ideas y valores últimos de los hombres -si éstos han logrado sistematizarlas y expresarlas- constituyen sistemas filosóficos.

Estos sistemas filosóficos, si desean ser una interpretación integral de la vida, no pueden dejar de considerar dos aspectos fundamentales: a los hombres como individualidades y a los hombres en cuanto entran en relaciones sociales.

A su vez, los hombres, considerados como individualidades, pueden ser considerados en relación con dos extremos respecto de la naturaleza y la sociedad. A) Los idealistas que estiman que los hombres se rigen por

---

<sup>786</sup> KWANT, R. *Filosofía social*. Bs. As., Lohlé, 1969, p. 13. RAMÓN GARCÍA, J. *Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología* en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, n° 80, p. 61-76. ZIZEK, S. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992. VAN DIK, T. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2000.



normas sociales que son consecuencia de un Estado el cual responde a ideas, con total o parcial independencia de las condiciones materiales, naturales o corporales. B) Los naturalistas caen en error opuesto y consideran a las leyes sociales como reflejo de las leyes naturales.

Sin embargo, entre esos dos extremos -y teniéndolos en cuenta- cabe concebir a la relación de los hombres con la naturaleza y con los demás en forma más compleja e interactiva. Los Estados son construcciones humanas en situaciones históricas y geográficas concretas, mediando interacciones complejas (ideas y valores de todo tipo que son jerarquizados de diversas maneras).

38. **A.** Comte ha concebido a la sociedad y al Estado como una organización fundada en los *diversos grados de conocimiento* al que llega un grupo humano. Él estimaba que se daba una especie de ley sociológica de modo que la organización social y política respondía primeramente a conocimientos míticos, fetichistas y teológicos. En ella, regía la ley de la fuerza centrada en familias, unificadas y con poderes absolutos, siendo lo importante educar para el mando, y considerando al sacerdote (o chamán) y al guerrero como a las personas importantes. Luego el conocimiento se había hecho más abstracto y filosófico por lo que las sociedades comienzan a regirse por leyes, que distinguen lo espiritual de lo temporal, siendo entonces los ministros y los diplomáticos las personas importantes, a cuyo logro debía encaminarse la educación. En tercer lugar, surgió la sociedad positiva, productora de los conocimientos científicos, acentuándose la importancia de la observación, del razonamiento y de las pruebas para el dominio de la Naturaleza. Los industriales, los ingenieros y profesionales fueron entonces las personas ideales, a cuyo logro debía encaminarse el proceso educativo, lo que implica posibilitar el espíritu positivo, práctico, útil.

39. **O**tros autores acentuaron la *teoría del conflicto*, entendida como la tendencia de la sociedad a resolver las contradicciones y tensiones, tanto externas como internas, para explicar el origen y evolución de la sociedad y del Estado. Spencer sostuvo la idea de que el conflicto se desenvuelve en una dinámica externa, siendo resuelto generalmente por la guerra, si la sociedad estaba capacitada para afrontarla y lograr superar así sus conflictos con otras sociedades. La adecuación de todos los recursos para el logro de la victoria hacía posible la cooperación que permitía el cumplimiento del objetivo marcado. La reiterada victoria permitía el aumento de prestigio y poder del grupo o clase (minoría) que conducía la guerra.

Marx y Engels fueron los sostenedores de otra variante de esta teoría del conflicto. Ésta se basaba en la dinámica interna del mismo y se planteaba como el intento de solución diacrónica (histórica) de una situación sincrónica (presente). Esta dinámica se centraba en la apropiación de las

fuentes y de los medios de producción, por parte de una minoría de la sociedad.

Los sostenedores de la teoría del conflicto, como origen de la sociedad y del Estado, tenían en común la asunción de la lucha, sin descartar el uso de la violencia, como método para lograr los objetivos sociales. No obstante, mantenían entre sí una importante diferencia, pues mientras la teoría del conflicto como dinámica externa, necesita, para su explicación, de la existencia de una estructura estatal o paraestatal e incluso se apoya en ella como medio para lograr sus objetivos, tendiendo a reprimir cualquier actuación que no aporte en la línea de consecución del objetivo esperado, la teoría defendida por el materialismo dialéctico histórico tenía como meta precisamente lo contrario, es decir: la abolición del Estado, al que entendía como un elemento de represión para el conjunto de la sociedad, como un aparato ideológico a favor de una minoría. Como se puede apreciar, tanto Spencer, de una parte, como Marx y Engels de la otra, entendían el Estado como un elemento represivo; pero con la importante diferencia: para Spencer el Estado es necesario, y para Marx y Engels es el elemento a suprimir. Para éstos, el Estado no había logrado conciliar la voluntad individual con la voluntad general, sino que los pobres y, en particular, los proletarios, habían quedado excluidos. La conciliación no podía pasar por igualar sólo los derechos, sino por igualar también las propiedades haciéndolas una participación común. La neutralidad del Estado es solo aparente: en realidad está al servicio de una clase o grupo económico, y es el Estado el órgano de opresión de una clase respecto de la otra. Los poseedores de las fuentes y medios de producción transfieren los bienes excedentes de una clase a otra, generándose la clase de los poseedores y de los desposeídos. Como el paso del feudalismo a la sociedad moderna no se había logrado sin guerras que favorecieron una nueva repartición y legislación sobre los bienes; tampoco, estimaban Marx y Engels, se lograría la inclusión de los proletarios sin la unión de los mismos y sin violentas conmociones<sup>787</sup>.

40. **H**ablando en general, la estructura estatal parece responder al cumplimiento de necesidades surgidas de la mayor complejidad social -quizá producto del aumento demográfico- y todo ello en la búsqueda de un marco de convivencia para el conjunto de los socios.

Ferdinando Tönnies (1855-1936) juzgaba que la organización social y estatal estaba ligada a la mayor o menor voluntad de los socios. Si éstos obraban como una voluntad casi orgánica o espontánea, regida por el hábito, la sociedad y el Estado no superaban una forma primitiva de organización, formando comunidades; pero si actuaban con una voluntad reflexiva surgía la sociedad y con ella las relaciones de competencia, de rivalidad, de

---

<sup>787</sup> Cfr. LETTIERI, A. *Seis lecciones de política*. Bs. As., Prometeo, 2005, p. 57.

diferencias y frío intercambio.

41. Otro sociólogo, Max Weber (1864-1920), concebía el origen del Estado Moderno, como un Estado Capitalista, originado históricamente por *variadas causas*<sup>788</sup>. Karl Marx había simplificado las cosas cuando creyó que eliminada la propiedad privada, causante principal de las desigualdades, iban a desaparecer las desigualdades de clase. Ya Rousseau había visto que la cuestión social no tiene una sola causa. Max Weber, por su parte, consideraba que la *identidad social*, y la clasificación social, se construye y tiene, como elemento esencial -aunque no único-, la racionalización de la conducta "por adaptación planeada a una situación objetiva de intereses"<sup>789</sup>; o dicho en general, *la identidad social se halla "en la más íntima relación con los intereses de 'prestigio' "*<sup>790</sup>.

La *organización racional moderna del capitalismo* se ha logrado gracias a factores complejos y determinantes de su evolución:

- a) La bifurcación de la economía doméstica, por un lado, y de la economía industrial, por otro, y la consecuente contabilidad racional.
- b) La contabilidad racional y la separación del patrimonio industrial del individual.
- c) La comercialización vinculada a títulos de créditos y especulación racionalista en las Bolsas.
- d) Lo que ha llevado a la organización capitalista del trabajo libre y a la oposición entre el gran empresario y el jornalero libre.
- e) Una vida económica dotada de derecho y administración, con exactitud técnico-jurídica que favorece a los poseedores y capitalizadores.
- f) El hombre "profesional" -o vocacional- representante típico de la constitución de la objetivación y socialización racionales de las relaciones sociales.
- g) La educación socializada de la conducta profesional ética que aportó primeramente la ética protestante, y las consecuencias del ascetismo intramundano occidental posterior, por oposición a todas las demás religiosidades del mundo.
- h) Finalmente la posterior secularización del sentido ético en la vida como lo habían considerados las personalidades de la reforma religiosa, donde el ganar todo lo posible, ahorrar todo lo posible, no se acompañó ya con el darlo todo, como proponía, por ejemplo John Wesley.

42. El surgimiento del Estado Moderno, con la utilización y expansión

---

<sup>788</sup> Cfr. DAROS, W. *Protestantismo, Capitalismo y Sociedad Moderna*. Rosario, UCEL, 2005.

<sup>789</sup> Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 24.

<sup>790</sup> Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 682.

del control contable y del consecuente *dominio y ejercicio legítimo del poder*, debe entenderse dentro de un *contexto pluricausal*, sin el cual no habría sido posible el liberalismo y capitalismo de la sociedad moderna.

El capitalismo moderno exigió una preparación y una educación, formal e informal, para hacer posible (ideológicamente aceptable) el complejo sistema de racionalización social. Este sistema requirió:

- 1) La contabilidad racional del capital.
- 2) La apropiación de todos los bienes materiales de producción como propiedad de libre disposición.
- 3) La libertad de mercado respecto de toda intervención irracional, lo que significó la separación y diferenciación de lo político y lo económico como dos esferas autónomas, y también lo religioso de lo civil.
- 4) La técnica racional contabilizable, mecanizada en la producción e intercambio de bienes.
- 5) El derecho racional, para poder atenerse a pautas determinadas, confiables en una sociedad civil (seguridad jurídica).
- 6) El trabajo libre, esto es, personas "obligadas a vender libremente su actividad en un mercado", acuciadas por el hambre<sup>791</sup>.
- 7) La comercialización de la economía (títulos de valor para los derechos de participación en las empresas, instituciones bancarias que lo hicieren posible, etc.).

43. El Estado moderno surge detentando poderes y derechos. Se trata de un sistema económico, que requirió la organización y el respaldo de un Estado moderno (que tiene "el monopolio del poder legítimo"<sup>792</sup>) con un sistema político, legal<sup>793</sup> y cultural que aprecia un estilo de vida dedicado a la explotación racionalizada de los bienes mediante la división del trabajo y la contabilidad, es decir, implica "una empresa lucrativa que controla su ren-

---

<sup>791</sup> WEBER, Max. *Historia Económica General*. México, FCE, 1974, p. 238. Cfr. WOOD, E. *The Origin of Capitalism*. New York, Monthly Review Press, 1999, pp. 247-248. Este es el punto que el pensamiento marxista estimó fundamental para explicar que el origen del capitalismo no surgió sólo por la mayor racionalización del trabajo, sino por porque el excedente del trabajo de los obreros ha sido apropiado, no ya como antes mediante factores extra-económicos como la superioridad militar o legal, sino sólo por medios puramente económicos con la compra del trabajo de los acosados por el hambre, a precio vil, por parte de los propietarios de las fuentes y medios de producción. Punto criticado, también y con anterioridad, por Calvino, cuando se refiere al salario de los obreros: BIELER, A. *El humanismo social de Calvino*. Bs. As., Escaton, 1973, p. 54, 55. Cfr. GARCÍA RAGGIO, A. *La política en conflicto. Reflexiones en torno a la vida pública y la ciudadanía*. Bs. As., Prometeo, 2004, p. 84.

<sup>792</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1977, Vol. II, p. 1056.

<sup>793</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit, II, pp. 148-176.

tabilidad en el orden administrativo... estableciendo un balance"<sup>794</sup>, con la meta de un enriquecimiento creciente, por todos los medios posibles, según las circunstancias de consumo en masa, sin intervención de factores externos que impidan este enriquecimiento.

E. Durkheim, desde su punto de vista, insistió, por su parte, en la necesidad de crear una *conciencia colectiva* en un Estado democrático, como lugar propio para el establecimiento de los derechos y deberes<sup>795</sup>, aunque daba aún la preponderancia al Estado (a los funcionarios) en la formación de esta conciencia colectiva. Hans Kelsen fue, en este sentido, un paladín de la concepción del Estado de derecho, por o oposición a mero estado de fuerza o poder. El Estado es una comunidad que sabe regirse por el derecho, derecho con validez formal pero también con validez empírica (eficacia). El derecho era para él una "técnica social" para hacer posible un orden que monopoliza el uso de la fuerza: el Estado es el orden legal (el establecimiento de deberes y derechos) de una sociedad, capaz de ser autosuficiente. La democracia es el régimen político que permite "la libre competencia" entre distintas concepciones políticas, desde la cual se establecen los deberes y derechos<sup>796</sup>.

44. Elman Service ha postulado, ha finales del siglo XX, que los orígenes del Estado y de la civilización, en la que plantea el surgimiento del Estado, se ha dado a partir de la necesidad de ordenar el proceso productivo y el reparto de los beneficios del excedente generado, entre otras cosas, gracias a la mejora tecnológica, creándose una nueva clase de burócratas que se nutre de sí misma y cuya única razón de ser y permanecer es el mantenimiento del equilibrio social, en medio de los conflictos<sup>797</sup>.

En la modernidad, pues se había planteado claramente el problema de la relación entre el *derecho a la libertad* (fundamento para todos los demás derechos y deberes) y su limitación en el ejercicio de los derechos, para que los *derechos fuesen efectivamente iguales*, sobre todo cuanto el ejercicio de un ciudadano impide o suprime el derecho de otro ciudadano.

Se advirtió, entonces, que los derechos sociales tenían un carácter político. La política es el arte y saber acerca del ejercicio y administración del poder que surge de la interacción de los socios. Ahora bien, si los socios son socios sólo cuando son libres e iguales en su condición de socios, aunque diversos y desiguales en muchos otros, la democracia parece ser el mejor sistema de gobierno, y aunque sea un régimen imperfecto solo puede

---

<sup>794</sup> WEBER, Max. *Historia Económica General*. Op. Cit., p. 236.

<sup>795</sup> Cfr. DURKHEIM, É. *Professional Ethics and Civic Morals*. Glencoe, Free Press, 1958. DURKHEIM, É. *La división del trabajo social*. México, Premiá, 1985.

<sup>796</sup> KELSEN, H. *Von Wesen und Wert der Demokratie*. Aalen, Scientia, 1963, p. 101. KELSEN, H. *¿Qué es la justicia?* Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 158.

<sup>797</sup> Cfr. SERVICE, Elman. *Los orígenes del Estado y de la Civilización*. Madrid, Alianza, 1984.

*mejorarse con más democracia* que posibilite la transparencia de gestión, la participación y el autocontrol sobre deberes y derechos. Era *la participación directa de los socios* la que debía proveer una solución al ejercicio de la libertad y de la igualdad. Ahora bien, si se abandona el recurso de la fuerza armada, entonces los procesos educativos (formales e informales) de concientización sobre la necesidad de la participación social y política cobren un valor de particular importancia, en la construcción de los derechos humanos universales.

### ***Contemporaneidad de los derechos individuales y de los civiles-sociales***

45. El hombre es el sujeto del derecho y es, a la vez y al mismo tiempo, individual y social. El origen del Estado está, para nosotros, en la existencia de derechos individuales y grupales (protofamiliares o familiares) de convivencia y apropiación, en el surgimiento de un excedente de producción del que se apropiaban los grupos que creaban, en torno a ellos, una estructura que les permitía el mantenimiento de esta situación de claras diferencias y de un funcionamiento activo, dentro de una misma sociedad.

La apropiación podía darse sobre bienes móviles (donde el territorio no tenía mayor importancia, en el caso de las tribus nómades) o sobre bienes inmóviles (y entonces, la tierra, el territorio, la patria -como lugar en el que se nace- cobraba muchísima relevancia). Cuando se acentúa el valor del territorio en el que se nace como definitorio de la sociedad a la que se pertenece (*jus soli*), surge la idea de nación y su extremo: el nacionalismo. Cuando Europa comenzó a comprender que su territorio era pequeño comenzó a defender la idea de que la sociedad civil era un lazo paternal o sanguíneo que se prolongaba más allá de la relación con el territorio (*jus sanguinis*).

46. El territorio nacional fue el producto creado por los bienes de apropiación de la tierra por parte de los socios -y de sus hijos que en ella nacían- que se asociaron para protegerse mediante una tradición -luego convertida en legislación- constituyente de la sociedad civil. Cuando los gobernantes pierden el sentido histórico de la convivencia social -luego pensada como contrato social-, estiman erróneamente que una sociedad civil se define por el territorio y sus prolongaciones jurídicas (suelo, subsuelo, espacio aéreo, plataforma submarina).

Antes del surgimiento del Estado (entendido como la organización y regulación de los derechos de todos) fue necesario que se produjesen una serie de cambios en el seno de la especie humana, primero, y luego de los diferentes grupos.

Por lo que respecta a la especie, se produjo una lenta, pero cons-

tante, evolución que hizo que se diversificasen los tipos humanos, fijándose posteriormente y adscribiéndose a áreas de influencia en cada una de las zonas del planeta. Esta fijación regional tuvo como consecuencia, en general, un lento proceso de casi sedentarización, en el sentido de reducir las áreas de recolección y caza, "especializándose" en el territorio al tiempo que se diversificaban los recursos. Las causas de este proceso al que autores como Gordon V. Childe denominaron la "revolución neolítica", son variadas y, entre las que nos parece que es de destacar, el final del período de glaciaciones y el consiguiente aumento de temperatura que permitió, a su vez, la ocupación de zonas deshabitadas hasta el momento y un aumento considerable de la población.

47. En estas condiciones, aparece una nueva e importante necesidad: cómo alimentar al mayor número de personas existentes. Es esta necesidad la que hace posible que se aprovechen más y mejor los recursos existentes en el espacio en el que previamente se habían asentado las comunidades e impulsa una mejora de la tecnocultura. Cuando estas medidas tienen éxito, la consecuencia es el ingreso en una nueva situación económica, la producción, que incorpora así mismo otras importantes novedades, como son la división y especialización del trabajo y un aumento considerable de los bienes demandables, hasta el punto de obtener incluso excedentes para algunas personas o grupos de personas organizadas, algo imposible para una economía basada en la distribución igualitaria de la época anterior.

Este nuevo marco que hemos descrito de manera sucinta tiene importantes y profundas consecuencias, entre ellas y la no menos destacable, la aparición de estructuras sociopolíticas nuevas. Y es aquí cuando se plantea el problema del origen y desarrollo del Estado, y las diferentes interpretaciones que al respecto se suscitan.

48. Si bien en el período de satisfacción de necesidades extremas la armonía y la solidaridad atenuaban la presencia de los derechos individuales de apropiación, el reparto de los excedentes pudo hacer surgir la necesidad de regular y administrar los límites de los derechos individuales de apropiación y hacer surgir la necesidad de nuevas estructuras sociopolíticas que, si bien no se oponían a la armonía y a la solidaridad, exigía un entramado de control de los derechos, función propia de la administración del poder o Estado.

La idea del reparto, establece criterios nuevos en el sistema de propiedad que ya no es comunitario, porque si bien formalmente los excedentes pertenecen a la comunidad, quien dispone de ellos es el encargado de su reparto. Entre esto y la disponibilidad particular de los medios comunes sólo media un paso que puede crear con absoluta facilidad situaciones de clara desigualdad que es preciso mantener con medios también nuevos, que

permitan contener las posibles protestas o rebeliones de quienes han sido situados en posición subalterna en el nuevo orden social de regulación de sus derechos.

Estos nuevos medios son de dos tipos fundamentalmente, y con acciones y funciones encaminadas a operar en dos planos diferentes. De una parte están los elementos materiales, destinados a la coerción física y cuyo exponente son las fuerzas militares (la fuerza, la ausencia de ley y del reconocimiento moral de justicia); de otra, se encuentran los elementos intelectuales, destinados a la creación y reconocimiento de valores morales y derechos, cuya trasgresión da lugar a una acción punitiva que puede ser no solamente física, sino también moral. La mejor expresión de esta función es la existencia de castas sacerdotales. En un nivel más avanzado de las estructuras represivas se encuentra la burocracia administrativa, que va aparejada, generalmente, a la existencia de escritura y permite una profundización en los elementos de control y justa represión, al permitir una codificación de los valores antes aludidos y su conversión en leyes positivas que constituyen una referencia concreta, no ya abstracta, de las pautas a seguir que marca el poder estatal constituido.

49. En resumen, la aparición y existencia de la sociedad humana (libre y consciente) y del Estado no parecen explicarse adecuadamente -esto es, sin ser excesivamente reduccionistas- sino teniendo en cuenta los tres niveles que ya se han mencionado: el nivel infraestructural, o socioeconómico, el nivel estructural o sociopolítico y el nivel superestructural moral, cultural e ideológico.

En el nivel teórico, hemos querido ceñir nuestra reflexión sobre las ideas de la Modernidad, mas la defensa de los derechos individuales y públicos no ha cesado<sup>798</sup>. Bastaría recordar, por un lado, las posiciones relevantes, en el siglo XX, de Robert Nozick (sobre todo en su obra *Anarchy, State and Utopia*) y su propuesta de *un Estado con un mínimo de intervenciones* en las relaciones entre los individuos, remarcando la importancia de los derechos individuales; y, por otro, las de John Rawls. Éste ha renovado las ideas del Contrato Social, generando la teoría de un neocontractualismo social.

Siguiendo los supuestos de la Modernidad, Rawls prescinde de alisarse dentro de una determinada concepción de la naturaleza humana o de idea *a priori* del bien<sup>799</sup>, aunque admite que las personas que van a realizar

---

<sup>798</sup> Cfr. SKYRMS, B. *Evolution of the Social Contract*. New York, Cambridge University Press, 1998. BOUCHER, D. – KELLY, P. (Ed.) *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London, Routledge, 1994.

<sup>799</sup> Cfr. CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos, 1993, p. 131. ARANDA FRAGA, F. *John Rawls: El giro contemporáneo de la ética a partir de su teoría de la justicia como imparcialidad* en *Philosophica* (Lisboa), 2000, n° 16, p. 61-79.



el contrato social son personas morales y tienen una concepción de lo que es bueno para ellas<sup>800</sup>. Él parte, pragmáticamente, del supuesto de que los hombres no conocemos lo que será nuestro futuro: existe un velo de ignorancia sobre ello. Conviene, entonces, partir de una idea de justicia social fundada, mediante la autonomía<sup>801</sup> o libertad de los hombres para elegir y decidir -principio de igual libertad- lo conveniente, a través de un *contrato* que posibilite la convivencia y el gobierno político de una sociedad democrática.

50. Dentro del contexto de la cultura de la Modernidad, John Rawls propone atenernos, para fundar una convivencia socio-política a una idea básica de *justicia entendida como imparcialidad*, intentando conciliar, en la medida de lo posible la idea de libertad, pluralismo y de igualdad<sup>802</sup>. La imparcialidad no significa, sin embargo, igualdad estricta. La injusticia no significa que no haya desigualdades, sino en que haya “desigualdades que no benefician a todos”. La justicia, entendida como imparcialidad, hace que los hombres “se asocien conjuntamente de manera segura”. La justicia limita los otros fines. Rawls establece algunos supuestos para hacer posible la aplicación de su teoría de la justicia: supone que los miembros de un grupo son inicialmente “racionales y mutuamente desinteresados”. Este supuesto hace que Rawls evite las espinosas cuestiones sobre los condicionamientos históricos sobre los cuales se han edificados de hecho las sociedades modernas; supone, pues, un cierto idealismo inicial o carácter hipotético (teórico) de su concepción. Pero es necesario admitir ciertos supuestos para admitir la posibilidad de establecer un pacto social entre los hombres conscientes y libres. La idea de contrato social implica la aceptación de principios por ambas partes de los contratantes y que los grupos iniciales son iguales<sup>803</sup>. Personas iguales se unirían, mediante un contrato, “para beneficio mutuo”

...Las personas en la situación inicial escogerían dos principios bastante diferentes: el primero exige la igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades de riqueza y autoridad, solo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad... Que algunos puedan tener menos con objeto de que otros prosperen puede

---

<sup>800</sup> Cfr. RAWLS, J. *Theory of Justice*. Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1971: *Teoría de la justicia*. Madrid, FCE, 1997, p. 31.

<sup>801</sup> Cfr. SCHNEEWIND, J. *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. New York, Cambridge University Press, 1998.

<sup>802</sup> Cfr. WALZER, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, FCE, 2004.

<sup>803</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., pp. 31-33. Cfr. RAWLS, John. *Liberalismo político*. México, FCE, 2003, pp. 255-260.

ser ventajoso pero no es justo. Sin embargo, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas<sup>804</sup>.

51 La justicia como imparcialidad establece el derecho, y ambos -justicia y derecho-, según Rawls “ponen un límite al número de satisfacciones que tienen valor” y restricciones al propio bien. La justicia es, entonces, el bien supremo: “en la justicia como imparcialidad, el concepto de lo justo es previo al del bien”<sup>805</sup>. Los derechos individuales no se suprimen pues, inicialmente, todos los hombres tienen el igual derecho a la libertad; pero el derecho queda limitado en el contexto del contrato social. El derecho a la vida libre (a la vida y a la libertad), raíz de los otros derechos, marca la inviolabilidad de la justicia por parte de los intereses sociales y políticos.

El intento de Rawls por conciliar el *derecho a la libertad*, en un pluralismo democrático, *con el derecho a la igualdad liberal*, -haciendo limitar, no suprimir, a aquélla en favor de ésta-, se advierte claramente en el resumen que él mismo hace de su concepción:

“Todos los valores sociales -libertad, y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo- habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos. La injusticia consistirá, entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos”<sup>806</sup>.

52. Hoy se trata de posibilitar la convivencia de los derechos de libertad, democracia (libertad política e igualdad participativa) e igualdad de bienes. En este sentido los aportes de M. Walzer tratan de distinguir una igualdad simple de una igualdad compleja. Ésta implica el reconocimiento de un *pluralismo positivo*, el *valor de las diferencias* y la *igualdad en la diversidad*.

“El trato igual es el trato que se dan los desiguales que, a su vez, son conscientes de su copertenencia. El punto de vista de que las personas como tales son iguales a todas las demás no se puede hacer valer *a costa* del otro punto de vista según el cual, como individuos, son al tiempo absolutamente distintos de todos los demás. El respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión *no niveladora* y *no confiscadora* del otro en su *alteridad*”<sup>807</sup>.

---

<sup>804</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 27.

<sup>805</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 42.

<sup>806</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 69. Cfr. RAWLS, J. *El liberalismo político*. Op. Cit., p. 31. DA SILVA, P. *John Rawls y la justicia distributiva*. Madrid, Campo de Ideas, 2003.

<sup>807</sup> HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Op. Cit., p. 72.

El reconocimiento mutuo de ser hombres implica el reconocimiento del derecho efectivo a ejercer la libertad y ésta genera diversidad. Al reconocerme igual a otro, también me reconozco diverso de otro<sup>808</sup>, como elegantemente lo ha expuesto también E. Lévinas<sup>809</sup>. La misma lógica de una democracia participativa exige una igualdad en un pluralismo con diferencias en los socios. La justicia implica un reconocimiento del otro y, por ello, un reconocimiento de la igualdad; pero con equidad, reconociendo al otro como diverso, lo que hace que la igualdad sea con concepto complejo.

Se trata siempre de conciliar los derechos y deberes individuales con los derechos y deberes sociales. El “ama al prójimo como a ti mismo” siempre supone un yo y los otros, y la necesidad de buscar una conciliación entre esos amores: entre el temor, la utilidad, la libertad, la benevolencia, en un clima interactivo de diálogo que expresa la razón como facultad social. Para algunos primero está el yo (los derechos individuales individuales) y luego los otros (los sociales, los públicos,); para otros pensadores, los “otros” -las otras personas- son primero: debo reconocerles a ellos primero sus derechos, si luego deseo que me reconozcan los míos. Esto llevarán políticamente a dar primacía, según algunos, a la libertad individual; según otros, a la igualdad material.

### ***La justicia y el derecho en cuanto bases de las relaciones sociales***

53. La sociedad puede ser considerada -solo imperfectamente- como una agrupación de personas. La agrupación hace relación al aspecto físico de la reunión, a un orden mecánico o instintivo. En un sentido lato, la agrupación y el funcionar instintivo de las abejas y las hormigas se suelen llamar sociedad.

Sin la vida libre (derecho a la vida y a la libertad, la cual da calidad de humana a la vida) -y ésta se expresa políticamente mejor en la democracia, aun siendo ésta una forma política imperfecta- la sociedad no es humana, sino un conjunto de vivientes que se mueven química o instintivamente como las hormigas. La sociedad humana implica características humanas: los socios para ser tales *deben ser y realizar acciones conscientes y libres* -aunque tengan concepciones diferentes e inconmensurables sobre el bien y otros valores- y, en consecuencia, son responsables de sus actos. Hay sociedad cuando los socios -con opiniones diversas en muchos aspectos- libre y conscientemente “coordinan los beneficios de la diversidad humana en un

---

<sup>808</sup> WALZER, T. *Esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, FCE, 1993. VÁZQUEZ, R. *La educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*. México, Fontamara, 1997. CULLEN, C. *Perfiles ético-políticos de la educación*. Bs. As., Paidós, 2004.

<sup>809</sup> Cfr. DAROS, W. *La primacía de tu rostro inaprensible. La propuesta ética de E. Lévinas*. Rosario, UCEL, 2003.

bien más global" y común<sup>810</sup>.

Las acciones justas (que no dañan ni al sujeto que las realiza ni a los demás) no pueden ser impedidas lo que genera, en el sujeto, un derecho a realizarlas. Lo justo, entonces, se expresa en la ley -la razón de ser- del derecho. No hay derecho para la injusticia.

En este contexto, se supone que algunas acciones que realizan los seres humanos son realizadas según derecho y otras no. Etimológicamente, derecho significa *directum* (el supino del verbo latino *dirigo*: lo apto para dirigir)<sup>811</sup>. "Derecho" tiene, pues, dos significados principales: subjetivo como *facultad libre de obrar lo justo*, lo derecho (acorde a la norma) o correcto; y objetivo como la plasmación en leyes dentro de un contrato social, siendo éste la constitución de la sociedad.

El derecho es algo humano; tiene en su base a la libertad y, como objetivo y límite, lo justo. Hay tantos posibles derechos cuantos actos libres y justos pueden hacer los humanos.

Primeramente, "derecho" posee un significado *subjetivo* y puede decirse que una persona tiene derecho a realizar una acción, sin ser impedida por los demás, cuando lo que realiza es justo. Se trata, pues, de un *derecho natural, no escrito, que ejerce cada individuo*; esto es, propio de las acciones de los hombres individuales, conscientes y libres, de acciones que al no ser injustas, deben ser respetadas por los demás hombres. El respeto, o no impedimento, que los demás tienen para con la acción que alguien realiza es un indicador del consenso que ellos dan a la realización de esa acción; es el indicador de una acción no dañosa y justa. En este contexto, se puede hablar de *ley y derecho individual o privado*, y de *ley y derecho natural o naturalmente humano (derecho moral)*.

El concepto de "naturaleza", incluso de "naturaleza humana", es, sin embargo, complejo y discutible. Por un lado, algunos sostienen que la naturaleza humana nunca ha existido realmente (sería un mero concepto), y lo que hay son existencias, personas existiendo. Otros exigen un recurso a creencias metafísicas inverificables para explicarlas (considerando a la ley natural y la naturaleza humana como una participación del ser de Dios); pero que, por otra parte, no impidió considerar a algunos hombres como esclavos por naturaleza<sup>812</sup>. Otros pensadores (dentro de un pensamiento protestante) sostuvieron que la naturaleza humana estaba más o menos irreparablemente corrompida.

---

<sup>810</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 122.

<sup>811</sup> Cfr. LÓPEZ MEDEL, J. *Introducción al derecho. Una concepción dinámica del derecho natural*. Madrid, Fragua, 1996. LUYPEN, W. *Fenomenología del derecho natural*. Bs. As., Lohlé, 1998. BRECHT, A. *Teoría Política. Fundamentos del pensamiento político del siglo XX*. Barcelona, Ariel, 1999.

<sup>812</sup> AQUINAS, Th. *De Regimine Principum*, II, c. 10. S. Th. I, q. 21, a. 1, ad 3.

54. Por otro lado, resulta complejo establecer un límites entre *lo natural* (aunque se admitiese que natural es lo que nace y está ahí sin intervención de los hombres) y *lo artificial, cultural o técnicamente producido*. ¿Hasta qué punto el hombre es un ser natural cuando camina sobre dos pies, cuando se peina, se perfuma, se sienta, nace en una familia o grupo que lo protege, etc.?

Aunque el concepto de *derecho natural* sea difícil de delimitar, el concepto de *derecho individual o privado* parece ser más manejable y remite al hombre en cuanto es sujeto viviente, inteligente, libre y con una responsabilidad intransferible en sus actos. Independientemente de que exista o no una naturaleza humana, de cómo ella sea (que posea ciertos fines determinados a los cuales debe tender, sea buena o mala, fuerte o débil, egoísta o generosa, etc.) existen seres humanos, personas que son sujeto de derecho, esto es, que pueden realizar libremente ciertas acciones las cuales deben ser respetadas por los demás por ser acciones justas, no dañosas en sí mismas para el sujeto que las realiza ni para los demás (por ejemplo, el derecho a respirar, a vivir, a ejercer la libertad igualmente que los demás, etc.).

La vida humana es variada, precisamente porque es, en parte, libre. Por ello, la vida no es humana, ni tiene *calidad de vida humana*, si no es una vida libre, no impedida por los demás en todo lo referente a la vida y a la libertad mutuamente reconocida y respetada. El vivir es justo; y la justicia da el derecho a vivir una vida típicamente humana; pero aun sobre el derecho está la posibilidad de dar la vida por otro: esto lo hace el amor y hace del hombre un ser superior. Algunos pensadores estiman que una buena educación es aquella que enseña como buscar utilidades (educación para la sobrevivencia y visión economicista de la educación); otros ven la buena educación en quien ha hecho una escala de valores, donde se incluye el dar la vida por los demás: esto hace al hombre educado.

En nuestra concepción, lo *típico de la naturaleza humana* no se halla en ser técnico (aunque esto es muy útil) o en saber construir conocimientos (ser racional); ni el mero hecho de saber sobrevivir o convivir con los demás (el hombre reducido al ciudadano); sino en *saber dar la propia vida para que otro pueda vivir, aunque por derecho no esté obligado a ello*. Lo típico del hombre está en la inteligencia, en la libertad, en el sentimiento, pero sobre todo ello, en la elección de una escala de valores en la cual damos, (por amor, libremente y sobre el derecho a la propia vida), nuestra vida por los demás. Este es el acto supremo de inteligencia, de amor y de libertad.

Mas en el contexto de derecho a la defensa de la propia vida y a la calidad de vida, -como derecho al ejercicio de la vida, libertad, amor- lo tienen todas las personas de la sociedad humana (no solo de la sociedad civil). Ahora bien, el ejercicio de la libertad genera diferencias que también

deben ser respetadas. En consecuencia, las mayoría deben respetar a las minorías, incluso a un individuo solo que ejerce su libertad en el marco de la imparcialidad de los derechos. Un individuo, o las minorías, pueden *pensar o actuar diversamente y deben ser respetados en sus formas de pensar y actuar*, siempre que *los derechos sean iguales* para todos. Surgen así *diversidad de pensamientos y de conductas* de los ciudadanos en materia de creencias, de religiones, de posesiones, de sexualidad, pensamientos, etc., que requieren ser respetadas por las mayorías que tienen el mismo derecho.

55. El derecho entonces depende de la moral, la cual gira en torno a la justicia. Podemos considerar a la *justicia* como un hábito por el cual un hombre reconoce a cada cosa, acontecimiento o persona por lo que es. Se trata de un acto de la inteligencia que conoce y de la voluntad libre que *reconoce* lo que conoce. Cuando establecemos un pacto, sabemos lo que hacemos y cuando lo re-conocemos realizamos un acto justo. La justicia es la forma abstracta de referirnos a esa cualidad o características que poseen los actos justos. Los entes que conocemos se constituyen, para la voluntad, en una norma o ley (lo recto o correcto: *Jus*) para que la voluntad los reconozca en tanto y en cuanto son. No tratamos “naturalmente” a un árbol como a un caballo, ni a un cerdo como a un niño: cada ente, por lo que es y manifiesta ser, se constituye en una *norma o ley* (natural, no formulada ni escrita) para nuestra voluntad, la cual debe libremente reconocerlo<sup>813</sup>, si no quiere deshumanizarse. El reconocimiento de lo *recto* (de lo que algo es en cuanto se manifiesta de tal o cual manera) hace *co-recto* al acto humano y a la persona que lo reconoce. Por esto es que la justicia, como la ley, poseen un carácter objetivo para el sujeto. Sin embargo, el conocimiento de lo que son las cosas, personas y acontecimientos tiene grados: *se trata de un*

---

<sup>813</sup> Ese no tratar naturalmente a un niño como a un cerdo, se vuelve también cultural, en cuanto se instala en una sociedad y se transmite como una forma cultural de comportamiento. *Lo natural* no se opone a *lo cultural* aunque se pueda distinguir un concepto del otro. Después de repetidos actos aceptados como justos por los demás, se establece un derecho de la persona que realiza esos actos en una sociedad. Al hablar de derecho no nos oponemos a que éste sea natural o positivo. Lo “natural” del acto marca la conducta individual, interna, moral; lo positivo del derecho marca *la decisión de las personas* que reconocen el derecho y *lo formulan expresamente*. En algunos casos, puede haber tema de discusión sobre la bondad o maldad de ciertos actos (por ejemplo acerca de ingresar un objeto de un país en otro; acerca de si una niña y un niño pueden contraer matrimonio), pero quienes tienen autoridad en la comunidad pueden establecer *positivamente* si esa acción es justa o no lo es (porque corresponde o no con la naturaleza de las cosas; o porque en la práctica hay que tomar una decisión para que la comunidad sepa como comportarse) y, en consecuencia, si existe positivamente derecho o no existe. “El principio ético jurídico de la ley o una idea de bien no pueden obtener reconocimiento, ni puede afirmar su validez y obligación, entonces, si no es por la mediación operada por una persona representativa a través de su decisión. Esta es la esencia de la autoridad en la forma de política moderna, la capacidad de decidir para la representación” (NAVARO, M. *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*. Rosario, Homo Sapiens, 2000, p. 141).

*conocimiento condicionado por los tiempos y las circunstancias*. El conocimiento de lo justo, como todos los conocimientos humanos, requiere tiempo pues está plasmado en el conjunto de relaciones y prácticas sociales. Esto no significa que lo justo sea un concepto arbitrario, porque suele ser el concepto producto de la experiencia, del diálogo compartido, con los demás socios, acerca del ser de las cosas, acontecimientos y personas. El concepto de algo verdadero y justo no está exento de circunstancias históricas que exigen una constante crítica acerca de nuestros, hábitos y costumbres sociales<sup>814</sup>. Se puede admitir la historicidad del conocimiento acerca de lo justo e injusto, sin que se deba admitir necesariamente el historicismo como sistema filosófico. Éste es tan absurdo como el relativismo: solo pueden afirmarse afirmándose paradójicamente como absolutos.

56. El concepto de justicia, sin embargo, es complejo cuando se aplica no solo al reconocimiento de cosas y objetos, sino a las relaciones sociales. En una sociedad, lo que “algo o alguien es” implica numerosas relaciones, muchas de las cuales son contingentes e históricas y no naturales. Si justicia como acto virtuoso es el reconocimiento de lo recto, justicia como relación social es el *reconocimiento del correcto orden entre los socios*.

La justicia *particular o conmutativa* se atiene a considerar lo pactado entre dos o más individuos y el respeto a lo pactado, como en el proceso de compra y venta. Lo que cada cosa es, no resulta de un proceso mecánico o natural, sino de otras relaciones (por ejemplo, de la necesidad, o bien del aprecio o desprecio que se tiene por un objeto propuesto a la venta).

La *justicia legal, social o distributiva* se preocupa por el bien común (por el respeto de la ley de todos y por todos) y porque todos los socios gocen de ese bien (de sus derechos: respetar el derecho de cada uno según su naturaleza y condición)<sup>815</sup>. Esta justicia trata de ordenar la vida de cada socio (los derechos individuales) en el marco del bien común (los derechos de todos o derechos sociales: el respeto de cada uno por los derechos de todos los demás y el respeto de todos los demás por el derecho de cada uno).

57. No pocos liberales temen hablar de *justicia social*, porque la consideran erróneamente como una igualación de todas las propiedades privadas o una repartición matemáticamente igual de los bienes de todos. El bien común es, ante todo, legal: la aplicación de las mismas leyes, el derecho por igual a ejercer la libertad según la misma ley pactada por todos los socios; ley igual para todos los socios en las mismas condiciones. Si el bien

---

<sup>814</sup> Cfr. RORTY, R. *La justicia como lealtad ampliada* en *Filosofía y futuro*. Barcelona, Gedisa, 2002, p. 86.

<sup>815</sup> AQUINAS, Th. S. *Th.* I, q 21, a 1, ad 3: “Operatur justitiam quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis”.

común significa los bienes materiales de una sociedad, éstos tienen sentido sólo para mantener el correcto funcionamiento del bien común legal y no para beneficiar a algún particular (sea gobernante o no lo sea).

Como la justicia conmutativa hace referencia a los derechos individuales y a una situación anterior al contrato social, la justicia social hace referencia a los derechos sociales y al sentido del pacto social. El pacto social hace que la sociedad sea, a la vez, el *lugar de la desigualdad* (de los socios que, con sus diferencias, se avienen a establecer un pacto social) y *de la igualdad* (aceptar todos por igual respetar lo pactado). Los *liberales individualistas* solo desean respetar los contratos individuales y no toleran ninguna otra intervención: de hecho niegan la existencia de la sociedad; los socialistas extremos solo desean respetar el contrato social (y de hecho niegan los derechos individuales previos al pacto social): la realidad es que los derechos individuales y los sociales no se oponen sino que éstos regulan igualmente la utilización de aquellos en iguales circunstancias.

58. Un *derecho* se acompaña de un *deber*. Implica siempre una relación a otras personas a la cual le deben reconocer también, en las mismas circunstancias, como justa la acción que hace; acción que no puede moralmente ser impedida; acción a la que tiene, por lo mismo, derecho. En este sentido, los derechos individuales no se oponen a la presencia de otras personas, antes bien la requieren. Como se ha dicho, llamamos "individuales" a ciertos derechos porque éstos presuponen un individuo que es el sujeto de derecho que él ejerce. Como sostenía el filósofo Antonio Rosmini, *la persona -toda persona- es el derecho subsistente*. Los derechos individuales pertenecen a las personas simplemente *por ser persona* (por pertenecer a la sociedad humana); los derechos llamados sociales pertenecen a las personas en cuanto éstas constituyen *sociedades civiles*.

Las ideas y conductas políticas contienen principios filosóficos y ontológicos. Cuando se ha suprimido la libertad, ya no cabe hablar de moralidad ni de derecho. Los supuestos ontológicos -al parecer indiferentes para el estudio de la sociedad-, si se procede con lógica, llegan a consecuencias sociales, aceptables o inaceptables. La unión, por ejemplo, en el pensamiento de Spinoza, de: a) *poder* con b) *derecho* (coherente con una visión panteísta que une a Dios con la Naturaleza) suprime, en realidad, tanto al derecho como a la moral. Por ello, según Spinoza, aunque un ciudadano estimase que el Estado estableció leyes o decretos inicuos (*decreta iniqua*), no por ello él está menos obligado a cumplirlos, suprimiendo toda objeción de conciencia. Si de hecho el Estado existe es porque tiene razón de utilidad para todos y se lo debe obedecer. Pero en este contexto, el ciudadano queda supeditado a la utilidad de la mayoría y de su poder, suprimiendo la justicia para todos y *para cada uno*. Cuando ontológicamente todo se ha unificado (Dios y la Naturaleza, la inteligencia y la voluntad, la libertad y la ne-



cesidad) lo que existe es -bajo la inocente apariencia de un panteísmo o monismo- un totalitarismo.

59. Ya nos hemos referido al derecho individual y subjetivo; pero "derecho" posee, además, un significado *objetivo* y, así entendido, *derecho es la norma, la regla, las leyes, lo recto que sirve de norma para medir la rectitud de las acciones*. Indudablemente no se trata de una rectitud física, sino moral: se trata de medir o establecer si una acción es correcta (recta justamente como la norma que se utiliza) *moralmente*, o sea si es buena o justa.

Estas normas, en las culturas letradas, se escriben: ¿quién no recordará las tablas de la ley mosaica o de la ley romana antigua? La suma de las leyes escritas constituyen los códigos del derecho y el *orden jurídico positivamente establecido por los hombres*<sup>816</sup>. Se trata, en este caso, de los derechos sociales, propio de cada sociedad.

60. La ley fundante de una sociedad se llamó ley constitucional o constitución nacional y ella hace de una sociedad un Estado Nacional. Ya Aristóteles nos dejó un análisis de las constituciones de algunas ciudades-Estados de su época. La política (Πολιτεία) era entonces la administración del poder establecido en las leyes, la administración del Estado (Πόλις) de derecho civil o sociedad.

Los gobernantes que suprimen los derechos individuales y solo admiten el derecho de Estado, se absolutizan; entonces el Estado ya no está al servicio de la organización de la modalidad de los derechos de los socios, sino de su supresión. Pero los socios son los primeros, fundamentales y soberanos sujetos del derecho. Cierta positivismo jurídico -influenciado por Hobbes- piensa erróneamente que el poder (físico, físico-biológico, físico-económico) establece el derecho; cuando, en realidad, lo justo es lo que otorga derecho y poder moral (el cual puede ser sostenido con el poder físico, siempre que éste sea justamente aplicado: poder de policía).

El reconocimiento de lo justo (la justicia) es la base del derecho. La justicia no es subjetiva, pero tampoco es la naturaleza. Las cosas, en sí mismas, son o no son (el ser no es un deber); pero no existe el valor sino por mediación de los hombres que reconocen lo que son o no son las cosas, para no mentirse y degradarse. El valor de un derecho, pues, no es ni subjetivo ni objetivo, sino el resultado moral del reconocimiento de la objetividad de las cosas (sucesos, personas) y por parte de los sujetos. Por ello, la justicia no es un objeto sino es objetiva; esto es, una acción de un sujeto sustentada por los objetos reconocidos como tales.

Resulta ser igualmente erróneo entender a la Naturaleza como legisladora (Jusnaturalismo), como estimar que el derecho lo establecen los

---

<sup>816</sup> Cfr. LUYPEN, W. *Fenomenología del derecho natural*. Bs. As., Lohlé, 1988, p. 24.

hombres arbitrariamente sin referencias a los hechos, acontecimientos, objetos, personas, sin todo lo cual el derecho carece de sentido moral y de justicia. No es la naturaleza de las cosas ni la naturaleza humana la base del derecho, sino la persona existente, la cual es a la vez autodeterminación y relación a los demás; es, a un tiempo, individual y social.

61. Cuando resulta difícil establecer lo que las cosas o acontecimientos son naturalmente, es útil establecerlo en forma existencial, consensuada y positiva. Los socios, entonces, por ellos mismos o a través de sus representantes, establecen *positivamente* normas o leyes, de forma expresa, para que quede claro qué acciones son consideradas justas o injustas en un tiempo determinado y en una determinada sociedad civil. La ley positiva es un ordenamiento racional (practicable, no absurdo), justo, creado por los hombres, establecido por quien posee autoridad en una comunidad, para que las personas puedan convivir. “En la medida que (la ley) se apartase de la razón, sería preciso declararla injusta, pues no verificaría la noción de ley; sería más bien una forma de violencia”<sup>817</sup>.

Como el derecho tiene su razón de ser en la justicia, se da un derecho absoluto a la vida justa (en cuanto vivir es un acción inocente, no dañina para el sujeto ni para los demás); pero el derecho a poseer o apropiarse de bienes tiene que ser limitado, en cuanto los bienes materiales y su uso son limitados. En este sentido, no cabe de ninguna manera, pensar que la posesión puede extenderse hasta el ser y los actos de las demás personas. Hasta en la Edad Media, Tomás de Aquino consideró moral y por lo tanto, con derecho, la posesión de un esclavo, el cual no era propiedad ni del pueblo ni del Estado, sino propiedad privada, exclusiva del amo<sup>818</sup>.

62. En ambos casos, sea tratándose del derecho llamado natural e individual, sea del llamado social y positivo, el derecho depende de la justicia. Ahora bien, tradicionalmente, desde la tradición griega, la justicia implica el reconocimiento de lo justo y se la suele figurar como a una mujer que con los ojos vendados, para ser imparcial, sopesa en su balanza el valor de las acciones.

La justicia es una virtud o fuerza moral, por la cual se reconoce lo que las cosas son, independientemente de las preferencias subjetivas o intereses, que pueda tener quien hace el acto de reconocer. Indudablemente se trata de un ideal; en la realidad el derecho exige al menos una tradición en la cual se ha reconocido lo que es lícito o ilícito realizar, dado el consen-

---

<sup>817</sup> AQUINAS, Th. *Summa Theologica*, Madrid, BAC, 1969, I-II, 93, a, ad 2. CALDERÓN BEUCHOT, R. *Sobre las causas del orden político*. Bs. As., Nuevo Orden, 1986. GRANERIS, G. *Contribución tomista a la filosofía del derecho*. Bs. As., Eudeba, 1973. KELSEN, Hans. *¿Qué es justicia?* Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 149.

<sup>818</sup> AQUINAS, Th. *Summa Theologica*, Op. Cit., I-II, q. 98, a. 6, ad 2.

timiento de los demás. La *ley de la fuerza* física sin justicia que la respalde, no es propiamente una ley humana. La *fuerza de la ley* se halla en la justicia que respeta y protege incluso con la fuerza de coacción si es necesario.

El derecho implica, pues, la moral. La moral, a su vez, implica objetos, acontecimientos, personas (dicho en general, entes) que son conocidos por la inteligencia y reconocidos por la voluntad libre de una persona responsable. Este reconocimiento se expresa exteriormente mediante un consentimiento tácito o expreso. Mas el consenso no es causa del derecho o lo que establece lo que es justo, sino efecto de la justicia.

63. En consecuencia, todas aquellas filosofías que no reconocen estos elementos previos y fundantes de la justicia, hacen imposible una concepción humana de las sociedades.

Las filosofías que no admiten que los hombres pueden conocer con objetividad los entes, o que los hombres no son libres (y, en consecuencia, responsables), capaces de expresarse por consenso, hacen imposible la concepción de una vida social humana regida por la moral y el derecho.

64. Las relaciones sociales son relaciones entre socios. Socios -y no siervos- solamente pueden serlo las personas conscientes de lo que hacen libremente y son responsables de sus actos.

Nuestra sociedad no es humana sino bajo el supuesto de que: a) las personas pueden conocer con objetividad los objetos del acto moral (y no atenerse sólo a los intereses personales) y, además, b) son conscientes y libres de sus actos y de las consecuencias de sus acciones.

Donde se admita que las acciones humanas están determinadas o predeterminadas por el destino (fuerzas superiores y divinas) o por las estructuras (el armazón de leyes económicas, jurídicas, políticas, etc.) o por alguna otra causa, allí no hay espacio para hablar de vida moral ni de derecho ni de sociedad humana.

Un derecho injusto (*jus injustum*) es una contradicción en los términos.

65. La justicia (como virtud o hábito de actos con los que se conoce y reconoce libre y objetivamente lo que las cosas y acontecimientos son) puede ser ejercida por una persona individual o por una comunidad que se expresa mediante leyes y representantes. Los individuos entonces y las leyes (las personas que actúan en representación de la sociedad) reconocen lo que es justo.

En consecuencia, tenemos un *derecho individual* (donde se reconocen los actos justos de los individuos: derecho subjetivo) y un *derecho civil-social* (donde se reconocen los actos justos normados por las leyes en una sociedad y en vistas a su funcionamiento). Indudablemente que ambas ape-

laciones del derecho implican a las personas, porque el derecho supone los actos justos de las personas, pero éstas son consideradas en ejercicio personal individual de sus actos (derecho individual) y en ejercicio de actos cuyos derechos fueron transferidos a una persona que representa a la comunidad o sociedad (derecho civil o social), en función de mantener la seguridad de los socios, o sea, de proteger sus derechos individuales.

Los *derechos individuales* (*derechos humanos o morales*, reconocidos jurídicamente como parte del *derecho individual*) no se oponen, entonces, de por sí, a los *derechos civiles-sociales*, ni éstos a aquéllos.

Cuando se trató de codificar el derecho según su fuente de procedencia, se habló entonces de derecho natural (u otorgado por la naturaleza) y de derecho positivo (el establecido por los representantes de la comunidad, para su ordenamiento).

66. El derecho trata de establecer un *orden* (expresión de inteligencia) y para ello debe recurrir a un fundamento que le dé *autoridad* (expresión de voluntad, de imperio) al orden que establece.

Esta autoridad fue encontrada frecuentemente en la racionalidad. Si la racionalidad era la del cosmos, ella daba lugar y autoridad a la ley natural. Si la racionalidad era establecida por la comunidad para su funcionamiento práctico, entonces, surgía una ley positiva.

La aceptación de una ley natural da origen a derechos morales o naturales y hoy siguen teniendo presencia aunque con formas más tenues: se acepta, por ejemplo, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (26 de agosto de 1789) como un conjunto de afirmaciones que implica una concepción de la naturaleza humana, pero prescindiendo de todo fundamento, como afirmaciones sostenidas por un consenso político. En ese contexto, las naciones firmaron y avalaron convenios de aceptación de derechos individuales como el derecho individual a la vida, a que una persona no sea sometida a torturas, a la libertad y seguridad personales, a salir libremente de un país, a ser tratado de igual manera en los tribunales, etc., en el *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales* (firmado por 105 países el 16 de diciembre de 1966) y el *Pacto internacional de derechos civiles y políticos* (firmado en la misma fecha por 106 países)<sup>819</sup>.

La idea de *ley natural* depende de la vigencia o caducidad de una filosofía que sustente la existencia de "la naturaleza" (física o humana) y de como se la conciba.

---

<sup>819</sup> Cfr. BLÁSQUEZ, F. *Dignidad del hombre*. Madrid, Sígueme, 1996, p. 159. BERTMAN, M. *La ley de gentes de Rawls* en *Revista de Filosofía* (México), 2003, n° 108, pp. 47-68, 185-205. HERNÁNDEZ, Isabel. *Autonomía o ciudadanía incompleta*. Santiago de Chile, Pehuén, 2003. BARAZZUTTI, L. *Ética pública y sociedad pluralista*. Bs. As., Biblos, 1999.

“La idea de que existe un derecho natural inmutable, universal y absoluto, que regula las rectas relaciones de los hombres entre sí, se había desarrollado ya claramente en el siglo V a. J. C. y, aunque se dio por muerta, no llegó a desaparecer del todo nunca; resucitada más o menos frecuentemente, aunque siempre bajo formas nuevas”<sup>820</sup>.

Para algunos filósofos, *no existe la naturaleza como algo esencialmente fijo*, sino que existen seres que se dan una forma de vida, sin tener en común más que condiciones biológicas semejantes. Pero como los seres humanos no son solo seres biológicos, sino históricos, psicológicos, sociales, lo que ellos son dependen de muchas condiciones, algunas libres y otras condicionantes. En este sentido, lo que existe *son leyes positivas establecidas en determinados tiempos y contextos* culturales, políticos, sociales.

Ya Aristóteles, reconocía que el concepto de *naturaleza* no significa solamente aquello con lo cual se nace; y que no era necesariamente un concepto estático como el de esencia, sino dinámico dentro de la especie.

“La naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia”<sup>821</sup>.

En la modernidad, con la caída de la idea de derecho fundada en la religión cristiana –dado, entre otras causas, el impacto desastroso de las guerras de religión–, resurgió la idea de *derecho natural*, porque a la modernidad no le quedaba otra salida rápida para fundamentar la vida social que apelar a la naturaleza a fin de justificar las leyes y no estar a merced del caos o de la arbitrariedad de los poderosos. La idea de derecho natural sirvió para evitar, por un lado, la idea de derecho de procedencia teológica y, por otro, la influencia del absolutismo de Estado<sup>822</sup>.

“El derecho natural mantiene como tesis el principio fundamental máximo de que existe un derecho anterior a todo poder humano y divino, y valedero independientemente de él... Así como Galileo afirma y defiende la autonomía del conocimiento físico-matemático, así Grocio lucha por la autonomía del conocimiento jurídico”<sup>823</sup>.

---

<sup>820</sup> BRECHT, A. *Teoría Política. Fundamentos del pensamiento político del siglo XX*. Op. Cit., p. 144.

<sup>821</sup> ARISTÓTELES. *La Política*. Libro I, Cap. 1.

<sup>822</sup> Cfr. TOUCHARD, J. *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 255. FRIEDRICH, C. *El hombre y el gobierno. Una teoría empírica de la política*. Madrid, Tecnos, 1998.

<sup>823</sup> Cfr. CASSIRER, E. *Filosofía de la Ilustración*. México, FCE, 1998, p. 268.

67. La idea de un contrato social, pensada con anterioridad a los hechos y como indispensable para exista una sociedad, no parece haberse dado históricamente en el origen de las sociedades de la antigüedad y del medioevo. La palabra *convención* o *contrato*, en su sentido propio, supone - como bien lo ha visto Antonio Rosmini- una adhesión actual y positiva de la voluntad de los socios. Hablar de un pacto social *tácito*, con estas condiciones, no es, entonces, hablar con propiedad.

Rosmini estimaba que la idea de contrato social surgió del considerar a la sociedad *en abstracto* y no como de hecho, e históricamente, fueron creadas las sociedades. Históricamente se fueron dando relaciones sociales, a veces bajo la presión de la fuerza física, otras bajo la necesidad mutua, otras con conocimiento y libre deseo de colaboración para el bien de los que se constituían en socios. Por ello, históricamente surgieron lo que Rosmini llamó "sociedades de hecho", que pudieron no ser acordes a las exigencias del derecho<sup>824</sup>.

Las sociedades *señoriles* (donde existió un amo y esclavos o siervos) pueden llamarse sociedad sólo impropriamente, pues sus miembros carecen de libertad. Existe *sociedad* cuando las personas, con derechos individuales, se reúnen para consentir la modalidad en que van a ser regulados sus derechos por una fuerza común, para tutelarlos mejor y beneficiarse con ello<sup>825</sup>. Este consenso pudo haberse dado, quizás, primero por la fuerza (no existiendo verdadera sociedad aún); y luego por la costumbre surgida entre los vecinos que aceptaban unas formas de obrar sin oponerse, porque de hecho, primero, no podían oponerse; y luego porque (ya constituida la sociedad humana), hecho esas formas de proceder no eran dañosas para los demás. En este segundo caso, surgía un verdadero derecho, respaldado por la idea de justicia o ausencia de daño (primeramente no dañar a nadie y, luego, dar a cada uno lo suyo), generándose -respecto de esas acciones o formas de vida- sentimientos de simpatía primero y de tolerancia, indiferencia y finalmente de respeto después. Esto equivale a admitir la presencia de un contrato o pacto social *tácito*, primeramente y explícito luego.

68. La idea de la existencia de derechos naturales individuales es antigua y está permanentemente vigente en la edad moderna. Grocio (1583-1645) sostenía que de la naturaleza se engendra lo que es de todos, generándose de ella, entonces, un derecho que ni el rey puede negar. Samuel Pufendorf (1632-1694) escribe *El derecho natural y de gentes y los Deberes del hombre y del ciudadano*, considerando al derecho natural como neces-

<sup>824</sup> ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Padova, CEDAM, 1969, Vol. V, nº 1566-1570.

<sup>825</sup> Idem, nº 1612.

rio e inmutable, deducido por la razón de la naturaleza de las cosas.

La filosofía francesa del siglo XVIII (que aparece como la representante histórica de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*) no ha inventado la idea de los derechos individuales inalienables, aunque ella los haya impulsado como arma contra el absolutismo de Estado y contra la concepción teocrática del mismo. Si bien los franceses de la revolución la tomaron de la *Declaración de derechos del Estado libre de Virginia* (12 de junio de 1776), las ideas de estos derechos ya se hallaban en los escritos de Locke y en los de Voltaire, entre otros<sup>826</sup>.

El ejercicio del derecho implica la presencia de dos o más personas, libres e independientes, donde una reconoce el accionar de la otra como justo y que, en consecuencia, no puede ser impedido moralmente.

En este contexto, el derecho se distingue de la fuerza (y no se identifica con ella como pensaba Spinoza). La fuerza es un hecho físico; el derecho es un hecho moral. La fuerza rige la vida animal, el derecho (o Estado de derecho) es la norma que separa la vida humana de la vida animal.

69. En el origen del derecho, se advierte que la práctica suponía algunas ideas de justicia y fue generando lentamente una teoría más desarrollada. Ante el uso de la violencia para hacerse justicia (ojo por ojo y diente por diente), los primeros reyes de Roma, establecieron ciertas reglas a las que los individuos debían someterse. Los pontífices, los cónsules, los pretores recibían a los individuos dispuestos a que se hiciese justicia. Se presumía que los individuos tenían derechos individuales; pero lo que se fue perfeccionando fueron las normas o leyes, iguales para todos, para aplicar en cada caso, no dando espacio para un actuar arbitrario por parte del juez.

La finalidad del derecho aparece como una utilidad para el bienestar de los hombres, fundando su valor en un "derecho natural, común a todos los hombres"<sup>827</sup>. Mediante el derecho, se concreta una concepción filosófica y se inicia una práctica de la vida social. Podríamos decir que el derecho es el estudio del comportamiento humano social, desde el punto de vista de la equidad, expresado en fórmulas, codificadas por la autoridad, e interpretadas por el juez que dictamina y por los abogados que esclarecen cada caso.

Este origen histórico del derecho no suprime la idea que el derecho debe guiarse por la justicia. Mas, la idea de justicia en abstracto difícilmente pudo ser la primera en aparecer en las relaciones entre los hombres. El derecho se hizo patente, probablemente, en la manera de obrar de los hombres y luego se lo pensó y se elaboraron las filosofías tanto de la justicia como del derecho.

Parece lógico pensar, pues, que el derecho surgió, de hecho, del

---

<sup>826</sup> GÓMEZ-MULLER, A. *¿Qué universalidad para los derechos humanos?* en *Logos. Revista de Filosofía*, 2001, n° 86, p. 87.

<sup>827</sup> VILLEY, M. *El derecho romano*. Bs. As., Eudeba, 1963, p. 15.

obrar individual libre y en cuanto no dañaba a otro y era respetado, en consecuencia, por los otros. Luego pudo ser pensado como tal.

70. Ya desde los tiempos de Sócrates y Platón, se consideró que la legislación debía tener presente: a los hombres, al suelo (lo apropiable) y a los Estados vecinos.

Los *hombres* son los sujetos del derecho. Su calificación de tales ha generado no pocos problemas: en el siglo XVI se discutía si los indios tenían condición humana; hoy se discute temas sobre la condición de los niños en el seno materno, su posible clonación, etc. Los hombres realizan acciones y éstas pueden ser calificadas de justas o injustas, pero es necesario especificar las características de esas acciones y las condiciones de las personas (antiguamente su condición social, hoy también su estado psicológico).

El *suelo* es aquello que entraba en discusión por el derecho a la posesión o apropiación de las cosas. "Para muchos, afirmaba Aristóteles, el punto capital parece ser la organización de la propiedad, origen único, a su parecer, de las revoluciones"<sup>828</sup>.

Los *Estados vecinos* ponían en discusión la normativa general de un pueblo con la de otro: hacían pensar los fundamentos mismos del derecho universal, sacando la discusión del ámbito doméstico.

71. El *derecho* implica un mínimo de conocimiento abstracto que me hace capaz, de sopesar dos o más bienes contemporáneamente para elegirlos y en que ese obrar no es injusto). El derecho *individual* surge con el derecho a la libertad y a la posesión o apropiación: ante todo, de la propia vida (para ser conservada), del propio cuerpo (para que no sea esclavizado), de los propios bienes (para la propia conservación) y de las propias decisiones<sup>829</sup>. La libertad es la raíz de todo derecho, tanto individual como social, y bajo este valor se trata, entre los socios de regular los derechos mutuos.

El derecho es la persona en cuanto puede obrar y realizar una acción, la cual no puede ser impedida, por ser moral. Esto le da derecho a esa persona y da igual derecho a los demás, en las mismas circunstancias. En este sentido, no es aceptable sostener que los derechos surgen de un pacto social, pues éste ya supone la libertad y la fuente del derecho: con el pacto se limitan mutuamente los derechos. Tampoco es aceptable sostener que los derechos surgen de la naturaleza humana, pues la libertad es lo que puede oponerse a la naturaleza: la libertad es la base de la persona, no de la naturaleza. Se admite frecuentemente que la inteligencia, la voluntad y la corporeidad pertenecen a la naturaleza, pero la persona es lo incomunicable y se expresa en el obrar del sujeto. Si el sujeto es libre, será también res-

---

<sup>828</sup> ARISTÓTELES. *La política*. Libro II, c. 4.

<sup>829</sup> Cfr. BOBBIO, N. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 2003, pp. 58-59. THOMPSON, A. *Público y privado*. Bs. As., UNICEF-Losada, 1995.



ponsable de sus actos.

El derecho surge del obrar humano justo: del reconocimiento recíproco del otro en lo que es con todo lo es.

Por ello, toda persona libre y responsable, al hacer y reconocer lo que es justo, adquiere una dignidad meritoria y debe recibir el reconocimiento de tal por parte de los demás, de la comunidad. Es más, la comunidad existe precisamente por el reconocimiento común, libre y consciente, del derecho, aunque la cantidad de derechos sea diversa en cada uno según su condición (por ejemplo, el derecho (y la cantidad de derechos) del padre de familia para con sus hijos, crea una condición que es diversa de quien no es padre)<sup>830</sup>.

El derecho no busca, entonces, el mayor bien para el mayor número de personas (John Stuart Mill), sino para toda persona, sin excepción de una: no es bueno, no es justo, que un inocente muera sacrificado por el pueblo. El comienzo del derecho está en potencialmente en toda persona y en todas las personas. Reiteremos: no se halla en el pacto, en la fuerza, el uno u otro sexo o cultura.

El *derecho civil-social* surge cuando los hombres que poseen derechos individuales entran en conflictos por sus propios bienes poseídos que impiden la convivencia con otros socios, en sus relaciones sociales. Entonces es necesario que los hombres afectados en la posesión o intercambio de sus propiedades expresen un consenso o realicen o *constituyan un pacto o convenio* (una Constitución en la época moderna) para una convivencia que les dé seguridad a sus derechos a las propiedades y paz y, en caso de conflicto, puedan decidir sobre lo justo o injusto, sobre las formas de administrar el poder que le da el derecho, con justicia. El ejercicio del poder, sin referencia a la justicia, es propio de las bestias. El ejercicio del poder, en el contexto del derecho fundado en la justicia (expresada en leyes) es un distintivo de una conducta humana. La libertad y el poder, sin justicia y derechos, pierden su valor humano.

Lenta, pero firmemente, se fue aclarando y estableciendo (Ulpiano, Althusius, y tantos otros luego, especialmente los filósofos de la modernidad) la idea de que existe un *pacto de unión* entre los hombres que los constituye en socios; y existe un *pacto de sujeción* al poder que establecen,

---

<sup>830</sup> Se debe distinguir: a) el derecho de b) la responsabilidad. Los padres tienen una responsabilidad moral para con sus hijos, pero esto no genera un derecho a exigirles a los hijos algo en cambio. En otro contexto, pues, no cabe hablar del "derecho de los animales"; dado que el hombre no se pone en lugar del animal, ni recíprocamente, el animal en lugar del hombre, reconociéndose mutuamente en cuanto tales. El hombre no es socio con los animales: no hay un pacto de mutuo reconocimiento que genera la igualdad del derecho. Si se humaniza a los animales se estará propenso a atribuirles derechos y deberes, primeramente a los perros familiares, luego a los gatos, y más difícilmente a las cucarachas. El hombre, sin embargo, tiene la responsabilidad moral ante sí de no ser cruel con los animales, para no degradarse a sí mismo y dañar sus sentimientos.

por el cual los socios conceden ciertas limitaciones en la administración de sus derechos civiles.

72. En este contexto, la sociedad y la ciudadanía (el *status* de ser socios) surgió como algo que se construye, que *se aprende entre los socios y se enseña*. El contrato de ciudadanía (la Constitución) es el *bien común fundamental* y, aunque pueda discutirse sobre cómo ha sido su origen, de hecho tiene vigencia por su funcionamiento al hacer posible la convivencia civil.

Pero, además, como las instituciones educativas son los lugares específicos de aprendizaje, en todas ellas se debería *incluir explícitamente el tema de los derechos humanos* como contenido específico de enseñanza y como forma de vida en las mismas. Mas la admisión de derechos humanos (esto, es, considerar a los hombres como sujetos de derechos, en cuanto en su vida y por su vida humana, el vivir es una acción justa, portadora de valores) implica la admisión de una vida humana con sentido moral y, en consecuencia, también cabe hablar de *deberes humanos universales*, entre los cuales deberían primar la solidaridad (que es la versión secularizada de la *fraternidad*, postulada tanto por las religiones -creaturas de un mismo Creador en el mundo cristiano; el Dharma en el mundo indú; los órdenes del cielo en la cultura china- como por la revolución francesa). Estos deberes también deberían considerarse inalienables, esto es, tales que nadie puede considerarse exento y reemplazable por otro. El hecho de que los hombres sean considerados *libres, iguales y solidarios (con trato fraterno)* ha recibido, en la Argentina, *jerarquía constitucional* desde el momento en que la Declaración de los Derechos y Deberes del hombre (y otras, juntamente con otros Pactos y Convenciones) ha ingresado en la reforma de la Constitución Argentina de 1994, art. 75, inc. 22.

Los hombres van históricamente aprendiendo y enseñando lo que significa ser humano, su derecho a serlo y su deber de serlo. Por ello, los hombres tienen derecho a la información, pero también a saber qué hacer con ella, cómo a criticarla, como a resignificarla en cada época. Tienen el deber moral de aprender los unos de los otros, sin imposiciones violentas, sino desde el reconocimiento de la diversidad (de las personas, pueblos, naciones y culturas); pero de una diversidad con *intención de alcanzar una universalidad común en derechos y deberes*.

No importa tanto la lista de los derechos humanos universales, pues esta lista se construye y retoca históricamente. Lo importante es aprender a no perder el derecho a ser hombre; aprender que *el hombre es derecho subsistente* en cuanto tiene el germen de la libertad y del conocimiento de lo justo; y, en este sentido el derecho es individual; pero, al mismo tiempo, es el derecho de cada hombre y por ello el derecho es universal y requiere la fuerza de todos los socios para reconocer lo humano de lo humano, el hom-

bre en cuanto es hombre, por sobre los condicionamientos históricos y geográficos.

**La educación como preparación para el uso de la libertad, para el ejercicio y el dominio de las propias fuerzas y derechos, y para la ciudadanía como convivencia activa en la justicia y en un desarrollo sostenible**

73. La avidez de los hombres es insaciable. Ante tal situación, en algunas sociedades se ha pensado en poner un límite a las posesiones, dando amplio espacio a los bienes comunes y dejando un reducido sector para los bienes individuales. La igualdad debía primar, entonces, sobre la libertad.

En otras sociedades, se estimó que era imposible controlar los límites de las posesiones, porque era dañoso limitar el ejercicio de la libertad, y porque siempre quedaban -como objetos de avidez- los bienes comunes y su administración más a la mano de los administradores que de los demás simples usuarios.

Ante tal disyuntiva, se estimó que era necesario dejar libertad en la posesión de bienes, admitiendo que la libertad debía primar sobre la igualdad. Pero en todo caso, libertad e igualdad ante la ley debían relacionarse mutuamente y limitarse. Mas esta limitación se hallaba, más bien, en las causas que las producían que en los efectos.

Se pensó, entonces, que la *educación* tenía un importante papel. En lugar de nivelar las fortunas, sostenía Aristóteles, se debía buscar el modo para que los hombres sean moderados en sus temperamentos y no ávidos sin medida. Las leyes, por su parte, debían hacer que los ricos fuesen minoría y no pudiesen oprimir a las mayorías menos ricas. "Lo importante no es nivelar las propiedades, sino nivelar las pasiones, y esta igualdad solo resulta de la educación establecida mediante buenas leyes"<sup>831</sup>. Hay que aprender que las leyes expresan -en el mejor de los casos- construcciones sociales que son el resultado de la razón entendida como diálogo social, en un clima en que intervienen el temor (remarcado por Hobbes), la utilidad (considerada por Adan Smith), la libertad (acentuada por Locke) y la benevolencia (preferida por Rousseau) en formas, maneras, tradiciones y contextos históricos diversos pero no injustos (recordados por Rosmini).

La vida en sociedad es, entre otras cosas, fundamentalmente un *acto moral*, por el cual se *reconoce al prójimo como libre y digno de confianza*: como *socio*, sin ignorar que en esa vida social intervienen el temor, la utilidad, la libertad y la benevolencia en formas y maneras diversas. Poco se lograría si con el proceso educativo no se alcanzase el desarrollo de uso

---

<sup>831</sup> ARISTÓTELES. *La política*. Libro II, c. 4. Cfr. PACE, Alessandro. "¿Para qué sirve la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea? Notas preliminares" en *Teoría y realidad constitucional*, núm. 7/2001, pp. 173 y ss.

de la libertad y el sentido de la justicia (fundamento de todos los derechos), y si entre todos los hombres no se lograra someter a castigo a quien abusa de su libertad siendo perjudicial para los otros (sentido moral del pacto social).

74. El pacto social es un acto de confianza mutua, un acto riesgoso (por las consecuencias adversas que puede tener) y un acto moral de esperanza. El pacto social se crea con un acto de confianza y (aunque puede pedir garantías para el caso en que se defraude esa confianza): ella es auto-fundadora del pacto social, de la creación de socios<sup>832</sup>. Aunque el pacto social se hiciese para evitar males mayores, o por temor, siempre implica un acto de confianza abierto al futuro. La experiencia aquí acerca de la “filosofía” que tenemos sobre cuán confiable sean los hombres -tras los fracasos o éxitos del pasado-, es de capital importancia. Por ello afirmaba Aristóteles que la democracia se basa en tradiciones democráticas. Si bien la democracia griega fue una democracia reducida a los propietarios de bienes materiales, germinó allí la idea de que todo socio tiene el derecho de ciudadanía y éste implica que puede participar en todo lo que afecta a su sociedad y a sus intereses como socio.

“Cuando la Asamblea se reúne, veo que, si se trata de construcciones que hay que emprender, se llama a consulta a los arquitectos; si se trata de navíos se hace venir a los armadores, y así en todas las demás cosas que se considera que se pueden enseñar y aprender... Si, en cambio, se trata de los intereses generales de la ciudad, vemos que se levantan indistintamente para tomar la palabra arquitectos, herreros, curtidores, comerciantes y marinos, ricos y pobres, nobles y gente del vulgo, y nadie les echa en cara, como el caso anterior, que se presenten allí sin estudios previos, sin nunca haber tenido maestros, a dar consejo: prueba evidente de que nadie considera que ésta es materia de enseñanza”<sup>833</sup>.

La mejor educación, entonces, -sobre todo para el ejercicio de la autodeterminación y ciudadanía- es la que se ejerce en un clima de democracia -por el ejercicio de los derechos individuales que implica-, de diálogo, de administración compartida, con derechos y deberes en una atmósfera de confiabilidad. Cuando los pactos y las expectativas se rompen, se causa una herida difícilmente curable en una sociedad (familiar, escolar, civil, deportiva, comercial, etc.).

75. En este contexto, pero en otros escritos, hemos propuesto *una*

---

<sup>832</sup> Cfr. CORNU, L. *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario, Homo Sapiens, 1999, p. 36.

<sup>833</sup> PLATÓN. *Protágoras*, nº 329b-329d. Cfr. GARCÍA RAGGIO, A. *La política en conflicto. Reflexiones en torno a la vida pública y la ciudadanía*. Bs. As., Prometeo, 2004, p.76.

*filosofía de la educación* que se determina en unas estructuras curriculares que deben favorecer una situación de aprendizaje centrada en procesos mentales y conductas participativas para adquirir competencias en los distintos saberes<sup>834</sup>.

Al organizar una situación de aprendizaje, mediante el currículum, los docentes son exigidos por diversas variables, no fáciles de conciliar, en un paradigma ni demasiado simple ni demasiado complejo. Para resumir las *variables y fuentes*, que se hacen presentes en el momento de preparar una situación concreta de enseñanza y aprendizaje, las reduciremos a cuatro.

Existe indudablemente el *derecho a la educación*, esto es, los seres humanos puede ejercer su libertad para realizar lo que es justo, en este caso, su propio perfeccionamiento, dentro de un contexto social en el que viven<sup>835</sup>. El derecho a la educación es ante todo un derecho individual y particular; pero este derecho puede convertirse en derecho objetivo (el leyes y normas) en la medida en que los socios, políticamente organizados establecen los recursos y las formas para organizar la manera en que dan posibilidades a todos los socios para prepararse y desarrollarse en una sociedad. Las personas y toda persona es la sede de lo derechos, pero éstos tiene que concretarse social y jurídicamente con los aportes que realizan los socios.

a) Se requiere tener presente, ante todo, *exigencias de origen político, social y cultural*. Al preparar una situación de aprendizaje, el docente no se halla solo: debe responder a exigencias del Estado Nacional (que le presenta la Constitución Nacional, las leyes de educación, los contenidos mínimos curriculares, etc.); a exigencias provinciales y de las instituciones a las que pertenece el centro educativo: escuela, universidad, academia (privada, confesional, con sus propios idearios, etc.); a exigencias de la cultura vigente (el docente hoy no puede ignorar -aunque podrá también presentar sus opiniones críticas- teorías científicas prestigiosas y recursos tecnológicos masivamente aceptados); a las exigencias de la población a la cual se dirige la institución educativa (las opiniones, creencias, y deseos de los padres y de los mismos alumnos, la formación para profesiones requeridas). Con el currículum, además, la cultura social, cultural y política, se prepara para entrar en la escuela en forma facilitada, acorde a la capacidad de comprensión de los alumnos<sup>836</sup>. Ante la crisis de representación que perciben los gobernados respecto de sus gobernantes, el proceso

---

<sup>834</sup> Véase la nota n° 3 de esta conclusión.

<sup>835</sup> Cfr. SERJAI, Carolina. *El derecho a la educación en Novedades Educativas*, Dic. 2007, n° 204-205, pp. 7-14. SOLARI, Néstor. *Educación como derecho humano en Novedades Educativas*, Dic. 2007, n° 204-205, pp. 43-49.

<sup>836</sup> Cfr. LÓPEZ MARTÍN, R. *Fundamentos políticos de la educación social*. Madrid, Síntesis, 2000. REIMERS, F. *Educación, desigualdad y opciones de política en América Latina en el siglo XXI*, en *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 2000, n° 2, p. 11-42.

educativo no puede prescindir de preparar a los ciudadanos para formas directas de participación social y de crítica contra todo sistema corrupto institucionalizado. Las instituciones educativas deberían convertirse, entonces, al mismo tiempo en un lugar de conciencia crítica y de una oferta de iguales oportunidades, aunque esto no suprimirá la diferenciación de resultados, dado que la igualdad no puede suprimir la libertad sin deshumanizarse<sup>837</sup>. La igualdad no es identidad: podemos aspirar a ser iguales ante las leyes, pero no idénticos. Mas ante situaciones corruptas, ser neutral es ser cómplice de la injusticia; *la crítica social incluye la crítica moral* (pues no hay sociedad posible sin justicia, sin deberes y derechos); y el aprendizaje moral y político comienza desde el hogar y desde la situación escolar exigente.

- b) Mas la *fuerza epistemológica* hace que no toda la cultura se presente en la situación de aprendizaje, ni de cualquier forma. El docente antes de enseñar (o facilitar aprender) debe tener en cuenta las exigencias de la epistemología respecto de lo que va a enseñar (sea literatura, una ciencia, una técnica, una religión o una filosofía) y respecto de los tiempos disponibles<sup>838</sup>. La epistemología estudia el conocimiento para *establecer su estructura y valor* como condiciones previas para poderlo enseñar y aprender<sup>839</sup>. La epistemología nos hace ver que la ciencia es una construcción humana que exige validar los conocimientos. Desde la epistemología podemos apreciar los aportes del conocimiento científico sin minusvalorar los de las filosofías. En los momentos de avance cultural, las ciencias y las filosofías interactúan, en la búsqueda de medios y de fines. Cuando éstas se separan, nos convertimos en mercaderes de la angustia, de lo inmediato, de lo pragmático que termina beneficiando sólo a un grupo social. La dinámica de la sociedad occidental y de los vencedores dependió siempre (antes que de la fuerza) del *grado de conocimiento* que se poseía. Un im-

---

<sup>837</sup> Cfr. HOPENHAYN, M. – OTTONE, E. *El gran eslabón. Educación y desarrollo en el umbral del siglo XXI*. Bs. As., FCE, 2000, p. 113. O'DONNELL, G., IAZZETTA, O., VARGAS CULLEL, J. (Comps.). *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*. Rosario, Homo Sapiens, 2003.

<sup>838</sup> Cfr. PRIMERO RIVAS, E. *Epistemología y metodología de la pedagogía de lo cotidiano*. México, Primero Editores, 2002. DAROS, W. *Encuadre epistemológico de la didáctica experimental*, publicado en la revista *Didáctica Experimental*. Rosario, 1981, n° 1, p. 31-64. DAROS, W. *Persona, sociedad, educación en la concepción epistemológica de C. Popper*, publicado en *Revista de ciencias de la educación*. Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC). Madrid, Año 34, 1988, n° 136, p.451-467.

<sup>839</sup> Cfr. ARMELLA, M. – WALDEGG, G. *La epistemología constructivista y didáctica de la ciencia en Enseñanza de las ciencias*, 1998, n° 33, p. 421-460. COLOMBO, L. *Ideas epistemológicas de Laudan y su posible influencia en la enseñanza de las ciencias en Enseñanza de las Ciencias*, 1999, n° 2, p. 327-332. Cfr. DAROS, W. *Encuadre epistemológico de la didáctica experimental en Didáctica Experimental*. Rosario, 1981, n° 1, p. 31-64. DAROS, W. R. *Epistemología y didáctica*. Rosario, Ediciones Matesis, 1983. DAROS, W. *Filosofía de una teoría curricular*. Rosario, IUNIR, 2004.

pero podía vencer a otro si disponía de mejores armas o de mejores estrategias y finalidades propuestas: ambas requerían del mejor conocimiento disponible. A largo plazo, los progresos no dependen de un etéreo “sentido de la historia”, o de la lucha de clases, sin los progresos de la ciencia y el general del conocimiento validado. Los avances han dependido de *mejores conocimiento y del control* sobre las decisiones políticas sobre la utilización que hacen los hombres de los avances tecnológicos.

La epistemología nos advierte sobre los peligros tanto del *dogmatismo* (para quien hay verdades sin más aceptables y evade la crítica, las diversas perspectivas y límites), como del *iluminismo* (para quien la razón es un valor absoluto, fuera de todo contexto histórico y social) y del *escepticismo* (que renuncia al valor de buscar la verdad). Dada esta exigencia, el docente debe advertir las formas de conocer no solo previas o mágicas, sino también las creencias científicamente erróneas que poseen los alumnos o la cultura popular. El docente no puede ignorar:

- 1) La evolución científica o histórica de los conocimientos que imparte.
- 2) La lógica o estructura interna y externa de las disciplinas cuyo aprendizaje pretende facilitar.
- 3) El valor de los conocimientos, de la ciencia y sus límites.
- 4) Los *procesos y métodos de cada saber*, pues lo que el docente debe posibilitar es que los alumnos adquieran la competencia de pensar en la forma adecuada a cada saber, sin absolutizarla ni despreciarla.

Quizás todavía se esté a tiempo para luchar contra el latente -pero siempre presente- y poderoso *proceso de ideologización* (política, religiosa, militar, económica), según el cual las ideas no se proponen a la crítica sino que se *imponen* con diversos mecanismos de violencia simbólica. La fuente y base epistemológica de un curriculum no es sólo una ayuda formal para generar el pensar crítico y emancipador, para labrar alternativas; sino también para destruir críticamente la pretendida neutralidad del orden simbólico dominador, en el que suele anquilosarse toda cultura humana. La tarea docente es una tarea que posibilita el surgimiento de la capacidad crítica y en ese sentido, hace responsables a las personas por sus pensamientos y conductas; y, por ello, la tarea docente es una tarea moral, pero no moralizante como la de quien *impone* sus ideas y suprime las críticas. En este punto las fuentes del curriculum se entrecruzan dialécticamente: lo político, lo epistemológico, lo pedagógico, lo psicológico interactúan; pero el eje y centro de nuestra concepción es la persona que se educa y ello establece una jerarquía de valores expresados en la definición de educación que hemos elaborado.

El docente no está libre de generar un proceso ideologizador cuando presenta al conocimiento (incluso el científico) como algo dogmático. La pretensión de ideologizar no está ausente ni en las propuestas políticamente

de derecha ni de izquierda, a la hora de pretender *suprimir la crítica al propio sistema de ideas presentado*<sup>840</sup>. En este contexto, la televisión hoy, con sus imágenes, no propone ideas a la discusión y al *referendum* ciudadano vidente, sino que trata de imponerlas con su propaganda invasiva.

“El hombre de la sociedad mediática ya no reflexiona, mira: contempla la *tele*. Y Giovanni Sartori afirma que ‘el ver está atrofiando el entender’. Así es como la opinión pública se conforma, se convierte en conformista, gracias a unas pocas imágenes de la realidad seleccionadas y combinadas para producir ‘audiencias’. Asistimos a la manipulación de la opinión pública, a la ‘videopolítica’...”<sup>841</sup>

No obstante, los *medios informáticos*, bien utilizados, benefician el proceso generalizado de informar y aprender. Antiguamente, quien quería conocer a Homero debía aprenderlo de memoria; luego con la imprenta se aligeró la utilización de la memoria y quedó más espacio para la creatividad de todos.

Hoy los medios tecnológicos harán lo mismo: podrán a disposición la memoria de la humanidad, democratizarán el acceso al conocimiento y darán más posibilidades para la creatividad, para la solidaridad; pero también pueden ocultar las bases y necesidades materiales que requiere el proceso educativo.

Se ha dicho que la guerra es el contrato inventado de los padres para aniquilar mutuamente a sus hijos; la solidaridad es el contrato tácito de todos para ayudarnos en las necesidades naturales. La crítica requiere de condiciones políticas que permitan la expresión del pensamiento, que apueste a nuevas alternativas del imaginario social, que posibilite advertir y criticar la apropiación privada de la fuerza del conocimiento cuando es injusta.

c) La fuente *filosófico-pedagógica* exige al docente, en su preparación concreta de la situación de enseñar y aprender, aspectos derivados de su propia práctica educativa<sup>842</sup>. En este momento, se hace presente:

---

<sup>840</sup> Cfr. VILLORO, L. *El concepto de ideología*. México, FCE, 1995. RÉSHETOV, P. *Teoría y práctica de la labor ideológica*. Moscú, Progreso, 1985. PLAMENATZ, J. *La ideología*. México, FCE, 1996. REBOUL, O. *El adoctrinamiento desintegrador de la personalidad*. Bs. As., Ateneo, 1981. RAMÓN GARCÍA, J. *Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología* en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, n° 80, p. 61-76. VAN DIK, T. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2000.

<sup>841</sup> SARTORI, G. – MAZZOLENI, G. *La tierra explota. Superpoblación y desarrollo*. Bs. As., Taurus, 2003, p. 235. SARTORI, G. *Homo videns: la sociedad teledirigida*. Madrid, Taurus, 1998.

<sup>842</sup> Cfr. MORENO, E. *Concepciones de práctica pedagógica* en *Revista Pedagógica Nacional* (Bogotá), 2002, n° 16, p. 105-119. ORDOÑEZ PENALONZO, J. *Pedagogía crítica y educación superior en Educación. Revista de la Universidad de Costa Rica*, 2002, n° 2, p. 185-196.



- 1) Su concepción del sujeto de la educación relacionado con la sociedad (con la concepción oficial de la institución a la cual pertenece: pública o privada, confesional o laica, etc., con la política que expresa la gestión del gobierno).
  - 2) La filosofía de vida y el ejemplo de vida que asumen el docente y la institución.
  - 3) Los valores fundamentales que asume: humanos, religiosos, pragmáticos, etc. Preeminencia de la reflexión y el diálogo.
  - 4) La finalidad de la educación y de la institución escolar.
  - 5) Las teorías de aprendizaje que emplea<sup>843</sup>.
- d) La fuente *socio-psicológica*<sup>844</sup> exige del docente que tenga en cuenta:
- 1) El proceso personal de los alumnos en el aprendizaje.
  - 2) Las características psicológicas de los mismos (pues no todo se puede enseñar a todos de la misma forma).
  - 3) Las dificultades personales y evolutivas.
  - 4) El trato respetuoso e interactivo con los alumnos (donde no se les haga notar constantemente su ignorancia) y con demás docentes; un trato que no deje abandonados a los alumnos (no- directividad absoluta y anárquica) ni los sobreproteja con un paternalismo que prolonga el infantilismo de los mismos<sup>845</sup>, y no posibilitar un progreso en la autonomía personal y social.
  - 5) Los condicionamientos sociales y económicos de los alumnos, teniendo presente que la pobreza no conlleva frecuentemente solo una

---

<sup>843</sup> SEIBOLD, J. *Calidad integral en educación. Reflexiones sobre un nuevo concepto de calidad educativa que integre valores y equidad educativa* en *Revista Iberoamericana de Educación*, 2000, nº 23, p. 215-231. DELVAL, J. *Aprender en la vida y en la escuela*. Madrid, Morata, 2000.

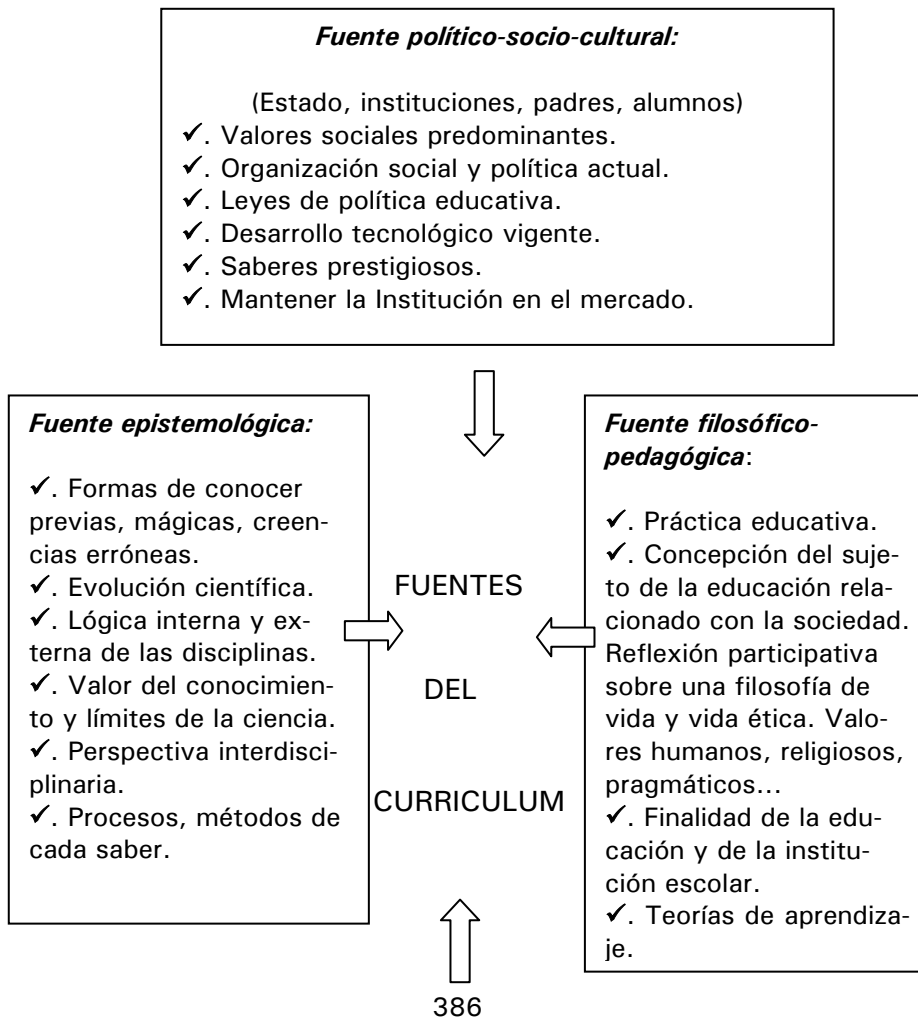
<sup>844</sup> AA.VV. *La persona y su crecimiento: Fundamentos antropológicos y psicológicos de la formación*. Madrid, Reynés, 1997. MUNNÉ, F. *Constructivismo, construccionismo y complejidad: La debilidad de la crítica en psicología construccionista* en *Revista de Psicología Social*, 1999, nº 2-3, p. 131-144.

<sup>845</sup> Cfr. KAUFMANN, C. – DOVAL, D. *Paternalismos pedagógicos*. Rosario, Laborde, 2003.

cuestión biológica de hambre; suele implicar, además, la pobreza de todo tipo de recursos.

- 6) Estudiar las discapacidades socialmente adquiridas (por ejemplo, su mayor o menor estima por la escolarización, o por la lectura, según la cultura familiar en la que nacen y viven, adición a la diversión, etc).

Resumamos lo dicho:

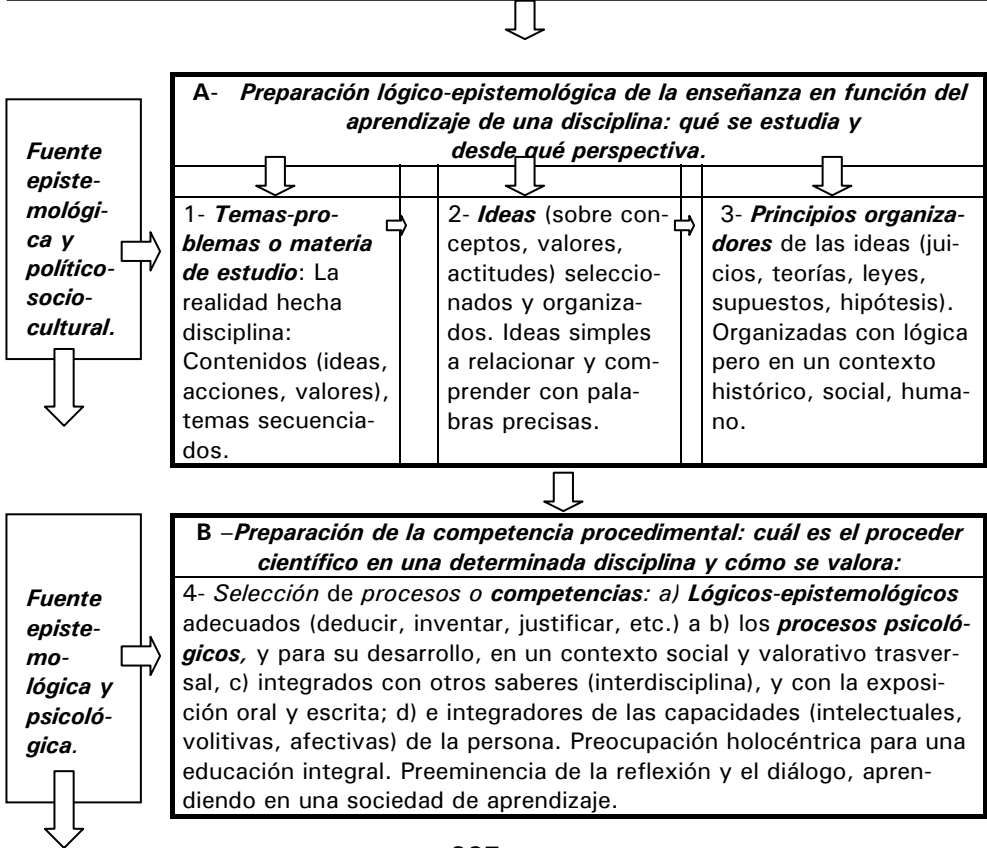


**Fuente socio-psicológica:**

- ✓. Proceso personal del aprendizaje.
- ✓. Características de los alumnos.
- ✓. Dificultades personales y evolutivas.
- ✓. Condicionamientos sociales.
- ✓. Estudio de las discapacidades socialmente adquiridas.

Apliquemos ahora las exigencias procedentes de las fuentes del currículum a una estructura curricular:

**Fuente filosófico-pedagógico** previa con la que la sociedad, la institución o el docente optan por unos fines educativos específicos y un medio didáctico-curricular con determinados constitutivos que se concretan en la:



Iniciación metódica en las formas de proceder a pensar, hacer, comportarse social y moralmente, actuar y evaluar, según cada disciplina o saber, en un contexto social humano.

Fuente socio-psico-didáctica.

| <b>C - Preparación didáctica: cómo facilitar el aprender y cómo evaluarlo</b>  |   |
|--|---|
| <p>5- <b>Preparación de recursos</b> (del docente y de la institución) para posibilitar aprender contenidos, procesos básicos, adecuados psicológicamente que generen conductas para el desarrollo armónico e integral (holocéntrico) de la persona en una sociedad.</p> | <p>6- <b>Análisis de los resultados y de las formas de aprender.</b><br/>Adecuados y coherentes con los cinco puntos anteriores.<br/>Creciente, dominio, complejidad y coherencia en el saber, en el hacer y ser.</p> |

76 Estas fuentes del currículum establecen *el marco de significado macro y de finalidades remotas* dentro de las cuales se enseña y se aprende; pero estas finalidades quedarán como un *currículum oculto* si el docente no las vive en la situación concreta en que se realiza el currículum, y si no le sirven de criterios para enjuiciar las situaciones de aprendizaje<sup>846</sup>.

Estas fuentes no constituyen el currículum, sino que aparecen como *exigencias* condicionantes en el momento de la preparación curricular de cualquier tema que se pretenda enseñar y aprender. Ellas deben ser pensadas en el contexto de posibilitar el surgimiento del ciudadano, de la persona y del profesional. Para preparar a un ciudadano, en el contexto de una política participativa y deliberativa, se debe tener la autocomprensión del sentido de la vida individual y social, los intereses y compromisos, mediante la elección de medios para lograr fines, su efectivización legal y el control políticos sobre los que ejercen la función pública.

Teniendo presente, entonces, esas exigencias, el docente debe ahora pasar a confeccionar la preparación de su clase en aula. En nuestra propuesta curricular de base epistemológica<sup>847</sup> para una educación holocén-

<sup>846</sup> ANGULO, J.-BLANDO, N. (Coord.) *Teoría y desarrollo del currículum*. Archidona (Málaga), Algibe, 1994. GOODSON, I. *Historia del currículum*. Barcelona, Pomares-Corregidor, 1995. ROMÁN, M. – DIEZ, E. *Currículum y programación: Diseños curriculares de Aula*. Madrid, Eos, 1999. STENHOUSE, L. *Investigación y desarrollo del currículum*. Madrid: Morata, 1984.

<sup>847</sup> Estas ideas fueron primeramente enunciadas en un breve pero rico -y, desgraciadamente, poco conocido; e incluso, a veces, no citado por quienes lo utilizan- artículo de SEMINO, N. *Un modelo epistemológico para una teoría del currículum* en *boletín Informativo IRICE*, 1979, Rosario, nº 1, pp. 45-58. Cfr. DAROS, W. *Qué es hacer epistemología en función del currículum* en *Boletín del Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación*, 1980, nº

trica, hacemos una opción con *seis variables o aspectos* que pueden ser de utilidad para ordenar la preparación de la situación de enseñanza de una diversa variedad de temas. Si bien *estas seis variables se relacionan mutua y constantemente entre sí, realimentando la comprensión*, no obstante, a fines didácticos, podemos estudiarlas deteniéndonos en cada una de ellas.

Las primeras tres variables (temas, ideas, principios organizadores) deben ser construidas *a partir de problemas*. Los problemas -que deben ser adecuados a la condición de quien aprende- son el mejor motivador del proceso de aprender.

77. El *cultivo del conocimiento* (quizás podríamos hablar de la cultura del saber) ha variado notablemente. En la antigüedad, el saber se acumulaba en la memoria y se ejercitaba con el habla. Desde la modernidad, el conocimiento se ha plasmado en escritos. En el siglo XX, el volumen de los conocimientos ha crecido en forma exponencial: en Europa, los libros publicados en un solo año fueron tan numerosos "como los que se publicaron en todo el siglo XVII". Por otra parte, se han creado bancos de conocimientos (bibliotecas, archivos, Internet, etc.) que ya no tienen que ser conservados en la mente. Además, el conocimiento se ha hecho más controlable (se buscan las fuentes, interesa la validación de los mismos, se trata de distinguir la historia de la historieta o de las narraciones fantasiosas. El conocimiento se ha hecho no solo abundante, sino complejo y ramificado. Para adquirir conocimientos ya no basta la conversación o la lectura: se requiere una cierta iniciación metodológica en los lenguajes. En este panorama, la escuela (y en general la educación) ocupa una posición central. Las instituciones educativas deben tender a formar a toda la persona; pero en cuanto al conocimiento, ellas son el lugar no sólo de la necesaria reproducción social básica de los conocimientos, sino también el lugar de la distribución y desarrollo de los mismos; pero especialmente ellas son los lugares de aprendizaje de *metodologías para aprender a aprender*; para aprender y saber como seguir aprendiendo<sup>848</sup>. La televisión favorece una información de imágenes y no da tiempo para el manejo de las ideas: genera una *inteligencia simultánea, intuitiva*, global, receptiva o pasiva, dominada por la imagen. La lectura y la presentación dialogada de problema favorece una *inteligencia secuencial, lógica*, analítica y sintética, constructiva, dubitativa y crítica que masivamente se corre el riesgo de perder. No es necesario *oponer* estas dos formas de entender porque ambas son necesarias; pero el

---

6, p. 25-32. DAROS, W. R. *Epistemología y didáctica*. Rosario, Ediciones Mathesis, 1983, p. 577. MARTÍNEZ SANTOS, S. *Estructura curricular y modelos para la innovación*. Madrid, Nieva, 1989, p. 19.

<sup>848</sup> SIMONE, R. *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*. Madrid, Taurus, 2001, pp. 78, 83. BOURDIEU, P. *Capital cultural, escuela y espacio social*. Madrid, Siglo XXI, 1997, MACHADO, L. *El derecho a ser inteligente*. Barcelona, Seix Barral, 1979.

*lenguaje lógico y escrito* favorecen el desarrollo de la inteligencia secuencial que hoy parece ser desplazada por la imagen presencial y fugitiva.

Estas tres variables (temas-problemas, ideas, principios organizados) se refieren a la presentación secuenciada de la materia a enseñar y aprender, e *inician* -a partir, por un lado, de las fuentes condicionantes del currículum, y, por otro, de la situación psicológica de los que aprenden- *la preparación lógica* del aprendizaje:

A) *Elección de temas-problemas* (al enseñar y aprender), por parte del docente que se dispone a construir curricularmente su tarea. Estos problemas deben ser presentados *interdisciplinariamente*, esto es, en su contexto histórico, social, económico, humano, etc.), aunque quizás luego puedan ser estudiados y trabajados sólo desde las disciplinas disponibles en la estructura de asignaturas que integran el plan de una carrera o de un curso, si se logra el consenso de otros docentes. Los *temas* los toman los docentes, por lo general, de las exigencias de *contenidos* mínimos curriculares presentados por la instancia política (Ministerio de Educación de la Nación, de la Provincia, de la institución), o elegido por el docente por diversos motivos prácticos o teóricos. Es tarea del docente *convertir los temas en problemas* y luego *secuenciarlos* de acuerdo con la complejidad lógica que ofrecen (lo más simple se aprende primero), o psicológicas (entre dos cosas igualmente simples los docentes eligen los contenidos más interesantes para los alumnos, los más actuales y los más necesarios para la vida). Los temas, sin embargo, contienen una notable variedad de aspectos: estos deberán ser fraccionados de modo que puedan ser estudiados con mayor análisis, como partes dentro de un todo lógico (si son contenidos de conceptos, implican diversos conceptos que habrá que ordenarlos según un criterio lógico y psicológico), o de un todo técnico (referidos al hacer, a la conducta: si son contenidos de acciones, los docentes deberán fraccionarlas en partes o unidades menores que componen un accionar o una técnica compleja). En este contexto, el proceso de educación implica necesariamente el proceso de aprender mediante problemas, conflictos cognitivos y sociales. La realidad física, social y moral nos ubican en la necesidad de prepararnos para enfrentar los conflictos en su integralidad e intentar superarlos. Los conflictos y problemas no son necesariamente algo negativos, sino frecuentemente constituyen la *exigencia de un esfuerzo personal y social que lleva al crecimiento de las personas*. En efecto, estos conflictos requieren diálogo (y éste requiere la aceptación de una igualdad intelectual básica), libertad, reflexión, ética discursiva, etc.<sup>849</sup>

---

<sup>849</sup> Cfr. BOGGINO, N. *¿Problemas de aprendizaje o aprendizaje problemático? Estrategias didácticas para prevenir dificultades en el aprendizaje*. Rosario, Homo Sapiens, 1998. BARELL, J. *El*

B) Los temas, que primeramente preparados por los docentes -y luego facilitados por ellos, a fin de que los aprendices los puedan elaborar personalmente-, son luego analizados y de ellos los docentes *seleccionarán las ideas fundamentales* para entender el tema presentado (sea que se desee aprender y enseñar algo sobre conceptos, valores, actitudes; o bien, sobre predisposiciones adquiribles, sobre hábitos, o sobre procedimientos). En este punto, se pone en juego *una lógica conceptual* y se inicia lentamente a los alumnos para que distingan: 1) por un lado, las imágenes y, por otro, los conceptos sobre el tema, 2) los conceptos difusos de los conceptos delimitados con precisión lógica y lingüística, según la edad de los aprendices y según la precisión que exige la materia de estudio<sup>850</sup>. Este punto, indudablemente, presenta dificultades psicológicas -en terminología piagetinana- propias del pasaje del preconcepto al concepto<sup>851</sup>.

Algunos críticos, sin embargo, podrán objetar que *en el proceso educativo no se aprende o enseña solo ideas, sino formas de vida* (comportamientos, valores, actitudes, procedimientos); y que una *actitud*, por ejemplo, no es una simple idea, sino que contiene un componente afectivo y conductal, además del afectivo. A esto se puede responder que, no obstante, aceptando esos componentes, una actitud solo puede ser comprendida mediante una idea -por lo que clarificarnos las ideas es siempre útil-, aunque comprender una idea no es poseer una actitud.

*La enseñanza posee ciertos límites*: se puede enseñar a otro a ser bueno o justo, pero el docente no puede ser bueno o justo en lugar del que aprende<sup>852</sup>. Sea lo que fuere que se enseñe (por ejemplo un comportamiento moral: ser justos), *no puede ser enseñado y aprendido sino mediante ideas*, sea el que fuere el medio con las que éstas se aprenden: viendo ejemplos o discutiendo formas de vida. En este contexto, el aprendizaje que facilita la comprensión de procesos mentales parece ser un buen medio para generar una forma de pensar

---

*aprendizaje basado en problemas. Un enfoque investigativo*. Bs. As., Manantial, 1999. BORISOFF, D. Y VÍCTOR, D. A. *Gestión de conflictos: un enfoque de las técnicas de comunicación*. Madrid, Díaz Santos, 1991. HONNETH, A. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 1997. VINYAMATA, E. *Tratamiento y transformación de conflictos*. Barcelona, Ariel, 2003.

<sup>850</sup> Cfr. KNELLER, G. *La lógica y el lenguaje en la educación*. Bs. As., Ateneo, 1969. GUTIÉRREZ LÓPEZ, G. *Estructura del lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica*. Madrid, Fragua, 1995.

<sup>851</sup> Cfr. DAROS, W. R. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992. VYGOTSKY, L. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona, Crítica, 1979.

<sup>852</sup> Cfr. DAROS, W. *¿Es posible enseñar la moral? Planteo crítico-socrático sobre la enseñanza de la moral* en *Revista del Departamento de Ciencias de la Educación*. Universidad Nacional de Tucumán, 1993, n. 4, p. 82-95.

democrática, donde se someten a publicidad las ideas y se deben presentar avales para las mismas; pero también para generar conductas civiles de participación democrática<sup>853</sup>. Como sostenía Aristóteles, solo las costumbres democráticas conservan la democracia<sup>854</sup>. No se aprende a vivir democráticamente con discursos políticos y retóricos o con falacias de participación; sino generando una forma de vivir con racionalidad, con ideas creativas, discusión y pruebas, entre otras cosas (como tener respeto mutuo, sensibilidad y solidaridad ante el sufrimiento, valores sobre la prioridad de la vida humana, etc.)<sup>855</sup>. Las instituciones educativas pueden caer en paradojas cuando las ideas planificadas (como desear que los alumnos piensen crítica y reflexivamente pero no admitir divergencia alguna; tener docentes heterónomos y pretender educar a los alumnos para la autonomía) no se realizan en el aula y se confirman con conductas acordes<sup>856</sup>. El derecho humano y universal de la libertad de pensamiento debe quedar institucionalizado en una forma curricular, de modo que se pueda llegar a constatar también el deber de la responsabilidad correspondiente al expresar libremente las ideas.

En caso contrario, el aprendizaje se convierte en un proceso ideológico de inculcación carente de ideas, un saber hacer sin saber que se hace ni por qué se lo hace. *Sin pretender reducir la realidad a ideas, la realidad es aprehendida irremediabilmente mediante ideas y libre discusión de ideas si se desea realizar un aprendizaje humano.* El proceder científico ayuda a pensar con *creatividad y con lógica*; pero se debe tener presente que la *ciencia se da en un contexto social, en los que están presentes factores políticos*<sup>857</sup>. A pensar se aprende pensando, a cocinar cocinando: pero no es posible hacerlo sin ideas previas; cocinar no es mirar a quien cocina, sino además participar al menos comprendiendo lo que se está mirando de modo que será posible rehacerlo. Los procedimientos, por otra parte, serán presentados y ejercitados en la variable cuarta de esta estructura curricular; pero aún así ellos deben ser previamente conocidos, esto es, el que apren-

---

<sup>853</sup> Cfr. PEREIRA, G. "Virtudes cívicas procedimentales, democracia participativa y educación ciudadana" en *Areté. Revista de Filosofía* (Perú) 2004, n° 2, pp. 243-281. CASTORIADIS, Cornelius. *L' institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975.

<sup>854</sup> ARISTÓTELES, *La Política*. L. V, c. 1.

<sup>855</sup> Cfr. SANTOS GUERRA, M. A. *Arte y parte. Desarrollar la democracia en la escuela*. Rosario, Homo Sapiens, 2003, p. 14-18.

<sup>856</sup> Cfr. ALBERICIO, J. *Educación en la diversidad*. Barcelona, Bruño, 2001. CALVO BUEZAS, T. *Racistas son los otros*. Madrid, Popular, 1999. DEWEY, J. *Democracia y educación*. Bs. As., Losada, 1978.

<sup>857</sup> Cfr. APPLE, M. Y BEANE, J. *Escuelas democráticas*. Madrid, Morata, 1997. BOLÍVAR, A. *Educación en valores. Una educación de la ciudadanía*. Sevilla, Junta de Andalucía, 1999. SANJURJO, L. *La formación práctica de los docentes. Reflexión y acción en el aula*. Rosario, Homo Sapiens, 2002.



de debe tener una idea de ellos (aunque la idea no sea suficiente para ejercer los procesos correctamente).

“Considerar los *procedimientos y las actitudes, valores y normas* como contenidos, al mismo nivel que los hechos y conceptos, supone una llamada de atención sobre el hecho de que pueden y deben ser objeto de enseñanza y aprendizaje en la escuela; supone aceptar hasta sus últimas consecuencias el principio de que todo lo que puede ser aprendido por los alumnos puede y debe ser enseñado por los profesores”<sup>858</sup>.

C) Pasemos la tercera variable de la estructura curricular que estamos presentando. Las ideas, para que tengan sentido y puedan funcionar, deben ser incluidas en la lógica del juicio: ellas requieren una *inclusión en principios* en los que se comprende el sentido de las mismas. Según las diversas disciplinas, las ideas se organizan mediante juicios hipotéticos, *principios organizadores*, inclusores, leyes, axiomas, etc. Las partes de una técnica requieren *principios de coordinación* de las esas partes para que la acción tenga su realización compleja. Si ahora nos referimos al ordenamiento de estos principios preparados por el docente, entonces con ellos el docente debería organizar una unidad disciplinar y didáctica; y el conjunto de unidades de principios organizadores debería organizar la disciplina estudiada en el año escolar. Las *ideas*, pues, (fundamentales para entender un tema) *se organizan en principios* (juicios, hipótesis, interpretaciones, leyes), los cuales dan unidad de comprensión coherente a los conceptos, como la organización de las partes de una acción nos permiten dominar la acción entera. El *significado* de una idea, expresada en un término o vocablo, surge *de la relación entre las ideas* y de la relación entre: a) el significante (plano de la expresión), b) el significado (plano del contenido mental) y c) la cosa (u objeto real o mental) a la cual se refiere el significado. Esas relaciones se manifiestan en los juicios<sup>859</sup>. Una oración o juicio es mínima y *lógicamente significativa* cuando no es contradictoria; pero un juicio es *existencialmente significativo* cuando lo significado no es contradictorio con lo vivido y entendido anteriormente. Así como una acción (la acción de caminar, por ejemplo) se comprende en la coordinación de sus partes (afirmar un pie, dar impulso al

---

<sup>858</sup> COLL, C. y otros. *Los contenidos de la reforma. Enseñanza y aprendizaje de conceptos, procedimientos y actitudes*. Madrid, Santillana, 1992, p. 16. CERRÓN, J. *La conflictividad escolar como reflejo social* en *Tarbiya*, 2000, n° 25, p. 7-18. GARZA, M. *Pensar desde los márgenes de Occidente* en *Revista de Filosofía*, 2000, n° 99, p. 339-359.

<sup>859</sup> Cfr. PARKINSON, G. *La teoría del significado*. México, FCE, 1996. HACKING, I. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Bs. As., Sudamericana, 1999. BOYLE, D. *Lenguaje y pensamiento en el desarrollo humano*. Bs. As., Troquel, 1987. DURAND, G. *La imaginación simbólica*. Bs. As., Amorrortu, 1998.

cuerpo, levantar proporcionadamente el otro pie, apoyarlo mientras levanta el primer pie, dar nuevo envión al cuerpo apoyándose ahora sobre el segundo pie, etc.), del mismo modo un concepto suelto, sin referencia (lógica, temporal, espacial, etc.) a otros conceptos, con los cuales no tiene contradicción, no adquiere significación. De aquí que la preparación lógico-epistemológica de un tema no puede darse por concluida en la fase de organización conceptual o terminológica: se requiere la sintaxis. Con las ideas comienza la tarea de análisis y síntesis coordinativa: ésta es ya una tarea casi terapéutica para la organización mental y la comprensión que trata de eliminar las confusiones y ambigüedades. A veces, sin embargo, en el ámbito de la creación poética, no se tratará de eliminar esas ambigüedades, sino de crear un metalenguaje en el que ellas, como las analogías y las metáforas, adquieren un gran valor después de su análisis.

D) La cuarta variable de nuestra estructura curricular nos centra en el logro de *competencias*, para lo cual hay que tener presente: 1) *los procesos lógicos del pensar propio de cada disciplina*; 2) *los procesos psicológicos relacionados con este pensar*; y 3) *los procesos sociales propios de una sociedad de aprendizaje (una investigación ética y solidariamente correcta), percibiendo a los otros y reconociendo sus derechos, dialogando con ellos*<sup>860</sup>. Hasta aquí solo teníamos construida la preparación lógica de términos y juicios sobre el un tema. La cuarta variable curricular desarrolla *la ejercitación del razonamiento lógico* y de las exigencias epistemológicas de *prueba, validación o refutación* en la construcción de los conocimientos en un contexto social (el aula, por ejemplo, debería ser una sociedad para el aprendizaje). Comprender un concepto o una acción en un contexto más amplio implica, además, *saber proceder* de acuerdo a cómo se piensa y opera con una disciplina particular o con un saber técnico determinado, dentro de un contexto social humano.

El docente no puede ayudar a aprender lo que no comprende y no lo comprende hasta que no advierte la lógica procesual de un objeto, de un acontecimiento, de una sociedad<sup>861</sup>.

Muchos son los *procesos mentales* que se ejercen cuando aprendemos algo en Historia, en Matemática, en cualquier disciplina. Un *proceso* (πρός ὁδός: el camino en dirección hacia adelante; en latín *procedere, processus*: avanzar hacia adelante) mental es *un realizar fases o pasos* que conducen, en la práctica o acción, *hacia una dirección*, aunque sin dar normas paralelas que debamos seguir, con en el

---

<sup>860</sup> TOURAINE, Alain. *La escuela del sujeto en ¿Podremos vivir juntos?*. Bs. As., FCE, 2006, p. Cap. VIII.

<sup>861</sup> Cfr. FREIRE, P. *Grito manso*. Bs. As., Siglo XXI, 2003, p. 25.

caso del método (μετά ὁδός: un camino en medio de normas).

El método es ya una concreción pautada de un proceso reiteradamente repetido y normatizado por la utilidad que presta esta normatización. *Un proceso indica, pues, una serie de acciones* (mentales, si se trata de un proceso mental; o de actividades materializadas si se trata de un proceso extramental). En nuestra propuesta, los procesos mentales que más nos interesan se pueden diferenciar útilmente en *dos categorías*: a) *procesos lógicos-epistemológicos* (propios del saber implicados en cada forma de saber: saberes formales, empíricos, literarios, estéticos, técnicos, etc.); b) *procesos psicológicos* (propios de la psicología de cada aprendiz: su forma personal de entender, sus dificultades mayores o menores según las etapas propias del desarrollo psicológico o social, la incidencia de sus creencias y sus prejuicios en la forma de pensar, actuar, evaluar); c) y *procesos sociales* propio de una justa sociedad de aprendizaje para que la vida sea humana.

Cuando se domina un proceso hecho un procedimiento, se adquiere una competencia.

Aquí tiene sentido una exigencia muy querida actualmente por los docentes: enseñar a pensar.

“Como profesor universitario (afirma Fernando Savater), me vienen chicos de dieciocho de parecieran estar peor preparados que en otras épocas, aunque más libres que nosotros, que nos formamos en la época de la dictadura.

Pero ahora hay una gran falta de capacidad de abstracción; es decir, hay mucha anécdota, mucha imagen, pero no se generaliza, no se abstrae, no se conceptualiza... Lo importante es enseñar a pensar, a reflexionar, a expresarse, a argumentar, a criticar, y si es desde niño mejor”<sup>862</sup>.

Mas ¿qué es pensar? La finalidad de querer enseñar a pensar puede quedar en deseos. La propuesta de enseñar a pensar, si no está mediada en el currículum, y regida por una epistemología, puede convertirse en una charla de café. *Pensar* implica (entre otras cosas) sopesar, establecer criterios y confrontar ideas, de modo que haya, en cada saber concreto (¿qué es pensar en matemática, en historia, en física?), procesos definidos, lógicos y epistemológicamente precisos, que puedan ser ejercidos por los alumnos y evaluados por los docentes. Aprender pensando implica *problemas no siempre lógicos, sino también reales* que desafían el pensar rutinario<sup>863</sup>.

---

<sup>862</sup> EDWARD, E.- SÁNCHEZ, L. (Entrevistadores) *Conversando con Savater: Ética, educación y política* en *Aula Hoy*, Rosario, 1998, nº 4, p.37. CAMPANARIO, J. *El desarrollo de la metacognición en el aprendizaje de las ciencias* en *Enseñanza de las ciencias*, Barcelona, 2000, nº 3, p. 369-380. SARDÁ, A. – SANMARTÍ, N. *Enseñar a argumentar científicamente: un reto de las clases de ciencias* en *Enseñanza de las ciencias*. Barcelona, 2000, nº 3, p. 405-423.

<sup>863</sup> Cfr. BRUER, J. *Escuelas para pensar. Una ciencia del aprendizaje en el aula*. Barcelona, Pai-

Baste aquí decir que *la adquisición de la competencia de estos procesos constituye el centro de la estructura curricular*: los temas, las ideas o acciones y principios (que organizan tanto ideas como acciones) tienen su eficaz aplicación y comprensión *cuando se opera con ellos*; cuando el que aprende puede *dominar y aplicar* correctamente, en el caso presente que lo ocupa y luego en casos semejantes, su dominio de las ideas, de los juicios y razonamientos. Una comprensión plena de una disciplina suele implicar la relación con otras (interdisciplina) y el cuestionamiento de los límites de la propia disciplina (transdisciplinariedad). Una distorsión frecuente se halla en absolutizar el propio saber y emplearlo para explicarse todos los otros saberes, como sucede cuando un economista reduce al ser humano solo a términos económicos; o el biólogo lo reduce a la biología. La transdisciplinariedad permite hacer presente *otros valores básicos que no son siempre científicos* pero que resultan ser importantísimos para la vida humana (amor, gratuidad, humanidad, responsabilidad, la lucha contra todo tipo de corrupción y discriminación, etc.). Para explicar y comprender, por ejemplo, lo que es un hijo son necesarias las ciencias (biología, psicología, etc.), pero ellas no son suficientes.

Será también tarea del docentes ejercitar a los alumnos en la *redacción escrita* y en la *exposición oral* de lo elaborado. Ambos procesos exigen la clarificación y ordenamiento de los conceptos y procesos mentales. Une además las exigencias lógicas con las literarias, psicológicas y sociales.

En este contexto, y en esta propuesta curricular, si bien las clases magistrales tienen alguna importancia (sobre todo para resumir problemáticas o informar), no obstante, el aprendizaje y la enseñanza se deberían ejercer *a través de problemas (que a veces atraviesan varias disciplinas), de hipótesis* (interpretaciones, conjeturas) e *intento de verificación o falsación* de lo propuesto, en un contexto social, humano, histórico y mediante un trabajo compartido, generando grupos de aprendizaje. Todo, en realidad, puede ser presentado en forma problemática (lo que constituye el mejor recurso motivador, originador de interés por el aprendizaje), ya se trate de asuntos de historia, de geografía, de química, de literatura, etc. En gran parte del proceso de aprender, no se trata de presentar "temas" de estudio, sino problemas a interpretar o resolver.

---

dós, 1995. GARZA, M. *Pensar desde los márgenes de Occidente* en *Revista de Filosofía*, 2000, n° 99, p. 339-359. NICKERSON, R. et Al. *Enseñar a pensar*. Barcelona, Paidós-MEC, 1987.

78. **P**ara tener un mínimo de convivencia es necesario aceptar un *mínimo de valores comunes -que generalmente se concretan en la Constitución como sede de un Estado de derecho-*, la mayoría de los cuales se aprenden en la vida social. En este sentido, la educación es, en gran parte, un proceso de socialización, esto es, de aceptación tácita de normas de vida.

“Para que una sociedad pueda gozar de estabilidad es preciso que sus miembros lleguen a un cierto grado de acuerdo general sobre las orientaciones de valor básicas”<sup>864</sup>.

En la sociedad, las personas son centrales porque ellas son las portadoras de los sujetos de derecho<sup>865</sup>. Ellas se deben preparar para dos aspectos importantes de la vida: el aspecto individual y el aspecto relacional con los demás.

En consecuencia, la educación posee dos polos en que concentra su atención: la preparación del individuo y la vida social<sup>866</sup>.

En cuanto a la preparación del individuo, las personas tienen un nacimiento biológico, pero todo lo demás es objeto de aprendizaje<sup>867</sup>. La persona debe aprender a ser ella misma, a proponerse con realismo ciertas metas de formas de vida y tratar de lograrlas. Para ello, cada persona necesita utilizar al máximo sus recursos, sus posibilidades: formar su inteligencia, dominar su voluntad, encauzar su afectividad, ganar lo suficiente como para alimentarse, tener tiempo extra para actividades que le den sentido a su vida si lo que realiza no es satisfactorio, etc.

En cuanto a la preparación como ciudadano, debe poseer una cultura general lo suficientemente amplia como comprender los sistemas sociales vigentes: el sistema económico, político, cultural, etc. y posibilitar un desarrollo sostenible<sup>868</sup>.

79. **L**a sociedad misma, como multitud organizada en funcionamiento debe prever las posibilidades de preparar a las personas que sirvan de reemplazo para las actividades del funcionamiento social<sup>869</sup>.

---

<sup>864</sup> DOWSE, R. – HUGHES, J. *Sociología política*. Madrid, Alianza, 1995, p. 64.

<sup>865</sup> Cfr. ADDANTE, P. *La centralità della persona umana in Antonio Rosmini. Filosofia, Etica, Politica, Diritto*. Milazzo, SPES, 2000.

<sup>866</sup> Cfr. DEROUET, J-L. *La educación: Un sector en busca de sociedad* en *Revista de Educación*, 2001, n° 324, p. 79-90

<sup>867</sup> Cfr. MARTÍ, E. – POZO, J. *Más allá de las representaciones mentales: La adquisición de los sistemas externos de representación* en *Infancia y Aprendizaje*, 2000, n° 90, p. 11-30.

<sup>868</sup> Cfr. LUBMANN, N. *Teoría de la sociedad y pedagogía*. Barcelona, Paidós, 1996. MARDUCHOWICS, R. *Revalidar la identidad cultural* en *Cuadernos de Pedagogía*, 2000, n° 297, p. 32-36.

<sup>869</sup> Cfr. DIETRICH, H. *La crisis de los intelectuales. Identidad nacional y globalización*. Bs. As.,

Los que se integran a la vida social deben compartir los valores y estilos de vida vigentes, sin ser impedidos de expresar su creatividad y, por lo tanto, una parte de cambio de los estilos de vida y de los valores vigentes, dentro de lo que la mente de la ciudadanía (el conjunto de socios) considera justo.

Toda cultura ha generado las formas de cambio, lo que significa que tiene mecanismos para mantener al mismo tiempo *elementos permanentes* y *elementos cambiantes*. En occidente, se pone en tela de juicio permanentemente las ideas y costumbres heredadas por una especie de socratismo social, inherente a la cultura occidental<sup>870</sup>.

80. No es fácil establecer qué grado de consenso existe sobre las formas de vida (económica, cultural, religiosa, moral).

Los consensos poseen una vida latente que manifiestan sus cambios lentamente, excepto en los casos de conmoción social (muertes masivas por drogas, por venganzas, por implantación a la fuerza de otras formas de pensar, colapsos económicos, etc.). En esos casos, se cambia rápidamente la forma de vida o se expulsa rápidamente el intento de cambio<sup>871</sup>.

Una forma de interpretar estos cambios consiste en la utilización del paradigma darwiniano aplicado a la moral. Según esta interpretación, la formación de sistemas morales comunes es el resultado de un proceso similar a la selección natural. Una vez que entran en competencia, los más adaptados a las circunstancias de escasez, tiempo y lugar, logran sobrevivir. Por el hecho de haber sobrevivido, manifiestan que son los mejores adaptados y que poseen mayor cohesión. Pero hay que admitir que esta *generación de consenso no es neutra*: puede y suele estar ideológicamente orientada a metas que convienen a ciertos grupos y dañan a otros con menor poder (de seducción, mayor poder económico, mayor poder para generar opinión pública, etc.)<sup>872</sup>.

81. La formación educativa debe posibilitar la generación de mentes capaces de superar los hechos con ideas y proyectos alternativos que los interpretan y advertir que las interpretaciones pueden ser de diversas maneras y guiadas por diferentes intereses, expresos u ocultos.

Aceptar que el hecho se justifica por si mismo es una afirmación

---

Editorial 21, 2000. AA.VV. *Dilemas del Estado de Bienestar*. Madrid, Visor, 1996.

<sup>870</sup> Cfr. GINER, S. *Historia del pensamiento social*. Barcelona, Ariel, 1976, p. 591.

<sup>871</sup> BRONNER, G. *Fanatisme, croyances axiologiques extrêmes et rationalité* en *L'Année Sociologique*, 2001, Vol. 51, n° , pp. 137-160.

<sup>872</sup> RAMÓN GARCÍA, J. *Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología* en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, n° 80, p. 61-76. ZIZEK, S. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992. LEVINSON, B. *Ideología del género: Hacia una práctica institucional de equidad* en *Revista Latinoamericana de Estudio Educativos*, 1999, n° 2, p. 9-36. VAN DIK, T. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2000.

propia de una filosofía positivista. También lo es aceptar que la justicia es lo que las leyes dicen que es y las leyes son lo que los jueces dicen que es. Sobre los hechos siempre cabe la interpretación y la crítica, esto es, la aplicación de diferentes puntos de vista que hagan manifiestos los intereses ocultos.

“En la actualidad, y por extraño que parezca, son especialmente los juristas, los que estudian las ciencias jurídicas positivas, quienes declaran abiertamente que es necesario reflexionar filosóficamente sobre el derecho... El en siglo XIX, los juristas abrigaban en general la convicción de que lo justo y el derecho positivo eran idénticos”<sup>873</sup>.

En la concepción positivista del derecho, la base de una norma se halla en una norma superior y ésta finalmente en la Constitución, la cual no es el derecho natural, sino que es el resultado de un pacto<sup>874</sup>. Para superar esta concepción es necesario admitir que: a) incluso el valor de la Constitución está supeditada a la justicia, b) la cual respeta los derechos individuales, c) que por la Constitución no son originados sino organizados en una modalidad que permita la convivencia de los socios. En otras palabras, el derecho civil no existiría si no existiesen con anterioridad los derechos individuales que con aquél es regulado. Pero, una vez, constituida, la Constitución de una sociedad nacional es, en ese ámbito, al decir de Hegel, *el poder universal en y por sí*, emanado de la subjetividad de los socios y objetivado<sup>875</sup>.

82. Según esto, el origen del Estado no se halla en la búsqueda de seguridad o de paz (como proponía Hobbes); sino *en la búsqueda de la justicia* que consiste en el respeto por parte de todos los socios de los derechos de todos. Sólo, secundariamente, cuando los socios no buscan la justicia surge la lucha entre los socios y se desea la paz, estableciéndose la necesidad de jueces, para volver a establecer la igualdad de trato ante los derechos conculcados.

*El hombre no es un lobo para otro hombre; no lo es por su naturaleza, sino cuando no respeta los mutuos derechos individuales de los que se asocian y la modalidad en que convinieron limitarlos.*

Mas si los socios son socios cuando son conscientes, libres y responsables para pactar lo que pactan, entonces, la aceptación por fuerza de un pacto no resulta ser justo ni humano ni social. Nuestra sociedad humana, bajo su apariencia de humana, en muchos aspectos sigue siendo una sociedad señorial, con amos y siervos. Éstos no son libres pero deben atenerse a lo establecido por su señor.

---

<sup>873</sup> LUYPEN, W. *Fenomenología del derecho natural*. Bs. As., Lohlé, 1988, p. 17.

<sup>874</sup> Cfr. KELSEN, H. *¿Qué es la justicia?* Bs. As., Planeta-Agostini, 1993, p. 132.

<sup>875</sup> HEGEL, G. *Principios de la filosofía del derecho*. Bs. As., Sudamericana, 2004, n° 285.

La libertad plenamente humana implica no solo la libertad de pensamiento, sino de acciones pudiendo elegir sin morir por la elección realizada. Si la elección realizada conlleva la muerte, cada acto libre es además un acto heroico, lo que se puede esperar ni exigir de todos, ni frecuentemente. El derecho a la vida (el considerar justo y bueno el vivir) de todo ser humano, restringe el modo en que ejercen ese mismo derecho los demás. Sin un trabajo con el cual el hombre puede vivir y tener libertad económica, es difícil pensar en la existencia de otras libertades por mucho tiempo. La distribución del bien social de la educación puede ser rápidamente tergiversada cuando pretende ofrecer igualdad de oportunidades y compensando las desigualdades, si no existe el derecho de las personas a elegir sus proyectos de vida y un respaldo económico que haga viable esos proyectos. En una vida social real, la ética no se separa del derecho y de la vida económica de la sociedad: los tres aspectos interactúan o se aniquilan mutuamente.

83. Para que el hombre no sea un lobo para con sus semejantes *se requiere educación*, esto es, dominio de sus fuerzas encauzadas en un bien común, el cual limita las arbitrariedades de los bienes y derechos individuales mediante un pacto de convivencia y mutuo respeto de derechos. El ideal de la educación implica el proceso de aprendizaje para llegar a ser un *hombre libre y responsable en una sociedad libre y responsable*, establecida mediante un pacto de ciudadanía, donde los socios limitan sus libertades sin perderlas, más bien potenciándolas mediante el bien común que consiste en el respeto por parte de todos de los derechos de todos los ciudadanos.

Lo opuesto a educación es corrupción social, privilegio, abuso del derecho utilizado como un beneficio propio con exclusión del mismo derecho de los demás<sup>876</sup>. La misma democracia se corrompe no solo cuando se pierde el espíritu de igualdad, sino también cuando no se acepta una justa desigualdad de modo que se reconozca que la sociedad, al establecer sus derechos, sólo regula los derechos morales previos de las personas pero no los suprime al convertirlos en derechos civiles regulados.

“Una declaración de derechos es entonces necesaria puesto que debe marcar los límites que el poder legislativo debe representar; debe estar separada de las leyes que reglamentan la constitución porque estas leyes deben estar hechas para conservar estos derechos y no deben violar ninguno”<sup>877</sup>.

---

<sup>876</sup> Cfr. QUIROGA, H. y otros (Comps.) *Filosofía de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario, Homo Sapiens, 1999. NAVARRO, M. *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*. Rosario, Homo Sapiens, 2000.

<sup>877</sup> COUTEL, Ch. *Condorcet. Instruir al ciudadano*. Bs. As., Ediciones del Signo, 2005, p. 91.



## ***Hombre, Estado y educación***

84. El hombre y la sociedad (cuya organización y administración del poder, en un territorio, la constituye en Estado) han sido interpretados de diversas maneras.

Las podemos reducir drásticamente a tres teorías:

- a) *Teoría del origen divino*: El hombre y la sociedad poseen un origen divino y el fin de los mismos, al igual que el de la educación, es posibilitar el retorno a lo divino.
- b) *Teoría de la fuerza*: El hombre y la sociedad tienen su origen y existencia en el resultado de una lucha. Las relaciones sociales suelen incluir o encubrir relaciones de fuerza (entre poderosos y débiles, entre varón y mujer, entre el ocupador violento o conquistador y los conquistados) y la educación no es más que la preparación para un sometimiento al más fuerte.
- c) *Teoría ético-jurídica*: El hombre y la sociedad son seres con una condición moral, la cual les otorga derechos individuales (que, algunos de ellos, por un pacto o constitución se hacen también derechos civiles o sociales). El derecho de las personas (derecho subjetivo, en cuanto poder obrar lo justo), por el pacto social o la constitución, se convierte en leyes (estableciéndose lo que hay que hacer o evitar -derecho objetivo, cuya violación es un delito); y ellas adquieren el apoyo de la fuerza justa para premiar o castigar a los socios. Las leyes que todos hacen (al menos a través de sus representantes), o aceptan, intentan lograr una convivencia humana, sin la cual los hombres se reducen a ser bestias. Las leyes no son el derecho sino la plasmación social de derechos. En consecuencia, la educación es un proceso de preparación del hombre para ser plenamente humano y ciudadano, lo que implica el ejercicio de sus sentimientos, la comprensión y elaboración de ideas, el empleo de libertades, la defensa de los derechos, el acatamiento a deberes y a las leyes en cuanto son ordenamientos racionales hechos por los socios, conscientes y libres, de una comunidad.

La Asamblea General de la ONU, en 1986<sup>878</sup>, ha reconocido, una vez más, la existencia de un "derecho humano inalienable en virtud del cual toda persona humana y todos los pueblos tienen la facultad de participar en, contribuir a y disfrutar del desarrollo económico, social, cultural y político en el que todos los derechos humanos y libertades fundamentales pue-

---

<sup>878</sup> Cfr. Resolución de la Asamblea General 41/128, de 4 de diciembre de 1986. Cfr. MEYERS, Diana T. *Los derechos inalienables*, Madrid, Alianza, 1985.

dan ser plenamente realizados" (art. 1.1).

Queda aún por reconocer la existencia efectiva de la ONU y dar fuerza de ley a los derechos.

85. La teoría del origen divino no es hoy -en una sociedad secularizada-masiva y culturalmente compartida. La teoría de la fuerza aparece como una realidad histórica y siempre presente: como un hecho positivamente constatable, pero no justificable para los que sostienen la teoría ético-jurídica del ser del hombre y de la sociedad.

Si se admite esta tercera teoría como la más humana en cuanto respeta, por un lado, la inteligencia y la iniciativa libre y personal y, por otro, también los derechos ajenos, entonces queda en claro cuales son los fines de la educación: preparar al hombre y al ciudadano para que logre una forma de vida humana y, en esta vida humana, se incluyen derechos y deberes inalienables, y deberes y derechos sociales<sup>879</sup>. El recordar que *no sólo existen derechos, sino también deberes*, hace tener presente que el hombre *no es sólo un ser social, sino también personal y moral*, con deberes ante lo que conoce que lo perfecciona, y que la razón le urge a la voluntad libre que lo realice. No sólo tenemos derechos a tener hijos: tenemos deberes para con ellos; no solo tenemos derechos como hijos, también tenemos deberes para con nuestros padres. No sólo tenemos derechos, como seres personales y sociales, a elegir el placer que no nos destruye (y nadie nos lo puede impedir); sino también tenemos el deber de evitar, como seres morales, lo que nos destruirá (tabaco, drogas, etc.). Como el derecho se basa en lo justo, la moral implica no solo la vida moral, sino implica también fundamentar la vida social y jurídica.

En esta concepción, el hombre y el Estado no se contraponen, sino que *se complementan*, siendo el segundo una prolongación y una necesidad ética del primero, y teniendo el Estado no una función en sí misma sino en relación a los socios que lo constituyen, mediante *un pacto o contrato social, moral y jurídico*.

86. En consecuencia, pensar y repensar lo que somos, para poder obrar en forma acorde a nuestro ser, sigue siendo una tarea filosófica constante. Los filósofos se permiten cierta libertad de pensamiento, libertad que es socialmente aceptada por los poderosos porque advierten que se trata sólo de una libertad teórica, abstracta que no incide directamente en la acción

---

<sup>879</sup> ÁLVAREZ, A. *Del Estado docente a la sociedad educadora: ¿Un cambio de época?* En *Revista Iberoamericana de Educación*, 2001, n° 26, pp. 35-58. THIEBAUT, C. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Bs. As. Paidós 1998. TORRES CARRILLO, A. *Vínculos comunitarios y reconstrucción social* en *Revista Colombiana de Educación*, (Bogotá) 2003, n° 43, p. 43-68. TOURAINE, A. *¿Qué es la democracia?* Bs. As., FCE, 1999.

social.

Filosofar es, además, una tarea necesaria en la crítica contra los reduccionismos de diverso tipo, según los cuales el ser humano queda reducido a ser una bestia, una máquina, un instrumento de producción, una variable de ajuste económico, un inteligencia constructora de conocimientos, una terca voluntad, etc.

El hombre, la sociedad y, en consecuencia, la educación no han patentado definitivamente lo que son, por lo que pueden ser reducidos y distorsionados de diversas maneras. Desde el punto de vista de una forma de gobierno democrática, lo importante es que la educación sea un proceso público, donde se pueda ejercer la crítica públicamente y generar ciudadanos democráticos<sup>880</sup>.

87. Los seres humanos debemos recordar que si deseamos ser socios, no por ello dejamos de ser humanos (personas con sentimientos, con inteligencia, con márgenes de libertad, con derechos individuales).

Ser socios humanamente significa que somos conscientes, libres y responsables, que convenimos en defender y aceptar ciertos derechos y deberes, que tenemos o hemos construido como hombres y -como prolongación- como ciudadanos al hacernos socios. Mas las mismas instituciones creadas por los socios (en particular el Estado), al ser un poder ejercido por hombres que deberían representar a los socios, deben ser controladas por los mismos, para que no haya ni abuso ni desidia en el ejercicio y control de los mutuos derechos y deberes.

Los derechos, después del reconocimiento de su existencia, como exigencia racional y filosófica, deben ser propuestos socialmente, y sostenido y protegidos políticamente.

Ya N. Bobbio, -nos recuerda J. Bellina<sup>881</sup>- opina que uno de los esfuerzos que debe hacerse no es tanto el "de saber cuáles y cuántos son estos derechos, cuál es su naturaleza y su fundamento, si son derechos naturales o históricos, absolutos o relativos, sino cuál es el modo más seguro de garantizarlos, para impedir que, a pesar de las declaraciones solemnes, sean continuamente violados"<sup>882</sup>, para este autor "...el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político"<sup>883</sup>.

---

<sup>880</sup> CULLEN, C. *Perfiles ético-políticos de la educación*. Bs. As., Paidós, 2004, p. 95.

<sup>881</sup> Cfr. BELLINA IRIGOYEN, J. *Derechos fundamentales de los ancianos. Política y economía* en *INVENIO*, 2006, n° 16, pp. 37-58.

<sup>882</sup> BOBBIO, NORBERTO *Presente y porvenir de los derechos humanos* en Universidad Complutense. *Anuario de Derechos Humanos*, N° 1, 1981, Madrid, p. 7.

<sup>883</sup> BOBBIO, N. *Sobre el fundamento de los derechos del hombre*, en *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 53-62, 61. Citado por Marline Maxine Harrison, en *Reflexiones sobre el estudio de los derechos humanos y su fundamentación en Universidades. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 2, 2005, pp. 13-36..

Dada la divergencia entre la norma y la realidad, los defensores de los Derechos Sociales sostienen que los ciudadanos deben ser educados de modo que exijan que esa divergencia sea superada o reducida, a fin de legitimar políticamente y jurídicamente, tanto a los gobiernos como a los organismos internacionales. Para ello distinguen entre posibilidades de realización técnica y posibilidades de realización política: en primer lugar se deben *proponer cuotas mínimas de presupuesto asignadas a los diversos derechos sociales, haciéndose así posible el control de constitucionalidad de las leyes del presupuesto* estatal. En segundo lugar, en el plano internacional ellos proponen la publicación de un Código Penal Internacional y la creación de la correspondiente jurisdicción sobre crímenes contra la humanidad, un control jurisdiccional de constitucionalidad de todos los actos de los Organismos Internacionales y de todos los Estados por violaciones de los Derechos Humanos, imposición y regulación de ayudas económicas e intervenciones humanitarias como garantías a favor de los países más pobres.

Hay que reconocer que las posibilidades de concreción de tales garantías en el plano político es exigua, termina afirmando J. Bellina; y lo seguirá siendo si los ciudadanos no son *educados en la toma de conciencia de los derechos que moralmente poseen* todos los seres humanos en tanto son humanos; y *que deben convertirse en derechos positivos* mediante una intervención política de los representantes que ellos votan<sup>884</sup>.

Los derechos *morales* (tratados por los filósofos, filántropos y por la toma de creciente conciencia de las personas y ciudadanos) pueden y deben convertirse en derechos *jurídicos*, como lo ha afirmado la ONU en el artículo 6º de la *Declaración Universal de los Derechos humanos*, adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217 A (iii) del 10 de diciembre de 1948.

Es la presencia activa de la ciudadanía la que, en forma coordinada y consciente, podrá hacer que los Derechos Humanos se conviertan en parte de los Derechos Sociales, tal como ha sido reconocido por la ONU en 1995 a través de un comité *ad hoc* que custodia el cumplimiento de las obligaciones adquiridas por los Estados Partes en virtud del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, conocido por sus siglas CCPR (*Covenant on Civil and Political Rights*) ratificado por 141 Estados, entre ellos el argentino<sup>885</sup>.

---

<sup>884</sup> Cfr. DAROS, W. *Los derechos humanos etnocéntricos en el pragmatismo posmoderno de Richard Rorty* en *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. CRYCIT (CONICET). 2003, n° 4, pp. 13-25.

<sup>885</sup> NACIONES UNIDAS. *Derechos Humanos Y Personas De Edad*. Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Comentario N° 6: Derechos Económicos, Sociales Culturales de las Personas de Edad, 1995, en: <http://www.onu.org/temas/edad/ddhhyedad.pdf>

## ***Una sociedad para el crecimiento***

88. Los socios deben controlar más directamente las formas de poder en las tomas de decisiones que les afectan<sup>886</sup>.

El Estado no tiene por finalidad hacer felices a los ciudadanos según un solo modelo de vida, pero debe crear condiciones legales que hagan posible esperar una vida segura, con posibilidades de trabajo, y desarrollo humano.

El Estado argentino en las últimas décadas, bajo el loable título de defensa de la democracia, ha dejado que conviva un estilo de vida mafioso, de corrupción generalizada que ha terminado desanimando al hombre honesto. La fórmula de la corrupción es igual a monopolio (opuesto a libertad de gestión y comercio), más discrecionalidad (poder hegemónico), menos transparencia (ocultamiento de la información pública):  $C = M + D - T$ <sup>887</sup>. "La crisis argentina es, entre otras cosas, una crisis inédita de representatividad e impunidad"<sup>888</sup>.

Argentina ha sido calificada, en el 2004, como "el segundo país más corrupto", según un informe presentado por *Transparency International (TI)*. Ecuador encabeza la lista seguido por Perú, India, Bolivia, Brasil, Costa Rica y México. Tras los partidos políticos, las "instituciones más corruptas del mundo son los parlamentos, la policía y el poder judicial" según la opinión de cincuenta mil personas encuestada por *Gallup International*. Sólo 12 países ha firmado el convenio de la ONU contra la corrupción, por la cual se facilitará la devolución de los activos robados por los políticos e impedir su asilo en países extranjeros<sup>889</sup>. Pero veamos una perla más, de la declaración de un ministro argentino en el día internacional contra la corrupción:

"El ex ministro de Defensa, Oscar Camillon, le confesó ayer al juez Julio Speroni, que los más de dos millones de dólares que posee en una cuenta suiza, no provienen de la venta ilegal de armas (de la cual está acusado) sino de los sobresueldos de 30 mil dólares al mes que cobró durante su gestión en la administración de Carlos Menem"<sup>890</sup>.

---

<sup>886</sup> Cfr. ALONSO OLEA, Manuel. *El consentimiento informado, derecho humano fundamental* en GARCÍA DE ENTERRÍA, Eduardo y ALONSO GARCÍA, Ricardo (Dir.). *La encrucijada constitucional de la Unión Europea*, Madrid, Civitas, 2002, pp. 113 y ss.

<sup>887</sup> MORENO OCAMPO, L. *En defensa propia. Cómo salir de la corrupción*. Bs. As., Sudamericana, 1993, p. 171.

<sup>888</sup> GÓMEZ, R. *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debacle*. Bs. As., Macchi, 2003, p. 173 nota 37.

<sup>889</sup> Cfr, Diario *La Capital*, 10/12/04, p. 26.

<sup>890</sup> Idem, p. 10.

89. La sociedad no es el Estado, pero aquella requiere de éste por es su organización legal. El poco respeto a las leyes expresa el poco respecto al Estado. En Argentina, el *Estado Benefactor* que fue instalado con cierta demagogia entre 1946-1955, se fue deslizado hacia un *Estado Burocrático Autoritario* bajo el poder militar, con breves períodos de gobiernos civiles, llegándose al *Estado Militar o Terrorismo de Estado*, que gobernó con total arbitrariedad, en medio de una guerra no clara, entre 1976-1983. La restauración de la democracia acentuó la figura del *Estado Clientelístico*, sin capacidad de gestión económica ni pública que generó una insoportable hiperinflación; y en la década de 1990-2000 se instaura el *Estado Ausente o Mínimo* que privatizó las joyas -algunas enmohecidas- de los bienes públicos, lo cual fue ratificado por la reelección de Menem, pero que generó un abandono de la industria nacional y un desempleo creciente. Luego, en el 2001, apareció la conciencia y figura del *Estado Enemigo* (que no había cuidado los ahorros de los ciudadanos -ley de la intangibilidad de los depósitos-, que había convertido buena parte de la deuda privada en deuda pública<sup>891</sup>, que no había previsto un ahorro genuino con producción genuina).

No hubo capacidad y grandeza ética para pensar una nación para el crecimiento del bien común de los socios. Por el contrario, el Estado corrupto se había convertido, por décadas, en un botín partidario.

“Los dirigentes políticos al frente del Estado se convirtieron en operadores de intereses económicos propios y ajenos. Muchos hicieron de la política una herramienta para favorecer las propias clientelas partidarias. La corrupción se generalizó en todos los niveles y en todas las instituciones públicas: desde las comisarías hasta los órganos municipales, desde la justicia hasta el gobierno nacional o provincial. El fiscal italiano Di Pietro, cuya política de “mani pulite” llevó al precesamiento de 3.000 funcionarios y dirigentes políticos en Italia, sostuvo que en Argentina la corrupción fue diez veces mayor”<sup>892</sup>.

90. ¿Qué valores transmiten los gobernantes a los ciudadanos que dicen representar? Ante un país donde *la corrupción y la impunidad ha sido generalizada*, el desánimo se vuelve normal; más aún el delito es elogiado como signo de viveza criolla: “El que no roba es un gil”.

Los jóvenes sin posibilidad de tener un trabajo, sin estímulo para estudiar, corren el constante riesgo de dedicarse al delito o a evadirse en la droga que termina por destruirlos.

Los padres, con sus modestos trabajos -si los tienen-, pero con poca

---

<sup>891</sup> OLMOS GAONA, Alejandro. *La deuda odiosa. El valor de una doctrina jurídica como instrumento de solución política*. Bs. As., Continente, 2005.

<sup>892</sup> PÉREZ LINDO, A. *Reconstruir la sociedad, reinventar el Estado*. Bs. As., Proyecto editorial, 2003, p. 66, 68.

participación y preocupación por la defensa de sus derechos, han terminado sus vida con una jubilación indigna e insuficiente, quejosos y asqueados de un estilo de vida de lujo para pocos y de miseria o pobreza para muchos.

No todo indigente es, ciertamente, un delincuente; pero el indigente se encuentra en una situación de impotencia que lo humilla. Ante esto, las instituciones formales educativas poco pueden hacer.

El gobierno se ha encargado, casi cada diez años, de empobrecer a la población, confiscando o administrando los bienes ahorrados de los individuos. Los más astutos retiraron sus ahorros del país. En consecuencia, la población ha abandonado la cultura del trabajo, los valores del ahorro, de la esperanza en una vida con una jubilación que les dé un sentido de tranquilidad al final de sus días.

En consecuencia, los jóvenes no desean tener una vida como la que les ha tocado vivir a sus padres, ni los padres desean lo mismo para sus hijos.

91. Esta problemática supera la oferta de educación que las instituciones educativas han ofrecido tradicionalmente.

¿Puede tener sentido aún hoy trabajar, ahorrar, tener esperanza en que nuestros gobernantes protegerán los derechos de los ciudadanos?

La repetición de *la defraudación de las esperanzas* que han tenido los ciudadanos ha terminado rompiendo realmente el contrato social, aunque aún perdure una apariencia del mismo.

Las sociedad debe ser *reconstruida nuevamente* y eso se hace desde todos los sectores: las familias, las instituciones intermedias no gubernamentales, las instituciones educativas gubernamentales, no obstante que la clase gobernante política argentina (supremo poder judicial, legislativo, y ejecutivo), por décadas se ha mostrado y demostrado incompetente e incorregible en su incapacidad para no privilegiarse. Y los ciudadanos, preocupados por obtener el pan de cada día, no se han organizado para custodiar sus derechos e impedir la participación en la corrupción.

Lo que ser requiere en *refundar la ciudadanía con un nuevo sentido del contrato social* que implique una *justicia social* y capaz de preveer situaciones de *solidaridad*, donde los socios generan sus leyes y son, por igual, obedientes a ellas; una forma de ciudadanía donde se acepte por igual el deber y el derecho, se trabaje y se combata la corrupción, se elija a socios gobernantes y se controle eficazmente los actos de gobierno; un contrato que ponga en vigor leyes fundamentales de convivencia, de seguridad, de justicia, de educación del futuro ciudadano, de esperanza de una vida sensata y humana. Nadie se asocia con alguien para que éste le robe sus bienes o la vida: un pacto es "la transferencia mutua de un derecho"<sup>893</sup>, de un

---

<sup>893</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIII: 231.

derecho que existe antes de hacerse socio; derecho que implica una previa idea y virtud moral. La sociedad no puede ser una jungla, un lugar donde los hombres no solo pierden su condición de socios, sino de humanos. Las personas forman alianzas o pactos para *estar mejor* que en el caso de no hacerlo.

Parece manifiesto que, en Argentina, se *requiere un Estado inteligente, profesionalizado, solidario, aliado de la sociedad civil, agente estratégico para el desarrollo y la proyección internacional*. No se trata de generar un estatismo, sino un Estado que ponga el acento en la organización inteligente del conocimiento, la información, la ciencia y la tecnología; un Estado fundado sobre la ética del servicio público en cooperación con los ciudadanos; un Estado que no sea tanto un poseedor de empresas cuanto un gestor estratégico de la producción nacional; no un benefactor cuanto un garante de la solidaridad social, de la democracia y de la participación de la ciudadanía<sup>894</sup>.

“Una regla elemental de la técnica de control es que quien controla sea independiente de quien es controlado. La democracia es el único sistema político que prevé la independencia de los controles... El sistema alternativo al democrático es el del poder hegemónico; estuvo instalado por mucho tiempo en América Latina, con el pretexto de la lucha contra el comunismo, y en Europa del Este -bajo el mismo esquema de funcionamiento- con el argumento de garantizar los intereses de los trabajadores. En el sistema de poder hegemónico, las reglas democráticas no rigen; existen el monopolio del poder, la discrecionalidad de los funcionarios y la censura y el control de la información pública”<sup>895</sup>.

92. Un país proveedor de materias primas tiene ventajas competitivas para generar un estilo de vida saludable, pero tiene también la constante tentación de la corrupción en el manejo de sus potenciales riquezas.

La tarea educativa tiene posibilidades de preparar para el trabajo futuro, pero la sociedad toda deberá prepararse para aceptar vivir en la justicia, esto es, en el respecto de todos los derechos de todos los ciudadanos. Los jóvenes -en una gran mayoría- ya saben que sus padres fueron y vivieron como buenos trabajadores; pero esto no ha sido suficiente.

La vida humana no es una mera vida biológica que sólo requiera pan y porotos para sobrevivir. Una vida humana es una vida plena en la que se vive del trabajo, del pan, de las ideas, del goce de una vida de acción y de la vida tranquila, de esperanzas; no solo de trabajo -aunque ahora este sea tecnológico y lleno de redes informáticas-, pero con ganancias miserables para la mayoría siempre jaqueada por la inseguridad de una preparación

---

<sup>894</sup> PÉREZ LINDO, A. *Reconstruir la sociedad...* Op. Cit., p. 74.

<sup>895</sup> MORENO OCAMPO, L. *En defensa propia. Cómo salir de la corrupción*. Op. Cit., p. 184.



insuficiente e imposible de financiar.

93. El desarrollo o es *integral y humano*, o no es desarrollo; sino que será futuro fraude a la humanidad. Pero para que este desarrollo sea posible y humano se requiere el ejercicio de la libertad y de la justicia, de la igualdad y de la desigualdad; porque la igualdad es válida sólo si es justa; y es justa si se admite la libertad, la que genera la diversidad de los usos respetando la igualdad de los derechos y de la aplicación de las leyes que los socios establecen<sup>896</sup>.

Como afirmaba Rosmini, *ser libre es el supremo derecho* de los seres humanos, en cuanto éste implica un obrar justo que moralmente no puede ser impedido; *ser iguales* es un hecho y sólo es deseable en la medida es que es justo ser iguales (por ejemplo en el tratamiento de aplicación de las leyes a los socios). Mas reducir la justicia a un igualitarismo en todo sentido no solo es imposible sino inhumano. Por otra parte, una libertad sin justicia tampoco es humana ni hace posible la convivencia civil.

Los socios deben elegir bien a sus legisladores, porque es mediante las leyes que se administra la justicia. El peligro no está en el uso de la libertad, sino en su abuso (el despotismo); y en la fragmentación, esto es, en "un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo". El debilitamiento de lazos de afinidad para combatir el delito y mantener la igualdad en la aplicación de las leyes a la conducta de todos y cada uno de los socios, alimenta parcialmente "el fracaso de la iniciativa democrática"<sup>897</sup>.

94. Las ideas al respecto no faltan: lo que falta es poder realizarlas. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, por ejemplo, en diversas disposiciones, ofrece el apoyo necesario para el reconocimiento del derecho al desarrollo o crecimiento. Se afirma: "Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y de los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad" (artículo 22). Igualmente, se establece que toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud, el bienestar y, en especial, la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsis-

---

<sup>896</sup> BOBBIO, N. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 59. GEERZ, Clifford. *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 39. TAYLOR, Ch. *Ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994, p. 30.

<sup>897</sup> TAYLOR, Ch. *Ética de la autenticidad*. Op. Cit., p. 138.

tencia por circunstancias independientes de su voluntad (artículo 25.1). Una sociedad civil que quiere respetar esos derechos, *no puede impedir que cada socio realice acciones que lo lleven a lograr el objeto de esos derechos*.

Mas respetar los derechos no significa que todos tengan el deber legal de socorrer a los socios imprudentes o negligentes. Sólo es pensable un deber moral de solidaridad que lleve a construir solidariamente un fondo común que asegure -beneficencia- a todos los socios que "por circunstancias independientes de su voluntad" (cataclismos, enfermedades imprevistas, etc.) no lo pueden lograr.

Se debe recordar que la sociedad civil tiene por objeto *regular y asegurar los derechos de todos y cada uno* de los socios, en lo cual consiste la justicia legal; pero no es una sociedad de beneficencia; y, menos aún, tiene el gobierno (legislativo, ejecutivo, judicial) distribuir bienes materiales que no son suyos (lo que sería robar a uno para beneficiar a otro). Los bienes materiales son agotables y requieren limitar su uso que de él hace un socio para otorgárselo a otro; pero lo que puede fomentar la administración social es el fomento de bienes no agotables como son los bienes intelectuales y culturales (acceso a la educación, a desarrollo intelectual, etc.).

Los ciudadanos deben proponer y lograr que *los derechos (individuales) adquieran fuerza de ley (derecho objetivo)*, lograr que la justicia ínsita en los derechos se conviertan en leyes, esto es, en ordenamiento sociales con vigencia y fuerza capaz de premiar las acciones sociales o castigar las insociales, regulando mediante leyes la administración del poder social.

En una democracia (que implica libertad de información, de expresión y de participación), es la ciudadanía, debidamente preparada para participar en defensa de sus derechos (que significa poder realizar algo justo, sin ser impedido por los demás, precisamente porque es justo lo que se realiza), la que puede convertir en fuerza de ley a los derechos<sup>898</sup>. Esto es *hacer de los derechos morales, derechos jurídicos*, esto es, sostenidos por la ley<sup>899</sup>.

### ***El Estado Moderno, el contrato social y la educación***

95. Ya Mariano Moreno -en el *Prólogo* al *Contrato Social* de Rousseau que hemos citado- advertía el *corte epistemológico* que se había dado en la Modernidad. Si la gnoseología estudia el origen de los conocimientos humanos, la epistemología estudia el *valor* de los mismos, y Mariano Moreno

---

<sup>898</sup> Cfr. FIEDRICH, C. *El hombre y el gobierno*. Madrid, Tecnos, 1998, p. 293.

<sup>899</sup> DWORKIN, R. *Los derechos en serio*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 284.

prevenía contra la actitud de asignar valor a los tiranos, en el ejercicio del poder, atribuyéndoles “un origen divino a su autoridad”; pero en la Modernidad, “los pueblos aprendieron a buscar en el pacto social la raíz y el único origen de la obediencia”. Se corta, pues, con la creencia en la validación del poder de la sociedad fundado en el origen divino del mismo, y se lo funda desde la Modernidad en el *pacto o contrato social* que realizan los ciudadanos en la búsqueda de consensos<sup>900</sup>. Mas en este consenso, no puede quedar ajena la búsqueda de lo justo, sin que los hombres se degraden hasta el nivel inferior a de las bestias; y se rijan solo por la ley de la fuerza física o arbitraria sin respaldo moral. La legalidad, sin referencia a la moralidad que la respalda (de modo que una ley o es justa o no es ley), es solo un juego de palabra en beneficio de un grupo.

La filosofía de la modernidad ha sido, en buena parte, una reflexión acerca de *cómo es el hombre (el yo)* y *cómo es el otro (socio o posible socio)*: Descartes se encerró en su yo -de lo único de la que tenía certeza- y el otro, tras la reflexión, era el que estaba fuera de su cuerpo y del cual nos hacíamos una ficción (una idea advenediza o ficticia: el otro es lo que imagino que es y, en esto, no cabe error, pues las imaginaciones -al ser solo imaginaciones- no se ponen el problema de la verdad o del error, como afirma Descartes en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*).

En esta época, algunos demonizaron al otro; otros -como Spinoza- lo divinizaron<sup>901</sup>; otros más sensatamente lo consideraron como un ser que se construye con grandezas y debilidades, con amor a sí y con piedad para con los demás. En la mismidad se da la otredad y viceversa, en una dialéctica social constituyente, como seres en el mundo que se construyen mientras construyen el mundo que los construye, sin señorío anticipado del uno sobre el otro, en el deseo de ser. En última instancia, el hombre debía desarrollar su inteligencia, convivir con los demás, asumir su libertad y las consecuencias de la misma, y, como ser moral que es, atenerse a su deberes<sup>902</sup>.

96. La relación entre el yo y los otros se vuelve problemática en la modernidad. ¿El otro es mi enemigo o mi amigo? ¿Yo soy mi primer amor o bien debe primar el amor a otro? ¿Mis derechos comienzan en mí y terminan

---

<sup>900</sup> Mariano Moreno no estaba libre de paradojas, pues, mientras lucha por la libertad y la ilustración de las personas, no teme quitar la libertad de lectura y opinión a sus lectores y, al editar el *Contrato Social* de Rousseau, afirma en el prólogo que “como el autor (Rousseau) tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas, suprimo el capítulo y principales pasajes donde ha tratado de ellas”.

<sup>901</sup> Los hombres “se esfuerzan mutuamente por destruirse o subyugarse”... “Todo hombre es enemigo de todo hombre” (HOBBS, Th. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1980, Cap. XIII, pp. 223 y 225. “El hombre es un dios para el hombre” (SPINOZA, B. *Ética*. P. IV, Prop. 35, Corolario II, Escolio.

<sup>902</sup> Cfr. SOLÉ, M. *Lobos o dioses: La experiencia del otro en Hobbes y Spinoza en El Pensadero*. *Revista de Filosofía*. Bs. As., Junio 2005, p. 4-8.

donde comienzan los de los otros (que son espectadores de mis derechos), o son los otros los autores que me conceden mis derechos de los que soy pasivo receptor al ingresar en una sociedad? ¿El derecho es mi compasión extendida a todo el género humano por igual, siendo yo medida para el otro; o el reconocimiento de lo que el otro es en lo que es, siendo el otro medida para lo que yo soy?

Como se advierte, en el origen de la época moderna, la realidad fue llevando a pensar (y los filósofos elaboraron esta forma de pensar), que no hay sociedad posible:

- a) Sin socios.
- b) Los cuales para serlo deben, previamente desarrollar sus inteligencias, y ser libres y responsables en sus acciones para decidir su forma de vida y para la defensa de la vida,
- c) pactando o constituyendo un contrato social que expresa la admisión de derechos previos individuales, una idea de justicia y el consenso mutuo en la limitación del uso de los derechos;
- d) y qué derechos se transfieren al gobierno (político) de la organización social y cuáles no se ceden.

Se puede distinguir, pues, a) el *establecimiento y ejercicio* del derecho, del b) *contenido y finalidades* que tiene el derecho individual o socialmente considerado.

El derecho es la facultad de obrar no impedida por los demás, dado que lo que se obra es justo. El derecho expresa la voluntad del sujeto de derecho y, cuando este derecho, se objetiva y se hace público, aparece también la autoridad que lo emana. En el nivel social, dado el conjunto de los socios que realizan un pacto y se constituyen como socios, *las finalidades* por el cual lo realizan -y se constituyen como sociedad legalmente organizada o Estado- pueden ser variadas: establecer la organización de la soberanía sobre un territorio, el monopolio de la fuerza legítima, la forma de participación o representación mutua de los socios; establecer con claridad el límites de los derechos individuales y de los compartidos públicamente, para el bienestar individual y para el bien común; para asegurar la vigencia de los derechos humanos y la autodeterminación como individuos y como Estado o sociedad legalmente organizada ante otra sociedad o Estado<sup>903</sup>.

97. En nuestra concepción, *el hombre se prolonga en el ciudadano y el ser del ciudadano revierte sobre el ser del hombre*. Es el hombre en que decide realizar -explícita o tácitamente- el pacto social<sup>904</sup>. Éste hace, por

---

<sup>903</sup> Cfr. PÉREZ LINDO, A. *Reconstruir la sociedad...* Op. Cit., p. 84

<sup>904</sup> La literatura sobre el pacto o contrato social es abundantísima, de la cual solo deseo mencionar: ARANDA FRAGA, F. "La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional-contractualista de la sociedad política" en *Estudios Filosóficos*, 2003,

una parte, del conjunto de socios *una totalidad moral* (con el bien del mutuo respeto de cada uno de los socios, lo cual supone una idea de justicia) que da sentido al concepto de solidaridad; pero, por otra parte, mantiene la libertad, porque "la sociedad por su misma naturaleza excluye la servidumbre"<sup>905</sup>, (por lo que las personas poseen un valor absoluto y no comerciable<sup>906</sup>); además, por otra parte, el hecho de la existencia de las personas individuales hace posible la legitimidad de los bienes individuales de los socios (ante todo de la propia vida y del propio cuerpo), de modo que *la sociedad es naturalmente el lugar de la igualdad, de la desigualdad y de la diversidad*, porque nadie desea el bien común negando el justo bien individual.

98. Sería interesante y sorprendente que toda Constitución de la sociedad nacional estableciera, ante todo, *si va a conservar o sacrificar la vida de sus socios*: los socios sabrían entonces claramente a qué atenerse. Esta afirmación primera dejaría en claro la cuestión de si existen o no derechos o pactos preexistentes, si existe una vida moral, una justicia previa y derechos individuales anteriores a la vida en la sociedad civil. De hecho se da por sentado que los socios, al asociarse son libres, poseen esos derechos y responsabilidad moral. Esta cuestión no es de poca importancia, pues define la preeminencia (no la exclusión o separación) del hombre sobre el ciudadano o viceversa.

El contrato social de los ciudadanos es la ley fundacional y fundamental -concretada en la Constitución- de las sociedades modernas: ella convierte el derecho de ser socio (justicia en el sujeto) en una ley (justicia objetivada y social) y en una sociedad de hecho y derecho.

Este contrato supone a socios que -según Hobbes- hace surgir y ceder sus derechos (pues antes del contrato social, la moral es solo una cuestión de palabras si no estuviesen acompañadas por "la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento"<sup>907</sup>); según Locke y Rousseau, el contrato social hace ceder solo parte de sus derechos, preexistiendo y subsistiendo algunos derechos naturales e individuales, lo que presupone a su vez una vida moral.

99. En coherencia con las ideas de la modernidad, las naciones modernas establecen constituciones -se constituyen en tales- a partir de la *Constitución Nacional* la cual, en tanto ley fundante y fundamental, organiza el

---

Vol. LII, n° 149, pp. 43-86. LESSNOF, M. *Social Contract Theory*. New York, New York University Press, 1990. WHITMAN, J. *Contract. A Critical Commentary*. Chicago, Pluto Press, 1996. KYRMS, B. *Evolution of Social Contract*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

<sup>905</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. Milano, Marzorati, 1972, p. 155.

<sup>906</sup> Cfr. ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Padova, CEDAM, 1969, Vol. 1, n° 49, p. 191.

<sup>907</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 241.

poder social mediante la forma de gobierno y aclarando previamente los derechos y deberes que los socios de la nación consideran respetables. Pero la Constitución será letra muerta si el proceso educativo no prepara al hombre y al ciudadano para conocer y defender sus derechos individuales y sociales. Como se ha dicho, educar es ayudar a preparar al hombre y al ciudadano para que no deje de ser soberano. Educar para el ejercicio de la ciudadanía es educar para el uso de la libertad, para el *derecho a la autodeterminación* en todo aquello que no dañe a otros; por ello, es también convivencia con imparcialidad de leyes y con equidad en la producción y distribución de bienes ciudadanos<sup>908</sup>.

La Constitución argentina establece el ordenamiento para una nación republicana con sistema de participación política democrático.

“Según la concepción republicana, la formación de la voluntad y de la opinión políticas de los ciudadanos conforma el medio sobre el que se constituye la sociedad como un todo estructurado políticamente. La sociedad se centra en el Estado, pues en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos la comunidad se torna consciente de sí misma como una totalidad y actúa sobre sí misma mediante la voluntad colectiva de los ciudadanos. La democracia equivale a la autoorganización política de la sociedad”<sup>909</sup>.

Si bien, en Argentina, la participación política se ejerce mediante partidos políticos, éstos pueden ser negativos si la población ha sido despolitizada y los partidos se han burocratizados, osificados en una cúpula gerontocrática y caudillesca que poco entiende de participación democrática.

100. Los ciudadanos soberanos más que confiar en que los representen deben buscar la *participación comunicativa y efectiva*. Como afirmaba Rousseau, el poder legislativo debería permanecer en el pueblo soberano. Únicamente el poder ejecutivo se puede transmitir a un gobierno (que debe ser controlado en su ejercicio en la transparencia de sus actos); pero el poder legislativo más que representativo debía ser *participativo*. El derecho es la expresión de un pueblo soberano que consiente a las leyes que él crea para su propio gobierno y desarrollo<sup>910</sup>.

Sólo se puede tender a buscar la voluntad general, a “promover el bienestar general” -como se afirma en el preámbulo de la Constitución de la

---

<sup>908</sup> LUCAS MURILLO DE LA CUEVA, Pablo. "El tiempo de los derechos" en Revista Peruana de Derecho Constitucional, núm. 2/2000, p. 281. LUCAS MURILLO DE LA CUEVA, Pablo. "Derechos fundamentales y avances tecnológicos. los riesgos del progreso" en BOLETÍN COMPARADO DE DERECHO MEXICANO, N° 109, 1999.

<sup>909</sup> HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 2004, p. 240.

<sup>910</sup> Cfr. MELOSSI, D. *El Estado de control social. Un estudio sociológico de los conceptos de estado y control social en la conformación de la democracia*. México, Siglo XXI, 1992, p. 45.

Nación Argentina- si ello es el resultado de una educación en ese sentido. De hecho, los enemigos del bienestar general suelen ser los particulares organizados en oposición a los intereses generales del Estado, de un Estado que aparece como la propiedad de particulares, de facciones o asociaciones mafiosas. Un Estado moral debería ser el primer docente de la defensa de la participación ciudadana y de la transparencia en las gestiones de gobierno. Los Estado con gobernantes inmorales solo recurren a los ciudadanos en tiempos de las urnas, para desentenderse luego de ellos y pretender cínicamente gobernarlos en su nombre.

101. La educación tiene un lugar irremplazable en el proceso de toma de conciencia de la gestación de los derechos humanos. Se podría decir que esta toma de conciencia es la primera materia de aprendizaje y de vida en las instituciones educativas, siendo lo demás, en buena parte, instrumentos para el logro de esta finalidad. Los hombres interactúan entre sí, al ser socios. Como tales no deben concebirse como naturalmente animales, sino como *capaces de lograr y ser amos de sí mismos*, cuyo único régimen político posible sea la democracia. Mas este tipo de hombre es logro del proceso educativo, deseados por los individuos y por el Estado creado por los individuos, un derecho a la vez, privado y público. Parece erróneo considerar a los individuos como naturalmente animales, guiados por ciegas pasiones (Hobbes); o naturalmente buenos, generosos, trabajadores y pacíficos, guiados por la virtud (Rousseau).

Los seres humanos no son seres naturales y simples, sino seres sociales y complejos, procedentes de procesos de aprendizajes construidos socialmente, esto es, entre individuos, guiados de un proyecto de Nación para la convivencia y beneficio de los socios, intereses vistos como razonablemente satisfactorios para todos. La sociedad humana es algo demasiado importante como para dejarla sólo en manos de los políticos de oficio.

102. El derecho a la autodeterminación se queda a medio camino si no se hace efectivo con *una participación política*, lo que supone el funcionamiento y *ejercicio de una verdadera democracia*. Ésta no consiste solamente en la división de los poderes supremos, sino en la participación lo más *directa* posible. Los medios de comunicación tecnológicos (Internet y otros) pronto podrían hacerlo posible si existe la voluntad política de hacerlo.

Para que la democracia "funcione debidamente es necesario que la elección de nuestros representantes se acerque lo más posible a la democracia directa, a la verdadera democracia"<sup>911</sup>. Lo político, que es el lugar de máxima decisión de los ciudadanos soberanos, si fracasa, engendra también el fracaso económico-social. El plebiscito, el referéndum, la iniciativa popu-

---

<sup>911</sup> GRONDONA, M. En *La Nación on line*, 13 de junio de 2004.

lar, la revocatoria de los mandatos, son instrumentos -en el nivel nacional, provincial, local- para superar las presiones de los grupos de interés y la ineficiencia de los políticos; pero son también instrumentos para cuidarse a fin de que no se otorguen atribuciones indebidas a los representantes del poder. Como estos instrumentos benefician a la gente, y no a los malos políticos, éstos no harán nada para promoverlos, ni para permitir una información adecuada a los ciudadanos, manipulando con suficiente dinero las opiniones mediante el acceso a los medios. La democracia requiere que se aprecie, que forme una costumbre de vida, y que -no obstante sus limitaciones- avance corrigiendo sus errores.

103. Nos hallamos todavía en una subdemocracia. Es verdad que Argentina, entre 1853 y 1912, creció aunque no imperaba en ella, aún, el voto universal, expresión de democracia. En 1912, la Argentina con el voto universal, para los varones, se inicia en un camino hacia la democracia. En estos períodos lo que creció fue el poder económico pero distribuido en forma desigual. Desde el año 1930 a 1983, en los tiempos revueltos cívico-militares, Argentina creció sólo el 2 por ciento por habitante y por año y sin democracia.

Lo notable se halla en que desde 1983 cuando, pese a haber recuperado la democracia, la Argentina agravó su estancamiento y triplicó su porcentaje de pobreza.

Este fracaso en el ejercicio de la democracia puede ser superado con más democracia. Ello requiere pasar de una democracia indirecta, o sea, formalmente representativa, a una democracia más directa, participativa<sup>912</sup>. Para ello, la clase política tendrá que reconocer su mezquindad y el cansancio de un el pueblo frustrado y descreído que han logrado engendrar.

La democracia participativa puede ser posible si se reforma drásticamente el sistema electoral, para pasar a una auténtica democracia representativa a partir de la democracia no representativa que padecemos hoy.

La elección de nuestros diputados se da mediante la tristemente famosa "lista sábana" (encabezada por alguna personalidad prestigiosa y honesta, y seguida de personas no preparadas para un cargo público y para la defensa del bien común). Su defecto se halla en que los ciudadanos deben escoger entre listas previamente preparadas por el caudillo de cada provincia o partido. De esta manera, los diputados electos no representan al pueblo sino al caudillo que los puso en la lista y que podría quitarlos de ella en la próxima elección.

104. Una manera de superar la "lista sábana" se halla en subdividir cada provincia en tantas circunscripciones como el número de diputados que

---

<sup>912</sup> Cfr. NINO, S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 206.



enviará al Congreso, ganando en cada circunscripción un solo candidato (llamado "uninominales") que debe residir en ella, elegido por el pueblo que lo conoce íntimamente, en vez de las listas actuales donde habitan candidatos a los que sólo conoce el jefe que los digita.

Para no dejar sin derechos a las minorías, una mitad de los elegidos podría ser uninominal y la otra podría entrar en el Congreso en virtud de la representación proporcional. El sistema uninominal, independiente, sin ataduras para con un partido, posibilitaría enviar a la Cámara de Diputados a auténticos representantes de los ciudadanos.

En 1902, siendo presidente Roca y ministro del Interior Joaquín V. González, la división honesta de la Capital en circuitos uninominales permitió la llegada al Congreso del primer diputado socialista, Alfredo Palacios, por La Boca. Lamentablemente este sistema se suprimió rápidamente.

Mientras esto no suceda, nuestra democracia será formalmente democrática; pero de hecho autoritaria y caudillesca, en la cual los elegidos no representan a los ciudadanos (obligados éstos a elegir una lista y no una persona), sino que obedecen al presidente del partido. Los gobernantes además, cuanto no se atienen a las leyes de la administración pública (permitiendo el endeudamiento desenfrenado, la corrupción, etc.) deberían pagar su irresponsabilidad con la confiscación de su patrimonio personal y prisión, por delito de lesa majestad contra la sociedad soberana.

Esto devolvería a los socios el poder que, abusivamente, la clase política les ha quitado. Esto haría viable la tesis de que la justicia es el conjunto de leyes que establecen los ciudadanos y que ellos mismos se sienten en el deber de cumplirlas efectivamente, haciendo de la justicia un sinónimo de solidaridad en la legalidad, entendida como convivencia humana, racional y efectiva.

Como dijimos al inicio, entonces, cada ciudadano no se libera de la heterodependencia hasta tanto no sea efectivamente legislador, pero también hasta que no sea un responsable y obediente cumplidor de la ley, que para ser tal debe ser justa. Educar para la ciudadanía implica, entonces, educarse para una justicia, que es solidaridad universalizada a todos los socios con los que convive: es derecho y es deber de todos para con todos: es *el derecho y el deber de ser humano*, derecho y deber que los mismos humanos construyen. Los derechos y deberes individuales, y los sociales o públicos, se dan contemporáneamente y se implican constitutivamente.

105. Los derechos no son más que una forma social de garantizar el ejercicio de la vida de cada persona (individual y socialmente considerada); el ejercicio de la libertad y responsabilidad, en las cuales radican el núcleo de la persona adulta consciente.

Este ejercicio, sin embargo, no se da de una vez para siempre, sino que ha requerido de un largo y siempre precario camino de toma de con-

ciencia histórica. Esta conciencia histórica es algo que se adquiere y desarrolla socialmente y es una de las tareas fundamentales del proceso educativo en su camino de crecimiento humano, en el cual están implicadas las instituciones educativas.

En este contexto tiene sentido, hablar de diversas generaciones en el despliegue de la conciencia de los derechos de los individuos que luego se solidarizan en socios y se robustecen mediante instituciones y las regulaciones jurídicas.

Si los derechos privados de los seres humanos de la primera generación estuvieron constituidos jurídicamente por las denominadas libertades clásicas (los derechos civiles y políticos que surgen de manera integrada a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano - Revolución Francesa de 1789); los derechos humanos de la segunda generación pueden considerarse, entonces, los conocidos como derechos económicos, sociales y culturales que constituyen derechos primarios o individuales pero extendidos al ámbito colectivo. Los derechos, en lo individual, se extienden al reconocimiento de éstos en lo social.

Nuevos avances científicos y tecnológicos y el aumento del proceso de industrialización que se inició en el siglo XIX aumentaron los patrones de necesidades y, en consecuencia, la conciencia del derecho a ejercer la libertad de nuevas maneras. Los individuos asociados, especialmente los marginados o excluidos de los beneficios sociales, comenzaron a promover el reconocimiento y protección jurídica de los derechos de carácter social, cultural y económico.

Los derechos privados, al socializarse, pueden entenderse como aquellas prerrogativas y pretensiones de carácter económico, social y cultural, reconocidas al ser humano, en forma individual o colectiva; estos derechos, en sentido lato, conforman un conjunto de derechos distintos al de los derechos individuales, sólo en cuanto tienden a la protección de la persona humana como integrante de un grupo social<sup>913</sup>.

“La inspiración y aspiración de los derechos sociales, no puede ser otra que la tutela de las libertades individuales y colectivas, en un sistema político y económico justo que busque el bien común...”

De manera contraria a los derechos de primera generación, contrario a la característica de los derechos de primera generación que constituyen la limitación al poder de los gobernantes sobre los gobernados; los derechos sociales imponen el deber de realizar acciones de naturaleza diversa para reducir las desigualdades<sup>914</sup>.

---

<sup>913</sup> INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS. *Diccionario Jurídico Mexicano*. México, edit. Porrúa, 1998, tomo II (D-H), p. 1068-1069.

<sup>914</sup> CONTRERAS NIETO, M. *Marco teórico de los derechos sociales en México* en DAROS, W. - CONTRERAS NIETO, M. - SECCHI, M. *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca (México), CUI, UCEL, IUNIR, 2007, pp. 91-92.



## APÉNDICE

### DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

*Adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217  
A (iii) del 10 de diciembre de 1948*

El 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó y proclamó la Declaración Universal de Derechos Humanos, cuyo texto completo figura en las páginas siguientes. Tras este acto histórico, la Asamblea pidió a todos los Países Miembros que publicaran el texto de la Declaración y dispusieran que fuera "distribuido, expuesto, leído y comentado en las escuelas y otros establecimientos de enseñanza, sin distinción fundada en la condición política de los países o de los territorios".

#### *Preámbulo*

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los *derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana*;

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias;

Considerando *esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho*, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión;

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones;

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta *su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres*, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el *respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales* del hombre, y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso;

### **La Asamblea General proclama la presente**

Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

#### *Artículo 1*

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

#### *Artículo 2*

1. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción depende una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

#### *Artículo 3*

Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad

de su persona.

*Artículo 4*

Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre, la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

*Artículo 5*

Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

*Artículo 6*

Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

*Artículo 7*

Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

*Artículo 8*

Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

*Artículo 9*

Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

*Artículo 10*

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

*Artículo 11*

1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

*Artículo 12*

Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

*Artículo 13*

1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

*Artículo 14*

1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

*Artículo 15*

1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.

2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

*Artículo 16*

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

*Artículo 17*

1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

*Artículo 18*

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de con-

ciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

#### *Artículo 19*

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

#### *Artículo 20*

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.
2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

#### *Artículo 21*

1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.
2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.
3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

#### *Artículo 22*

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

#### *Artículo 23*

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.
2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.
3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.



4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

#### *Artículo 24*

Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

#### *Artículo 25*

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

#### *Artículo 26*

1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

#### *Artículo 27*

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

#### *Artículo 28*

Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

*Artículo 29*

1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

3. Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

*Artículo 30*

Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración



## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Aportaciones de la América española a la idea y realidad del Estado Moderno*. Madrid, Foro Panamericano Francisco de Victoria, 2003.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Etica e Politica*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1991.
- AA.VV. *Dilemas del Estado de Bienestar*. Madrid, Visor, 1996.
- ACOSTA, Y. *Teoría crítica de la democracia en América Latina en Estudios. Filosofía práctica e Historia de las Ideas*. 2003, n° 4, pp. 55-76.
- ADDANTE, P. *La centralità della persona umana in Antonio Rosmini. Filosofia, Etica, Politica, Diritto*. Milazzo, SPES, 2000.
- AFRETA, A. – GARCÍA GUTIÁN, E. – MÁIZ, R. (Eds.). *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid, Alianza, 2003.
- AGUILAR SAHÚN, L. *Sociedad abierta y bien común en Logos. Revista de Filosofía*, 2001, n° 86, p. 45-58.
- AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. México, Porrúa, 1990.
- ALBIAC, Gabriel. *La sinagoga vacía*. Madrid, Alianza, 1987.
- ALEXANDER, J. *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. Barcelona, Gedisa, 1997.
- ALFONSO, J. "Modernidad de Hobbes" en *Logos*, 2002, n° 89, p. 61-72.
- ALQUIE, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza. La genèse du système de Spinoza*. París, P.U.F., 1981.
- ALTAREJOS, F., RODRÍGUEZ, A., FONTRDONA, J. *Retos educativos de la globalización. Hacia una sociedad solidaria*. Pamplona, EUNSA, 2003.
- ÁLVAREZ GARDIOL, A. *Introducción a la teoría general del derecho*. Bs. As., Astrea, 1995.
- ALLENDE SALAZAR, M. *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- ANSART, P. *Las sociologías contemporáneas*. Bs. As., Amorrortu, 1999.
- APEL, Otto. *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexión filosófica sobre la globalización*. Bs. As., FCE, 2007.
- APPUHN, ch. *Spinoza*. París, A. Delpeuch, 1927.
- ARANDA FRAGA, F. "¿Cuán ética resulta una teoría de la política de la justicia? El neocontractualismo de John Rawls y la teoría de la justicia como imparcialidad" en *Enfoque*, 1998, n° X, p. 48-57.
- ARANDA FRAGA, F. "Acercas de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo" en *Veritas*, 2000, Vol. 45, n° 3, p. 421.
- ARANDA FRAGA, F. "El contractualismo hobbesiano como origen de una epistemología secular de la Filosofía Política" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 91, p. 41-51.

- ARANDA FRAGA, F. "La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional-contractualista de la sociedad política" en *Estudios Filosóficos*, 2003, Vol. LII, n° 149, pp. 43-86.
- ARANDA FRAGA, F. *La teoría de la justicia en el estado natural y en el Estado político según Hobbes* en *Pensamiento*, 2005, n° 229, p. 95.
- ARANDA FRAGA, F. *Sobre la supuesta neutralidad ética del Estado hobbesiano* en *Diálogo Filosófico*, 2005, 62, pp. 267-284.
- ARANDA FRAGA, Fernando: "El corte epistemológico en la comprensión del origen de la sociedad política a partir de Thomas Hobbes" en *Estudios Filosóficos. Revista de Investigación y Crítica*, 1999, n° 138, pp. 257-302.
- ARIÑO VILLARROYA, A. "Ideologías, discursos y dominación" en *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1997, n° 79, p. 197-219.
- ASHCRAFT, Richard. *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- AXINN, S. "Kant on World Government" in *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Washington D. C., 1989, vol. II, 2, pp. 243-251.
- BADENI, G. *Instituciones de Derecho Constitucional*. Buenos Aires, Ad-hoc, 1997.
- BADIOU, Alain. *Justicia, filosofía y literatura*. Rosario, Homo Sapiens, 2007.
- BALESTRI FUMAGALLI, M *Rosmini e il Diritto Romano*. Milano, Giuffrè, 2003
- BALIBAR, Etienne. *Spinoza et la politique*. París, P.U.F., 1990.
- BARAZZUTTI, L. *Ética pública y sociedad pluralista*. Bs. As., Biblos, 1999.
- BARBERO, Omar. *Introducción al Derecho Privado*. Rosario, Juris, 2004.
- BARCELÓ, J. *La noción de trabajo en Locke* en *Revista de Filosofía* (Chile), 1992, Vol. 39-40, p. 25-38.
- BARNES, Eric Christian. "Ockham's Razor and the Anti-Superfluity Principle" in *Erkenntnis* 53(3), 2000, pp. 353-374.
- BAYER, O. *Vernunft is Sprache. Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holsboog, 2002.
- BECCARIA, C. *De los delitos y de las penas*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1984.
- BECKMANN, Jan P. (Hg.). *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Meiner, Hamburg, 1992, bis zum Jahr 2002.
- BECH, U. *La invención de lo político*. Bs. As., FCE, 1999.
- BELLO, G. *La construcción de la alteridad en Kant y Levinas* en MUGUERZA, J. - RODRIGUEZ ARAMAYO, R. (Comp.) *Kant después de Kant*. Madrid, Tecnos, 1989.
- BENJAMÍN, W. *Para una crítica de la violencia*. Bs. As., Leviatán, 1995.
- BENNETT, Jonathan. *Un estudio de la ética de Spinoza*. México, F.C.E., 1990.
- BENTHAM, J. *El Panóptico*, Madrid, La piqueta, 1989.
- BERGAL, R. - MARTYNIUK, C. *Filosofía Política y Derecho*. Bs. As., Prometeo, 2003.
- BERGAMASCHI, C. *Bibliografía Rosminiana. Scritti di A. Rosmini, volume quinto 1999-2003; Scritti su Rosmini, volume decimo 1998-2003*. Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 2005.
- BERLIN, Isaiah. *Two concept of Liberty*. Oxford, University Press, 1958.
- BERNAL MARTÍNEZ, A. *Educación del carácter/Educación moral. Propuestas educativas de Aristóteles y Rousseau*. Pamplona, EUNSA, 1998.
- BERTMAN, M. *La ley de gentes de Rawls* en *Revista de Filosofía* (México), 2003, n° 108, pp. 47-68.

- BIASUTTI, F. *La dottrina della scienza in Spinoza*. Bologna, Patron, 1979.
- BIELSA DROTZ, A. *Función y relevancia de la antropología en la ética formal de Kant en Pensamiento*, 2000, n° 216, p. 379-398.
- BIHLMAYER, K.- TEUCHLE, H. *Storia della Chiesa*. Brescia, Morcellinana, 1966, Vol. II, p. 66.
- BILLECOQ, Alain. *Spinoza et les spectres. Un essai sur l'esprit philosophique*. París, P.U.F., 1987.
- BLÁSQUEZ, F. *Dignidad del hombre*. Madrid, Sígueme, 1996, p. 159.
- BLOM, H. W. "Politics, Virtue and Political Science: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy", en *Studia Spinozana*, Walther & Walther Verlag, 1985, vol. 1, pp. 209-230.
- BOBBIO, N. *Estado, Gobierno y Sociedad: por una teoría general de la política*. México, FCE, 1994.
- BOBBIO, N. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 2003.
- BOBBIO, N. *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*. FCE, México, 1986.
- BOBBIO, N.: *Thomas Hobbes*. Barcelona, Plaza & Janés, 1991.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Barcelona, Plaza y Janés, 1991.
- BOEHNER, Philotheus (ed. and trans.). *William of Ockham, Philosophical Writings: A Selection*. Indianapolis, Hackett, 1990.
- BORON, A. (Comp.) *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As., Clacso, 2003.
- BOURDIEU P. y TEUBNER G. *La Fuerza del Derecho*. Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre, 2000.
- BOURDIEU, P. *La noblesse d'État*. Paris, Minuit, 1989.
- BOUTROUX, E. *La philosophie de Kant*. Paris, Vrin, 1960.
- BOVERO, M. *Ciudadanía y Derechos Fundamentales en Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, año XXXV, n° 103, enero-abril de 2002, p. 21.
- BOVERO, M. *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*. Madrid, Trotta, 2002.
- BRECHT, A. *Teoría Política. Fundamentos del pensamiento político del siglo XX*. Barcelona, Ariel, 1999.
- BRETON, S. *Spinoza, teología e politici*. Assisi, Citadella, 1999.
- BRONNER, G. *Fanatisme, croyances axiologiques extrêmes et rationalité en L'Année Sociologique*, 2001, Vol. 51, n° , pp. 137-160.
- BURAWWOY, M. *Dos métodos en pos de la ciencia*. Bs. As., Prometeo, 2003.
- BUSCAMI, M. *Rosmini e Tocqueville*. Palermo, Centro Siciliano Sturzo, 2004.
- CALDERÓN BEUCHOT, R. *Sobre las causas del orden político*. Bs. As., Nuevo Orden, 1986.
- CAMPANINI, G. *Política e sociedad in A. Rosmini*. Roma, AVE, 1997.
- CAMPANINI, G. *Tra globalizzazione e cosmopolitismo. Rosmini e la "Società universale del genere umano"* en *Rivista Rosminiana*. F. II-III, 2004, pp. 129-138.
- CAMPANINI, G. *Tra vita pubblica e vita privata. Interrogativi sulla globalizzazione en Aggionamenti sociali*, 2003, n° 4, pp. 275-286.
- CANTILLO, G. *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*. Napoli, Luciani Editore, 1999.
- CAROLLO, M. *Persona e proprietà in A. Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1957, n. 2, p. 121-125.

- CARRILLO SALCEDO, J. *Dignidad frente a barbarie. La declaración universal de los derechos humanos, cincuenta años después*. Madrid, Trotta, 1999.
- CASSESE, A. *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*. Madrid, Ariel, 1993.
- CASSIRER, E. *Filosofía de la Ilustración*. México, FCE, 1998.
- CASSIRER, E. *Kant: vida y doctrinas*. Bs. As., FCE, 1948.
- CAVACIUTI, S. *L'alterità*. Firenze, Franco Cesati, 2004.
- CAVALLAR, G. *Kant's Society of Nations: Free Federation or World Republic?*, in "Journal of the History of Philosophy", 32-1994, pp. 461-482
- CAVALLAR, G. *Pax kantiana*, Wien, Böhlau, 1992.
- CAVALLÉ, M. – MACHADO, J. *Arte de vivir, arte de pensar. Introducción al asesoramiento filosófico*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007.
- CIOFFI, M. *Una filosofía integrale al servizio dell'uomo* en *Rivista Rosminiana*, 2003, IV, pp. 421-440.
- CIOFFI, Mario. *Persona e diritto in Rosmini*. Stresa, Edizioni Rosminiane, 2005.
- COHEN, S. *Visiones de control social*. Barcelona, PPU, 1987.
- COLOMBO MURÚA, P. *Curso de derecho político*. Bs. As., Abeledo-Perrot, 2000.
- COLOMER VIADEL, J. Y otros. *Introducción a lo social*. Madrid, Laberinto, 2001.
- CORTINA, A. – GARCÍA-MARZ-A, D. (Eds.). *La razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos, 2003.
- CORTINA, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo, Nobel, 2007.
- CORTINA, Adelina. *Alianza y contrato*. Madrid, Trotta, 2001.
- CRANSTON, M. *John Locke: A Biography*. London, Longmans, 1998.
- CRUZ PRADO, A. *Ethos y Polis: Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Pamplona, EUNSA; 1999.
- CRUZ PRADO, A. *La sociedad como artificio. EL pensamiento político de Hobbes*. Pamplona, EUNSA, 1992.
- CUBILLO, G. "La filosofía política de Spinoza" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, nº 92, pp. 165-175.
- CUESTA ÁLVAREZ, B. *Globalización, pobreza y responsabilidad solidaria* en *Estudios Filosóficos*, 1996, nº 130, p. 453-510.
- CULLEN, C. *Perfiles ético-políticos de la educación*. Bs. As., Paidós, 2004.
- CULLETON, Alfredo. "Tres marcas (estigmas) de Ockham no pensamiento de Hobbes (O subsidio ockhamiano ao pensamento hobbesiano)" en *Veritas*, Vol. 45(3), 2000, pp. 411-416.
- CURLEY, E. M. *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.
- CHAUI, M. *Política de Spinoza*. Bs. As., Gorla, 2004.
- CHOMSKY, N. *América Latina. De la colonización a la globalización*. Madrid, Cátedra, 2003.
- D'ADDIO, M. *Libertà e appagamento. Política e dinamica sociale in Rosmini*. Roma, Studium, 2000.
- DAROS, W. *El entorno social y la escuela*. Rosario, Artemisa, 1997.
- DAROS, W. "La construcción semiótica: Locke y Rosmini" en *Rivista Rosminiana*, 1999, F. 1, p. 21-54.
- DAROS, W. *Ciencia, sabiduría, educación* en *Rivista Rosminiana*. Stresa, Italia, 1986, F. IV, p.374-386.

- DAROS, W. *Concepción de la persona y de la educación subyacente a la metodología psicosocial de alfabetización según P. Freire* en *Revista de ciencias de la educación*. Madrid, nº 124, 1985, p. 435-455.
- DAROS, W. *Diversas bases para una teoría didáctica* en *Revista de Ciencias de la Educación*. Madrid, 1987, nº 130, p. 215-225.
- DAROS, W. *Dos tipos de sociedad y de aprendizaje en la concepción de Carlos Popper*, publicado en *Revista Española de Pedagogía*. Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC). Madrid, Año 45, 1987, p. 543-560.
- DAROS, W. *El aprendizaje para una sociedad libre según P. Feyerabend*. Publicado en *Rivista Española de Pedagogía* (CSIC), nº 82, 1989, p. 99-111.
- DAROS, W. *En búsqueda de la identidad personal*. UCEL, Rosario, 2006.
- DAROS, W. *Ética y derecho según Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, F. I, pp. 15-27.
- DAROS, W. *Ética, sociedad y política según Rosmini* en *Rivista Rosminiana di Filosofia*, 1990, F. IV, p. 313-333.
- DAROS, W. *Formar al hombre social y políticamente. (Confrontación Rosmini-Marcuse)* en *Revista Paraguaya de Sociología*. 1995, n. 90, Mayo-Agosto, pp. 21-56.
- DAROS, W. *Formar al hombre social y políticamente. (Confrontación Rosmini-Marcuse)*. Publicado en *Revista Paraguaya de Sociología*. 1994, n. 90, Mayo-Agosto, p. 21-56.
- DAROS, W. *La autoeducación del hombre en la filosofía de la integralidad* en *Revista Española de Pedagogía*, Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC), 1997, n. 207, p. 249-278.
- DAROS, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998.
- DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy? Con prólogo de Giovanni Ricci*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999.
- DAROS, W. *La persona humana en la filosofía de A. Rosmini y la cuestión de la autonomía personal* en *Estudios Filosóficos* (Valladolid - España), 1996, n. 128, pp. 75-126.
- DAROS, W. *Persona, sociedad, educación en la concepción epistemológica de C. Popper*, publicado en *Revista de ciencias de la educación*. (CSIC). Madrid, Año 34, 1988, nº 136, p.451-467.
- DAROS, W. R. "Moralidad, el yo y la solidaridad social deseada, según R. Rorty" en *Invenio*. Diciembre 2001, nº 7, p. 41-62.
- DAROS, W. *Los derechos individuales, el contrato original de ciudadanía y la educación según I. Kant* en *Vera Humanitas*. (México) 2007, nº 43, pp. 25-72.
- DAROS, W. *Thomas Hobbes. Los derechos naturales y civiles, y la educación*. Para LOGOS. (México) 2007, nº 104, pp. 11-52.
- DAROS, W. - CONTRERAS NIETO, M. – SECCHI, M. *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca (México), CUI, UCEL, IUNIR, 2007.
- DAVISON, D. *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid, Cátedra, 2003.
- DE BONI, Luis Alberto. "A Escola Franciscana: de Boaventura a Ockham" in *Veritas*, Vol. 45(3), 2000, pp. 317-338.
- DE FAVERI, F. *Il contratto sociale e i diritti dell'uomo in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2003, F. I, pp. 49-60.

- DE LUCIA Paolo. *Oltre il liberalismo: la speculazione rosminiana e il suo esito político* en *Rivista Rosminiana*, 2006, Fasc. IV, pp. 391-394.
- DELAHUNTY, R. J. *Spinoza*. London, Routledge and P. Kegan, 1985.
- DELEUZE, G. *Spinoza: filosofía práctica*. São Paulo, Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *En medio de Spinoza*. Bs. As., Cactus, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le probleme de l'expression*. París, Éditions de Minuit, 1985.
- DEROUET, J-L. *La educación: Un sector en busca de sociedad* en *Revista de Educación*, 2001, n° 324, p. 79-90
- DÉSAUTELS, J. Y LAROCHELLE, M. *Educación científica: El regreso del ciudadano y de la ciudadana* en *Enseñanza de las Ciencias*. 2003, Vol. 21, n° 1, p. 3-20.
- DE SOUZA SANTOS, B. – RODRÍGUEZ GARAVITO, C. (Eds.) *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona, Anthropos, 2007.
- DESSEIN, D. (Comp.) *Reinventar la Argentina. Reflexiones sobre la crisis*. Bs. As., Sudamericana, 2003.
- DI PIETRO, A., *Derecho Privado Romano*. Buenos Aires, Depalma, 1996.
- DIETRICH, H. *La crisis de los intelectuales. Identidad nacional y globalización*. Bs. As., Editorial 21, 2000.
- DIODATO, R. *Sub Specie Aeternitatis. Luoghi dell'ontologia spinoziana*. Milano, CUSL, 1997.
- DOMÍNGUEZ, A. *Biografías de Spinoza*. Madrid, Alianza, 1995.
- DOMÍNGUEZ, Atilano (ed.). *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Cuenca, Univ. de Castilla La Mancha, 1992.
- DOTTI, J. *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires, Hachette, 1983.
- DRI, R. *Intersubjetividad y reino de la verdad*. Buenos Aires, Biblios, 1996.
- DUJOVNE, L. *Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia*. Bs. As., Universidad, 1941-1945. Volúmenes I-IV.
- DUNN, J. *La pensée politique de John Locke*. Paris, PUF, 1969.
- DURAND, G. *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*. Bs. As., Biblós, 2003.
- DURKHEIM, E. *Educación como socialización*. Salamanca, Sígueme, 1976.
- DURKHEIM, E. *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Madrid, Tecnos, 2000.
- ECHANO BASALDUA, J. "Individuo, razón y comunidad en Spinoza", en *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 1975, pp. 96-97.
- ECHEVERRI, S. *La filosofía trascendental de Kant y el argumento de la ilusión en Pensamiento*. 2004, n° 227, pp. 247-277.
- EGUSQUIZA, A. *Kant, su filosofía y el derecho*. Bs. As., Emecé, 1949.
- ESTRADA, J. *La reflexión filosófica ante los retos del siglo XXI* en *Estudios Filosóficos*, 52 (2003), pp. 477-503.
- ETZIONI, Amitai. *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Bs. As., Piados, 1999.
- FALGUERAS SALINAS, Ignacio. *La "res cogitans" en Espinosa*. Pamplona, EUNSA, 1976.
- FERANDES DE OLIVEIRA, N. *Dialectic and Existence in Kierkegaard and Kant* en *VERITAS* (Porto Alegre - Brasil), 2001, n° 2, p. 231- 255.



- FERGUSON, Adam. *Ensayo sobre la Historia de la Sociedad*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México, FCE, 1992.
- FERRAJOLI, Luigi "Los fundamentos de los derechos fundamentales" Debate con Luca Baccelli, Michelangelo Bovero, Riccardo Guastini, Mario Jori, Anna Pintore, Ermanno Vitale y Danilo Zolo. Edición de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello. Editorial Trotta, Madrid. 2001.
- FERRAROTI, F. *El pensamiento sociológico de Comte a Horkheimer*. Barcelona, Península. 1974.
- FERREYRA, A. "Los principios pedagógicos de la modernidad desde el punto de vista de Rousseau, Kant y Pestalozzi" en *Revista del Departamento de Ciencias de la Educación*, 1999, nº 8, p. 110-138.
- FEUER, L. S. *Spinoza and the Rise of Liberalism*. New Jersey, New Brunswick Transaction Books, 1987.
- FINIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1980.
- FLIKSCHUH, K. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge, Cambridge Univesrity Press, 2000.
- FOUCAULT, M. *Defender la sociedad*. Bs. As., FCE, 2000.
- FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- FRÁPOLI, M. – NICOLAS, J. (Eds.) *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica y política*. Granada, Comares, 2000.
- FRIEDMANN, G. *Leibniz et Spinoza*. Paris, Gallimard, 1962.
- FRIEDRICH, C. *El hombre y el gobierno. Una teoría empírica de la política*. Madrid, Tecnos, 1998.
- FUKUYAMA, f. *La confianza (Trust). Virtudes sociales y capacidad de generar prosperidad*. Madrid, Atlántida, 2000.
- FURTADO, CELSO. *En busca de un nuevo modelo. Reflexiones sobre la crisis contemporánea*. Bs. As., FCE, 2003.
- GÁL, Gedeon and WOOD, Rega. *The Ockham Edition: William of Ockham's 'Opera Philosophica et Theologica'* en *Franciscan Studies*, Vol. 51, 1991, pp. 83-101.
- GALIMIDI, J. *Leviatán Conquistador. Revencencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*. Rosario, Homo Sapiens, 2004.
- GALLICET CALVETTI, C. *Spinoza. I presupposti teoretici dell'erenismo etico*. Milano, Vita e Pensiero, 1968.
- GARAT, O. *Evolución del concepto y fin de la educación en la cultura occidental hasta el siglo XIX* en *Signos Universitarios*, 1994, n. 25, p. 11-22.
- GARCÍA DELGADO, D. *Estado-Nación y globalización*. Bs. As., Ariel, 2000.
- GARCÍA DELGADO, D. *Estado-nación y la crisis del modelo*. Bs. As., Norma, 2003.
- GARCÍA, D. *Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil* en *Intersticios*, 2005, nº 22-23, pp. 13-38.
- GARLAND, D. *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de la teoría social*. México, Siglo XXI, 1999.
- GAUCHET, M. Y otros (Dir.) *Nación y modernidad*. Bs. As., Nueva Visión, 1997.
- GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1970.
- GELLNER, E. *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*. Barcelona, Piados, 1996.

- GIANCOTTI-BOSCHERINI, E. *Lexicon Spinozanum*, 2 vol., La Haya, M. Nijhoff, 1970.
- GIANNETTO, G. *Spinoza e l'idea del comprendere*. Napoli, Giannini, 1999.
- GIDDENS, A. *La constitución de la sociedad*. Bs. As., Amorrortu, 1999.
- GIMENO SACISTÁN, J. *El alumno como invención*. Madrid, Morata, 2003.
- GINER, S. *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1994.
- GINER, S. *Historia del pensamiento social*. Barcelona, Ariel, 1976.
- GOMARASCA, P. *I confini dell'altro*. Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- GÓMEZ, R. *Neoliberalismo y seudociencia*. Bs. As., Lugar, 1995.
- GÓMEZ-MULLER, A. "¿Qué universalidad para los derechos humanos?" en *Logos. Revista de Filosofía*, 2001, nº 86, p. 87-105.
- GONZÁLEZ VICEN, F. *La filosofía del Estado en Kant*. Tenerife, Universidad de la Laguna, 1952.
- GOUGH, J. W. *John Locke Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1950.
- GOULDNER, A. *La crisis de la sociología occidental*. Bs. As., Amorrortu, 1979.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Critique de la raison juridique*. Paris, Puf, 2003.
- GRANERIS, G. *Contribución tomista a la filosofía del derecho*. Bs. As., Eudeba, 1973.
- GRANT, Ruth W. *John Locke's Liberalism*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- GROZIO, H. *Prolegomeni al diritto della Guerra e della pace*. Bologna, Il Mulino, 1949.
- GUÉROULT, Martial. *Spinoza. I Dieu*. París, Aubier, 1968.
- GUÉROULT, Martial. *Spinoza. II L'âme*. París, Aubier, 1969.
- GUERRERO SERÓN, A. *Enseñanza y sociedad. El conocimiento sociológico de la educación*. Madrid, Siglo XXI, 2003.
- GUERRESHEIM (Ed). *Immanuel Kant 1724-1774. Kant como pensador político*. Bonn-Bad Godesberg, Inter Naciones, 1974.
- GUICHOT REINA, V. *Los fines de la educación en el siglo XXI* en *Revista Colombiana de Educación*, (Bogotá) 2003, nº 43, p. 11-42.
- GUSDORF, G. *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*. Paris, Payot, 1978.
- HABERMAS, J. "¿Cómo es posible la legitimidad por vía de la legalidad?" en *Doxa* nº 5, 1988.
- HABERMAS, J. *Ciencia y Técnica como "ideología"*. Madrid, Tecnos, 1999.
- HABERMAS, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Taurus, 1988.
- HABERMAS, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Bs. As., Amorrortu, 1989.
- HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. New York, Cambridge University Press, 1986.
- HART, H. *El concepto de derecho*. Bs. As., Abeledo-Perrot, 1995.
- HAZARD, P. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid, Pegaso, 1975.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Claridad, 1944.
- HEGEL, G. W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona, Edhasa, 1988.
- HELLER, H. *Teoría del Estado*. México, FCE, 1998.
- HERNÁNDEZ, Isabel. *Autonomía o ciudadanía incompleta*. Santiago de Chile, Pehuén, 2003.
- HOBBS, Th. "Del ciudadano" en HOBBS, Th. *Antología de textos políticos*. Madrid, Tecnos, 1965.

- HOBBS, Th. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1980.
- HOBBS, Th. *The Elements of Law Natural and Politic*. New York, Barnes and Nobles, 1969.
- HOBBSBAWM, E. *La Era de la Revolución*. Buenos Aires, Crítica, 1997.
- HODGETT, G. *Historia social y económica de la Europa medieval*. Madrid, Alianza, 1995.
- HOEVEL, C. *Sentido, posibilidades y riesgos de la sociedad civil en Valores en la sociedad industrial*, (Bs. As.) 2005, n° 62, pp. 35-50.
- HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Barcelona, Editorial Alfa, 1988.
- HÖFFE, Otfried. *Kant*. Barcelona, Herder, 1996.
- HÖFFE, Otfried. *L'État et la Justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglosaxonne. John Rawls et Robert Nozick*. Paris, Vrin, 1988.
- HUBBELING, H. G. *Spinoza*. Barcelona, Herder, 1981.
- IANNI, O. *La sociedad global*. México, Siglo XXI, 1998.
- ISÓCRATES. *Discursos histórico-políticos*. Bs. As., Espasa-Calpe, 1948.
- JAIME CÁSAIRES, M. *Las ideologías en el aula en Aula abierta*, 1996, n. 48, p. 48-51.
- JENKINS, J. J. *Understanding Locke*. Edimburgo, University Press, 2003.
- JOZAMI, A. *Argentina. La destrucción de una nación*. Bs. As., Mondadori, 2003.
- KAMINSKY, G. *Spinoza. La política de las pasiones*. Bs. As, Gedisa, 1990.
- KANT, E. *Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Bs. As., Ateneo, 1951.
- KANT, E. *Crítica de la razón pura*. Bs. As, Sopena, 1945.
- KANT, E. *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989.
- KANT, I *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, Band IV, 1977.
- KANT, I. *Crítica della ragione pura*. Torino, Einaudi, 1957.
- KANT, I. *Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1964.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Leipzig, F. Meiner, 1948.
- KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza, 1969.
- KANT, I. *Principios metafísicos del derecho*. Bs. As., Américalee, 1974.
- KANT, I. *Sämtliche Werke*. Hamburg, F. Meiner, 1956-1966.
- KANT, M. *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Bs. As., Aguilar, 1968.
- KANT, M. *Pedagogía*. Madrid, Akal, 1983.
- KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Bs. As., Américalee, 1974.
- KELSEN, H. *¿Qué es la justicia?* Bs. As., Planeta-Agostini, 1993.
- KELSEN, H. "Sobre la Teoría de las ficciones jurídicas con especial referencia a la filosofía del 'como si' de Vaihinger" en *Crítica Jurídica* N° 18, Junio de 2001.
- KELSEN, H. *Teoría Pura del Derecho*. Buenos Aires, EUDEBA, 1994.
- KMACPHERSON, C. *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Fontanella, 1970.
- KOLAKOWSKI, Lezek. *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*. Madrid, Taurus, 1982.
- KRIENKE, Markus. *Warheit und Liebe bei A. Rosmini*. Stuttgart, Kohlshsmmer, 2004.
- KURI CREÑA, D. *La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana*. México, UNAM, 1975,
- KYRMS, B. *Evolution of Social Contract*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

- LACHIÈSE REY. *Les Origines Cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Paris, Alcan, 1932.
- LAPIEZA ELLI, A. *Historia del derecho romano*. Bs. As., Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1975.
- LE GOFF, J. *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Bs. As., Eudeba, 1982.
- LEFORT, Claude. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona, Anthropos, 2005.
- LEONI, B. *La libertad y la ley*. Bs. As., Centro de Estudios sobre la Libertad, 1981.
- LESSNOF, M. *Social Contract Theory*. York, New York University Press, 1990.
- LETTIERI, A. *Seis lecciones de política*. Bs. As., Prometeo, 2004.
- LEWIN, Boleslao. *Rousseau en la independencia de Latinoamérica*. Buenos Aires, Depalma, 1980.
- LEWIN, Boleslao. *Rousseau y la Independencia Argentina y Americana*. Buenos Aires, Eudeba, 1967.
- LEYDEN, W. *Hobbes e Locke. Libertà e obbiezione politica*. Bologna, Il Mulino, 1994.
- LIERMSANN, Christiane. *Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschat*. Paderborn, Schöningh, 2004.
- LIPOVETSKY, G. *Metamorfosis de la cultura liberal*. Barcelona, Anagrama, 2003.
- LISSER, K. *El concepto de derecho en Kant*. México, UNAM, 1959.
- LOCKE, J. *Essay on the Law of Nature*. Oxford, Clarendon, 1958.
- LOCKE, J. *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Edición bilingüe. Barcelona, MEC-Anthropos, 1992.
- LOCKE, J. *Perception and Our Knowledge of the External World*. London, Fontana, 1967.
- LOCKE, J. *Works of John Locke*. Aalen, Scientia Verlag, 1963.
- LÓPEZ MEDEL, J. *Introducción al derecho. Una concepción dinámica del derecho natural*. Madrid, Fragua, 1996.
- LUCAS, H. C. *Causa sive ratio* en *Cahiers Spinoza*. Paris, 1983, nº 4, pp. 171-204.
- LUHMANN, N. *Teoría de la sociedad y pedagogía*. Barcelona, Paidós, 1996.
- LUHMANN, N. y DE GIORGI, R. *Teoría de la Sociedad*. México, Triana Editores, 1992.
- LUHMANN, Niklas. *El derecho de la sociedad*. Barcelona, Herder, 2005.
- LUKAC DE STIER, M. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Bs. As., Universidad Católica, 1999.
- LUMIA, G. *Dottrina kantiana del diritto e dello Stato*. Milano, Giuffrè, 1990.
- LUYPEN, W. *Fenomenología del derecho natural*. Bs. As., Lohlé, 1998.
- LYNETT, Eduardo. (Coord.) *El funcionalismo en el derecho penal*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2003.
- MABBOTT, J. *John Locke*. London, 1973.
- MACKIE, J. *Problemas en torno a Locke*. México, Universidad Autónoma, 1998.
- MACKIE, J. *Problemas en torno a Locke*. México, Universidad Autónoma, 1988.
- MACHEREI, P. *Hegel ou Spinoza*. París, 1979.
- MADANES, L. *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Bs. As., Eudeba, 2001.
- MAGALLÓN, O. *Ensayo sobre la política de Hegel y Marx en Avatares*, (México), 2005, nº 25, pp. 25-42.
- MALINOWSKI, B. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, Ariel, 1982.
- MALUSA, L. (Comp.) *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della "nuova*

- Italia" (1799-1900)*. Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997.
- MALUSA, Luciano. *Sulla possibilità di considerare Rosmini tra i pensatori liberali* en *Rivista Rosminiana*, 2006, Año C, Fasc. I, pp. 154-164.
- MANSILLA, H. *Las ambigüedades de la modernidad y las tendencias apologéticas del pensamiento postmodernista* en *Logos*, 2003, n° 1 92, pp. 93-117.
- MANZANEDO, M. F. "Sobre la educación de los príncipes" en *Studium*, 2003, n° 3, pp. 481-502.
- MARDUCHOWICS, R. *Revalidar la identidad cultural en Cuadernos de Pedagogía*, 2000, n° 297, p. 32-36.
- MARÍ, E. (coord.), *Derecho y psicoanálisis*. Buenos Aires, Hachette, 1987.
- MARÍ, E. et al. *Materiales para una Teoría Crítica del Derecho*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1991.
- MARÍ, E. *Teoría de las ficciones*. Buenos Aires, EUDEBA, 2002.
- MARÍN MEDINA, Claudio. *Spinoza: Filosofía y Democracia* en [http:// www. monografias.com/trabajos7/spin/spin.shtml\\_\(12/02/06\)](http://www.monografias.com/trabajos7/spin/spin.shtml_(12/02/06)).
- MARROU, H. *Historia de la educación de la antigüedad*. Bs. As., Eudeba, 1976.
- MARTÍ, E. – POZO, J. *Más allá de las representaciones mentales: La adquisición de los sistemas externos de representación en Infancia y Aprendizaje*, 2000, n° 90, p. 11-30.
- MARTÍNEZ BARRERA, J. El bien común político y la filosofía política actual, en *Filosofía Oggi*, 2006, n° 113, pp. 13-29.
- MARTÍNEZ BOOM, A. *De la escuela expansiva a la escuela competitiva. Dos modos de modernización educativa en América Latina*. Barcelona, Anthropos, 2005.
- MARTÍNEZ NOGUEIRA, R. *Calidad institucional y reforma de la gestión pública en Política y Gestión*, 2003, n° 5, p. 9-27.
- MARTÍNEZ, José F. *Autoconstitución y libertad. Ontología política en Espinoza*. Barcelona, Anthropos, 2006.
- MARTINS, C. *O conceito de sujeito em Kant* en *Veritas*, 2004, n° 2, p. 195-204.
- MARX, K. *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Buenos Aires, Claridad, 1946.
- MARX, K. *Introducción general a la Crítica de la Economía Política*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.
- MASSINI CORREAS, C. *El derecho natural y sus dimensiones actuales*. Bs. As., Depalma, 1999.
- MASSINI CORREAS, C. *La desintegración del pensar jurídico en la edad moderna*. Bs. As., Abeledo-Perrot, 1980,
- MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. París, Éditions de Minuit, 1988.
- MEINECKE, F. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- MELOSSI, D. *El estado de control social. Un estudio sociológico de los conceptos de estado y control social en la conformación de la democracia*. México, Siglo XXI, 1992.
- MIGLIORE, Joaquin. *Reflexiones en torno al concepto de sociedad civil en Valores en la sociedad industrial*, (Bs. As.) 2005, n° 62, pp. 11-24.
- MILLER, Fred Jr. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- MISRAHI, R. *Spinoza*. Madrid, EDAF, 1995.
- MITSOPOULOS, G. *Le problème de la notion de fiction juridique*. Athènes, Académie

- d' Athènes, 2001.
- MIZRAHI, E. "Derecho de Propiedad y Justicia distributiva en Hegel", en AA. VV. *Teorías filosóficas de la propiedad*. Buenos Aires, Publicaciones del CBC, 1997.
- MODUGNO, A. *Identità culturale e diritti della persona* en *Filosofía Oggi*, 2003, n° 101, p. 3-16.
- MOLINER, F. *El empirismo kantiano*. Valencia, Universidad, 1983.
- MONDOLFO, R. *Rousseau y la conciencia moderna*. Bs. As., EUDEBA, 1972.
- MORENO OCAMPO, L. *En defensa propia. Cómo salir de la corrupción*. Bs. As., Sudamericana, 1993.
- MORRIS, Charles W. (Ed.). *The Social Contract Theorist. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Zaragoza, Pórtico Librerías, 1999.
- MULLERAS, E. *Conocimiento y sociedad*. Una lectura de Tohomás Kuhn y Michel Boulcault. Bs. S., P.I.Ca.So., 2005.
- MUÑOZ ALONSO, A. *Persona humana y sociedad*. Madrid, Ed. del Movimiento, 1995, pp. 166-176.
- MURPHY, J. G. *Kant: The Philosophy of Right*. London, Macmillan, 1970.
- NACIONES UNIDAS. *Derechos Humanos Y Personas De Edad*. Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Comentario N° 6: Derechos Económicos, Sociales Culturales de las Personas de Edad, 1995, en: <http://www.onu.org/temas/edad/ddhhyedad.pdf>
- NADLER, St. *Spinoza*. Madrid, Acento, 2004.
- NARANJO DE ADARMES, S. *Elementos para una relectura de América Latina en Universitas 2000*, n° 1-2, 2003, p. 35-48.
- NAVAL, C. *Democracia y participación en la escuela* en *Anuario Filosófico* (Navarra), 2003, Vol. 36, n° 1-2, pp. 183-204.
- NAVARO, M. *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*. Rosario, Homo Sapiens, 2000.
- NEGRI, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- NESTLE, W. *Historia del espíritu griego*. Barcelona, Ariel, 1985.
- NINO, C. *Derecho, moral y política I* Barcelona, Gedisa, 2007.
- NINO, C. *Fundamentos del liberalismo político. Derechos humanos y democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 2007.
- NINO, C. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997.
- NINO, C. S. *Introducción al análisis del Derecho*. Buenos Aires, Astrea, 1993.
- NINO, C. *The Ethics of Human Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- NOVARO, M. *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*. Rosario, Homo Sapiens, 2000.
- NOVARO, M. *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*. Rosario, Homo Sapiens, 2000.
- OLEVEIRA FARÍAS, V. *Uma abordagem do conceito de autonomia* en *Conjectura. Revista do Centro de Filosofia e Educação*, 2003, n° 1, 47-70.
- ORLANDI, H. *Democracia y poder en la polis griega y constitución de Atenas*. Bs. As., Pannedille, 1991.
- ORTIZ – OSES, A. (Ed.) *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Barcelona, Anthropos, 2006.
- OTTONELLO, P. P. *La questione del "liberalismo" di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2006, Año C, Fasc. I, pp. 139-144.

- OTTONELLO, P. P. *Rosmini: L'Ordine del sapere e della società*. Roma, Città Nuova, 1997.
- OTTONELLO, P. P. *Sciaccia. Interiorità e metafísica*. Venecia, Marsilio, 2007.
- PALACIOS, J. M. – CANDIOTTI, M. *Justicia, Política y Derechos en América Latina*. Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- PALTI, E. *La Nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Bs. As., FCE, 2003.
- PANEA MÁRQUEZ, J. *Discernimiento y ejecución en la ética de Kant (A propósito de los límites de la autonomía en el marco de la mera razón)* en *Pensamiento*, Madrid, 1998, nº 210, p. 397-415.
- PASQUINO, Pasquale: "Locke on King's prerogative" en *Political Theory*, abril 1998, V. 26, No. 2.
- PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. *La filosofía política de Espinosa*. Universidad de Valladolid, 1989.
- PEÑA, V. I. "Eternidad y temporalidad 'en' Spinoza, 'hacia' Hegel", en *Estudios sobre Filosofía Moderna y Contemporánea*, Universidad de León, 1984.
- PÉREZ LINDO, A. *Nuevos paradigmas y cambios en la conciencia histórica*. Bs. As., Eudeba, 1998.
- PÉREZ TAPIAS, J. *Claves humanísticas para una educación democrática*. Madrid, Alauda-Anaya, 1996.
- PETER R. Anstey (Ed.) *The philosophy of John Locke. New perspectives*. Routledge, London, 2003.
- PETTIT, Phillip. *Republicanism*. Barcelona, Paidós, 1997.
- PEZZIMENTI, R. *Rinnovamento della società e appagamento di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2001, F. III, p. 227-242.
- PIGNA, Felipe. *Los mitos de la Argentina. La construcción de un pasado como justificación del presente*. Bs. As., Norma, 2004.
- PITCH, T. *La teoría de la desviación social*. México, Nueva Imagen. 1980.
- POCOCK, J. *El momento maquiavélico*. Madrid, Tecnos, 2002.
- POLANYI, Karl. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Bs. As., FCE, 2007.
- POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 1982.
- PRELOT, M. *Historia de las ideas políticas*. Buenos Aires, La Ley, 1986.
- PRÈPOSJET, J. *Spinoza et la liberté des hommes*. Paris, Gallimard, 1967.
- PRIETO, A. *El discurso criollista en la formación Argentina moderna*, Bs. As., Siglo XXI, 2006.
- PUCHE DÍAZ, D. *Hacia un nuevo sentido de la objetividad* en *Estudios Filosóficos*, 52 (2003), pp. 525-547.
- PUTTERMAN, Ethan. "The Role of Public Opinion in Rousseau's Conception of Property" en *History of Political Thought*, vol. XX, núm. 3, 1999, págs. 417-430.
- QUIROGA, H. y otros (Comp.). *Filosofía de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario, Homo Sapiens, 1999.
- RAMÓN GARCÍA, J. "Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología" en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, nº 80, p. 61-76.
- RAPHAEL, D. *Hobbes on Justice* en ROGERS, A. – RYAN, A. (Eds.) *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
- RASCHINI, M. A. *Rosmini e l'idea di progresso*. Genova, Sodalitas, 1986.
- RAWLS, *El derecho de gentes* en SHUTEM, S. Y HURLEY, S. (Eds.) *De los derechos*

- humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993.* Madrid, Trotta, 1998, p. 47-85.
- RAWLS, *El derecho de gentes* en SHUTEM, S. Y HURLEY, S. (Eds.) *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993.* Madrid, Trotta, 1998, p. 47-85.
- REBOUL, O. *L'endoctrinement.* Paris, PUF, 1977, p. 37.
- REISS, Hans (Ed). *Kant's Political Writings.* University Press, Cambridge 1971.
- RIDRÍGUEZ ADRADOS, F. *La democracia ateniense.* Madrid, Alianza, 2002.
- RITTER, C. *Der Rechtsgedanke. Kants nach dem frühen Quellen.* Tübingen, Tübinger Studien, 1982.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *La democracia ateniense.* Madrid, Alianza, 1999.
- RODRÍGUEZ KAUTH, A. *La protección de los derechos humanos supera a las ideologías, los tiempos y las nacionalidades* en *Estudios. Filosofía práctica e Historia de las Ideas.* 2003, nº 4, pp. 40-51.
- ROSA, L. *La síntesis a priori. S. Tommaso e Kant.* Roma, Belardetti, 1990.
- ROSANVALLON, P. *La nueva cuestión social. Repensar el Estado de providencia.* Bs. As., Manantial, 2001.
- ROSANVALLON, PIERRE. *La consagración del Ciudadano – Historia del sufragio universal en Francia.* México, Instituto Mora, 1999.
- ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale.* Roma, Fratelli Bocca, 1954. ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale.* Roma, Città Nuova, 1991.
- ROSMINI, A. *Compendio di etica e breve storia di essa.* Roma. Desclée, 1907.
- ROSMINI, A. *Della libertà d'insegnamento* en *Pedagogia e metodologia.* Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1983, Vol. II, p. 95.
- ROSMINI, A. *Epistolario filosofico.* Trapani, Celebes, 1968.
- ROSMINI, A. *Filosofia del diritto.* Padova, CEDAM, 1969.
- ROSMINI, A. *Filosofia della politica.* Roma, Città Nuova, 1997.
- ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale.* Stresa, Edizione Rosminiane, 1997.
- ROSMINI, A. *Opuscoli morali, editi ed inediti.* Padova, Cedam, 1965. Vol. I-II. AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Etica e Política.* Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1991.
- ROSMINI, A. *Progetti di Costituzione.* Milano, Bocca, 1952, pp. 276-283.
- ROSMINI, A. *Scritti Politici. La costituzione secondo la giustizia sociale. Sull'unità de'Italia. La Costituente del Regno dell'Alta Italia.* Stresa, Edizione Rosminiane, 1997.
- ROSMINI, A. *Sulla libertà dell'insegnamento.* L'Aquila-Roma, Japadre, 1987.
- ROSMINI, A. *Uniformità delle leggi* en *Opuscoli Politici.* Roma, Città Nuova, 1987.
- ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Paris, Flammarion, 1971.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.* Bs. As., Fabril Editora, 1963.
- ROUSSEAU, J. J. *Du contrat social. Texte original publié avec introduction.* Paris, Ed. Mouton, 1943.
- ROUSSEAU, J. J. *El contrato social.* Bs. As., Fabril Editora, 1963.
- ROUSSEAU, J. J. *Emile ou de l'éducation.* Paris, Flammarion, 1966.
- ROUSSEAU, J. J. *Las ensoñaciones del paseante solitario.* Madrid, Alianza, 1979.
- ROUSSEAU, J. J. *Scritti politici.* Torino, UTET, 1970.



- ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes. Publiées sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond*. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 vol.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre economía política*. Bs. As., Quadrata, 2003.
- ROUSSET, B. *Le scolie de l'Éthique?* En *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 1990, n° 24, pp. 13-25.
- RUIZ RODRÍGUEZ, V. "La vida humana, la ética, la ley" en *Revista de Filosofía*, 1995, n. 82, p. 36-60.
- SANTIAGO OROPEZA, T. *Función crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. México, UNAM, 2004.
- SARTORI, G. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México, FCE, 2003.
- SASTRE JIMÉNEZ, A. "El trasfondo antropológico y ético de 'lo políticamente correcto'" en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Córdoba (España), Cultural Cajasur, 1999, Vol. IV. p. 2001-2006.
- SCIACCA, M. F. *Studi sulla filosofia moderna*. Milano, Marzorati, 1967.
- SCHNEEWIND, J. *The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SEBRELLI, Juan. *El olvido de la razón*. Bs. As., Sudamericana, 2006.
- SERJAI, Carolina. *El derecho a la educación en Novedades Educativas*, Dic. 2007, n° 204-205, pp. 7-14.
- SERRANO GÓMEZ, E. *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía de Kant*. Barcelona, Anthropos, 2005.
- SERVICE, E. R. *El origen del Estado y la civilización*. Madrid, Alianza, 1984.
- SEVILLA SEGURA, S. *Análisis de los imperativos morales de Kant*. Valencia, Universidad de Valencia, 1999.
- SIMONETTI, J. M. *El ocaso de la virtud. Ensayos sobre la corrupción y el discurso del control social*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- SOLAR CAYÓN, J. *La teoría de la tolerancia en John Locke*. Madrid, Dykinson, 1996.
- SOLARI, Néstor. *Educación como derecho humano en Novedades Educativas*, Dic. 2007, n° 204-205, pp. 43-49.
- SOLDEVILLA, J. *Una reflexión en torno al concepto de libertad como no-dominación en Walzer y Pettit en Enfoques*, XVI, 2, 2004, pp. 141-150.
- SOLÉ, M. *Lobos o dioses: La experiencia del otro en Hobbes y Spinoza en El Pensadero. Revista de Filosofía*. Junio 2005, p. 4-8.
- SOMBART, W. *El burgués*. Madrid, Alianza, 1977, p. 268.
- SOUZA CHAU, M. "Direito Natural e Civil em Hobbes e Espinoza" en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (1990), Bs. As., Vol. VI, n° 1, pp. 57-71.
- SPINOZA, B. *Ética*. Barcelona, RBA, 2002.
- SPINOZA, B. *Obras completas de Spinoza*. Bs. As., Acervo Cultural, 1977. 5 Vols.
- SPINOZA, B. *Obras completas: Ética y tratados*. Madrid, Bergua, 1967.
- SPINOZA, B. *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, 1954.
- SPINOZA, B. *Opera quotquot reperta sunt*. Hagae, Nijhoff, 1914. Volúmenes I-V.
- SPINOZA, B. *Opera*. Heidelberg, Winters. Volúmenes I-IV.
- SPINOZA, B. *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*. Roma, Laterza,

- 1990.
- SPINOZA, B. *Tratado Breve*. Madrid, Alianza, 1990.
- SPINOZA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid, Alianza, 1988.
- SPINOZA, B. *Tratado teológico-político con varias disertaciones en que se demuestra que la libertad de pensamiento filosófico no sólo es compatible con la piedad y la paz del Estado, sino que es imposible destruirla sin destruir al mismo tiempo esa paz y esa piedad*. Salamanca, Sígueme, 1976.
- SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza, 1986.
- SPINOZA, Baruch. *Correspondencia*. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.
- STANLEY, H. *El trabajo en la sociedad tradicional y moderna*. Bs. As., Amorrortu, 1999.
- STIGLITZ, J. *Los felices 90. La semilla de la destrucción*. Bs. As., Taurus, 2003.
- STRAUSS, Leo. "Locke's Doctrine of Natural law" en *American Political Science Review* Vol. 52 (1958), pp. 490-501.
- STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Bs. As., FCE. 2006.
- STRIKE, K.-EGAN, K. *La autonomía como objeto de la educación en Ética y política educativa*. Madrid, Narcea, 1981.
- SULLIVAN, C. *Critical and Historical Reflections on Spinoza's 'Ethics'*. Berkeley, University of California, 1958.
- SWEIG, A. *El pensamiento vivo de Spinoza*. Bs. As., Losada, 1939.
- TARCOV, N. *Locke y la educación para la libertad*. Bs. As., Centro Editor Latinoamericano, 1991.
- TARCOV, N. *Locke y la educación para la libertad*. Bs. As., Centro Editor Latinoamericano, 1991.
- TATIÁN, D. *Spinoza y el amor al mundo*. Bs. As., Altamira, 2004.
- TATIÁN, Diego – TORRES, Sebastián (Comps.). *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza en Cuadernos de Nombres*. (Córdoba), nº 1, 2002.
- TEDESCO, J. *Educación en la sociedad del conocimiento*. Bs. As., FCE, 2000.
- TERNEY, B. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Right, Natural Law and Church Law 1150-1625*. Atlanta, Scholars Press, 1997.
- THIEBAUT, C. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Bs. As. Paidós 1998.
- THOMAS, Hugh. *El imperio español*. Bs. As., Planeta, 2004.
- THOMPSON, A. *Público y privado*. Bs. As., UNICEF-Losada, 1995.
- TIERNEY, Brian. "Marsilius on Rights" in *Journal of the History of Ideas*, 1991, pp. 3-17.
- TIERNEY, Brian. "Review Article: Medieval Rights and Powers: On a Recent Interpretation" in *History of Political Thought*, Vol. 21(2), 2000, pp. 327-338.
- TODD, E. *La ilusión económica. Sobre el estancamiento de las sociedades desarrolladas*. Bs. As., Taurus, 1999.
- TOLEDO, O. *Rousseau: naturaleza y educación* en *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*, 1981, n. 30, p. 43-57.
- TÖNNIES, F. *Hobbes: Vida y doctrina*. Madrid, Alianza, 1988.
- TORRADO, S. *Historia de la familia en la Argentina (1870-2000)*. Bs. As., Ediciones de la Flor, 2003.

- TORRES CARRILLO, A. *Vínculos comunitarios y reconstrucción social* en *Revista Colombiana de Educación*, (Bogotá) 2003, n° 43, p. 43-68.
- TORRETTI, R. *Kant*. Bs. As., Charcas, 1980.
- TOUCHARD, J. *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Tecnos, 1997.
- TOURAINÉ, A. *¿Qué es la democracia?* Bs. As., FCE, 1999.
- TRANIELLO, F. *Filosofía e política. Rosmini e la cultura della Restaurazione*. Brescia, Morecellina, 1993.
- TRIGEAUD, J.-M. *Droits Premiers*. Bordeaux, Bière, 2001.
- TRIGEAUD, J.-M. *Nature, personne et droits premiers, selon l'ordre des pensées* en ACTAS DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA. Rosario, UCEL, 2006, Vol. II, p. 97-121.
- TRIGEAUD, J.-M. *L'Homme coupable. Critique d'une philosophie de la responsabilité*. Bordeaux, Editions Bière, 1999.
- TUBLADO, I. *L'essere morale nella costituzione della persona umana* en AA. VV. *L'essere ideale e morale in A. Rosmini*. Milano, Sodalitas, 1955, p. 319-332.
- TULLY, James. *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. Cambridge Uni. Press, 1999.
- UCNÍK, Lubica. *Kant: sensus communis e razão pública* en *Impulso* (Piracicaba), 2004, 16(38), pp. 106-117.
- ULLMAN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona, Ariel, 1997, p. 16.
- UREÑA, E. *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*. Madrid, Tecnos, 1979.
- VAN DIK, T. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2000.
- VANDEWALLE, B. *Kant. Educación y crítica*. Bs. As., Nueva Visión, 2005.
- VAUGHN, K. *John Locke, economista y sociólogo*. México, F. C. E., 2003.
- VAUGHN, K. *John Locke, economista y sociólogo*. México, F. C. E., 1983.
- VAYSSE, J.-M. *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idealisme allemand*. Paris, Vrin, 1994.
- VÁZQUEZ, R. (Comp.) *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- VÁZQUEZ, R. *La educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*. México, Fontamara, 1997.
- VERNIERE, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris, P.U.F., 1982.
- VIDAL PEÑA, F. *El materialismo de Spinoza*. Madrid, 1974.
- VILLACAÑAS, J. *La formación de la crítica de la razón pura*. Valencia, Universidad, 1980.
- VILLEY, M. *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1976.
- VON BEYNE, K. *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la posmodernidad*. Madrid, Alianza, 1994.
- VON MARTIN, A. *Sociología del Renacimiento*. México, FCE, 1994.
- WACQUANT, L. "Enemigos convenientes: extranjeros e inmigrantes en las cárceles de Europa" en *Parias urbanos*, Buenos Aires, Manantial, 2001.
- WALDRON, Jeremy. *God, Locke, and Equality. Christian foundations of John Locke's political thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

- WALZER, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, FCE, 2004.
- WALZER, Michael. *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books, 1983.
- WATKINS, J. *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*. Madrid, Doncel, 1972.
- WEBER, M. *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1996.
- WEBER, M. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1977.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Premiá, 1985.
- WEIL, S. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Barcelona, Paidós, 1995.
- WHITMAN, J. *Contract. A Critical Commentary*. Chicago, Pluto Press, 1996.
- WIENPAHL, Paul. *Por un Spinoza radical*. México, F.C.E., 1990.
- WOLFSON, H. A.. *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934.
- WULF, Christoph. *Antropología histórico-cultural de la educación en Estudios Filosóficos*, 2006, Vol. LV, nº 160, pp. 449-465.
- YAKIRA, E.. *Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et Leibniz*. Zurich, Éd. du Grand Midi, 1989.
- YOLTON, J. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford, University of Oxford, 2002.
- YOVEL, Y. *Spinoza and Other Heretics*. Princeton, University Press, 1991.
- ZAC, S. *État et Nature chez Spinoza en Revue de Métaphysique et de Morale*. (Paris), 1964, Vol. 69, nº 1, pp. 14-40.
- ZAFFARONI, E. R. et al. *Derecho Penal. Parte general*. Buenos Aires, Ediar, 2000.
- ZAMBELLI, Andrea. *Il principio di autorità secondo Rosmini en Rivista Rosminiana*, 2006, Año C, Fasc. I, pp. 47-78.
- ZANONE, G. *John Locke. Scienza e forma política*. Bari, De Donato, 1995.
- ZARKA, Yves Charles (Edit.) *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*. Paris, PUF, 1999.
- ZARKA, Yves, C. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona, Herder, 1997.
- ZEN, G. *Tra antiperfettismo e principio di giustizia en Rivista Rosminiana*, 2003, F. I, pp. 31-48.
- ZIZEK, S. (Comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México, FCE, 2003.
- ZIZEK, S. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992.
- ZIZEK, S. *Suspensión política de la ética*. Bs. As., FCE, 2005.
- ZORRILLA, R. *Origen y formación de la sociedad moderna. Historia social de Occidente*. Bs. As., Ateneo, 1999.
- ZUCKERT, Michael P. *Launching liberalism. On Lockean political philosophy*. Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 2002.



**W. R. Daros** es ítalo-argentino, profesor en Letras (Córdoba), licenciado y doctorado en Filosofía (Rosario). Ha cursado además, durante varios años, y se ha graduado también en Italia (Roma), donde ha realizado y presentado trabajos de investigación filosófica (Stresa).

Actualmente es docente de filosofía, e investigador principal, -con sede en la *Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)*-, del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*, aplicando sus investigaciones preferentemente al ámbito de la filosofía de la educación. Forma parte, además, del Comité de Pares de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANP-CyT) del Ministerio de Cultura y Educación.

Ha publicado numerosos libros y artículos sobre filosofía y educación en revistas especializadas de América y Europa. En mérito a sus escritos ha recibido Medalla de Oro de la Universidad Estatal de Génova (DI.S.S.PP.E).

***Libros del mismo autor:***

- El principio gnoseológico en la filosofía de A. Rosmini, 1979.
- Racionalidad, ciencia y relativismo, 1980.
- Epistemología y didáctica, 1983.
- Razón e inteligencia, 1984.
- Educación y cultura crítica, 1986.
- Individuo, sociedad y educación, 1988<sup>1</sup>, 2.000<sup>2</sup>.
- Teoría del aprendizaje reflexivo, 1992.
- Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje, 1992.
- Fundamentos antropológico-sociales de la educación, 1994.
- Verdad, error y aprendizaje, 1994.
- Introducción a la epistemología popperiana, 1996<sup>1</sup>, 1998<sup>2</sup>.
- La autonomía y los fines de la educación, 1996.
- El entorno social y la escuela, 1997.
- Filosofía de la educación integral, 1998.
- La filosofía posmoderna ¿Buscar sentido hoy? 1999.
- La construcción de los conocimientos. 2001.
- Filosofía de una teoría curricular. 2001.
- Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo. 2002.
- La primacía de tu rostro inaprensible. La propuesta ética de E. Lévinas. 2003.
- Epistemología de la filosofía. 2004.
- Protestantismo, capitalismo y sociedad moderna. 2005.
- En la búsqueda de la identidad personal. 2006.



UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO