

TEMA 7. ÉTICA Y POLÍTICA EN LA MODERNIDAD.

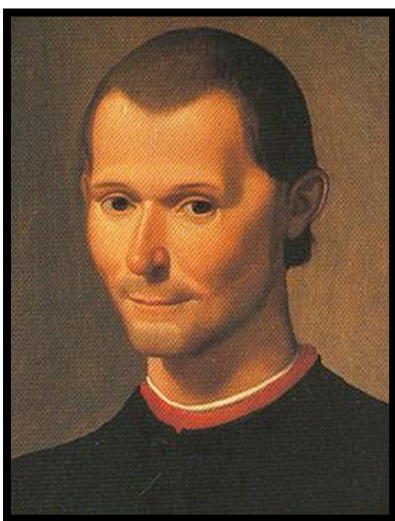
Uno de los temas centrales de la filosofía moderna fue la redefinición de la legitimidad del Estado y sus relaciones con las libertades y derechos del individuo, en respuesta a los grandes cambios políticos y económicos que se produjeron en Europa a partir del Renacimiento. Las nuevas teorías políticas hundían sus raíces en la teoría medieval de la ley natural, según la cual existía una moral objetiva a la que debía adecuarse la ley positiva del Estado, pero distanciándose de la justificación teológica que dicha teoría había tenido en el pensamiento escolástico y sustituyendo esta por la fundamentación en la propia naturaleza humana y en los derechos inherentes a todos los individuos. Este desplazamiento de la base justificativa de la organización social y política implicó al tiempo nuevos planteamientos acerca de la ética individual, que precisaba de un nuevo criterio de decisión universal, independiente de la tradición aceptada y que permitiera que las decisiones éticas de los individuos fuesen compatibles con la ordenación social.

El principal motor de estos cambios fue la paulatina desaparición de las estructuras feudales que habían dominado en la sociedad medieval. Ya a finales del siglo XIV comenzó a producirse un proceso de centralización del poder político que daría como resultado el nuevo concepto de “nación” y los estados nacionales que conforman Europa hasta la actualidad. En dicho proceso surgieron muchos modelos políticos diferentes, desde el absolutismo monárquico (que no es un modelo medieval, sino propiamente moderno), hasta las repúblicas oligárquicas, pasando por las repúblicas teocráticas o las monarquías parlamentarias, y finalmente, la democracia, que sería el modelo que empezaría a imponerse a finales del siglo XVIII, y sobre todo en la etapa siguiente, la edad contemporánea¹. Todos estos modelos políticos precisaban de justificación, ya que en rigor todos ellos suponían una novedad frente a la tradición política medieval. A esta necesidad se añadían otros condicionantes que no hacían viables las formas tradicionales de justificación del orden político: por un lado, la reforma protestante (y la contrarreforma católica) habían roto la unidad religiosa de la Europa medieval, de tal forma que si bien las justificaciones teológicas podían ser empleadas para

¹. Visto desde el momento actual, el pensamiento ético y político de la edad moderna puede entenderse como una progresiva construcción del modelo democrático de un Estado de Derecho, en el que los derechos individuales se encuentran garantizados, la participación política asegurada por medio del parlamentarismo y se controlan los abusos de poder gracias a una estructura institucional que divide los diferentes poderes.

fundamentar un estado particular, era imposible encontrar una teología común sobre la que definir las relaciones internacionales y resolver los conflictos entre los estados; esto motivó que muchos pensadores buscaran una fundamentación política puramente natural y racional, y por tanto común a todos los diferentes estados, haciendo que el iusnaturalismo heredado de la Edad Media se desprendiera de sus fundamentos teológicos. Por otra parte, la cultura humanista había traído al individuo al primer plano de la reflexión filosófica², y ya no era posible suponer sin más la existencia de una organización social a la que el individuo se sometía sin más: a diferencia del pensamiento aristotélico que consideraba a la sociedad como una unidad ontológicamente superior al individuo, que da sentido a la vida de este y que lo sitúa en una red de relaciones de dependencia naturales, la modernidad tenderá a concebir la sociedad como la reunión de individuos libres, iguales y con derechos naturales, lo cual motivará la cuestión de cómo esos individuos ceden parte o toda su libertad a la sociedad, esto es, el problema del pacto social que funda la sociedad. En cualquier caso, el recurso a la teología o a la naturaleza social del hombre al modo aristotélico ya no era una fundamentación adecuada para la nueva sociedad.

En cuanto a la ética individual, todos los cambios anteriores, unidos al rechazo de la tradición aristotélica también en el campo de la metafísica, llevaron a plantear el problema de cuál debía ser el criterio de decisión moral, un criterio que tenía que ser a un tiempo individual y universal, puesto que tenía que respetar la libertad del individuo a la vez que permitía la convivencia en un cuerpo social organizado, justo y participativo. Para muchos autores, el recurso a la religión ya no era posible, ni tampoco la fundamentación en una supuesta “naturaleza humana” de tipo esencialista (esto es, aristotélico), ya que estos eran conceptos que habían sido desechados por los pensadores ilustrados junto al resto de la metafísica. Las dos soluciones más típicas, que apoyan la moral respectivamente en la utilidad o en el concepto racional de deber (obra de Hume y Kant, respectivamente), darán lugar a las dos líneas principales de la ética en la edad contemporánea, el consecuencialismo y la deontología.



1. EL REALISMO POLÍTICO DE MAQUIAVELO.

La primera doctrina moderna acerca de la actividad política no sólo consideraba a esta independiente de la fundamentación teológica, sino también de toda moral objetiva en aras de la razón de Estado, hasta el punto de afirmar que el gobernante debe comportarse inoralmente si esto produce buenos resultados para el conjunto del Estado.

². Una de las características definitorias de la epistemología moderna es que parte del “sujeto” cognoscente, y no del objeto o el ser. La filosofía moderna se diferencia de las filosofías antigua y medieval en que el sujeto es el punto de partida y fundamento de todas las disciplinas filosóficas (epistemología, metafísica, ética, política, etc)

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) fue Secretario de la República de Florencia entre 1498 y 1512 (periodo en que los Medici habían sido expulsados de la ciudad), ejerciendo labores diplomáticas en varias cortes europeas, lo que le permitió tener un conocimiento directo de las intrigas políticas de la época. En 1512 el papado impuso a Florencia el regreso de los Medici, que desde ese momento gobernarán como Duques de Toscana. Maquiavelo fue retirado de su cargo, y poco después encarcelado por formar parte de una conspiración contra los Medici, aunque fue liberado muy pronto. Desde ese momento hasta su muerte se dedicó a escribir diversas obras de política, entre las que destaca *“El Príncipe”*, escrita en 1513 y publicada después de su muerte.

“El Príncipe” es un conjunto de recomendaciones acerca de cómo debe actuar un gobernante para obtener y conservar el poder. No se trata en sentido estricto de un tratado de filosofía política que establezca una teoría acerca de la legitimidad del Estado, sino más bien un recetario práctico acerca de cómo funciona realmente la política. Una de las ideas básicas del libro es que el gobernante, en bien de su Estado, no debe actuar moralmente, sino solo aparentar que lo hace: es bueno que el gobernante sea virtuoso, justo, clemente, etc., pero es también imprescindible que sea capaz de no serlo cuando así lo exijan las circunstancias, puesto que un gobernante que sea clemente cuando sus enemigos no lo son, llevará su Estado a la ruina. El criterio que está utilizando Maquiavelo para juzgar la actuación política de los gobernantes es el resultado político de sus acciones, constituyéndose así en un precedente del consecuencialismo: para lograr el bien del Estado, está justificado actuar de manera inmoral³. ¿Y cuál es el bien del Estado? Básicamente, su conservación, unidad (aquí es clave su aspiración a la unificación de Italia) y aumento de poder, así como el respeto a las libertades del pueblo. En cuanto al modelo de Estado que defiende, existen discrepancias entre *“El Príncipe”*, que parece defender el poder absoluto del gobernante, y otros escritos de Maquiavelo, en los que explícitamente afirma que la forma ideal de gobierno es la república. En realidad, no existe tal contradicción. Maquiavelo considera que la formación de un Estado unificado y la imposición de una legislación al mismo solo puede llevarla a cabo un hombre fuerte, siguiendo el modelo de los dictadores de la antigua Roma, dictadores que lo eran sólo temporalmente y que finalmente debían dar cuentas a la república cuando se retiraban del cargo. Esto es así, según Maquiavelo, porque los hombres son esencialmente egoístas y ambiciosos, de tal manera que solo por medio de la fuerza se pueden vencer los intereses particulares de cada individuo, grupo social o región con vistas a constituir un estado nacional, cohesionado y fuerte. Ahora bien, una vez logrado ese objetivo, Maquiavelo afirma que la única manera de que dicho estado sea estable y fructífero es organizarlo como una república, puesto que en ella es más fácil evitar los abusos y son los hombres de mas juicio los que toman las decisiones (Maquiavelo deja bien claro que los gobernantes hereditarios no suelen ser personas capaces, y de hecho su modelo de “legislador” no es un noble que hereda su cargo, sino más bien un hombre fuerte que es capaz de hacerse con el poder absoluto por su propio mérito). Como puede verse, al tratar del modelo político Maquiavelo no propone unos principios políticos firmes, sino que se adapta a las circunstancias (y está pensando concretamente en las circunstancias de la Italia de su época, dividida en muchos estados enfrentados entre sí y por ello a merced de otras potencias como España, Francia y el Imperio

³. Este pensamiento suele resumirse en la frase “el fin justifica los medios”, que usualmente se cita como lema de Maquiavelo, aunque realmente no aparece en ninguno de sus escritos.

Alemania): cuando sea necesaria una monarquía absoluta, se adoptará esta; cuando sea preferible una república, se adoptará esta (aunque indudablemente considera que la monarquía es una necesidad puntual, y la república un modelo a más largo plazo).

Maquiavelo realiza una descripción de cómo funcionaba realmente la política de su época, y no intenta justificar dicho funcionamiento ni en una autoridad otorgada por Dios (que sería la justificación más común de la autoridad no sólo durante la edad media sino también durante la época moderna) ni en una ley natural objetiva, sino tan sólo en los resultados prácticos obtenidos, por lo cual declara que su método es histórico-inductivo: en *“El Príncipe”* Maquiavelo describe una gran cantidad de ejemplos, tomados de su época o de la antigüedad, en los que determinadas acciones políticas han producido buenas (o malas) consecuencias, y a partir de ellos pretende inferir qué tipos de políticas son beneficiosas y cuáles no. Lo más importante de este planteamiento (que escandalizó entonces y aun sigue escandalizando a muchos, hasta el punto de que “maquiavélico” ha pasado al lenguaje común como sinónimo de hipócrita y malintencionado) es que rompe con las formas de justificación heredadas del Medievo, y que hace a la política independiente tanto de la Iglesia como de la moral natural. Aunque la evolución del pensamiento político en la Europa moderna seguirá más bien el camino trazado por el iusnaturalismo escolástico, como veremos a continuación, si podemos decir que el planteamiento radical de Maquiavelo es una clara muestra de la necesidad que tenía el pensamiento político de independizarse de la teología y la tradición aristotélica.

2. La transformación del iusnaturalismo.

El iusnaturalismo había sido durante la Edad Media la postura que defendía la existencia de una ley natural a la que debía adecuarse la ley positiva del Estado, y que en consecuencia afirmaba que existían unas normas morales objetivas, y unos derechos vinculados a la naturaleza humana, que constituían el límite que el poder del Estado no podía traspasar, reconociendo la mayoría de los escolásticos el derecho de rebelión del pueblo contra los gobernantes que no respetasen dicha ley natural (el poder absoluto del soberano era una noción rechazada por la práctica totalidad de los pensadores medievales). Por otra parte, la ley natural se consideraba fundamentada a su vez en la ley eterna, que era el orden establecido por Dios para el mundo, y que comprendía tanto la ley natural, cognoscible racionalmente, como los mandamientos conocidos por medio de la Revelación. Esto implicaba que aunque se reconociera la independencia de los poderes civil (Estado) y eclesiástico (Iglesia), existía siempre una subordinación del Estado a la autoridad de la Iglesia, ya que esta era depositaria tanto de la ley divina como de la interpretación de la ley natural. Esta era, por ejemplo, la postura de Sto. Tomás de Aquino. Como veremos a continuación, este fue el germen de las teorías iusnaturalistas modernas, que surgieron del iusnaturalismo medieval diluyendo la fundamentación teológica y sustituyéndola por la fundamentación sobre unos derechos naturales que serían a su vez el origen de los “derechos humanos”.

El inicio de esta transformación tuvo lugar en el mismo seno de la escolástica, que no sólo continuó existiendo durante la época moderna sino que en el siglo XVI vivió una

revitalización, consecuencia directa de los debates provocados por la reforma protestante y la consiguiente reacción contrarreformista del catolicismo. El principal representante de esta corriente fue el jesuita granadino **Francisco Suárez** (1548-1617). Fue profesor de teología y filosofía en las universidades de Roma, Salamanca, Alcalá de Henares y Coimbra. Escribió un tratado de metafísica, "*Disputationes metaphysicae*", que fue muy influyente en su época, y una obra jurídica, "*De legibus*", publicada en 1612, que es la que nos interesa aquí. En esta obra Suárez parte de la doctrina de Sto. Tomás de Aquino, pero introduce algunas novedades que la van a convertir en el precedente directo del iusnaturalismo no vinculado a la teología del que hablaremos más adelante.



Suárez admite la distinción habitual entre ley eterna, ley natural y ley positiva, y tal y como hacía Aquino, considera que la ley natural se fundamenta en la ley eterna y que ambas son criterio de corrección para la ley positiva, de tal modo que una ley del Estado que pretenda modificar en algún punto la ley natural (que es inmutable) no puede de hecho considerarse una verdadera ley, y en consecuencia no debe ser obedecida. Acto seguido, Suárez diferencia entre la ley natural y el "ius gentium"⁴ (derecho de gentes), esto es, el derecho internacional. El "ius gentium" no es equivalente a la ley natural ni tampoco a la ley positiva: se diferencia de la ley natural en que mientras que esta prohíbe actos que son intrínsecamente malos y ordena actos que son intrínsecamente buenos (esto es, malos o buenos en sí mismos), el "ius gentium" prohíbe actos no sobre la base de que sean intrínsecamente malos, sino sobre una razón justa, de tal modo que podrían haber sido de otra manera (podrían no haberse considerado malos) pero una vez establecidos como tales, son malos. Por otra parte, el "ius gentium" es diferente de la ley positiva no sólo en que se refiere a todos los estados, y no a las leyes particulares de uno, sino sobre todo porque se trata de leyes no escritas. El "ius gentium" es, por tanto, la costumbre establecida, y se trata de un derecho que no depende de la ley natural unida a la ley eterna, sino que ha sido establecido (si bien racionalmente) por las costumbres humanas, y que supera en ámbito a la ley positiva. Entre los ejemplos de "ius gentium" que cita Suárez están que el Estado venga las afrentas por medio de la guerra (todos los estados lo hacen, pero podría vengarse la afrenta de otra manera), que las deudas se paguen con la esclavitud, que deban aceptarse los tratados que ofrecen los otros estados, etc. La base del "ius gentium" no es ya la naturaleza humana (que es la base de la ley natural), sino la comunidad humana, esto es, la sociedad universal, que es un hecho a pesar de que la humanidad se halle dividida en pueblos y naciones, ya que ninguno de estas naciones pueden sobrevivir por sí solas y necesariamente han de entrar en tratos y relaciones unas con las otras. La costumbre en dichas relaciones constituye una fuente de derecho al margen de la ley natural (pero no contradictoria con ella).

⁴ . Aquino también se ocupó del "ius gentium", pero consideraba que todos sus preceptos derivan de manera necesaria de la ley natural.

En cuanto a la ley positiva del Estado, Suárez la considera una fuente legítima de legislación (siempre que no contradiga la ley natural), que se basa en la sociedad como una necesidad natural del hombre, ya que este, para sobrevivir, precisa de reunirse en comunidades y estas, en opinión de Suárez, no pueden existir sin una organización que la dirija (aunque diferencia la dirección del sometimiento, siendo la primera natural, pero no el segundo). Este poder de hacer leyes (positivas) ha sido concedido por Dios a la humanidad. Ahora bien, esta concesión no procede de un acto diferente de la misma creación del hombre, y en consecuencia, Dios no ha otorgado dicho poder a ningún ser humano particular, sino a la humanidad en su conjunto o, cuando esta se halla dividida en pueblos y naciones, a la comunidad política de la que se esté tratando. Pero para que la concesión de dicho poder sea efectiva, debe darse previamente la constitución de la comunidad política, la cual solo puede hacerse por medio del consentimiento de los individuos que van a formar parte de ella. Es decir, la sociedad es una necesidad natural del ser humano, pero la Naturaleza no obliga a satisfacer dicha necesidad de una única forma concreta, así que se expresa como cuerpos políticos concretos por medio de un consenso que depende de la elección humana (aunque Suárez reconoce que muchos estados concretos no se han formado de este modo, sino a través de la conquista y la fuerza, aunque él considera que eso no constituye la naturaleza de la soberanía, sino un abuso de la misma). Del mismo modo que la constitución de la sociedad depende del consenso, la elección de una forma de gobierno también depende de las decisiones humanas, ya que no existe una forma de gobierno establecida naturalmente. Suárez considera que es imprescindible alguna forma de centralización, y que por ello la monarquía parece ser el modelo más recomendable, aunque también es conveniente combinar dicho modelo con alguna forma de gobierno común o parlamento (más o menos igual que decía Aquino). Ahora bien, incluso cuando el poder civil lo ejerza una sola persona, esta recibe dicho poder del pueblo como comunidad, y no directamente de Dios. El poder se fundamenta, por supuesto, en Dios, pero no directamente, sino indirectamente (Dios concede el poder a la comunidad, y esta lo concede a un soberano). Esta doctrina va, claramente, contra la teoría del derecho divino que pretendía fundamentar el absolutismo, y es un claro precedente de la teoría del contrato social que se desarrollará durante los siglos XVII y XVIII (aunque se trata de una idea que ya había sido expuesta por muchos pensadores en la Edad Media; la novedad no consiste en la doctrina en sí misma, sino en cómo Suárez la actualiza para enfrentarse al absolutismo monárquico, que es una doctrina que no existía en la Edad Media). Aunque no se trata, desde luego, de una doctrina democrática: una vez concedido el poder por la comunidad, el soberano ejerce este libremente y debe ser obedecido; tan sólo en caso de que incurra en tiranía (o sea, un claro incumplimiento de la ley natural por parte del monarca) pueden rebelarse sus súbditos y deponerlo (un derecho a la rebelión que reconocieron casi todos los escolásticos medievales).

Finalmente, en cuanto a las relaciones entre Iglesia y Estado, Suárez rechaza la pretensión del Papa de ejercer el poder supremo temporal, función que tampoco reconoce al Emperador (según Suárez, si el Emperador tuvo alguna vez jurisdicción universal, la ha perdido de hecho, siendo por tanto cada nación independiente y no existiendo ningún poder temporal superior que las obligue). Iglesia y Estado son por tanto sociedades distintas e independientes, aunque Suárez reconoce (más o menos como hizo Aquino) que el Papa tiene un poder moral sobre el resto de los soberanos, dado que ejerce el poder espiritual supremo, y en

consecuencia puede obligarlos (no solo aconsejarlos) a rectificar si se apartan de la ley natural o eterna. El Papa no debe por tanto pretender ejercer directamente un poder temporal supremo, pero si puede ejercer una función directiva indirecta sobre el poder temporal, a través del poder espiritual.



Quien dio el paso definitivo para la constitución del iusnaturalismo moderno, separando este de la fundamentación teológica tradicional, fue el holandés **Hugo Grocio** (1583-1645). En 1618 fue condenado a cadena perpetua por pertenecer al movimiento arminista (un grupo protestante que se oponía a la doctrina calvinista de la predestinación), pero escapó de la cárcel y huyó a Francia. Allí publicó en 1625 *“De iure belli ac pacis”*, considerado como el primer tratado sistemático de derecho internacional. En esta obra, Grocio afirma basarse en el pensamiento de la Escuela de Salamanca, en particular en Francisco de Vitoria (1483-1546), al que cita numerosas veces, y puede apreciarse también la

influencia de Suarez, aunque Grocio no lo cite.

Grocio considera que el hombre es un animal social por naturaleza, y que dicha naturaleza es el fundamento de una ley natural que Grocio resume en el principio de respetar los acuerdos y promesas, lo cual a su vez fundamenta las leyes positivas del Estado (que él denomina “ley municipal”), ya que estas se consideran acuerdos y por tanto deben ser cumplidas, según la ley natural. Esta misma ley natural es el origen del derecho internacional (el *ius gentium*, que Grocio, como Suarez, diferencia de la ley natural), ya que la costumbre y el mutuo consentimiento han producido este derecho entre las naciones, del mismo modo que el consentimiento de los súbditos fundamenta las leyes particulares de cada Estado. Grocio insiste en que los mismos principios naturales que rigen en las relaciones entre individuos deben regir también en las relaciones entre estados. Esto conlleva que la guerra solo está justificada si se inicia para defender un derecho (haber sido atacado por otro estado, recuperar algo que le ha sido arrebatado, o castigar a otro estado solo en el caso de que este haya violado la ley natural), pero nunca para obtener un beneficio económico o para ampliar el territorio. Además, una vez iniciada, debe realizarse dentro de unos límites, que se refieren no sólo al respeto a la ley natural durante la guerra (ya que los enemigos siguen siendo hombres, y como tal deben ser tratados) sino también al *ius gentium* que es fruto de la costumbre. La guerra, según Grocio, es el último recurso inevitable para resolver los conflictos entre naciones, como los litigios ante los tribunales son el último recurso en los conflictos entre individuos. La guerra debe evitarse si el conflicto puede resolverse con algún modo de arbitraje, pero si se recurre a ella debe ser considerada como un acto jurídico, tan formal y sometido a reglas (al *ius gentium*) como los juicios que se realizan en los tribunales del interior de los estados.

En cuanto al modelo de Estado, Grocio considera que este es un “sujeto soberano” (es decir, que no está sometido al control legal de ningún otro sujeto) que procede de la reunión de hombres libres en una asociación completa (tenemos aquí de nuevo el pacto social), y que la forma que adopte esta depende de cual haya sido el pacto originario: un pueblo puede transferir toda su soberanía a un monarca absoluto, o puede transmitir solo parte, conservando ciertos poderes para los individuos, o puede poner límites al poder del Estado (además de los límites que supone la ley natural, que debe ser siempre respetada). Ninguna de estas formas de gobierno es más natural que las otras: todas provienen de la costumbre, y todas tienen sus ventajas e inconvenientes.

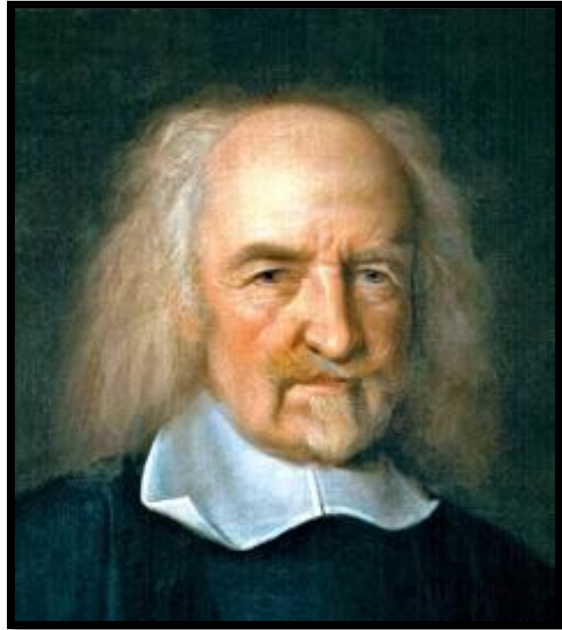
El punto clave de la doctrina de Grocio es la ausencia de relación entre el derecho natural y la teología. Como hemos visto, Grocio distingue entre una ley natural, basada en la naturaleza humana, un *ius gentium*, basado en la costumbre, y una ley municipal (o sea, positiva), que debe adecuarse a las dos anteriores. Además, Grocio admite la existencia de una ley positiva cristiana, que desvincula de la ley natural afirmando que aquella, la ley cristiana, exige un grado de perfección que supera a lo exigido por la ley natural. Grocio también afirma que la ley natural tiene su fundamento último en Dios, ya que la ley natural se basa en la naturaleza racional humana y esta es una creación de Dios. Pero a continuación afirma que ese derecho natural *“tendría validez aun cuando concediéramos lo que no puede concederse sin la mayor iniquidad, que no hay Dios, o que este no se interesa por los asuntos de los hombres”*. Grocio, por tanto, no es ateo ni niega la vinculación de la ley natural con la ley divina. Pero en la práctica afirma que esta última no es necesaria para comprender y fundamentar el derecho natural, de tal modo que prescinde de los argumentos teológicos empleados por los pensadores escolásticos y realiza un estudio del derecho limitado exclusivamente a la esfera de dicho derecho natural, inaugurando así un punto de vista que acabará desvinculando completamente la cuestión de la ley natural de los problemas religiosos o metafísicos.

3. El contrato social y el modelo de Estado.

En el siglo XVII está ya muy extendida la idea de que la sociedad procede de un pacto artificial entre los individuos a partir de una situación natural previa en la que no existía ni sociedad ni gobierno. Las características que se atribuyan a dicha situación natural, a las razones por las que se realiza el pacto, y al contenido del mismo, van a suponer la defensa de modelos políticos diferentes, que van desde la monarquía absoluta hasta la democracia liberal, pasando por la monarquía parlamentaria e incluso por un modelo de Estado absoluto democrático. Los debates acerca del contrato social constituyen la justificación de los diversos modelos de estado en alza, y el centro de la discusión política en los siglos XVII y XVIII.

3.1 El absolutismo de Hobbes.

La obra política de Thomas Hobbes (1588-1679) está directamente vinculada a la situación de guerra civil existente en la Inglaterra de su época. La dinastía Estuardo, reinante en Inglaterra desde 1603, había intentado imponer el absolutismo monárquico, a lo que se oponía el Parlamento. Por ello, Carlos I disolvió el Parlamento en 1629 y gobernó sin él hasta 1640, en que se vio obligado a convocarlo de nuevo para lograr la aprobación de nuevos impuestos que financiaran la guerra contra sus súbditos escoceses, que se habían rebelado. Sin embargo el Parlamento no sólo no aprobó esos subsidios sino que quiso revisar la actuación del rey durante el periodo en que reinó sin Parlamento (periodo en el que se recaudaron impuestos ilegales, se encarceló a ciudadanos sin juicio ni acusación previa y se hizo un extenso uso de la tortura). Cuando Carlos I se presentó en el Parlamento con una fuerza armada para detener a cinco parlamentarios que le eran contrarios (y que habían huido porque habían sido previamente advertidos), la fractura entre el rey y el Parlamento se hizo definitiva, y condujo, poco después, a una guerra civil, que terminó en 1648 con la derrota del rey, que fue juzgado por alta traición y decapitado a comienzos de 1649. (Carlos I no reconoció al tribunal, porque seguía la teoría del derecho divino según la cual su autoridad provenía directamente de Dios y no existía ninguna autoridad, salvo la divina, por encima de la suya que pudiera juzgarle). Acto seguido se abolió la monarquía y se proclamó la República (denominada “mancomunidad” o “Commonwealth”), consumándose así la primera revolución de la Edad Moderna. Sin conseguir ponerse de acuerdo respecto a cuál debía ser la nueva constitución del país, el Parlamento se autodisolvió en 1563 y otorgó a Oliver Cromwell, jefe del ejército parlamentario y vencedor en la guerra civil, el título de “Lord Protector” con carácter vitalicio. Esto suponía, de hecho, la dictadura. A la muerte de Cromwell, en 1658, le sucedió en el cargo su hijo, pero este dimitió poco después y el Parlamento decidió reinstaurar la monarquía en 1660, en la persona de Carlos II, hijo del ejecutado Carlos I.



En 1640 Hobbes, que defendía el absolutismo, se exilió de Inglaterra y marchó a Francia, donde escribió “Leviathan”⁵, su más famosa obra de teoría política, la cual está considerada como la iniciadora de la teoría moderna del contrato social, como opuesta a la tradicional consideración de que la sociedad surge de forma natural. Esta obra justifica el absolutismo sobre la base del egoísmo de los seres humanos y del pacto social por el que los individuos renuncian a su poder de ejercer la fuerza a favor de un soberano. Pero no defiende la teoría del derecho divino de los reyes, y en realidad puede servir para justificar cualquier

⁵. El título completo es “Leviathan, or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civill”.

sistema de gobierno absoluto, y no solo la monarquía hereditaria. Por ello, Hobbes, que regresó a Inglaterra en 1652 y que tras la restauración de la monarquía, recibió una pensión vitalicia de Carlos II (de quien había sido profesor de matemáticas), fue acusado por los absolutistas monárquicos que sí defendían la teoría del derecho divino, de haber escrito el “Leviathan” para justificar la dictadura de Cromwell. Hobbes siempre negó esto, y desde luego el libro fue publicado en 1651, es decir, durante el periodo republicano y antes de que Cromwell recibiese el título de lord Protector. Aunque también es cierto que antes de que pasara un año de dicha publicación, la Commonwealth permitió el regreso de Hobbes a Inglaterra. En 1666 el Parlamento acusó a Hobbes de ateísmo, y a pesar de la intercesión del propio rey, le prohibió publicar ninguna otra obra, por lo que el resto de sus escritos solo pudieron ser publicados después de su muerte, ocurrida en 1679.

Hobbes no sólo se ocupó de política, sino que cultivó también la filosofía teórica. Hobbes es un materialista que considera que el objetivo de la filosofía es estudiar las relaciones causales con el fin de utilizarlas para mejorar las condiciones de vida humanas (de un modo muy semejante a Bacon, a quien por cierto conoció). Hobbes excluye de las relaciones causales (y por tanto de la filosofía) toda realidad que no sea estrictamente material, de tal modo que excluye el estudio de Dios y del alma. Hobbes no llega a afirmar que no existan, pero de hecho considera que filosofía y razonamiento son la misma cosa, de tal modo que todo lo que no es conocimiento filosófico (que incluye lo que hoy denominamos ciencia) es irracional, así que implícitamente está diciendo que la teología lo es. Por otra parte, Hobbes afirma que todo lo que es concebible es imaginable, esto es, que si un término tiene sentido podemos crear una imagen mental del mismo. Pero no podemos imaginar el infinito, ni una substancia inmaterial, de tal modo que para Hobbes estas palabras simplemente no significan nada, son simples sinsentidos. En cuanto a la noción de “causa”, central como hemos visto en su doctrina, Hobbes solo admite dos, la causa eficiente (que define como el conjunto de características del agente que producen el efecto) y la causa material (que son el conjunto de características del paciente que tienen que darse para que se produzca el efecto), rechazando explícitamente la causa formal (Hobbes no admite la existencia de formas universales, sino solo de individuos materiales) y la causa final. Según Hobbes, una vez que se dan las dos causas existentes (esto es, las condiciones necesarias en el agente y en el paciente), el efecto se produce necesariamente, de tal modo que en su opinión la causalidad es completamente necesaria y en consecuencia todo cuanto ocurre está completamente determinado por sus condiciones antecedentes, sin que exista el azar ni la libertad. Hobbes extiende este planteamiento determinista, propio de la concepción mecanicista de la Física de su época, hasta el ser humano, cuyos movimientos voluntarios, del mismo modo que en los animales, están causados por los apetitos o deseos (en su terminología, “conatus”). Estos deseos no son voluntarios, sino la respuesta de nuestro cuerpo a los objetos externos: estos impresionan los órganos de los sentidos, a partir de cuya estimulación el cerebro produce una “concepción” (reconocimiento del objeto) y el corazón una “pasión” (deseo o aversión). Pensamiento y deseo son simplemente movimientos del cuerpo, y no son voluntarios. Esto implica que el ser humano en realidad no es libre, sino que actúa movido por unas pasiones que no puede decidir tener o no tener. Sin embargo, tenemos la impresión de que tomamos decisiones voluntarias, y por tanto libres. Hobbes responde a esto diciendo que en una situación dada suelen coincidir varios deseos o aversiones (quiero algo, pero eso me impide

tener otra cosa que también quiero y supone enfrentarme a algo que me asusta). La “deliberación” (que según Hobbes también ocurre en los animales) no es sino la lucha entre esos deseos y aversiones. Cuando finalmente una de ellas se impone como tendencia de acción más fuerte, llamamos a eso “voluntad”. Pero en realidad no es una decisión libre, sino simplemente la consecuencia de las diferentes fuerzas de las pasiones. Hobbes denomina “libertad” a la capacidad de actuar sin ser estorbado por otro (esto es, que nadie me impida hacer lo que quiero hacer), pero no a la capacidad de decidir qué quiero hacer. En este último sentido, la libertad simplemente no existe: ni los seres humanos ni los animales pueden decidir que quieren o que no quieren. Nosotros somos producto de nuestros deseos, y no al contrario. Sobre esta concepción determinista de las tendencias humanas va a fundar Hobbes su modelo político.

En el “*Leviathan*”, Hobbes comienza afirmando que todos los hombres son iguales por naturaleza y que por ello todos ellos aspiran por igual a conseguir sus objetivos, que básicamente son la supervivencia y el placer. Todos los seres humanos están impulsados por su “conatus” a obtener lo que desean, y esto implica que en un estado natural (esto es, una situación en la que no existiera ni la sociedad ni el Estado) todos los seres humanos entrarían en competencia con todos los demás por la consecución de estos objetivos, creando una situación de guerra de todos contra todos. En este estado natural, la supervivencia depende solo de la fuerza e ingenio de cada individuo, puesto que no hay ningún poder que garantice la vida ni la propiedad de las personas: en una situación así, algo es mío si puedo conservarlo, pero si viene alguien más fuerte que yo y me lo quita, entonces deja de ser mío. Por eso, el estado de naturaleza es, según Hobbes, perjudicial para todos, en primer lugar porque supone un constante peligro e inseguridad, incluso respecto al mantenimiento de la propia vida, y en segundo lugar porque una situación de este tipo impide el progreso, ya que nadie cultivará la tierra, ni creará industria, ni construirá casas, si sabe que después del trabajo puede venir otro y quitarle sin más la riqueza creada. Hobbes no afirma que el estado natural haya sido una época verdaderamente histórica, sino que simplemente afirma que sería la situación que se daría si no existiese el orden social, y lo argumenta diciendo que es la situación que realmente se produce en una sociedad cuando por alguna razón los poderes del Estado desaparecen (por ejemplo, durante la guerra civil que ocurrió en Inglaterra inmediatamente antes de la redacción de esta obra).

Por miedo a ser asesinados y por deseo de seguridad y comodidad, los seres humanos se reúnen en sociedades basándose, según Hobbes, en unas leyes naturales. Estas leyes no están dadas por Dios, como creía el antiguo iusnaturalismo escolástico, ni consistirán en una serie de derechos naturales, como afirmará poco después el iusnaturalismo liberal de Locke, sino que son simplemente las leyes que derivan del propio conatus como reglas racionales de qué debe hacerse y qué evitarse para preservar la propia vida. A partir de este principio básico (evitar lo que destruye la propia vida, buscar lo que la conserva, que como puede verse no es sino una versión del mismo principio defendido por Aquino como fundamento de la ley natural) pueden deducirse una serie de reglas prácticas acerca de cómo comportarse: la primera regla sería *“esforzarse por alcanzar la paz mientras tenga esperanza de obtenerla, y cuando no pueda buscar y utilizar toda la ayuda y ventajas de la guerra”* (esto es, buscar la paz porque es más beneficiosa, y si no es posible, hacer todo lo necesario para vencer en la

guerra); la segunda regla es *“estar dispuesto, cuando los demás también lo estén, a defenderse y abandonar la defensa de la paz y tomarse tantas libertades contra los otros hombres como los demás se toman contra él”* (o sea, que si los demás renuncian a la violencia, yo también, pero si los demás la utilizan, yo también). De esta regla deducirá Hobbes que un hombre no puede renunciar a todos sus derechos a favor del soberano: hay un derecho que es irrenunciable, el derecho a la propia conservación y a defender la vida, ya que este es el derecho que motiva el pacto social. Mientras que renunciando a otros derechos el ser humano puede obtener un beneficio (por ejemplo, renunciando a atacar a otros consigo que ellos no me ataquen tampoco), renunciando al derecho a la vida no obtiene nada, sino que lo pierde todo; la tercera regla ordena que *“los hombres cumplan con los convenios hechos”*, ya que de no cumplirse esta regla, en realidad estaríamos todavía en el estado de naturaleza y no se habría hecho efectivo el pacto social. Según Hobbes, esta es la regla que funda el concepto de “justicia”: en el estado de naturaleza, no hay nada justo o injusto, nada bueno o malo en sí. Si alguien puede robarme lo que tengo, porque es más fuerte, y lo hace, no podemos decir que sea injusto. Simplemente ocurre así. La injusticia surge cuando existe un contrato que vincula a varias partes, y alguien lo rompe.

Esto quiere decir que no es posible que exista justicia si no hay sociedad y un poder soberano que la dirija y que imponga el cumplimiento de los contratos castigando a aquellos que no los cumplen. Porque de no haber castigo, las pasiones naturales de los seres humanos llevarían a estos de manera natural a incumplir los convenios, ya que quien primero incumpla el convenio (por ejemplo, el que primero robe al otro) lleva ventaja. Cuando Hobbes dice que *“deben respetarse los convenios”* no está diciendo que esto constituya un deber individual del tipo del imperativo categórico que estudiaremos más adelante al tratar de Kant. De hecho, si alguno respeta los convenios cuando los demás no lo hacen está actuando estúpidamente y no sobrevivirá (eso es lo que dice la segunda regla). Por tanto, la regla de Hobbes lo que nos dice es que hay que crear una situación en los seres humanos (todos) cumplan los convenios. Y esa situación no es otra que la de crear un poder coercitivo que castigue a los que no los cumplen. Muy explícitamente, Hobbes dice que *“los convenios sin la espada no son más que palabras, y no tienen ninguna capacidad para proteger al hombre.”*

Para crear ese poder, cada individuo tiene que transferir todos sus poderes (es decir, su capacidad de ejercer violencia sobre los demás) *“a un solo hombre o a una asamblea de hombres”* que reunirá la soberanía completa y actuará como una sola voluntad. Esta transferencia es el contrato social, que es la causa inmediata de la formación de la sociedad y el gobierno. Hobbes afirma que ambos, sociedad y gobierno se fundan conjuntamente, y no sucesivamente: no se produce primero el contrato entre los individuos y luego la elección de un soberano, porque si fuera así, el contrato se habría realizado antes de que existiese un poder coercitivo que garantizara su cumplimiento, y por tanto no sería válido. Así que el poder coercitivo y el pacto social tienen necesariamente que ser simultáneos para que el pacto sea efectivo.

Nótese que Hobbes habla de un hombre o una asamblea, de tal modo que su planteamiento, en este punto, no opta ni por la monarquía, ni por la dictadura (ambas serían un solo hombre) ni por la república (la asamblea). Lo importante no es tanto si el poder es

personal o colegiado, sino que sea absoluto, es decir, que toda la capacidad de coerción y de decisión este centralizada en manos del Estado, y no repartida entre los ciudadanos, es decir, que se trate de un poder absoluto. Más adelante Hobbes declarará preferir el gobierno monárquico por considerar que es más efectivo para mantener la unidad del Estado, pero seguirá afirmando que la forma de gobierno dependerá del contenido del contrato social, y que esta es indiferente mientras se mantenga una soberanía absoluta e indivisible. Eso sí, Hobbes niega explícitamente la teoría del derecho divino, como no podría ser de otro modo después de sacar el mismo concepto de Dios de la filosofía y las explicaciones causales. Por ello, su teoría fue atacada por los defensores de la dinastía Estuardo, ya que de hecho podía servir para justificar cualquier gobierno de facto. En este sentido, Hobbes diferencia entre dos formas de creación de una sociedad, “por institución”, que sería estableciéndola por pacto social como se ha explicado antes, y “por adquisición”, que es cuando el soberano adquiere su poder por la fuerza. Hobbes considera que en ambos casos el miedo es la causa de la aceptación del soberano por parte de los ciudadanos (el miedo a la guerra de todos contra todos en el primer caso, y el miedo al propio soberano en el segundo). Siendo su base idéntica, Hobbes considera que ambos son igualmente “legítimos”, ya que ambos pueden ser igualmente útiles para lograr los fines del Estado, que no son sino garantizar la paz y la seguridad de los ciudadanos. En definitiva, para Hobbes no hay ninguna justificación ni teológica, ni metafísica ni legal del poder. Este simplemente se establece para lograr unos fines, y se justifica por el hecho de haberlos logrado. Es más, Hobbes establece que si un soberano permite que el Estado se desmorone (lo que se supone que había hecho Carlos I) entonces se vuelve al estado de naturaleza y debe producirse un nuevo pacto que otorgue el poder a un nuevo soberano.

Hobbes atribuye el poder absoluto al soberano (sea un hombre o una asamblea) y eso implica que la soberanía no puede estar dividida de ninguna forma, sino que ha de ser potestad de un solo poder. Esto quiere decir que no debe existir división de poderes (como luego propondrán Locke o Montesquieu) ni limitaciones al poder soberano, ya que el soberano es la fuente de la que emanan las leyes, y en consecuencia no puede estar sujeto a ninguna ley externa a él (sin él, simplemente no existen leyes). En particular, Hobbes defiende que el soberano no puede ser juzgado (ni condenado a muerte, en clara referencia al caso de Carlos I) ni acusado de injusticia. Además, tiene la potestad de determinar qué doctrinas pueden enseñarse y cuáles no, ya que es la ley, que emana del soberano, la que decide qué es bueno y qué es malo (recuérdese que en el estado de naturaleza nada es justo ni injusto, ni bueno ni malo en sí mismo). En concreto, Hobbes considera que no debe permitirse que se enseñen doctrinas que afirmen que los individuos tienen capacidad para determinar por ellos mismos qué es bueno o malo, o que defiendan que es pecaminoso actuar contra la propia conciencia. De este modo, Hobbes está negando que exista una moral objetiva al margen de la legalidad del Estado, y ataca a la religión que había defendido desde el medievo que existe una moral de este tipo a la que la ley positiva del Estado debe adecuarse. Esta era, en efecto, la postura de Aquino y de toda la Iglesia Católica. Pero además, en tiempos de Hobbes la aparición de diferentes sectas cristianas (católica y protestantes) hacía totalmente inviable conciliar la moral religiosa con la legalidad del Estado, ya que a diferencia de la época medieval, existía más de una moral religiosa en pugna. De hecho, una de las causas de la guerra civil en Inglaterra fue la moral desde la que los puritanos (una versión inglesa del calvinismo) juzgaron

la actuación del gobierno de Carlos I, moral esta que luego impondrían al resto de la población durante el periodo del protectorado de Cromwell. En consecuencia, Hobbes no reconoce a la religión ningún tipo de independencia ni espiritual ni moral respecto al Estado, y afirma explícitamente que la Iglesia debe estar sometida al soberano (algo que de hecho ocurría en el anglicanismo, aunque este no era aceptado por otros grupos religiosos existentes en Gran Bretaña, como los puritanos, los católicos o los presbiterianos). Por tanto, Hobbes niega la existencia de una Iglesia universal, y la sustituye por iglesias nacionales cuya cabeza es el mismo soberano que dirige el Estado. Hobbes solo reconoce un caso en que un súbdito puede resistirse al soberano, y se refiere al único derecho que el individuo mantiene para sí mismo ya que su defensa es precisamente el objetivo del pacto: un ser humano no puede transferir su derecho a conservarse y sobrevivir, por lo cual un soberano será desobedecido si ordena a un súbdito que se mate, o que no se defienda de un ataque, o que se acuse a sí mismo ante un tribunal. Pero esto no es reconocer el derecho a rebelión, como si hicieron la mayor parte de los escolásticos.



3.2. La democracia absoluta de Spinoza.

Baruch Spinoza nació en Ámsterdam en 1632, en el seno de una familia de judíos portugueses que se había trasladado a finales del siglo XVI a las Provincias Unidas, huyendo de la Inquisición y buscando la libertad religiosa que había sido declarada en esta república después de independizarse de la corona española. Spinoza fue educado en la sinagoga de su ciudad natal, y estudió fundamentalmente el Talmud, la Cábala y la filosofía judía medieval. En 1652, Spinoza comienza a acudir a las lecciones de un médico exjesuita, Francis van den Ende, con quien estudió matemáticas, ciencia natural y latín, y que pertenecía a la secta cristiana de los “colegiantes”. Esta secta creía que debía separarse Iglesia y Estado, y apoyaba la política laica y liberal de Jan de Witt, de quien hablaremos más adelante. El pensamiento político de Spinoza es precisamente una justificación de dicho modelo político. Además, Van Ende puso en contacto a Spinoza con la filosofía cartesiana. Spinoza tomará de Descartes algunos conceptos básicos (como substancia, atributo, modo, etc.) y sobre todo el ideal del conocimiento puramente deductivo, pero los contenidos de su doctrina difieren enormemente de la filosofía cartesiana. También hay que tener en cuenta la influencia de Hobbes, del que Spinoza tomará la noción de conatus y la base de su doctrina sobre el Estado absoluto.

En 1656, Spinoza fue condenado a anatema por la comunidad judía, y expulsado de dicha comunidad, a causa de su interpretación heterodoxa de la Biblia. Se le acusó de ser ateo y de intentar disimular dicha condición bajo su noción de “Dios filosófico”. Spinoza, lejos de

pedir perdón, escribió una “Apología para justificarse de su abdicación de la sinagoga”, que no se conserva, y en la que defendía su interpretación de la Biblia y consideraba la teología tradicional y ortodoxa como mera superstición. Esta crítica la extendería más tarde a cualquier otra “secta” religiosa que pretenda que sus creencias concretas están por encima del Estado, lo cual incluye a calvinistas, anabaptistas, menonitas, católicos, etc.

Esta crítica, y la concepción del Estado de Spinoza, guardan una relación directa con la situación política de Holanda en su época. Las Provincias Unidas habían declarado su independencia de España en 1579, pero esta no fue reconocida hasta la paz de Westfalia de 1648, que dio fin a la Guerra de los Treinta Años. Entre estas dos fechas, las Provincias Unidas habían permanecido en una guerra constante contra la corona española. Al frente del ejército se encontraba el estatuder, un cargo militar que se elegía en situaciones de crisis, y que comportaba también mucho poder político, con lo cual puede decirse que, en la práctica, el estatuder era el gobernante de las Provincias Unidas. Este cargo había sido ocupado tradicionalmente por los príncipes de Orange, aristócratas vinculados al calvinismo. Cuando el estatuder Guillermo II de Orange murió en 1651, los Estados Generales de las Provincias Unidas decidieron que, al no haber ya guerra con España, la república podía gobernarse sin necesidad de estatuder. Desde 1652 hasta 1672, el gobierno recayó en el Gran Pensionario, cargo ocupado durante esos veinte años por Jan de Witt. La política de Witt implicaba un estado laico y liberal (en el sentido económico) en el que ninguna confesión religiosa estaba por encima del Estado, y en el que existía una total tolerancia y libertad religiosa, siempre que las diferentes religiones aceptasen el poder y las leyes del Estado. Los calvinistas, que eran mayoría en Holanda, y los partidarios de Orange, que deseaban volver al sistema de estatuder e incluso transformar este directamente en una monarquía absoluta, se opusieron ferozmente a la política de Witt. Spinoza, sin embargo, la defendió plenamente, y su obra “*Tratado teológico-político*”, publicada en 1670, es de hecho una justificación teórica de un Estado absoluto y democrático (una combinación extraña de la que hablaremos más adelante) que pretende apoyar el modelo de libertad religiosa e independencia del Estado respecto a las diferentes confesiones, que no es sino el modelo de Witt. Es posible incluso que Spinoza conociese personalmente a Witt (en cualquier caso, es seguro que se relacionó directamente con varios miembros de su partido).

En 1672, la guerra con Francia hizo que se eligiese como estatuder a Guillermo Nassau, príncipe de Orange e hijo del anterior estatuder, que había estado intentando recuperar el cargo familiar desde que cumplió los dieciocho años (en 1668). Witt se vio obligado a dimitir, y pocos días después fue linchado, junto con su hermano, por una multitud furiosa, incitada por los calvinistas. Al parecer, Guillermo III no intervino en el asesinato, pero tampoco castigó a los culpables, que quedaron impunes. De este modo, la dinastía de Orange recuperaba el poder. Años más tarde, en 1688, este mismo Guillermo III, casado con María, hija del rey de Inglaterra, se convirtió en rey de Inglaterra tras la Revolución Gloriosa.

Cuando conoció el asesinato de Witt, Spinoza redactó un libelo titulado “*Ultimi barbarorum*” y quiso ir en mitad de la noche a clavarlo en el lugar donde se produjo el linchamiento. Sus amigos consiguieron impedirselo, con lo que le salvaron la vida, pues de haberlo hecho probablemente hubiese corrido la misma suerte que su protector. En 1674 el nuevo gobierno, dominado por los calvinistas, prohibió la publicación de las obras de Spinoza.

No aceptó el ofrecimiento de una cátedra en la universidad de Heidelberg, al parecer para no perder su libertad de pensamiento, y continuó ejerciendo esta en la intimidad de su casa. Murió de tuberculosis en 1677. Ese mismo año se publicaron, póstumamente, el resto de sus obras.

Spinoza partió del racionalismo de Descartes y de su definición de substancia como aquello que no necesita de otro para existir, pero produjo una metafísica totalmente diferente a la de aquel. Según Spinoza solo existe una única substancia, a la que denomina Dios o Naturaleza (Spinoza es panteísta, e identifica a Dios con el conjunto de la realidad natural. No se trata por tanto ni de un Dios personal ni de un Dios trascendente como el de las religiones monoteístas). Todo cuanto existe es un modo de la substancia infinita, Dios (la Naturaleza) y en consecuencia lleva en sí el mismo el orden necesario y determinista que rige en la substancia infinita completa (esto es, en la totalidad de la Naturaleza). Cada modo de la substancia infinita tiene una naturaleza distinta, y obra según dicha naturaleza. Ahora bien, todos esos modos están determinados por una regla que le es común (aunque cada uno la aplique según su propia naturaleza) y que deriva precisamente de la característica básica que tiene la substancia por serlo: la substancia, e igualmente todos sus modos, tiende a conservarse.⁶

Spinoza denomina a esa tendencia “conatus” o apetito (siguiendo a Hobbes) y afirma que coincide con la esencia de cada cosa, de tal manera que el conatus determina la actuación de todos los seres del mundo. Todos, sin excepción, se comportan, necesariamente, buscando conservar su ser y si es posible, aumentar este, es decir, aumentar su poder o actividad. Cuando se logra este objetivo, se obtiene placer, y dolor cuando no se consigue. El resto de emociones derivan de estas dos pasiones básicas. Por ejemplo, el “amor” no es sino la emoción de placer unida a la idea de una causa externa, y el “odio” es lo propio respecto a la emoción de dolor.

Este punto de vista tiene importantes consecuencias para la ética. Spinoza no ha separado el pensamiento en una substancia distinta, como hizo Descartes. Por tanto, su afirmación de un orden necesario afecta no sólo a la materia y las leyes físicas, sino también a la mente y el comportamiento humano. El hombre está tan sometido a la necesidad como el resto de la naturaleza, y por tanto, el hombre no es libre: actúa siguiendo su conatus, que se expresa por medio de sus pasiones, exactamente igual que cualquier otro ser. Y sin embargo, todos nosotros tenemos la sensación de poder decidir nuestro comportamiento y por tanto de ser libres. Spinoza responde a esto diciendo que la libertad es simplemente una idea inadecuada, una ilusión. El hombre cree que es libre porque no conoce los verdaderos motivos de sus deseos y de su conducta. Si los conociese, reconocería que no podría actuar de otro modo (es decir, no podría actuar contra su naturaleza, contra su conatus) y por tanto que está tan necesariamente determinado por su propia naturaleza como los animales: el hombre no puede escoger los fines que persigue, estos ya le vienen dados con su naturaleza.

⁶.- Nótese que es la misma ley natural que ya dedujera Aquino de la substancia, aunque las consecuencias finales para la ética sean muy diferentes en uno y otro autor.

En consecuencia, el comportamiento humano está regido por las pasiones, fundamentalmente, por el placer y el dolor. Estas pasiones están asociadas a ideas inadecuadas (como la creencia en la propia libertad). Pero esas ideas inadecuadas pueden convertirse en adecuadas si se emplea la razón. Pero esto no significa eliminar todas las pasiones, ni siquiera una parte de ellas, puesto que en realidad no existen “malas pasiones”, pues todas son igualmente naturales, y todas forman parte del conatus. Al contrario, las ideas adecuadas acerca de nuestro comportamiento consisten precisamente en conocer que este está determinado, de una manera necesaria, por el conatus. Esta es la única libertad que Spinoza reconoce al ser humano: este no es libre de actuar de una manera distinta a como actúa, pero es libre de comprender por qué actúa así, es decir, es libre para formar ideas adecuadas sobre su conducta. Y así, el hombre se libera de sus pasiones cuando las comprende y comienza a obrar conscientemente, substituyendo a las pasiones por la razón, que se identifica igualmente con el conatus, ahora expresado como la búsqueda de lo útil para el propio provecho y perfeccionamiento. Pero esto no es actuar de un modo contrario a las pasiones, ya que estas como naturales que son, son necesarias e inevitables, y la adecuación de las ideas de las mismas consiste precisamente en la comprensión de esta necesidad. Spinoza identifica de este modo libertad y necesidad, como antes había identificado Naturaleza y Dios, y postula así que la libertad humana consiste en actuar precisamente como se actúa, pero sabiendo que no se puede actuar de otra manera, con lo cual se evita la angustia y la zozobra provocada por una idea confusa y finalista del mundo. Finalmente, el conocimiento de la necesidad natural no es sino conocimiento de la substancia única, y por ello Spinoza llama a la alegría que procede de este conocimiento “amor intelectual a Dios”.

Al considerar que la única regla del comportamiento real es el conatus, y que por tanto esta es la única ley natural, Spinoza elimina también las nociones de bien y mal absolutos, así como los de culpa y mérito. El bien y el mal dependerán siempre del conatus de cada ser, siendo para él bueno lo que mantiene o acrecienta su ser, y malo lo que lo hace decrecer o desaparecer. Pero entonces, lo que es bueno para un ser es malo para otro. Por otra parte, si todo el comportamiento es necesario, está férreamente determinado por el conatus, y no existe libertad, por lo que tampoco tiene sentido hablar de responsabilidad ni de culpabilidad.

En un estado natural (es decir, previo a la constitución de una sociedad política) la única ley natural que existe es el conatus de cada individuo. Esto supone que cada individuo procura su propia conservación, incluso a costa de los demás, y su derecho natural coincide con su poder: todo cuanto la propia naturaleza me determina a hacer, tengo derecho a hacerlo, y la naturaleza sólo prohíbe aquello que no se desea hacer. Por eso, Spinoza considera que no está naturalmente prohibido apoderarse de cuanto se desea, con independencia de los medios que se empleen para ello y por muy contrarios que estos puedan parecer a la ética convencional.

El hombre se mantiene en este comportamiento mientras no exista una pasión contraria y más poderosa (es decir, un conatus que le haga obrar de otro modo en su propio interés). Dicha pasión es la necesidad de seguridad, puesto que en una situación donde domina la ley natural del más fuerte, todos los hombres son enemigos entre sí puesto que todos desean las mismas cosas. En el estado de naturaleza cada hombre puede obtener todo

lo que su poder le permita, pero también puede sufrir el daño que le ocasione otro hombre más poderoso que él. Por ello, los hombres deciden, para obtener seguridad, abandonar el estado natural y constituir una sociedad (a la que Spinoza denomina “estado de religión”).

En este estado, cada hombre renuncia a su capacidad de ejercer la violencia para lograr sus fines, y transfiere todo ese poder a la comunidad que, constituida en Estado, tiene el poder exclusivo para legislar y establecer premios y castigos. Se trata, por tanto, de un Estado absoluto, que ejerce la soberanía íntegramente y al que los ciudadanos deben obedecer. Es el Estado quien decide qué es justo o injusto, qué está permitido y qué no. Como hemos visto en el apartado anterior, Spinoza considera que no hay nada absolutamente bueno o malo. No existe, por tanto, una ley natural con que comparar las decisiones del Estado. Esto significa, en la práctica, que nadie puede dejar de obedecer al Estado en nombre de una moral superior y objetiva. Esa “moral superior” había sido tradicionalmente la justificación del intervencionismo de la Iglesia en los asuntos civiles. Al negar su existencia, Spinoza está atacando a cualquier organización religiosa (en su contexto, fundamentalmente los calvinistas que se oponían a la república liderada por Witt) que pretenda imponer sus principios morales a todo el Estado⁷. De hecho, Spinoza defiende la creación de una religión de Estado, basada en el amor a la humanidad que legisle sobre las acciones externas y no sobre las creencias, con el objeto de mantener la convivencia y la paz. Cualquier creencia que fuese compatible con el amor universal y que no fomentase el odio (y por tanto la división del Estado) debe ser permitida.

El ciudadano debe estar totalmente sometido, en su actuación, al poder del Estado, puesto que ha delegado todo su poder en este. Pero un ser humano no puede delegar su capacidad para pensar, ni el Estado tiene derecho a controlar el pensamiento de los ciudadanos, simplemente porque no tiene poder para hacerlo (un gobernante puede impedirme decir lo que pienso, pero en ningún caso puede evitar que lo piense). En consecuencia, Spinoza cree que el Estado debe respetar las libertades de pensamiento y expresión, que son las únicas esferas en que el ciudadano mantiene todo su poder.

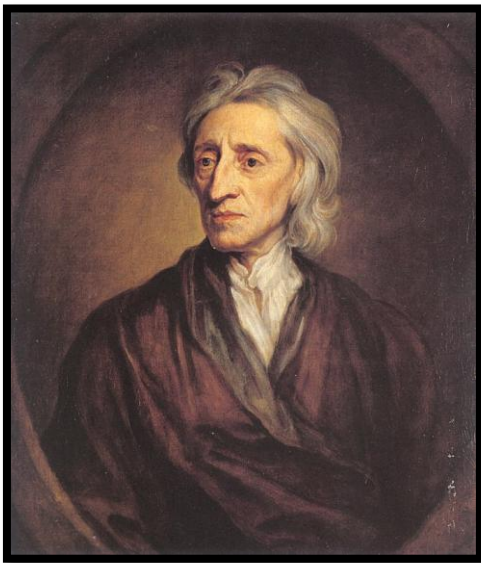
Finalmente, el Estado es un ser artificial que, como tal, tiene su propio conatus. Para el Estado será bueno aquello que tienda a mantenerlo, y malo lo que provoque disgregación y lo destruya. A partir de dicho conatus, Spinoza va a argumentar cuál es la forma más adecuada de gobierno. En primer lugar, reconoce que puede fundarse un Estado sobre la convivencia de sus ciudadanos y a la vez sobre el odio a los extranjeros⁸. Pero un Estado de este tipo tendría que sobrevivir por medio de la guerra, y apenas podría comerciar con sus vecinos. La prosperidad de las Provincias Unidas, dice Spinoza, se debe precisamente al comercio marítimo, así que el gobierno que conviene a ese estado debe promover el amor universal a la humanidad y la tolerancia. Por otra parte, cuando el dominio del Estado se impone por la fuerza, es más probable que se produzcan revueltas, ya que un gobierno basado en el terror es intrínsecamente inestable. Por eso, mientras más ciudadanos participen de buen grado en el

⁷ .- Spinoza aplica esto también al judaísmo, y dice que si los judíos viven en un Estado gentil, y se oponen a las leyes de este, amparándose en sus tradiciones religiosas, entonces deben sufrir la persecución que, por ley natural, se desatará sobre ellos.

⁸ .- Spinoza plantea que el estado hebreo del que se habla en la Biblia estaba basado, precisamente, en el rechazo de todas las naciones extranjeras.

gobierno, más estable será el Estado, y en consecuencia la forma más estable de Estado, la que mejor cumple su conatus, es la democracia.

En definitiva, Spinoza defiende la implantación de un Estado democrático absoluto, es decir, un Estado participativo, no aristocrático ni monárquico, pero en el cual los ciudadanos no tengan libertad para decidir oponerse a las leyes del Estado en nombre de una ley natural o superior⁹ (léase, en nombre de creencias religiosas particulares), aunque si mantengan la libertad de pensar y expresar sus creencias (siempre que estas no fomenten la disolución del Estado). En realidad, Spinoza está justificando teóricamente un estado republicano, laico y en el que exista tolerancia religiosa, como el de Witt, frente a las pretensiones monárquicas de los orangistas y los intentos de la mayoría calvinista por imponer su código moral al conjunto del Estado.



3.3. La monarquía constitucional de Locke.

Locke nació cerca de Bristol en 1632, hijo de un funcionario judicial. En 1646 ingresó en la escuela de Wetsminster, y en 1652 en la universidad de Oxford, en la que estudió lógica, metafísica, latín, griego y medicina (aunque obtendría esta última licenciatura muy tardíamente, en 1674). La filosofía que conoció Locke en la universidad era todavía la escolástica de tradición aristotélica. Locke tenía estas doctrinas en muy baja estima, y según sus propias palabras sólo se interesó en la filosofía tras leer la obra de Descartes. Locke no es un cartesiano, y de hecho ataca a Descartes en un punto clave, la existencia de ideas innatas, que Locke rechaza. Sin embargo, hay muchas nociones en su obra que derivan de la de Descartes, y en especial el punto de vista del idealismo epistemológico, tan propio de la filosofía moderna, puede decirse que lo tomó de él.

Desde 1659 fue profesor de griego y retórica en la Universidad de Oxford, aunque a partir de 1665 abandonó la docencia para ejercer cargos diplomáticos. En 1667 entró al servicio de Lord Ashley, como médico de cabecera y tutor de su hijo. En 1672, lord Ashley fue nombrado conde de Shaftesbury y canciller de Inglaterra, y a su vez nombró a Locke secretario del consejo de Comercio y agricultura. De este modo, Locke

⁹ .- Spinoza reconoce el derecho a discrepar del Estado, pero siguiendo los cauces legales para plantear reformas, es decir, planteando las propias opiniones desde el interior del Estado, y no contra este. No reconoce, sin embargo, el derecho a la desobediencia civil: si alguien está en desacuerdo con una ley, puede decirlo, pero tiene que obedecer esa ley mientras no consiga que sea revocada por los cauces legítimos.

comenzaba su militancia política, que influiría enormemente en el desarrollo de su obra filosófica, ya que una buena parte de esta se dedica a justificar teóricamente las posturas políticas del partido whig, fundado por Shaftesbury.

Shaftesbury fue uno de los promotores de la restauración de la dinastía Estuardo en la persona del rey Carlos II, tras la muerte de Cromwell. Desde 1667 formó parte del gobierno, y fue nombrado canciller en 1672, y destituido poco después, en 1673. A partir de su cese, Shaftesbury, que había colaborado con el poder real e incluso había estado dispuesto a disolver el Parlamento para imponer una decisión del rey¹⁰, se convirtió en un feroz opositor. Fundó el partido whig (liberales) que defendía las prerrogativas del Parlamento y la limitación de los poderes reales, frente a los tories (conservadores o partido de la corte), más cercanos al absolutismo. Tras el cese de Shaftesbury, Locke volvió a su empleo en Oxford, pero tuvo que abandonarlo de nuevo para trasladarse a Francia por motivos de salud. En Francia permaneció entre 1675 y 1680, entrando en contacto con autores libertinos, cartesianos, y también con Gassendi.

A su regreso a Inglaterra volvió a entrar al servicio de Shaftesbury. En aquella época el partido whig, con Shaftesbury a la cabeza, intentaba excluir de la línea sucesoria a Jacobo, duque de York y hermano del rey, por ser católico declarado. A pesar de que las leyes inglesas prohibían a los católicos ocupar cargos públicos, la sucesión a la corona no se encontraba incluida en esas leyes, y los tories, a pesar de ser también protestantes, defendían que se debía seguir la línea natural de sucesión. Aunque los whigs acusaron a Jacobo de conspirar con los católicos y con potencias extranjeras para apoderarse del trono y reinstaurar el catolicismo, no consiguieron incapacitar a Jacobo (para impedirlo, Carlos II tuvo que disolver una vez más el Parlamento, ya que los whigs tenían mayoría en él). A finales de 1682, los jefes del partido whig urdieron un complot para rebelar a la población y asesinar a Carlos II y su hermano Jacobo, con la intención de sentar en el trono al duque de Monmouth, hijo bastardo del rey, que pertenecía al partido whig. El complot fue descubierto. Shaftesbury pudo huir a Holanda, donde falleció a comienzos de 1683, pero el resto de participantes en el complot fueron detenidos y ajusticiados. De este modo, el partido whig perdía a sus principales dirigentes y Carlos II podía por fin controlar el parlamento. Poco después de estos acontecimientos, Locke huyó también a Holanda, ya que temía ser acusado por su estrecha relación con los jefes del partido whig, y de hecho fue inscrito en una lista de proscritos.

Carlos II murió en 1685 sin descendencia. Su hermano Jacobo heredó el trono, y muy pronto dejó de aplicar las medidas que separaban a los católicos de los cargos públicos. Jacobo II era bastante viejo, así que se esperaba que su hija María, protestante y casada con su primo Guillermo de Orange, estatuder de las Provincias Unidas (y como

¹⁰ .- Concretamente una declaración de tolerancia con la cual se levantaban los impedimentos que pesaban sobre los no anglicanos, especialmente sobre los católicos, para ocupar cargos públicos. La declaración finalmente no se realizó y el Parlamento aprobó un acta por la que se endurecían las condiciones para los católicos.

tal baluarte militar del protestantismo) heredaría pronto el trono. Esto mantuvo la situación bajo control, pero en 1688 Jacobo II tuvo un hijo varón, que fue bautizado como católico. Esto suponía la posibilidad real de que el catolicismo fuese reinstaurado en Inglaterra. Entonces, los parlamentarios whigs acudieron a Guillermo de Orange y pidieron su intervención. Cuando Guillermo desembarcó en Inglaterra, Jacobo II huyó a Francia. En 1689 el parlamento inglés proclamó reina a María II (y rey a Guillermo III) con la condición de que aceptasen una declaración de derechos (el bill of rights) que limitaba los poderes reales, dando así lugar a la monarquía parlamentaria inglesa que aun existe en la actualidad. Era la segunda revolución inglesa en el siglo XVII, y por su carácter incruento fue conocida como la “gloriosa revolución”.

Locke, que se había refugiado en Holanda, conocía personalmente a Guillermo de Orange y estuvo al tanto de todos los preparativos realizados para que este ocupara el trono inglés. Locke regresó a Inglaterra en cuanto Guillermo y María fueron proclamados reyes, y ocupó varios cargos en el gobierno municipal de Londres, hasta que su mala salud le hizo retirarse al campo en 1691, donde permaneció hasta su muerte en 1704.

Poco después de su regreso a Inglaterra, en 1690, Locke publicó su primer libro importante, *“Ensayo sobre el entendimiento humano”*, obra que al parecer llevaba preparando desde veinte años atrás. Ese mismo año publicó los dos *“Tratados sobre el gobierno civil”*, que son un ataque a la teoría del derecho divino de la monarquía y una defensa del derecho de los pueblos a la rebelión, que no pretenden sino justificar la deposición de Jacobo II ocurrida dos años antes. En esta obra, Locke sistematiza las teorías políticas que ya venía expresando el partido whig desde su fundación por Shaftesbury y que defienden un sistema monárquico parlamentario basado en la existencia de algunos derechos naturales inalienables.

Locke está considerado el primer teórico del liberalismo político (y en este sentido muchos autores afirman que es también el iniciador del movimiento ilustrado), aunque en la práctica dicha ideología ya existe desde la fundación del partido whig. Locke, por tanto, parte ya de un posicionamiento político (la justificación de la gloriosa revolución de 1688), y lo que hace es sistematizarlo y sobre todo legitimarlo teóricamente sobre un análisis del origen y naturaleza de la sociedad, que difiere sustancialmente del realizado por los teóricos del absolutismo¹¹.

¹¹ .- Normalmente se contraponen la teoría de Locke a la de Hobbes, que defendía un Estado absoluto. Sin embargo, aunque ambas teorías son claramente opuestas, hay que tener en cuenta que Locke construyó la suya tomando como referencia más a Robert Filmer, un autor absolutista muy conocido en aquella época, y que a diferencia de Hobbes si admitía la teoría del derecho divino. La principal obra de Hobbes, *“Leviathan”*, había sido publicada mucho tiempo antes, en 1651, durante la dictadura de Cromwell, y era rechazada por muchos monárquicos que consideraban que servía para justificar cualquier gobierno absoluto, y no sólo la sucesión legítima al trono. La obra de Filmer había sido publicada mucho más recientemente, en 1680, y constituía la versión oficial del absolutismo inglés.

Locke expresó su pensamiento político en los dos *“Tratados del gobierno civil”*, publicados ambos en 1690. El primero de los tratados está directamente dirigido contra la obra de Robert Filmer *“Patriarcha”* (1680) que defendía el poder monárquico absoluto poniendo a este en situación de igualdad al derecho del padre de familia, y pretendiendo fundamentar este en la Biblia y en la suposición de que la sociedad civil surge de la familia y la tribu, en las que rige dicho poder patriarcal. Locke ataca tanto su interpretación de las escrituras como la suposición de que la filiación de la sociedad respecto a la familia justifique el gobierno de uno sólo. Incluso en el caso de que este sea el origen de la sociedad (lo que por otra parte Locke duda), lo que legitimaría sería precisamente el derecho y libertad de todos (ya que la sociedad se constituye como una unión de familias), y no del monarca.

En el segundo tratado Locke expone su propia teoría de la constitución de la sociedad. Como hizo Hobbes, Locke considera que la sociedad se ha constituido por medio de un pacto social a partir de un estado de naturaleza en el cual todos los hombres eran libres e iguales, y no existía ninguna autoridad común. Pero a diferencia de Hobbes, el estado de naturaleza de Locke no es una situación de guerra de todos contra todos, sino que ya en dicho estado existen unos derechos naturales, como el derecho a la vida y la propia conservación, el derecho a la libertad y el derecho a la propiedad privada.

Locke insistirá mucho en este último. Si el hombre tiene el derecho (y el deber) de conservar la propia vida, también ha de tener derecho a poseer los bienes necesarios para dicha conservación, esto es, tiene derecho a la propiedad privada. Locke cree que Dios ha dotado al hombre de libertad y le ha concedido el derecho (y deber) de conservar su vida, pero admite que desde luego Dios no ha distribuido la propiedad, y que en el estado de naturaleza la tierra y sus frutos pertenecen a todos por igual. ¿Cómo se genera y justifica entonces la propiedad privada? Por medio del trabajo, que es a un tiempo la fuente y el límite de la propiedad privada: todo lo que un hombre obtiene del dominio común natural de la tierra gracias a su trabajo, le pertenece, y sólo le pertenece aquello que ha obtenido invirtiendo su trabajo.

Ahora bien, Locke no se refiere tan sólo al trabajo que realiza personalmente un hombre en concreto. En primer lugar, como considera que la familia es una *“sociedad natural”*, previa al pacto social por el que se fundará la sociedad civil, considera igualmente natural el derecho a la herencia, con lo cual un hombre tiene no sólo derecho a las propiedades fruto de su propio trabajo, sino también a las propiedades generadas por su familia. Por otra parte, Locke considera que en el estado natural la propiedad se vinculaba directamente al propio trabajo, y por tanto no era posible que se diera una gran acumulación de la misma, pero en el estado de sociedad (y gracias sobre todo al valor abstracto del dinero, como Locke reconoce) es posible enajenar las propiedades de un hombre y que estas sean vendidas a otro, incluyéndose entre tales propiedades el mismo trabajo, de manera que el producto de un trabajador a sueldo es propiedad no de él mismo, sino de su patrón. En definitiva, según Locke un hombre tiene derecho tanto a la propiedad generada por su propio trabajo como a la generada por su familia y sus empleados. Y además, este derecho natural a la propiedad constituye en opinión de Locke el elemento fundamental de cohesión social. Esto, unido a la afirmación de Locke de que el Estado debe defender la propiedad privada, pero no debe

planificar la economía, sino permitir que cada ciudadano ejerza libremente su derecho a la propiedad, hace de Locke, además del primer teórico del liberalismo político, un precedente directo del liberalismo económico desarrollado poco después por Adam Smith (1723-1790), que constituye el ideario básico del sistema capitalista.

En el estado de naturaleza existen, por tanto, derechos naturales que derivan de una ley moral cognoscible por medio de la razón. Pero en el estado de naturaleza los hombres pueden violar esos derechos naturales haciendo uso de la fuerza. Por eso, y precisamente para salvaguardar esos derechos, los hombres fundan la sociedad civil con un pacto social por medio del cual cada uno renuncia a su derecho a decidir sobre la ley y a ejecutar esas decisiones (es decir, se renuncia al derecho de la fuerza), que pasan a ser competencia exclusiva del Estado. Pero no se renuncia a los derechos naturales de vida, libertad y propiedad, que constituyen de este modo los límites del poder del Estado, que no puede violar dichos derechos (y de hecho, nace con la función de preservarlos). Locke defiende que una sociedad y un gobierno legítimos se basan siempre en el pacto y en el consentimiento, nunca en la imposición. Ahora bien, aquí existe un problema, ya que cuando un hombre nace, se encuentra la sociedad ya formada a partir de un pacto que supuestamente ocurrió hace mucho tiempo, y que él debe respetar aunque no se le ha pedido consentimiento. Locke intenta salvar este escollo afirmando que quien hace uso de alguna de las ventajas de una sociedad (anda por sus caminos, estudia en sus escuelas, etc.) está dando un “consentimiento tácito” al pacto por el cual se ha formado dicha sociedad. Locke nunca propuso el sufragio universal. Su modelo político, como las primeras democracias, se basa en el voto censitario, es decir, en el de los más ricos. El “consentimiento tácito” es, por eso, necesario para considerar vinculada a la sociedad a la clase baja, no propietaria y sin capacidad de voto.

Hobbes había considerado que sociedad civil y gobierno se fundan por medio de un solo pacto, y por ello defendía el absolutismo sobre la base de que cualquier ataque al gobierno suponía también un debilitamiento del Estado y la sociedad, y conducía necesariamente a la anarquía. Locke, por el contrario, afirma que existe un doble pacto social, de modo que por el primero de ellos se constituye la sociedad civil misma, y por el otro el gobierno. Este doble pacto permite considerar que la rebelión contra el gobierno y su derrocamiento no implica la disolución social, sino tan sólo la modificación del segundo pacto, sin que en principio esto tenga que afectar al primero (lo cual además es una cuestión de hecho ya que con las revoluciones cambian las formas de las sociedades, pero no desaparecen estas). En definitiva, Locke está justificando el derecho a la rebelión (como era tradicional en el pensamiento medieval) e incluso especifica en qué casos esa rebelión es legítima: el primer caso se da cuando el gobernante intenta poner su voluntad por encima de las leyes, que son expresión de la voluntad de la sociedad; el segundo, cuando el gobernante interfiere en los procesos por los que se realizan las elecciones¹²; en tercer lugar, cuando el gobernante pretenda someter el país a una potencia extranjera; y por último, cuando el gobernante incumpla el mandato que se le dio y obre de manera contraria a este. Según Locke, Jacobo II incurrió en los cuatro supuestos (quiso imponer el absolutismo, interfirió en la legalidad del

¹² .- Aunque no eran democráticos en el sentido actual del término, los Parlamentos, tanto de la edad Media como de la Moderna, eran electivos.

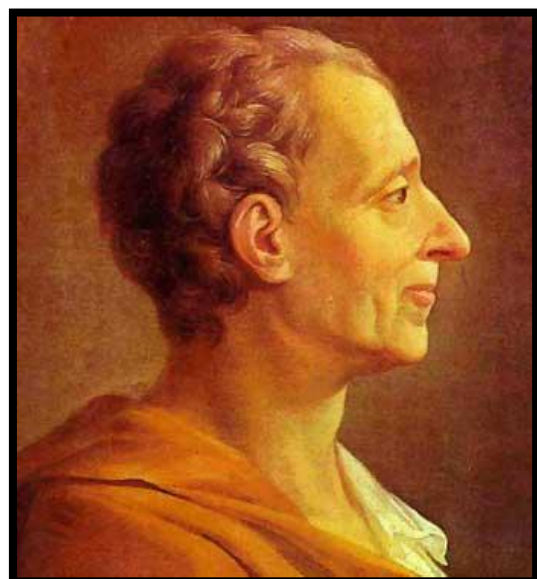
Parlamento, quiso reimplantar el catolicismo en Inglaterra, sometiendo así el país al Papa, e incumplió el mandato dado por el Parlamento, anulando las leyes que prohibían a los católicos ocupar puestos en la administración). Por eso, la revolución de 1688 estaba plenamente justificada. Sin embargo, las rebeliones inmediatamente posteriores llevadas a cabo por los partidarios del depuesto rey Jacobo no serían legítimas puesto que, según Locke, el gobierno de María y Guillermo no había incurrido en ninguno de los cuatro supuestos.

Locke deja claro su rechazo del absolutismo en la teoría de la división de poderes. Según Locke, el poder del Estado no puede estar concentrado en las mismas manos, así que deben existir tres poderes diferentes: el legislativo, que reside en la asamblea, y que es el poder supremo; el ejecutivo, que reside en el gobierno y que recibe el mandato del legislativo; y el federativo, que se encarga de la seguridad del Estado, de declarar la guerra y de firmar tratados. La división de Locke es diferente a la que luego sería clásica en el liberalismo político a partir de Montesquieu, esto es, la división en poder legislativo, ejecutivo y judicial. El poder federativo se incluiría en esta versión clásica en el poder ejecutivo. En cuanto al judicial, Locke no lo separa como un poder distinto, sino que lo incluye en el ejecutivo.

Además, Locke defendía la tolerancia religiosa y la laicidad del Estado. La función del Estado es la defensa de los derechos naturales, no la salvación del alma, y por eso el Estado no debe inmiscuirse en cuestiones religiosas, que pertenecen tan sólo a la esfera privada, al mismo tiempo que las organizaciones religiosas no deben interferir con el Estado y no debe existir ninguna de ellas que tenga preeminencia ante el Estado. Ahora bien, esta tolerancia religiosa no es total. Locke excluye de ella a los ateos, que considera perjudiciales para el Estado, a aquellas confesiones que no sean tolerantes con las demás, y a aquellas que estén aliadas con un poder extranjero (con esta última se refiere, por supuesto, a los católicos). En definitiva, lo que Locke está proponiendo es una tolerancia entre las diversas confesiones protestantes que evite que se repita el enfrentamiento entre anglicanos y puritanos que llevó a la guerra civil en época de Carlos I.

3.4. Las leyes de Montesquieu.

Charles Luois de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), era un admirador de la monarquía constitucional definida por Locke, y se enmarca plenamente en el movimiento de la ilustración. Participó activamente en política, siendo presidente del parlamento de Burdeos, pero finalmente abandonó la política para dedicarse a viajar por Europa, comparando las diferentes costumbres y ordenamientos legales de cada país. En 1748 publicó *“El espíritu de las leyes”*,



su obra política fundamental. En esta obra, intentó aplicar el método empírico e inductivo a los fenómenos sociales, políticos y jurídicos, pretendiendo encontrar principios generales que pudiesen explicar el desarrollo de la historia y las leyes particulares a partir de las causas que les habían dado forma (y que según Montesquieu incluyen el carácter del pueblo, el clima, las condiciones económicas y la forma de gobierno escogida, todo lo cual forma el “espíritu de la ley” que da título a la obra).

El primer condicionante que analiza Montesquieu es la forma de gobierno. Distingue entre tres formas de gobierno: la república (que se subdivide en “democracia” si el poder reside en todo el pueblo, y “aristocracia” si solo una parte del pueblo ejerce el poder), la monarquía (en la que un príncipe gobierna según ciertos principios fundamentales, pero en la que existen también otros poderes intermedios, con lo cual Montesquieu se está refiriendo a las monarquías constitucionales en las que el Parlamento tiene cierto poder), y el despotismo (en el que no existen leyes fundamentales y en el que la religión hace las veces de dicha ley fundamental). Según cuál sea el tipo de gobierno existente, prevalecerá un tipo u otro de leyes. Este condicionante, junto al resto (el clima y la economía, fundamentalmente) introduce el relativismo en el estudio de la política, ya que las leyes que son apropiadas en un contexto no lo son en otro, y Montesquieu insiste en la variedad de ordenamientos jurídicos existente en los diferentes países como prueba de ello. Sin embargo, Montesquieu no es un relativista radical, ya que considera que existen una serie de leyes de justicia invariables, que dependen de la propia naturaleza humana. Montesquieu considera que en el campo de los fenómenos sociales existen leyes necesarias equiparables a las leyes de la Física. Aunque distintas circunstancias produzcan distintas leyes positivas, estas se encuentran completamente determinadas por las leyes naturales y universales que rigen las sociedades, lo mismo que por sus circunstancias concretas. De este modo, Montesquieu reúne en un solo sistema las antiguas leyes natural y positiva: ya no se trata de diferentes legislaciones, sino de las consecuencias concretas (la ley positiva) de leyes más generales (la ley natural) aplicadas a casos concretos.

Por tanto, según Montesquieu, existe una justicia que es anterior a la formación del Estado y la ley positiva, esto es, una serie de derechos que existían ya en el estado de naturaleza, derechos que se fundan en las características del ser humano como tal. Montesquieu afirma que la primera de estas leyes naturales es la conservación de la propia vida, pero a diferencia de Hobbes, cree que en un estado natural cada hombre se sentiría débil y vulnerable, por lo que no se atrevería a atacar a los otros, que pueden ser más fuertes que él, de tal modo que el estado natural (cuando los seres humanos no han obtenido todavía ventaja unos sobre otros gracias a las diferencias sociales) sería un estado pacífico en el que cada cual rehúye el peligro que representan los demás, y no un estado de guerra de todos contra todos. La segunda ley natural sería la satisfacción de sus necesidades, lo que incluye la búsqueda de alimento, refugio, placer, etc. La tercera ley natural sería la curiosidad innata del ser humano, que le lleva a buscar el conocimiento. Finalmente, la cuarta ley natural sería la tendencia social del ser humano, que le lleva a buscar la compañía de otros y a vivir en sociedad. Una vez que la sociedad ha sido fundada, desaparece la igualdad originaria, y es entonces cuando se inicia el estado de guerra, tanto entre las diversas sociedades o naciones como entre los diferentes individuos dentro de cada una de ellas. El primero de esos conflictos

dará lugar al *ius gentium* y el segundo al derecho político (esto es, la constitución del Estado, la relación entre el gobierno y los gobernados) y al derecho civil (que regula las relaciones entre los ciudadanos).

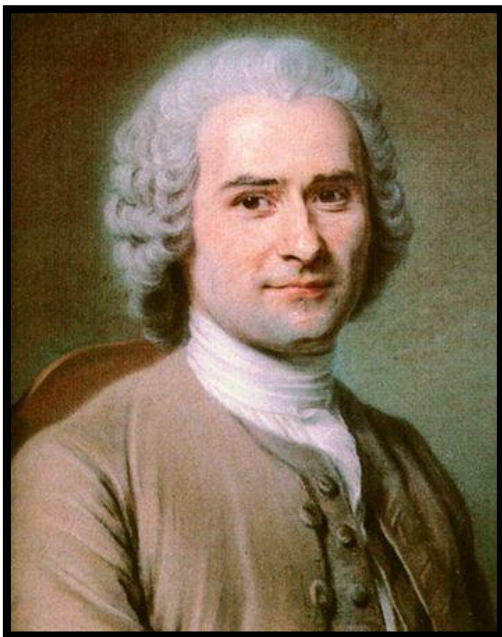
A pesar de su relativismo, Montesquieu establece un criterio para juzgar qué tipo de constitución política es más adecuada: la mejor constitución es aquella que permite un mayor grado de libertad. Montesquieu define la libertad como “el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten”. No parece que esto implique mucho, ya que lo que se nos está diciendo es que la libertad es relativa a las leyes existentes en un estado, y no se hace referencia a unas libertades mínimas que tengan que ser respetadas siempre. Pero Montesquieu se está refiriendo a las situaciones en las que el poder político abusa de sus competencias y obliga a los ciudadanos a hacer lo que la ley no les exige hacer (o les impide hacer lo que la ley permite), es decir, cuando el poder político se ejerce al margen de la ley, de tal modo que no existen garantías legales auténticas, ya que el soberano en la práctica puede permitirse aplicar la ley a su gusto. Para evitar esta situación (que Montesquieu identifica con la monarquía absoluta francesa) propone una división de poderes que garantice que no se produzcan tales abusos. Esta división de poderes está inspirada en la monarquía constitucional inglesa y en la obra de Locke, aunque la versión de Montesquieu no es idéntica a la del filósofo inglés, siendo de hecho la propuesta de Montesquieu la que se ha hecho clásica en la democracia y aparece en la totalidad de las constituciones democráticas.

La libertad, por tanto, implica la división de poderes del Estado. Montesquieu propone tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial. El primero es el poder de promulgar y derogar leyes; el segundo el poder (basado en el *ius gentium*) de declarar la guerra y establecer relaciones diplomáticas con otros países; el tercero el poder de aplicar las leyes, aplicar los castigos previstos en ellas y decidir las contiendas entre los ciudadanos particulares. Si los dos primeros poderes estuvieran unidos, existirán leyes tiránicas, puesto que el mismo soberano que las proclama puede asegurarse su ejecución. Si el poder judicial estuviese unido a los otros, la justicia sería arbitraria ya que el juez podría decidir la ley y su aplicación, de tal manera que en realidad estaría simplemente tomando la decisión que le apeteciese en cada caso.

En resumen, lo que Montesquieu pretende es reformar el modelo de gobierno francés tomando como inspiración la constitución inglesa surgida de la Revolución Gloriosa de 1688. Sin embargo, Montesquieu tiene muy presente que el carácter y situación de cada país hace imposible (y poco recomendable) intentar trasladar un sistema político surgido en un país, con su propia historia y sus propios condicionantes, a otro país, con otras condiciones y otra historia. Por ello, a través de su método empírico e inductivo, Montesquieu busca una ley general que permita aumentar la libertad y seguridad del ciudadano en cualquier modelo político. La división de poderes es, según Montesquieu, esa ley universal. Aplicar la división de poderes a cualquier modelo político permite evitar los abusos de poder que se producen si todos los poderes del Estado se reúnen en las mismas personas. Por tanto, lo que hace que en un Estado exista o no libertad no es tanto la condición democrática de dicho Estado, sino la garantía de que no se van a producir abusos de poder y de que se van a aplicar las leyes de manera ecuánime. La monarquía o la aristocracia no son en sí mismos sistemas liberales, pero si se ponen límites al uso del poder, en la práctica existirá más libertad en dichos estados que

en un estado democrático en el que la asamblea tuviera todos los poderes y en el que la mayoría pudiese abusar de esos poderes contra la minoría. Montesquieu considera que el abuso de poder es una tendencia presente en el hombre, y que por consiguiente hay que ponerle un freno institucional, un freno que no se deje tan solo a la virtud o buena voluntad del gobernante. Y ese freno no es sino que unos poderes se equilibren con otros, y que la interacción de los mismos haga imposible la extralimitación de alguno de ellos.

3.5. El contrato social de Rousseau.



Jean Jacques Rousseau (1712-1778), suizo de nacionalidad, se instaló en Francia en 1742 donde conoció a los principales filósofos ilustrados del momento. En 1749 la Academia de Dijon convocó un concurso de ensayo sobre el tema del progreso de las artes y las ciencias, y si este había servido o no para mejorar moralmente al ser humano. Rousseau ganó el concurso con un ensayo que, a diferencia de la opinión mayoritaria de los ilustrados de la época, y anticipándose a las actitudes románticas que serían comunes en el siglo siguiente, defendía que la civilización corrompía al ser humano, y que todas las ciencias nacían de los vicios humanos (como por ejemplo la geometría, que surge con el objetivo de medir las tierras que se poseen) y de

una curiosidad perversa. Al año siguiente volvió a participar en el concurso de la Academia de Dijon sobre el tema del origen de la desigualdad entre los hombres. En la obra presentada (que esta vez no ganó) Rousseau afirmaba taxativamente que el hombre sólo había sido bueno en el estado de naturaleza, invirtiendo así el planteamiento de los autores anteriores, que a diferencia de Rousseau consideraban que el hombre natural era egoísta y que debía ser contenido por la sociedad. Años después, en 1762, publicó su obra política definitiva, *“El contrato social”*, en la cual, como veremos, empleaba el viejo concepto del pacto social no algo ocurrido en el pasado, sino como una tarea a realizar para resolver los problemas sociales y políticos. Estas opiniones contrarias a la confianza en el progreso propia de la Ilustración le hicieron romper finalmente con el círculo ilustrado, y le causaron problemas con las autoridades francesas, de tal modo que tuvo que huir a su Ginebra natal, donde finalmente también se prohibió la publicación de sus obras. Regresó a Francia en 1770, donde murió en 1778.

Rousseau se pregunta cómo sería el ser humano antes de iniciarse la sociedad, y concluye, como otros autores, que en ese estado su principal preocupación sería la supervivencia. Pero a diferencia de otros pensadores, Rousseau considera que la simplicidad del hombre en su estado natural (del “salvaje”, que en Rousseau tiene una connotación

positiva) implica que sus deseos son sencillos y por ello más fáciles de satisfacer: el salvaje sólo busca el alimento, el cobijo y el sexo, y teme al dolor y al hambre, pero no teme que otros hombres le dañen (ni tiene intención de dañarlos él). Según Rousseau, en el hombre existen de manera innata y natural dos tendencias: la primera y principal es el “amor propio”, entendido como el deseo de la propia conservación y bienestar, siendo todos los demás deseos solo modificaciones de este instinto básico. Este “amor propio” no es egoísmo, ya que el egoísmo sólo se da cuando me comparo con los demás y me prefiero a ellos, algo que Rousseau cree que solo se produce cuando se vive en sociedad. La segunda tendencia es un sentimiento de compasión hacia sus semejantes, que solo se entorpecerá cuando se formen los lazos sociales. La compasión, según Rousseau, no es en realidad una tendencia distinta al “amor propio”, sino que surge de este. El niño primeramente se quiere a sí mismo, y a partir de este afecto desarrolla el afecto por aquellos que le rodean, basándose en la semejanza con ellos (por ejemplo, siento piedad por alguien que sufre una enfermedad porque puedo imaginarme a mí mismo sufriendola). En definitiva, según Rousseau el hombre en su estado natural es bueno.

La causa de que surgiera la sociedad fue la propiedad privada. En el estado de naturaleza, la propiedad no existía, y todos los hombres hacían uso de los bienes de la naturaleza, del mismo modo que lo hacen los animales. Pero en algún momento algún hombre quiso apropiarse de esos bienes y quedárselos para sí en exclusiva¹³, y de ese modo desapareció la igualdad entre los seres humanos y apareció la injusticia. Las usurpaciones de los que se convertirían en ricos provocaron la miseria de los demás y el deseo de estos de robar a los primeros, y así desapareció la compasión natural de los seres humanos. El estado de guerra de todos contra todos es por tanto la consecuencia, y no la causa, de la formación de la sociedad, o lo que es lo mismo para Rousseau, de la aparición de la propiedad privada. Esta guerra es la que provocará la aparición del Estado y el gobierno, que se establece por acuerdo común ya que los pobres esperan ingenuamente ser protegidos por la ley, pero en realidad lo que hace el poder político es beneficiar al rico a costa del pobre, y de este modo profundiza en las causas (la usurpación de los bienes en forma de propiedad privada) que provocaron los conflictos entre los seres humanos. Al sancionar legalmente la propiedad, el Estado destruyó definitivamente la naturaleza bondadosa original de los seres humanos, y condenó a la humanidad a la miseria y la esclavitud para siempre.

Sin embargo, Rousseau no se propone destruir la sociedad y la propiedad privada y volver al bosque. En lugar de eso y ante la imposibilidad de retornar a un estado de inocencia, Rousseau plantea reformar la sociedad de tal modo que el orden social sea legítimo y que cada individuo, al obedecer a dicho orden social, sea tan libre como lo era en el estado de naturaleza. Ahora bien, no existen leyes naturales para ordenar la sociedad, ya que según Rousseau la sociedad es precisamente lo contrario del orden natural. Por tanto, tan sólo la noción de convenio, esto es, el contrato social del que ya hablaban otros autores, puede servir para justificar y reformar la sociedad.

¹³. Rousseau dice, muy gráficamente: “El verdadero fundador de la sociedad civil fue el primer hombre que, tras cercar una porción de tierra, dijo “Esto es mío”, y dio con gente lo suficientemente simple como para hacerle caso”.

Rousseau define el contrato social como el acto por el cual cada uno pone todo su poder en común bajo la dirección suprema de la “voluntad general”, creando así una persona pública, un cuerpo moral colectivo, o Estado. Cada uno de los miembros de dicho Estado (los ciudadanos) son soberanos en cuanto que participan en el poder del mismo, y súbditos en cuanto que obedecen sus leyes. A diferencia de Hobbes, que consideraba que el soberano era alguien (un hombre o una asamblea) que quedaba fuera del contrato, y no era una de sus partes, el soberano de Rousseau es precisamente el conjunto de las partes que contraen el contrato. En este sentido, Rousseau es un pensador democrático, ya que su postura implica la soberanía popular (el pueblo se define, precisamente, como el conjunto de ciudadanos que forman un Estado, tomados colectivamente). Sin embargo, la idea que tiene Rousseau de la soberanía difiere bastante de la aceptada en las democracias modernas. La clave de esta diferencia está en la “voluntad general” que forma parte de la definición del contrato social. Esta “voluntad general” es la que tiende al bienestar del conjunto, y es la que determina qué es justo y qué injusto. Rousseau plantea que cada individuo tiene una voluntad particular que le hace seguir sus propios intereses, pero que como miembro de un grupo tiene una voluntad general, unos objetivos que son propios del grupo. Dentro de una sociedad existen muchos grupos, y las voluntades de cada uno de ellos no son sino voluntades particulares frente a la voluntad, más general, del conjunto del Estado. Rousseau pone como ejemplo los grupos religiosos. Cada uno de ellos tiene una noción diferente de qué es moral o inmoral, qué es justo o injusto. Frente al estado, esas voluntades son particulares y nunca deben imponerse frente al interés común de todos los miembros del Estado). En este sentido, en cada estado está bien o mal aquello que la voluntad general ha decidido que es bueno o malo, lo cual introduce un relativismo semejante al de Montesquieu. Ahora bien, Rousseau también considera que la voluntad de la humanidad como un todo, que identifica con la voluntad de la naturaleza, es más general que la voluntad de un estado particular. De este modo, el relativismo queda, como en el caso de Montesquieu, matizado por un resto de la tradicional ley natural: la voluntad de cada estado es soberana, pero del mismo modo que los ciudadanos de un estado deben obedecer la voluntad general de este, cada estado debe obedecer la voluntad general de la humanidad.

La cuestión es que, en contra de lo que pudiera parecer a primera vista, la “voluntad general” no es identificada por Rousseau con el voto mayoritario en la asamblea. Rousseau advierte de que una propuesta que gane una votación no necesariamente representa la “voluntad general” en el sentido de que sea lo que promueve el bienestar del conjunto, ya que es perfectamente posible que por artimañas o desconocimiento de los participantes en la votación, alguien consiga imponer una medida que en realidad beneficia a sus intereses personales y no a los colectivos (lo cual recuerda poderosamente la crítica que hacía Platón a los demagogos). La voluntad de la mayoría (lo que Rousseau llama la “voluntad de todos”) no es más que la suma de muchas voluntades particulares, y no una “voluntad general”, que como hemos visto es una voluntad de grupo que se fija objetivos de grupo (el interés común), en este caso objetivos de Estado. Ni siquiera en el caso de un voto unánime se asegura que la decisión que se tome sea la adecuada al bien común (con lo cual el problema no es solo el respeto a las minorías). Según Rousseau, todo el pueblo quiere el bien común, pero no siempre sabe qué es el bien común. La “voluntad de todos” es, como los individuos que la forman, falible. Y Rousseau afirma que la “voluntad general” es infalible y siempre justa.

Rousseau considera el Estado como un sujeto moral dotado de su propia voluntad, que es la voluntad general. Rousseau no niega que esta voluntad pueda averiguarse por medio del sufragio, pero recela de la simple identificación de la mayoría con dicha voluntad, porque dentro de un Estado existen grupos organizados que pueden acabar manipulando la conciencia de los ciudadanos para imponer sus intereses particulares de grupo. Por ello, Rousseau plantea que cada ciudadano debe votar en conciencia al margen de cualquier grupo organizado, y que por ello deben prohibirse cualquier tipo de partidos, porque la existencia de sociedades parciales es perjudicial para el conjunto del Estado (Rousseau está pensando sobre todo en las organizaciones religiosas, pero lo que dice es aplicable también a los partidos políticos). Si los ciudadanos están bien informados y no existen tales sociedades parciales, Rousseau considera que puede suponerse que las pequeñas diferencias de interés entre todos los ciudadanos se compensarán con la votación y el resultado de esta será la voluntad general, y en este caso el voto mayoritario vincula al resto de los votantes (Rousseau solo pide unanimidad para el contrato social originario, pero no para las leyes). Pero si no se dan esas condiciones, no puede tomarse el voto mayoritario por la voluntad general.

Además, Rousseau considera que la voluntad general es la verdadera voluntad del individuo, aunque este no lo sepa, de tal modo que cuando a dicho individuo se le obliga a cumplir con dicha voluntad general, se le está haciendo “libre”. Si en una votación sale mayoritaria una postura contraria a la mía, eso quiere decir que *“yo estaba equivocado y que lo que yo creía ser la voluntad general no lo era. Si hubiera impuesto mi voluntad particular, habría realizado lo contrario de mi voluntad y no habría sido libre”*.¹⁴ Rousseau necesita decir esto porque intenta justificar que por medio del contrato social el ser humano se hace libre de una manera superior a como lo era en el estado de naturaleza. Es evidente que en el estado de naturaleza el ser humano era libre en el sentido de que cada uno hacía aquello que era capaz de hacer sin que nadie se lo impidiese. Y también es evidente que si el ciudadano está sometido a la ley como súbdito, esa forma de libertad no existe dentro de la sociedad. Por tanto, Rousseau pretende decir que al someterse a la ley, el hombre adquiere una forma de libertad que está por encima de la simple libertad de hacer lo que quiera (o piense querer). Esa libertad es la de perseguir los auténticos fines del hombre, que no son sino el bien general (como está implícito en sus dos tendencias innatas, el amor propio y la compasión).

En cuanto al gobierno, Rousseau separa el poder legislativo, que recae sobre la soberanía popular (y por tanto la voluntad general que esta expresa) y el poder ejecutivo, que es un mero poder administrativo que no está incluido en el contratos inicial sino que es un “encargo” posterior. Por tanto, la soberanía popular en ningún momento renuncia al poder, de tal modo que siempre puede revocar la confianza depositada en el poder ejecutivo. Rousseau plantea que deben hacerse asambleas periódicas en las cuales se pregunte si quiere mantenerse la misma forma de gobierno existente hasta el momento, y si quiere mantenerse

¹⁴. En la teología de S. Agustín existe una noción muy parecida de libertad. Según S. Agustín, la libertad es cumplir con la propia esencia, de tal modo que lo que me hace desarrollar mi esencia me hace libre, y lo que me hace ir contra ella me hace esclavo. Pero según S. Agustín el fin del hombre es dirigirse a Dios, de tal modo que lo que me dirige a Dios me hace libre, y lo que me aleja de Él y me dirige a la materia me hace esclavo. De este modo, si yo me dejo llevar de mis pasiones y olvido mi fin sobrenatural, estoy escogiendo (eso es libre albedrío) pero no estoy siendo libre. Si alguien me obliga a aceptar la doctrina cristiana y a dirigirme a Dios, me está haciendo libre.

la administración de dicho gobierno en las mismas manos en que se encuentra hasta el momento. El gobierno no es, por tanto, sino un servidor de la voluntad del soberano, es decir, del pueblo. Si esto es así, poco importa según Rousseau cuál sea la forma de gobierno escogida, ya que no existe un gobierno ideal y todos son susceptibles de corrupción, ya sean democráticos, aristocráticos o monárquicos. Rousseau llega a decir que lo más adecuado para estados pequeños serían los gobiernos democráticos (se refiere a la participación directa del pueblo en la asamblea, como en Atenas, algo que solo sería posible para estados muy pequeños como los cantones suizos, que se reducen a poco más de una ciudad), para los estados medianos la aristocracia y para los estados mayores la monarquía. Peor añade que cualquiera de ellos puede corromperse y cometer abusos.

En definitiva, Rousseau está claramente a favor de la soberanía popular, y por tanto de lo que hoy denominamos “democracia”, siendo de hecho uno de los principales teóricos de la misma. Sin embargo, hay que tener en cuenta que su idea de la democracia no coincide completamente con la democracia moderna, y que por ejemplo no considera que el sistema representativo, en el cual el pueblo vota periódicamente para escoger sus representantes en una cámara legislativa, sea adecuado (es más, critica la monarquía parlamentaria inglesa por esa misma razón, y afirma que los ingleses solo son libres el día que votan, y el resto del tiempo son tan esclavos como los demás). La teoría de Rousseau parece estar pensada sobre todo para estados pequeños como los cantones suizos, y es difícil de aplicar en los grandes estados modernos. Por otra parte, su concepto de la “voluntad general” es ambiguo, y fue interpretado por algunos autores de forma muy antidemocrática. Concretamente Hegel, a quien estudiaremos en la siguiente unidad, rechazó la soberanía popular y el contrato social de Rousseau, pero empleó su concepto de “voluntad general” como voluntad de un ente colectivo, el Estado, que se encuentra por encima de los individuos.

4. El criterio moral.

Como hemos visto en los apartados anteriores, durante la Edad Moderna la fundamentación del derecho, la sociedad, el Estado y el gobierno, fueron independizándose cada vez más de las tradicionales fundamentaciones teológicas y metafísicas, y sustituyéndolas por teorías que hacían depender tales instituciones exclusivamente de la naturaleza humana y que tenían en cuenta la creciente importancia de la individualidad en la cultura moderna. Estos cambios en el resto de campos de la filosofía práctica tenían forzosamente que afectar al centro de la misma, la conducta ética del individuo. De hecho, todas las teorías expuestas anteriormente acerca de la sociedad tienen una visión sobre los motivos y criterios que utilizan los individuos para decidir su conducta (el egoísmo, el instinto de conservación, el conatus, la compasión, etc.). En el siglo XVIII se planteó específicamente la cuestión de la fundamentación de la conducta ética: si esta ya no podía justificarse en la Revelación, ni en la ley natural, ni en los conceptos metafísicos, era preciso encontrar una nueva base de fundamentación a no ser que se quisiese admitir (como en su momento hicieron los sofistas) la ética era simplemente convencional y relativa, y que por tanto no había ningún procedimiento objetivo para decidir qué curso de acción era correcto (una postura fue muy minoritaria en el siglo XVIII, pero que tendrá muchos adeptos posteriormente, sobre todo en el siglo XX). Para esta cuestión

existieron básicamente dos soluciones, que serían los precedentes directos de las corrientes consecuencialistas y deontológica que atravesarán la posterior Edad Contemporánea. Ambas rechazan que la ética sea deducible a partir de los hechos, y ambas permiten, de acuerdo al individualismo moderno, que exista variabilidad de opiniones éticas igualmente justificadas sin por ello renunciar a un criterio objetivo de qué conducta es ética y cual no. Estas teorías son el emotivismo de Hume, origen del utilitarismo y posteriormente del consecuencialismo, y la ética formal de Kant, basada en el concepto de “deber” y origen de todas las posteriores teorías deontológicas.

4.1. El emotivismo moral de Hume.

Hume nació en Edimburgo en 1711, donde inició la carrera de leyes. A los dieciocho años, Hume decidió abandonar los estudios de derecho, sin concluirlos. Intentó dedicarse al comercio, pero no era capaz de olvidar sus deseos de convertirse en un autor literario y filosófico reconocido. Finalmente, en 1734 decidió abandonarlo todo y dedicarse a su vocación. Se marchó a Francia, donde permaneció durante tres años, al principio en Reims y posteriormente en La Fleche. Durante este periodo, en el que tuvo que vivir muy frugalmente con escasísimos ingresos, Hume escribió su *“Tratado de la naturaleza humana”*. En 1737, Hume regresó a Escocia y publicó el *“Tratado”* al año siguiente. La obra no tuvo éxito ninguno, lo cual desanimó mucho a Hume.



En 1742 Hume publicó la primera parte de sus *“Ensayos morales y políticos”*, y esta vez sí tuvo éxito editorial, lo que le llevó a rescribir su primera obra y a publicarla en 1748 bajo el título *“Investigación sobre el entendimiento humano”*. En 1745 Hume intentó conseguir la cátedra de filosofía ética de la Universidad de Edimburgo, pero fue rechazado por su fama de escéptico y ateo. Hume trabajó como preceptor privado y posteriormente como secretario el general St. Clair, al que acompañó en varias misiones diplomáticas por Europa, antes de conseguir el puesto de bibliotecario en la Facultad de Derecho de la Universidad de Edimburgo, en 1752. En esta época conoció a Adam Smith, creador del liberalismo económico que es la base de la actual economía capitalista. Hume y Smith mantuvieron esta amistad durante toda su vida, y de hecho fue Smith quien se encargó de recopilar y editar los escritos de Hume después de la muerte de este, en 1776.

La mayoría de las éticas de las que hemos hablado hasta este momento eran intelectualistas, y basaban el comportamiento correcto en el conocimiento racional de qué es lo correcto. La línea racionalista que arranca de Sócrates y que continúa con Platón, Aristóteles, y todos los autores que se apoyan en ellos (como Aquino) es desde luego intelectualista éticamente. Pero también lo son escuelas como los estoicos, que basan su ética en el conocimiento de la ley natural, o los epicúreos, que hablan de un cálculo racional sobre

los placeres. La única línea filosófica que se distancia en cierta medida de esta postura intelectualista mayoritaria es el agustinismo (y sus derivados, como el nominalismo), que pone la voluntad por encima del entendimiento en el campo de la ética. De todas formas, aunque tenga muy en cuenta las emociones, el agustinismo no reduce la ética a sentimientos de agrado o desagrado del individuo, como hará el emotivismo moral. En el agustinismo original se le da un papel muy importante al sentimiento, pero en el sentido de que se pone la unión beatífica con Dios por encima del conocimiento intelectual de este. Y en el nominalismo, la convencionalidad de las normas depende de la voluntad divina, no de los sentimientos humanos. En ambos casos sólo podemos seguir una norma ética porque la conocemos gracias a la revelación.

Este panorama va a cambiar a principios del siglo XVIII con el surgimiento en Inglaterra de una corriente denominada “moral del sentimiento” cuyo principal representante es Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713), nieto del Shaftesbury que fue patrón de Locke, y discípulo de este último (aunque sus posturas éticas poco tienen que ver con Locke). La intención de Shaftesbury era oponerse tanto al pesimismo moral de Hobbes (según el cual el hombre actuaba exclusivamente por impulsos egoístas) como a la moral intelectualista o a la basada en creencias religiosas (los premios y castigos de ultratumba). Según Shaftesbury, el ser humano posee un sentido natural de justicia y responsabilidad que le lleva a distinguir, de manera afectiva, qué es bueno y qué es malo. Dicho sentido se constituye a partir del amor propio, que posee toda especie animal y por el que cada especie tiende naturalmente a su bien, y por el sentimiento de simpatía que motiva que se busque para los semejantes la misma felicidad que se procura para cada uno. El egoísmo pasa a ser así no lo contrario a la moral, sino precisamente el origen de la misma. En Shaftesbury se da ya la consideración de que tal sentimiento es de tipo religioso pero desvinculado de las religiones positivas (con lo cual la religión se subordina a la moral y no a la inversa, y se considera posible que un ateo tenga un comportamiento moral, algo que por ejemplo Locke consideraba imposible). Las ideas emotivistas de Shaftesbury fueron sistematizadas por Francis Hutcheson (1694-1746), que fundó la “escuela del sentido moral”. Hutcheson fue profesor de filosofía moral en Glasgow y difundió las posturas emotivistas en Escocia.

Este es el ambiente del que parte la reflexión ética de Hume. En realidad, puede considerarse que el objetivo final de toda la filosofía de Hume es precisamente su planteamiento ético. En su primer libro, *“Tratado de la naturaleza humana”*, Hume confiesa que su intención es producir una ciencia empírica del hombre que suponga en el terreno moral lo que la obra de Newton ha supuesto en el terreno de la Física. Teniendo esto en cuenta, podemos considerar que su teoría del conocimiento es sobre todo un instrumento necesario para lograr la destrucción de la metafísica tradicional, que impide el establecimiento de tal ciencia empírica acerca de la ética.

Hume intentará demostrar que no es posible basar un sistema ético en el conocimiento intelectual. Ese conocimiento tendría que ser, según la epistemología de Hume, o bien una relación entre ideas o bien una cuestión de hecho. Según Hume, no es posible que lo bueno y lo malo consistan en una relación de ideas, de tipo matemático, ya que si fuera así siempre aprobaríamos o desaprobaríamos las mismas relaciones o cualidades, y sin embargo

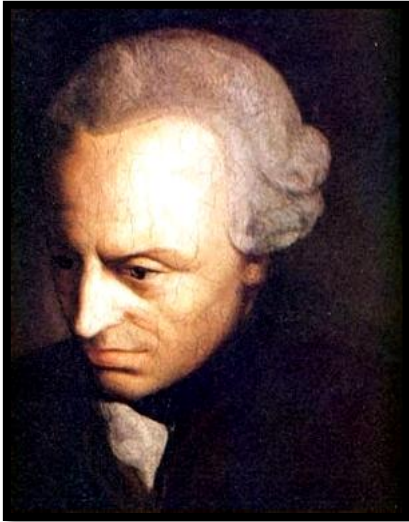
lo que nos repugna en el hombre no nos repugna en la Naturaleza. No aplicamos nuestras normas morales a los animales, y mucho menos a los fenómenos de la Naturaleza (no decimos, por ejemplo, que un terremoto haya obrado moralmente mal, por más daño que me haya producido). Pero tampoco las normas morales proceden del conocimiento de hechos. Si describimos un hecho, encontraremos un montón de cualidades, pero nunca lo bueno o lo malo como una propiedad de los objetos. La diferencia entre conocer un hecho y juzgarlo moralmente se muestra en que, si conocemos todos los elementos de ese hecho, podemos inmediatamente decir si un enunciado sobre él es verdadero o falso. Pero aun conociendo todos esos elementos, no podemos emitir un juicio moral sobre el mismo si no añadimos algo más: un sentimiento de agrado o desagrado.

Tenemos aquí la famosa distinción que hace Hume entre el “ser” y el “deber ser”, conocida como **“guillotina de Hume”** porque invalida cualquier argumento que pretenda cometer la “falacia naturalista”. Recordaremos que la falacia naturalista consiste en pasar ilegítimamente del orden real (como son las cosas) al orden ideal (como deberían ser). El argumento de Hume es en realidad una cuestión lógica, y afirma que a partir de una serie de premisas que contienen sólo la partícula “es” no puede derivarse una conclusión que contenga la partícula “debe”. En efecto, si tenemos una serie de enunciados descriptivos, podremos extraer una conclusión descriptiva. Para además extraer una conclusión moral, es preciso disponer también de una premisa prescriptiva. En este último caso, tendríamos una serie de premisas que describirían una situación, y una premisa que afirmaría que en un determinado tipo de situación debe actuarse de un determinado modo. Si la situación descrita por las primeras premisas coincide con la situación descrita como condición en la premisa prescriptiva, entonces sí podríamos concluir lógicamente que en dicha situación debe actuarse de tal manera, es decir, extraer como conclusión un juicio moral. El argumento es irrefutable en el plano lógico, pero queda pendiente la cuestión de cómo puede justificarse la premisa prescriptiva. Si intentamos justificarla desde cuestiones de hecho, es decir, desde enunciados descriptivos, la falacia lógica se repite. Pero si no aceptamos la derivación de lo normativo a partir de lo descriptivo, sólo queda vincular los juicios prescriptivos a las valoraciones como algo totalmente separado de las descripciones, es decir, distinto del conocimiento.

Eso es precisamente lo que va a hacer Hume. Si la moral no puede fundamentarse en el conocimiento (ni de relaciones de ideas ni de hechos) entonces sólo puede justificarse a partir de nuestras impresiones de reflexión acerca de los sentimientos que nos producen los objetos y las acciones. Consideramos, pues, que algo es bueno o malo, justo o injusto, virtuoso o vicioso, no porque la razón capte o aprehenda ninguna cualidad en el objeto moral, sino por el sentimiento de agrado o desagrado, de aprobación o rechazo que se genera en nosotros al observar dicho objeto moral, según las características propias de la naturaleza humana. Hume reconoce la necesidad de la razón a la hora de emitir los juicios morales, ya que sin conocer en detalle la situación en cuestión no podemos emitir un juicio moral y debemos suspender este. Pero niega la suficiencia de tal razón, ya que una vez conocidos todos los elementos, hace falta la intervención de algo no racional, el sentimiento de aprobación, para que pueda darse el juicio moral.

Nótese que en el párrafo anterior hemos hecho referencia a la “naturaleza humana” como fuente de los sentimientos morales. Este último punto es muy importante, ya que al fundamentar la moral en los sentimientos de agrado o desagrado del individuo, podría parecer que Hume está llegando a un completo relativismo moral, en el que lo bueno sería lo que le gusta a cada uno, y lo malo lo que le disgusta. Pero no es así. Hume no es relativista en el campo de la moral, porque cree que, básicamente, es lo mismo lo que nos agrada o nos desagrada a todos los seres humanos. Hume supone que la naturaleza humana es común y constante¹⁵, y gracias a esa coincidencia, todos reaccionamos emocionalmente de manera semejante a situaciones semejantes, y por ello todos extraemos conclusiones morales semejantes. Hume destaca el papel de dos elementos en esta igualación de los sentimientos humanos: la **utilidad** y la **simpatía**. Hume considera, como muchos otros autores, que el hombre es egoísta y busca su propia conservación e interés. Pero añade que el hombre es un ser social, y necesita de la sociedad para sobrevivir, tiene interés en la sociedad. Por ello, al hombre le agrada no solo lo que es útil directamente para él, sino también lo que es útil para la sociedad, ya que es útil indirectamente para cada individuo. Por la misma razón, nos desagrada lo que es socialmente perjudicial. Este será el punto de arranque de la teoría utilitarista de Bentham. Por otra parte, la capacidad de simpatía, esto es, de sentir las pasiones de otro, va a propiciar que los sentimientos morales sean iguales en todo el género humano. Según Hume, un individuo puede formarse una idea de los estados de ánimo de otro a partir de impresiones sobre sus gestos, tonos de voz, expresión del rostro, etc. Por medio de la ley de semejanza, yo puedo reconocer esos estados de ánimo por el parecido que tienen con otros que he sentido yo, y eso hasta tal punto que es posible que la idea de dicho estado de ánimo provoque en mí una impresión de reflexión, es decir, que el reconocimiento del sentimiento del otro haga que surja en mí ese mismo sentimiento. Hume hace notar que para sentir simpatía por otro tiene que darse una situación de contigüidad (tengo que tener acceso a las expresiones del otro) y de semejanza (tengo que poder reconocer el parecido de las reacciones externas del otro con las mías, y así comprender cómo debe ser el sentimiento que las provoca). El sentimiento moral común se basa en las semejanzas básicas de toda la especie humana, pero Hume advierte que a mayor contigüidad (esto es, a más trato) y a mayor semejanza (cultural, lingüística, de carácter, etc.) existirá mayor simpatía.

¹⁵ .- Algunos autores han planteado que esto es contradictorio con su negación de la identidad del yo. Si no hay una substancia individual, ¿cómo puede haber una “naturaleza humana”?



4.2. La ética formal de Kant.

4.2.1. Biografía

Kant nació en 1724 en Königsberg, en la Prusia oriental (actualmente Kaliningrado, en Rusia). Se educó en el pietismo, un movimiento reformista dentro del protestantismo luterano, al cual pertenecía su madre, y que durante el reinado de Federico Guillermo I (padre de Federico II) fue muy favorecido por el estado prusiano. El pietismo pretendía centrarse en la práctica del cristianismo y rechazó la metafísica y teologías racionales, dando más importancia a la vivencia interior de la religión que al culto externo o las disputas doctrinales. Para los pietistas la vivencia íntima de la religión, y sobre todo el comportamiento moral, terreno este en el que fueron muy rigurosos, constituían la verdadera esencia del cristianismo. Kant no mantendrá en su vida adulta las creencias que le transmitió su madre, pero el carácter pietista de su educación dejó una profunda huella en su concepción de la moral como puro deber.

En 1740 Kant ingresó en la universidad de Königsberg. El profesor que más influyó en él fue Martín Knutzen, un discípulo de Wolf que enseñaba lógica y metafísica, pero que también estaba interesado en las ciencias naturales y que introdujo a Kant en el estudio de la física newtoniana. Al terminar sus estudios, Kant ejerció de preceptor privado durante unos años, y en 1755 consiguió ingresar en la universidad de Königsberg como “privatdozent” (se trata de un profesor que trabaja en la universidad casi por cuenta propia, y que cobra en función de los alumnos que asisten a sus clases). Desde ese momento y hasta que fue nombrado profesor ordinario de la universidad (es decir, profesor oficial con sueldo fijo) Kant impartió cursos de metafísica (utilizando para ello el manual de metafísica de Baumgarten, basado en la doctrina de Wolf), lógica, antropología, filosofía moral, pedagogía, física, matemáticas, geografía e incluso mineralogía. En contra de la imagen que la tradición ha transmitido de Kant, todos los testimonios de sus alumnos señalan no sólo que era un buen profesor, sino que sus clases eran amenas y que era habitual que utilizase chistes y chascarrillos.

En 1770 Kant fue nombrado profesor ordinario de lógica y metafísica. Para entonces Kant ya se había distanciado de la metafísica de Wolf, aunque continuara enseñándola en clase. No se sabe exactamente en qué año (pero con seguridad antes de 1766, pues lo cita en un escrito de esa época), Kant había leído la obra de Hume, cuya crítica a la metafísica, según las propias palabras de Kant, lo había “despertado de su sueño dogmático”. Al parecer, Kant se adhirió al escepticismo durante un breve periodo de tiempo, pero tampoco esta solución le satisfacía, pues entre otras razones estaba convencido de la veracidad de la física newtoniana. Kant quería evitar la metafísica racionalista, pero tampoco deseaba mantener una postura radicalmente empirista como la de Hume que hiciese imposible la ciencia natural. La solución se le ocurrió a partir de la lectura de los “Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano”, de Leibniz, publicados póstumamente en 1765, y de las cartas que se enviaron Clarke y Leibniz

acerca del espacio y tiempo absolutos, publicadas en 1768. La disertación inaugural como profesor, por la que tomó posesión del cargo en 1770, versaba precisamente sobre los conceptos de espacio y tiempo: en ella propone por primera vez que la mente ordena los datos de los sentidos, lo que posteriormente llamará giro copernicano. A las obras de Kant publicadas con anterioridad a esta fecha se las conoce como periodo precrítico, y a las publicadas a partir de la disertación de 1770 como periodo crítico (que es, en realidad, la obra de Kant, ya que las obras anteriores contienen un pensamiento poco original y sólo tienen interés en la medida en que permiten a los historiadores rastrear la formación de las doctrinas típicamente kantianas del periodo crítico).

Desde ese momento, Kant se propuso un extenso programa por medio del cual analizaría críticamente a la razón misma, estableciendo cómo conoce el ser humano, la estructura de la razón y en función de esta, qué puede o no ser conocido, y bajo qué condiciones. Ese ambicioso programa no se detenía en el conocimiento teórico, sino que pretendía explorar también la razón práctica, esto es, la toma de decisiones éticas. Para llevar a cabo esta amplia investigación, Kant diseñó un estricto horario que seguiría el resto de su vida¹⁶ y que constituye con toda seguridad la anécdota más famosa de su vida. La primera obra, y la más importante, de este programa, “Crítica de la razón pura”, se publicó en 1781. El volumen que trata sobre el razonamiento ético, “Crítica de la razón práctica”, apareció en 1788.

En 1788 Federico Guillermo II, sucesor de Federico II el Grande, decidió acabar con la tolerancia religiosa de su predecesor y promulgó un edicto que prohibía al clero y a los docentes hacer públicas enseñanzas racionalistas sobre la religión, bajo la pena de perder sus cargos. En 1793 Kant publicó una obra denominada “La religión dentro de los límites de la mera razón”, e inmediatamente fue acusado de deformar y despreciar las enseñanzas del cristianismo. Ante las amenazas de las autoridades, Kant se negó a retractarse, pero aceptó comprometerse a no volver a pronunciarse públicamente, ni en sus clases ni en sus escritos, acerca de la religión. Fue la única vez que Kant tuvo un problema con las autoridades, a pesar de haberse proclamado republicano y haber hablado a favor de la revolución americana y de la francesa. Las autoridades consintieron estas declaraciones de Kant porque al tiempo este aceptaba e incluso defendía el despotismo ilustrado en Prusia, no como el ideal de gobierno, pero sí como un paso necesario para acercarse a una sociedad democrática, para la que creía que los anglosajones o los franceses estaban preparados, pero no los prusianos.

Kant escribió, además de las dos mencionadas, muchas otras obras que desarrollaban sus planteamientos filosóficos en el campo de la antropología, la política internacional o la física. Se mantuvo activo casi hasta su muerte, en 1804, a la edad de 80 años.

¹⁶ .- Según se cuenta, sólo incumplió este horario el día que le llegó la noticia de la toma de la Bastilla, que Kant se tomó libre para celebrar la llegada de la revolución al continente europeo.

4.2.2. El programa kantiano.

Kant se planteó un extenso programa que pretendía hacer una crítica de la razón en el sentido de analizar las condiciones de posibilidad de la misma, esto es, qué podíamos y qué no podíamos conocer. El primer paso de dicho programa fue un análisis de la razón teórica, contenido en su principal obra, “Crítica de la Razón Pura”, en el cual tomaba una posición intermedia entre el racionalismo y el empirismo, inspirada en el innatismo virtual de Leibniz y en la obra de Hume. Esta postura, denominada “apriorismo”, supone que todos los contenidos del entendimiento proceden de la experiencia, pero la estructuración que la mente aporta a dichos contenidos no procede de la experiencia, sino de la propia mente. A cada una de esas estructuras innatas las denomina Kant “a priori”, y según su doctrina analizar la razón en un campo determinado consiste en encontrar los a priori que emplea la razón en dicho campo, y sobre los que se fundamenta el conocimiento del mismo. El conocimiento será la síntesis de dichas estructuras a priori y los datos de la experiencia, de tal modo que si falta alguna de las dos partes, no podemos decir que tengamos verdadero conocimiento. Por ello, Kant considerará que es posible el conocimiento en matemáticas y ciencias (sobre todo en Física), pero no lo es en metafísica, ya que en esta última no tenemos experiencia a la que aplicar los a priori (no tenemos ninguna percepción ni del alma, ni de Dios ni del Mundo en su conjunto).

El segundo paso en el programa kantiano fue ocuparse del uso práctico de la Razón, esto es, aquel que me dice cómo deberían ser las cosas (y no cómo realmente son, de lo cual se ocupa la razón teórica), y en consecuencia me dicta las normas de comportamiento, esto es, la ética. Kant se ocupó de este tema en varias obras, entre las cuales destaca “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, de 1785, y “Crítica de la Razón Práctica”, de 1788. En la primera de estas obras Kant parte del conocimiento moral ordinario (es decir, de los juicios morales que se realizan de hecho) para a partir de ellos extraer el conocimiento moral filosófico y finalmente un elemento a priori de la Razón práctica. En la segunda, parte de dicho a priori y se dirige hacia la aplicación de este en los juicios morales (esto es, el camino inverso al anterior). Nosotros expondremos las doctrinas éticas de Kant en un orden más semejante al de los “Fundamentos” ya que este es el texto kantiano que se utiliza en selectividad.

4.2.3. La distinción ser-deber.

La cuestión es si la Razón práctica puede proporcionarnos algún saber.¹⁷ Como en los casos anteriores, la fundamentación de tal saber pasa por encontrar un elemento a priori en la propia Razón que haga que dicho saber sea universal y necesario. En el caso del conocimiento teórico esto no bastaba por sí sólo para constituir conocimiento científico, ya que hacía falta el elemento sintético, que nos garantizaba que nuestros juicios fuesen informativos. Sin embargo, esta condición no va a ser necesaria en el caso del saber práctico ya que este, a diferencia del conocimiento teórico, no necesita informarnos sobre cómo es la realidad, sino que nos dice cómo debería ser. Y esto no depende de la realidad, sino exclusivamente de la Razón.

¹⁷ - Kant no utiliza la palabra “conocimiento” para referirse a la ética, sino que reserva este término para el conocimiento teórico. Para el conocimiento acerca de lo que debemos hacer emplea el término “saber”.

Supongamos, por ejemplo, que yo considero que no se debe mentir. ¿Tengo necesariamente que cambiar de opinión si se me demuestra que todo el mundo miente? En realidad no, ya que mi juicio moral no depende de lo que realmente hace la gente, sino de lo que considero que deben hacer. Si no fuera así, diríamos simplemente que lo correcto es lo que hace la gente, hagan lo que hagan. Pero nuestras valoraciones morales no son así. En definitiva, podemos decir que nuestros juicios morales no dependen de cómo es la realidad, y por tanto no dependen de la experiencia ni de los fenómenos. Si el conocimiento teórico era una síntesis de elementos dados (los fenómenos) y a priori puestos por la mente, el saber práctico, al no necesitar de los fenómenos, va a depender única y exclusivamente del a priori de la razón. Este a priori será absoluto e incondicionado, ya que no depende de la experiencia y por tanto tampoco de las circunstancias y las situaciones. Será un principio válido siempre y en toda ocasión, y sobre él se fundamentará la total autonomía de la razón en su uso práctico.

Como puede verse, Kant separa “ser” y “deber” exactamente igual que lo hizo Hume, pero llega a unas conclusiones muy distintas. Con su guillotina, Hume demostró que no era posible deducir una norma moral a partir del conocimiento teórico, y que para ello siempre era necesario emplear un enunciado prescriptivo como premisa. En su opinión, esos enunciados procedían de las emociones, con lo que la ética derivaba, en definitiva, no de la razón sino de la emoción. Kant admite la separación, pero la va a usar de manera diferente. Para Kant, la distinción no es entre razón y emoción, sino entre dos usos de la razón, el teórico y el práctico, y la imposibilidad de derivar normas del uso teórico no conduce la ética hasta el campo de lo emocional, sino al otro uso de la razón, que es independiente de cómo sea la realidad. Además, Kant niega que las emociones puedan constituir la base del saber práctico puesto que no son a priori. Las emociones no son incondicionadas, ni universales ni necesarias, puesto que dependen de la experiencia (son precisamente una reacción del sujeto ante la experiencia).

Kant busca por tanto el principio a priori que emplea la razón para tomar decisiones morales. Hay que tener muy presente que Kant no pretende inventar una moral ni recomendar una serie de normas éticas. Del mismo modo que en el campo teórico pretendía estudiar cómo conocemos científicamente, no proponer una nueva teoría científica que substituyera, pongamos por caso, a la mecánica newtoniana, en el campo práctico tampoco tiene el objetivo de generar una moral concreta, sino que quiere identificar los elementos que utilizamos todos, de hecho, para realizar un juicio moral. Esto queda muy claro en su distinción entre ética formal y éticas materiales.

4.2.4. Ética formal y éticas materiales.

Según Kant, todas las doctrinas éticas que se han propuesto anteriormente a lo largo de la historia de la filosofía son éticas materiales¹⁸, y por ello no pueden ser ni universales ni necesarias. Una ética material es aquella que recomienda normas concretas (no matar, no

¹⁸ .- Los términos “material” y “formal” se están usando aquí exactamente igual que en la Crítica de la razón Pura. Allí se nos dijo que la materia de, por ejemplo, una intuición empírica, eran los datos de los sentidos, mientras que la forma era la estructura que aportaba el sujeto. En la razón práctica, la materia son los contenidos, esto es, las normas concretas, los fines específicos y las experiencias que se tienen en cuenta, mientras que la forma es la condición que tienen que cumplir todos los juicios morales para serlo.

robar, no cometer adulterio, etc.) con vistas a lograr un fin concreto (la felicidad, la imperturbabilidad, la unión con Dios, la utilidad social, etc.). Estas éticas no pueden representar la forma en que todos los seres racionales juzgamos moralmente, ya que dependen de otras condiciones diferentes. En primer lugar, dependen de los fines. La ética estoica, por ejemplo, se basa en sufrir el dolor sin alterarse, ya que para ellos el objetivo era la imperturbabilidad. Esa norma no puede ser universal y válida para todo ser racional, ya que para alguien que no busque la imperturbabilidad, sino que por ejemplo busque evitar el dolor, la norma es totalmente inválida. Por otra parte, las éticas materiales dependen también de la experiencia. Si por ejemplo yo tomo mis decisiones morales buscando la utilidad social, tendré que conocer cómo puede producirse esta, lo cual sólo puedo lograr por medio de la experiencia. Y como todo lo que depende de la experiencia, puede cambiar (lo que es útil a la sociedad hoy día puede ser pernicioso mañana) Por tanto, ninguna ética material (esto es, ningún código concreto de preceptos) puede ser lo suficientemente universal para ser considerado válido y común para todos los sujetos racionales.

Para encontrar una ética de este tipo, tenemos que recurrir exclusivamente a la estructura de la Razón, que es común a todos los seres racionales (recuérdese que para Kant la Razón es innata, idéntica para todos los sujetos y no cambia con el tiempo), prescindiendo de todo contenido, o sea, de cualquier fin concreto, y por supuesto de normas específicas. Esta será una ética formal, que como la lógica se ocupe de la estructura de las normas, y no de sus contenidos. Esta ética formal nos dirá cual es el principio que ha de cumplir un juicio para ser ético. Ese principio tiene que ser totalmente a priori, puesto que sólo lo a priori, lo independiente de la experiencia, puede ser universal y necesario. Explícitamente, Kant niega que la ética pueda basarse en la naturaleza humana, como habían hecho autores como Aristóteles o Aquino. Aunque la naturaleza humana fuese común a todos los hombres, y determinara fines comunes a todos los hombres, esos fines tendrían que ser conocidos por medio de la experiencia, y en consecuencia ya no serían a priori¹⁹. Lo único que puede fundamentar una ética totalmente necesaria y universal es la Razón misma.

Por supuesto, Kant no rechaza la existencia de éticas materiales. Estas son, evidentemente, imprescindibles, ya que cuando actúo lo hago en una realidad concreta y guiado por la experiencia que tengo de ella. Lo que dice Kant es que las éticas de este tipo no pueden ser universales, así que si queremos averiguar en qué consiste el juicio moral, en tanto que es realizado por todo ser racional, entonces tendremos que atender a la forma, y no al contenido (exactamente igual que sucede con la validez lógica). Una vez establecida una ética formal, la aplicación de esta a la experiencia daría por resultado múltiples éticas materiales, todas ellas justificadas sobre el mismo a priori. Estas éticas constituirían, en realidad, los juicios sintéticos a priori de la ética, ya que unen la estructura formal necesaria con los contenidos de la experiencia. Pero Kant no propone nada en este terreno concreto. Recuérdese que lo que Kant pretende no es proponer un código moral, sino investigar el “saber” moral y su funcionamiento.

¹⁹ .- Kant plantea además la posibilidad de que existiesen seres dotados de razón pero que no fuesen humanos. Esos seres coincidirían con los hombres en su razón, pero no en su naturaleza.

En resumen, la ética kantiana se caracteriza por los siguientes rasgos:

- Es una ética **formal**, que se ocupa sólo de la estructura de los juicios éticos, y no de sus contenidos.
- Es una ética **a priori**, en el sentido de que no depende en modo alguno de la experiencia, aunque es aplicable a esta (generando así diferentes éticas materiales).
- Es una ética en la que la razón es **autónoma**, esto es, se da las normas a sí misma, sin que estas procedan de ninguna instancia exterior, ya sea esta Dios, la sociedad, la naturaleza humana o incluso la misma experiencia.
- Por ello, es una ética **categorica**, en la cual los juicios morales son absolutos, incondicionados y no dependen de nada diferente a la razón (recuérdese que se trata de juicios formales, sin contenido).

4.2.5. Buena voluntad y deber.

Kant comienza su búsqueda de ese principio a priori de la razón práctica preguntándose qué puede ser considerado como bueno sin restricciones, como bueno en sí mismo, sin depender de otra cosa (recuérdese que “bueno” o “bien” es el concepto básico en el terreno de la razón práctica, como el de “ser” lo es en la teórica). La respuesta de Kant es que lo único que es bueno en sí mismo es la “buena voluntad”. Según Kant, cualquier otra facultad humana o cualquier bien externo no es bueno en sí mismo, sino en función de cómo se lo utilice, y por tanto ya no es bueno incondicionadamente, sino dependiendo de algo. Por ejemplo, se suele considerar que es bueno ser inteligente, pero la inteligencia también se puede utilizar para engañar a los demás y aprovecharse de ellos. Igualmente, también se suele pensar que es bueno ser rico, pero la riqueza se puede emplear para hacer daño a otros e incluso puede hacerle daño a la persona que la posee (por ejemplo, si vive temiendo que le asalten para robarle). La inteligencia y la riqueza, por tanto, no son buenas en sí mismas, sino dependiendo de cómo se utilicen. Y según Kant, todo salvo la “buena voluntad”, es bueno sólo de manera condicionada.

Pero, ¿en qué consiste la buena voluntad? Consiste en obrar “por deber”, haciendo aquello que consideramos que tenemos que hacer, sin tener en cuenta ningún otro propósito ni circunstancia. El deber no es sino actuar según la ley moral, que tenemos que recordar que no es una norma recibida del exterior, sino una norma que se da la Razón a sí misma. Kant no se refiere, por tanto, a ninguna ley moral en concreto. Es más, excluye el contenido de dicha ley de la presente cuestión, ya que si fuese tenido en cuenta, estaríamos de nuevo volviendo a una ética material, y estamos buscando, recuérdese, una ética formal totalmente universal. Lo que hace que un acto sea moral o no lo sea no es ni lo que realmente hacemos, ni el propósito que buscamos, ni las consecuencias que tiene esa acción. Lo que hace que un acto sea moral o no lo sea es exclusivamente el motivo por el que llevamos a cabo ese acto. Si dicho motivo es el deber, la acción es moral. Si es cualquier otro motivo, la acción no es moral. Por eso, Kant recalca que la buena voluntad es la que actúa “por deber”, y no solamente conforme al deber.

Supongamos que me encuentro en una determinada situación en la que tengo que tomar una decisión, y mi razón me dice que la decisión correcta es A, y que por lo tanto hacer A es mi deber (Kant no excluye que a otra persona su razón le dicte que en ese caso lo que tiene que hacerse es otra cosa, o sea, B). Mi comportamiento real puede relacionarse de tres formas con ese deber. Digamos, por ejemplo, que soy un vendedor del mercado y que mi razón me dicta que mi deber es no trucar la balanza para engañar a los clientes en el peso (es el ejemplo que usa Kant). Yo podría decidir actuar **contra el deber** y hacer exactamente lo contrario, esto es, engañar en el peso para así ganar más dinero. Eso sería un acto inmoral. Por otra parte, podría cumplir con mi deber, pero Kant considera que esta acción es muy diferente según los motivos que me lleven a realizarla. Por ejemplo, yo podría decidir ser honrado y no engañar en el peso porque temo que la policía me descubra si truco la balanza y me ponga una multa. O podría actuar así porque creo que si no engaño a los clientes estos van a seguir viniendo a comprar a mi tienda y de esa manera voy a ganar más a la larga. En uno y otro caso, estaría actuando **conforme al deber**, pero los motivos por los que actúo así no son el deber mismo, sino el miedo o mi propio provecho. En este caso, mi actuación es legal (conforme al deber) pero no es moral. La única actuación moral es la que se lleva a cabo única y exclusivamente **por respeto al deber**, es decir, si no truco la balanza porque creo que no debo hacerlo, que no está bien, y no por ninguna otra razón.

En definitiva, la moralidad de un acto depende de la motivación del mismo (del principio del querer, el por qué hacemos las cosas), y no de lo que el acto es objetivamente (los tenderos que no engañan por propio provecho y los que no engañan por respeto al deber están haciendo objetivamente lo mismo). Un acto es moral si actuamos por respeto puro a la ley, sin mezcla de ningún otro motivo.

Esto llevó a Kant a un planteamiento que ha sido muy criticado por otros autores: supongamos que a mi amigo Ceponio le gusta ayudar a la gente, y que sin embargo a mi me molesta mucho ayudar a los demás, aunque considero que es mi deber hacerlo y por tanto lo hago, aunque me disguste. Tanto Ceponio como yo ayudamos a los demás, Ceponio con agrado y yo de mala gana. Pues bien, Kant afirma que mi acción es moral, porque actúo por deber en contra de mis inclinaciones, pero la de Ceponio no, ya que puede que actúe no por respeto al deber sino buscando su propio placer, ya que a él le gusta ayudar. De este modo, una persona que tenga malas inclinaciones y se resista a ellas es una persona moral, pero una persona que tenga buenas inclinaciones y cumpla con su deber sin esfuerzo en realidad no estaría actuando moralmente. Kant llega a decir que un amargado que no se suicida por deber (porque considera un deber conservar la vida) actúa moralmente, y quien conserva la vida porque le tiene aprecio no. Esto no es sino una consecuencia del empeño que tiene Kant por encontrar un a priori, necesario y universal, de las decisiones morales. Ese a priori debe excluir cualquier elemento de la experiencia, como sabemos bien, y las inclinaciones y propósitos de los seres humanos pertenecen al mundo de la experiencia. Por eso, tienen que ser totalmente excluidos del campo de la moral.

4.2.6. El imperativo categórico.

Ya sabemos que un acto moral es aquel que se determina exclusivamente por el deber, por el “principio del querer”, y no por inclinaciones, fines, propósitos, circunstancias, etc., esto es, por nada que pertenezca al mundo de la experiencia. Pero aun no tenemos el a priori que estábamos buscando, ya que para ello tenemos que precisar en qué consiste ese “principio del querer”. En el caso de la razón teórica Kant recurrió a las formas de los juicios para extraer de ellas los a priori del entendimiento, esto es, las categorías. En el caso de la razón práctica va a actuar exactamente igual, partiendo del análisis del lenguaje por medio del cual expresamos nuestras decisiones morales. En este caso no se tratará de juicios (Kant utiliza “juicio” en el sentido de enunciado que afirma o niega algo, y por tanto pertenece al ámbito de lo teórico) sino de oraciones que expresan una obligación. Es lo que llamamos “imperativos”.



Antes de llegar a la noción de imperativo, Kant hace una distinción entre “principio” y “máxima”. Un principio es una ley moral objetiva fundada en la Razón, y sería la única guía de los actos humanos si los hombres fueran puramente racionales. La máxima es el principio subjetivo de la voluntad, y es el que siguen realmente los agentes de la acción (esto es, son los motivos por los que actúa el agente). Si el hombre fuese puramente racional, sus máximas coincidirían con los principios objetivos. Pero en la práctica esto no es así, y somos de hecho capaces de obrar según máximas que difieren de los principios objetivos, o incluso que van contra ellos. Por eso, para el ser humano los principios objetivos se presentan como obligaciones, como mandatos, esto es, imperativos²⁰. En realidad, lo que está haciendo Kant con esta distinción no es sino recalcar el libre albedrío humano: aunque la razón dicte al ser humano una ley objetiva, no obedece esta necesariamente (como la materia obedece necesariamente las leyes naturales) sino que puede obrar de otra manera.

Por tanto, la ley moral toma la forma de imperativos para los sujetos humanos. Para encontrar cuál es el elemento a priori de las decisiones morales tendremos que estudiar los tipos de imperativos que existen, hasta encontrar un imperativo que sea totalmente universal e incondicionado, esto es, que no dependa de la experiencia ni de ninguna otra cosa que no sea la razón misma. Según Kant podemos encontrar dos tipos de imperativos:

²⁰.- Kant denomina “voluntad santa” a una voluntad que sigue siempre los principios objetivos, y afirma que es tan sólo un ideal, y que no existe nunca en el ser humano, ya que este es imperfecto. En el ser humano sólo podemos encontrar una “buena voluntad”, que actúa por deber, pero que tiene que obligarse a sí misma para hacerlo así.

- Los **imperativos hipotéticos** mandan una acción como buena en función de un fin determinado. Tienen por tanto forma condicional, como “Si quieres A, debes hacer B”. Ninguno de estos imperativos puede servirnos como a priori de la decisión moral, ya que en todos ellos el deber depende de una condición, la que aparece en el antecedente del condicional. Esto resulta evidente en el caso de los imperativos hipotéticos **problemáticos**²¹, que son aquellos en los que la condición antecedente puede querer o no. Por ejemplo, si dijera “si quieres aprobar el bachillerato debes estudiar”, el deber de estudiar afectaría tan sólo a los que quieren aprobar, y no a aquellos que les da lo mismo suspender, o que ni siquiera quieren cursar bachillerato. No se trata, por tanto, de un deber universal, válido para todos los sujetos racionales, ya que unos pueden querer la condición y otros no. Es más, puede construirse un imperativo hipotético problemático que sea claramente contrario a la moral, por ejemplo, “si quieres envenenar a alguien, debes utilizar cianuro que no deja rastro”.

Kant considera que tampoco puede encontrarse el a priori de la moral en un imperativo hipotético **asertórico**²², esto es, en uno que pone una condición que realmente quieren todos los sujetos. Dicha condición no es sino la felicidad, así que dicho imperativo manda “si quieres ser feliz, debes hacer B”. De hecho, todas las doctrinas que afirman que el objetivo de la ética es la felicidad se basan en este tipo de imperativos, y eso es casi tanto como decir todas las éticas materiales, aunque cada una entienda de una manera distinta la felicidad (para Aristóteles era la práctica de la virtud, para los epicúreos el placer, para los estoicos la imperturbabilidad, para el cristianismo la unión beatífica con Dios, etc.). Se podría pensar que si todos los sujetos quieren de hecho su propia felicidad, entonces esta es una condición lo suficientemente universal para poder fundar sobre ella una ética a priori. Pero Kant no está conforme con ello. En primer lugar, este imperativo no es realmente incondicionado, puesto que depende de un fin, el de ser feliz (y ya vimos que Kant no admite que la moralidad de un acto dependa de sus consecuencias). Por otra parte, ¿cómo podemos saber qué nos hace felices? La respuesta de Kant es que esto sólo podemos conocerlo mediante la experiencia, y por tanto lo que manda este imperativo no puede ser nunca a priori. Curiosamente, Kant no utiliza un argumento contra la universalidad de este imperativo que resulta obvio: la misma existencia de diferentes éticas basadas en la búsqueda de la felicidad deja bien patente que no todos los seres humanos entienden de la misma manera la “felicidad”. Probablemente, Kant no emplee este argumento porque también podría utilizarse contra el a priori que él va a formular. En realidad, Kant no considera necesario que todos los seres humanos lleguen a las mismas conclusiones morales (ya veremos que ese a priori, que es el imperativo categórico, permite fundamentar éticas materiales distintas, y no una sola), sino encontrar el criterio común para tomar decisiones morales, aunque en la práctica estas difieran entre sí.

²¹ .- Los juicios problemáticos eran aquellos en los que se dice que “A puede ser B”, y de los que se obtenía la categoría del entendimiento de “Posibilidad-Imposibilidad”

²² .- El juicio asertórico era aquel que decía que “A es realmente B”, y en él se fundamentaba la categoría del entendimiento de “Existencia-Inexistencia”.

- El otro tipo es el **imperativo categórico**²³, que es aquel que manda una acción por sí misma, sin poner condición alguna, como “debes hacer A”. Un imperativo de este tipo se supone que es válido siempre, ya que la acción no se manda en función de un fin que pueda o no perseguirse, ni depende de la experiencia, sino que se dice que la acción es deseable por sí misma, esto es, que ella misma, y no otra cosa, constituye el fin. Ahora bien, como ya hemos visto Kant afirma que la moralidad de un acto no depende del acto mismo, sino de la razón por la que el sujeto lleva a cabo el acto. Supongamos que dos personas se encuentran en una situación en que tienen la posibilidad de robar un dinero, y ambos tienen presente el imperativo “no debes robar”. Los dos sujetos siguen dicho imperativo, pero uno de ellos porque tiene miedo a ser descubierto, y el otro por respeto al deber. Como ya hemos visto, según Kant el segundo ha actuado moralmente y el primero no, aunque hayan hecho lo mismo. Por tanto, obedecer un imperativo categórico tampoco me asegura que mi acción sea moral, ya que hay que tener en cuenta cuales han sido los motivos de mi acción.

Por tanto, para encontrar un imperativo categórico que me garantice la moralidad de la acción dicho imperativo debe referirse exclusivamente a las razones por las que tomo la decisión (la forma) y no a la decisión concreta misma (la materia del imperativo, su contenido). Así, ese imperativo categórico debe mandar tomar las decisiones por deber y sólo por deber, sin tener en cuenta ni las inclinaciones, ni las consecuencias ni ningún otro fin. Un imperativo de este tipo es, además de categórico, **apodíctico**, lo que significa que es un imperativo que manda de manera necesaria. Se trata precisamente de un imperativo que manda la universalidad, esto es, que manda que cuando tomemos una decisión ética esta no tenga excepciones, y se fundamenta precisamente en la tendencia que tiene la Razón a la síntesis total: ya que en el campo de la ética la Razón no se encuentra limitada por la experiencia (como sí lo estaba en el campo del conocimiento teórico), puede realizar síntesis totales e incondicionadas, y eso es precisamente lo único que ordena, que toda decisión sea universal.

Este imperativo categórico y apodíctico es el **a priori de la razón práctica**, y según Kant existe un solo imperativo de este tipo, aunque lo llega a formular de tres maneras diferentes, que son las siguientes:

* *“Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al tiempo que se convierta en ley universal”.*

* *“Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal e la naturaleza”.*

* *“Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio”.*

²³ .- El juicio categórico es aquel que afirma o niega algo de un sujeto, y que en él se basaba la categoría de “Substancia”.

Insistimos que según Kant no se trata de tres imperativos diferentes, sino del único imperativo categórico a priori de la razón, formulado de tres maneras distintas. En él se nos dice que una acción es moral si es **universalizable**, esto es, si yo considero que todo el mundo debería hacer lo mismo. Por ejemplo, si yo pienso que es lícito robar para comer, y lo hago, estaré actuando moralmente siempre que admita que los demás me roben a mí para comer. Ahora bien, si yo me considero con derecho a robar para alimentarme, pero luego me indigno si soy yo la víctima del robo, entonces mi decisión no era moral, esto es, no se basaba en lo que yo pensaba que era mi deber, sino tan sólo en mi conveniencia. En realidad, el imperativo categórico kantiano no hace sino prohibir lo que popularmente se llama la “ley del embudo”, esto es, prohíbe que utilice un criterio moral para mí y otro distinto para los demás. No parece muy novedoso. Todos protestamos cuando alguien nos hace lo que no consiente que se le haga a él, o nos exige acciones que él no está dispuesto a llevar a cabo. Pero Kant no pretendía inventar nada, sino encontrar un criterio moral que fuese común a todos los sujetos racionales, y según él es este: que nos planteemos a la hora de tomar una decisión qué ocurriría si todo el mundo hiciese lo mismo. Esto no es una norma con un contenido concreto, y tampoco pueden derivarse normas concretas de ella. Las normas concretas se derivan de la experiencia, y constituyen las éticas materiales. El imperativo categórico funciona como un criterio externo: cualquier norma concreta que yo genere debe cumplir la condición de que yo admita que todo el mundo haga lo mismo. Las máximas se producirán entonces como de hecho se producen, a partir de la experiencia, pero para saber si son morales han de pasar por el criterio del imperativo categórico: si son universalizables, son morales. Si no lo son, no son morales. Como puede verse, este criterio puede fundamentar cualquier norma moral, siempre que yo esté dispuesto a aceptar que me hagan lo que yo pretendo hacer.²⁴

Las dos primeras formulaciones del imperativo categórico son totalmente equivalentes. La segunda se limita a hacer más gráfica aún la condición de universalizabilidad, al hacerme imaginar no sólo que los demás pueden hacer lo mismo, sino que necesariamente lo van a hacer, como si se tratase de una ley natural como la ley de la gravedad. Sin embargo, en la tercera formulación hay un elemento nuevo, ya que se habla de un fin en concreto, el único que Kant considera que emana de la razón misma. Este fin no es sino el propio sujeto racional.

4.2.7. El reino de los fines

Kant afirma que dado que la razón práctica no se refiere a lo que es, sino a lo que debería ser, no es necesario fundamentarla en la existencia de nada real. Es decir, el imperativo categórico es a priori, independiente de la experiencia, determinando por sí mismo

²⁴ .- Esto genera lo que se conoce como el “problema del fanático”. Se supone que ninguna acción que produzca daño pasará este criterio, ya que yo no querré que se me haga daño a mí. Pero supongamos que encontramos a alguien que está dispuesto a sufrir ese daño. Supongamos por ejemplo un racista que cree que debe perseguir y matar a los miembros de otras razas, pero que considera natural que esas otras razas hagan lo propio con la suya. En ese caso, un acto racista sería moral para esa persona, aunque a mí me repugne. En el modelo del emotivismo moral de Hume, un acto que me repugna nunca puede ser moral. Sin embargo, en el modelo de Kant ese acto se consideraría moral si quien lo comete está dispuesto a sufrirlo.

como “deberían ser” las cosas, y sin que afecte lo más mínimo a su valor el hecho de que las cosas no sean así. Pero una vez dejado claro este punto, Kant se pregunta si habrá algo que sea un fin en sí mismo, un fin necesario (esto es, que no simplemente sea un fin existente, real, como es la felicidad, sino que sea imposible que no exista para la razón, que recordemos es quien determina cómo deben ser las cosas). Si pudiésemos encontrar un fin de ese tipo, podríamos derivar de él las leyes prácticas, es decir, leyes concretas (algo que como hemos visto no se puede hacer a partir de las dos primeras formulaciones del imperativo categórico). Según Kant ese fin necesario en sí mismo existe, y no es otro que la naturaleza racional: todo ser racional es un fin en sí mismo. A partir de aquí, puede formularse un principio práctico supremo, que no es sino la tercera versión del imperativo categórico.

Este imperativo implica que un ser racional no puede ser utilizado como un medio, sino como un fin en sí mismo: un ser racional tendrá dignidad, y no valor, como una mercancía²⁵. En realidad, lo racional como fin en sí mismo es propiamente el contenido material del imperativo, siendo la dignidad de la persona una regla deducida de esta, ya que el ser humano es un ser racional (Kant siempre deja abierta la posibilidad de que existieran otros seres racionales diferentes del hombre, sobre todo para no identificar racionalidad con naturaleza humana). El imperativo así expresado muestra el deber de tener en cuenta a los demás como sujetos morales idénticos a mí. Para todos esos sujetos funciona una misma ley, que no es promulgada por ningún individuo sino por la razón misma, que es común a todos. Este conjunto de sujetos racionales forma un “reino de los fines”, que Kant propone por analogía con el “reino natural”, en el cual rige la ley moral con la misma espontaneidad con que rige en el mundo fenoménico la ley natural. Kant plantea dicho “reino de los fines” no como una realidad plenamente existente, sino más bien como un ideal. Aunque de hecho existen relaciones morales entre los seres humanos determinadas por la razón, en la práctica siguen existiendo hombres que se encuentran sometidos a otros hombres, a los que no se reconoce su autonomía racional y a los que se utiliza como medios para lograr fines que no son los suyos propios. El “reino de los fines” en su pleno sentido es una utopía política y social, un modelo que se alcanzará gracias a la implantación de las ideas ilustradas y del reconocimiento de la dignidad humana a través del establecimiento de una serie de derechos que impidan que los seres humanos sean manipulados como meros medios por el Estado. El “reino de los fines” es, en buena parte, una anticipación de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” que proclamará la Revolución Francesa pocos años después de que Kant formulara esta teoría.

En definitiva, Kant encuentra en el mundo dos causalidades, una natural determinista y otra libre, que corresponden a dos esferas de la realidad (el fenómeno y el noumenon) y que se encuentran reunidas en el hombre, partícipe de los dos reinos. En el campo del conocimiento teórico el ser humano sólo podía conocer los fenómenos, esto es, cómo aparece ante él la realidad organizada por los a priori de su mente, pero no podía conocer nada de la realidad en sí misma, del noumenon. En el campo de la moral, por el contrario, la razón determina qué es el deber con total independencia de la experiencia. Eso implica que en el campo de la moral no

²⁵ .- En “La Paz perpetua” Kant especificará que este principio prohíbe utilizar a seres humanos para lograr fines distintos a los de esos individuos, como cuando se envía a los soldados a la guerra a morir en beneficio del Estado, cuando claramente esa acción no beneficia a los individuos en cuestión.

dependemos de los fenómenos. La realidad moral en sí es una creación exclusiva de la razón, y no está determinada por una realidad externa al sujeto (cómo deben ser las cosas no tiene nada que ver con cómo son realmente). Por tanto, en el campo moral el a priori de la mente (el imperativo categórico) coincide plenamente con la realidad moral. En definitiva, mientras que en el conocimiento teórico sólo tenemos acceso a fenómenos, en el saber práctico tenemos acceso al noumeno, ya que en ese caso, y sólo en ese, realidad y a priori de la razón coinciden. La ética formal es, por tanto, el único conocimiento nouménico que puede tener el ser humano. Y desde el uso práctico de la Razón, Kant va a reivindicar las tres Ideas de la Razón, que habían sido excluidas (con toda la metafísica) del campo del conocimiento científico. No podemos afirmar que el Alma, el Mundo o Dios existan, pero sí que “deberían existir”.

4.2.8. Los postulados de la Razón Práctica

Kant ha establecido qué características ha de tener una acción para poder ser considerada moral (que esté guiada exclusivamente por el deber, como dice el imperativo categórico) Pero eso no demuestra que el comportamiento moral sea posible. Del mismo modo que el deber no deriva de cómo es la realidad, tampoco puede decirse que por el hecho de que yo me represente un deber sea inmediatamente posible cumplir con él (lo mismo que puedo imaginarme que si tuviese alas podría volar, pero como no las tengo de hecho no puedo). Quizá el mundo y el ser humano sean de tal manera que resulte imposible cumplir con aquello que me dicta la razón. En concreto, si el mundo estuviese totalmente determinado por leyes necesarias, y también el hombre como parte de ese mundo, entonces el sujeto racional no podría elegir cumplir con lo que considera su deber, sino que tendría sin más remedio que actuar como el mundo es, y no como al sujeto le gustaría que fuera. En ese caso, la libertad sería tan sólo una ilusión, como decía Spinoza, y la ética sería, en realidad, imposible.

El tema de la libertad ya ha sido tratado por Kant anteriormente, en la “Crítica de la Razón Pura”. Allí vimos que una de las antinomias de la razón (las referentes a la Idea de Mundo) era precisamente la cuestión de si existía sólo causalidad determinista (es decir, física) o también existía causalidad libre. Entonces Kant dijo que era imposible conocer nada científicamente de este asunto. Es decir, es imposible demostrar científicamente que existe la libertad. Pero por la misma razón, es imposible demostrar que no exista. En definitiva, no sabemos si hay o no libertad, pero no es absurdo pensar que la hay (sería una creencia absurda si se me pudiese demostrar que no existe)

Basándose en esta imposibilidad de demostrar tanto la existencia como la inexistencia de los objetos correspondientes a las Ideas de la Razón, Kant va a recuperar tales Ideas como **postulados de la razón práctica**. Un postulado es una proposición (=enunciado) que no puede ser demostrada y que no es evidente, pero que es necesario suponer para que un determinado campo de conocimiento pueda tener sentido. Un postulado se diferencia de un axioma porque este último es indemostrable, pero es evidente, por lo cual podemos aceptarlo como cierto y a partir de él deducir otras proposiciones (que se denominan teoremas) Por ejemplo, la proposición “el camino más corto entre dos puntos es la línea recta” no puede ser demostrada matemáticamente, pero resulta evidente, por lo cual se considera un axioma de las matemáticas. Sin embargo, la proposición “la naturaleza actúa siempre de la misma manera”

no es evidente, dada la variabilidad que podemos encontrar en la naturaleza. Pero si no supusiéramos que es una proposición cierta, no tendría sentido la investigación física, ya que entonces las leyes físicas podrían cambiar de un día para otro, con lo cual la tarea de intentar descubrirlas sería poco menos que absurda. Esta proposición es por tanto un postulado (concretamente, el postulado de la regularidad de la naturaleza), ya que no es ni demostrable ni evidente. No podemos decir que “sepamos” que es cierto, pero en la práctica tenemos que suponer que lo es, para que nuestro conocimiento del mundo tenga sentido.

Los postulados de la razón práctica se refieren a aquellas condiciones que son necesarias para que la acción moral sea posible. Como tales postulados no son imperativos (no se ordena creerlos) ni conocimiento (afirman la existencia de algo, pero sin poder decir nada más acerca de ello y por supuesto sin demostrarlo teóricamente) Kant emplea para la justificación de estos postulados el término “fe racional”, es decir, creencia justificable prácticamente y cuya imposibilidad teórica no está demostrada.

Los tres postulados se dividen en dos grupos claramente diferenciados: el primero lo constituye el postulado de **libertad**. Como acabamos de ver, la existencia de una causalidad libre en el mundo, como distinta de la causalidad natural determinista, era uno de los términos de una de las antinomias de la razón pura. Como tal, no podía ser demostrada su existencia, pero por ello tampoco su inexistencia, con lo cual quedaba abierto el camino para postularla racionalmente. Kant en efecto postula tal libertad como una condición necesaria para que se dé el “deber” y por tanto la ley moral. Sin libertad, no hay moralidad. Así, Kant concluye que para la existencia de moral hay que considerar que el hombre es al tiempo empíricamente determinado y nouménicamente libre.

El segundo grupo de postulados no se refiere sólo a la posibilidad misma de moralidad, sino que incluye la posibilidad de realización del “bien supremo”. En la “Crítica de la Razón Práctica” Kant plantea que cuando la Razón Práctica intenta encontrar un concepto incondicionado de bien (o sea, el “bien supremo”) cae en antinomia. Según Kant, el “bien supremo” consiste en la identificación de “virtud” y “felicidad”, identificación que tradicionalmente se había realizado por medio de un juicio analítico, es decir, considerando que virtud y felicidad eran idénticas, como hacía Aristóteles, o bien afirmando que la felicidad consistía en la virtud, como hacían los estoicos, o bien considerando que la virtud consiste en ser feliz, como hacían los epicúreos. Para Kant, sin embargo, tal identificación analítica es imposible, puesto que la virtud es la obediencia a la ley por respeto a la misma, es decir, por puro deber, y la felicidad es un fin perteneciente al mundo empírico. Si la virtud y la felicidad fueran coincidentes, estaríamos hablando de una moral heterónoma, y por tanto nos habríamos salido del tema que trata Kant, es decir, de la única moral autónoma, racional y necesaria posible, que es la ética formal. Para Kant por tanto la unión de virtud y felicidad sólo puede producirse de modo sintético, pero esto significa una de estas dos proposiciones contradictorias (que constituyen una antinomia): i) o el deseo de la felicidad es la causa de las máximas de la virtud; ii) o la máxima de la virtud es la causa eficiente de la felicidad.

La primera proposición es imposible, ya que va contra la misma definición del principio a priori que buscábamos al hacer depender la decisión moral de un fin empírico. La segunda evidentemente no es cierta, puesto que todos tenemos constancia de la existencia de hombres

virtuosos que no son felices, y de hombres deshonestos que sí lo son (Kant entiende por felicidad el estado de un ser racional en el mundo tal que en el conjunto de su existencia a ese ser racional le va todo según su deseo y voluntad) Tenemos entonces un problema: si aceptamos la primera proposición, entonces la moral depende del deseo de felicidad, que es empírico y por tanto particular, con lo cual una moral universal y necesaria no sería posible (lo cual significa, según los términos de Kant, que simplemente la “moral” no sería posible) Si aceptáramos la segunda, rápidamente veríamos que no se cumple, y tendríamos que concluir entonces que el bien supremo es imposible de alcanzar, y por tanto “también la ley moral que ordena fomentarlo tiene que ser fantástica y enfocada a fines vacuos, imaginarios y, en consecuencia, falsa en sí”.

Para hacer posible la coincidencia entre virtud y felicidad es necesario, según Kant, utilizar dos postulados. En primer lugar, es preciso postular la existencia de un **alma inmortal**. Según Kant, para poder postular la libertad del ser humano tenemos que postular al tiempo la existencia en él de una realidad (almo a conciencia) distinta al cuerpo, ya que si el hombre fuese sólo cuerpo estaría totalmente sometido a la causalidad determinista del mundo físico, y en consecuencia no sería libre. Además, esa alma tiene que ser inmortal para hacer posible el “bien supremo”: ya que el hombre es también un ser fenoménico, y por tanto se encuentra limitado por las condiciones empíricas del mundo, nunca puede cumplir del todo su ideal moral (es decir, nunca puede ajustarse plenamente a lo que considera su deber) Para que este ideal tenga sentido, tengo que creer (esto es, postular) en la posibilidad de un continuo perfeccionamiento del sujeto, o sea, en la inmortalidad de mi conciencia.

Como hemos visto, el ser humano es al tiempo un ser fenoménico determinado por la causalidad física y un ser nouménico que dispone de libertad. Como ser fenoménico, el hombre busca la felicidad, y como ser nouménico su razón le dicta cumplir con su deber. Las dos partes en que se divide el hombre constituyen una disyunción excluyente (el determinismo excluye la libertad y viceversa) y exhaustiva (juntos reúnen toda las realidades posibles) Hace falta, por tanto, creer en algo que sea capaz de hacer coincidir, en una acción recíproca, la causalidad determinista y la libertad, la felicidad y la virtud. Como vimos en la “Crítica de la Razón Pura” la Idea que se corresponde con esta síntesis de los juicios disyuntivos es el concepto de **Dios** (ahora puede verse con claridad cuál era la intención final de la forzada interpretación que Kant hizo de dichos juicios) Por tanto, para que sea posible una armonización del mundo moral y el físico y para que sea posible aspirar al bien supremo (esto es, la coincidencia de felicidad y virtud) es necesario postular la Idea de Dios.

Como puede verse, Kant ha encontrado un lugar para las Ideas de la Razón después de haberlas expulsado del conocimiento científico. Kant afirma que no podemos tener conocimiento acerca del Mundo (si existe o no libertad), del Alma o de Dios, pero que es razonable postular esas Ideas como condición de posibilidad de la moral. Eso no significa conocimiento, sino sólo creencia, pero una creencia que no es absurda (es una “fe racional”) ya que en primer lugar no puede demostrarse lo contrario y en segundo lugar existe una razón para preferir esa creencia a la contraria, y es que dota de sentido a mis actos morales. Lo que Kant acaba de hacer es darle la vuelta a las relaciones entre la moral y la religión: si el cristianismo consideraba que sólo las creencias religiosas hacían que los actos humanos fuesen

morales (recuérdese a S. Agustín) y por tanto fundamentaba la moral en la religión, Kant va a fundamentar las creencias religiosas en la moral. Dichas creencias sólo van a tener sentido si se separan del conocimiento científico y se consideran meros postulados de la moral.

*La ética posterior a Kant (sobre todo la del siglo XX) se dividió en dos corrientes principales: la deontológica, que defiende que lo ético es actuar según principios sin tener en cuenta las consecuencias (esto es, por deber), y la consecuencialista, que considera que lo ético es actuar en función de las consecuencias buscando lo mejor o lo menos malo, aunque para ello haya que incumplir los principios morales. El ejemplo más típico para diferenciar ambas corrientes es el caso del tirano: supongamos que un tirano va a mandar fusilar a 100 inocentes mañana mismo, y yo tengo la oportunidad de asesinarlo esta noche y así evitar dichos fusilamientos, aunque eso implicaría violar un principio moral que me dice que no es lícito matar. Simplificando mucho (pues dentro de cada corriente existen muchas posturas distintas), el consecuencialista violaría el principio porque es preferible que muera un culpable que no 100 inocentes. El deontólogo, por el contrario, respetaría el principio y no cometería el tiranicidio, aunque las consecuencias fuesen terribles, ya que los principios no deben ser alterados a mi conveniencia según las circunstancias. Por supuesto, la deontología es una corriente de inspiración kantiana. El consecuencialismo procede del utilitarismo, creado por Bentham a finales del siglo XVIII, y que se inspira directamente en el emotivismo moral de Hume, en el que ya aparecía la utilidad como un criterio de decisión moral.