

IGUALDAD NO ES FRATERNIDAD

Miguel A. Pastor Pérez

[Estudio bibliográfico de / Bibliographical Study of: Francesco de Sanctis. *Stato e Diritti*. Elementi introduttivi per il corso di Filosofia del diritto, Bulzoni Editore, Roma, 1994. 135 pp.]

FRANCESCO M. DE SANCTIS

STATO E DIRITTI

*Elementi introduttivi
per il corso di Filosofia del diritto*

Bulzoni Editore

La obra se presenta como una interesante y amena introducción para el curso de Filosofía del Derecho y consta de tres capítulos: I. La igualdad como noción y como problema: esbozo de una historia conceptual, II. El Estado moderno: de la protección del derecho a la vida a la garantía de los derechos sociales, III. Constant, Guizot y Tocqueville: el problema de la democracia.

Comienza planteándose la relación secular entre el Estado como realidad que debe potenciar y proteger los derechos del individuo y este mismo Estado como fuente originaria y productiva

de esos derechos; su fundamento y fundamentación, y la forma política que mejor puede encarnar este proceso de generación: La democracia.

El fundamento del derecho, en cuanto principio que regula las relaciones sociales organizadas, es la noción de igualdad. Por ello lo primero será definir ¿qué es la igualdad? Según el autor, el planteamiento mismo de la cuestión presupone la no identidad de los elementos que entran en la relación, resultando ello un criterio epistemológico que niega la evidencia del sentido común y la realidad de las relaciones histórico-sociales concretas.

La elaboración del término se manifiesta rica en elementos psico-antropológicos de aplicación socio-política. Así, el enunciado *Todos los hombres son iguales*, aunque es «denotativamente povero, é richissimo di connotazioni assiologiche» (pág. 10). Como muchas otras categorías de nuestra cultura, el origen del concepto de igualdad está en la Grecia clásica, que a partir de la *eunomia* genera tres criterios para definir la igualdad: respeto al *nomos*, respeto a la posibilidad de expresar el propio voto argumentado por discursos y respeto a la posibilidad de ocupar cargos públicos. Y si bien estos criterios no se aplican, en su origen, de forma universal, de hecho sólo cobran sentido con la participación en la vida pública y política dentro de la *polis*, participación vedada a mujeres, niños, siervos y esclavos. De Sanctis, en breve análisis, compara esta condición de igualdad en Platón, Aristóteles y el Cristianismo, con el que

se abre paso una concepción no política de la igualdad que profundiza en la determinación de la dimensión individual de la ética. Ahora, la igualdad natural de los hombres se asegura en su naturaleza creada, en su relación con Dios-padre, que «si colora di un forte componente fraterna que sconta nell'amore le accidentalì diseguglianze superándole (senza di fatto abolirle) nella caritas stabilita sull'intima coappartenenza nell'universale fraternità in Cristo» (pág. 17).

Sobre estas bases se constituye la noción de igualdad moderna que pierde relieve como idea política en función de la posición imputada al individuo en la sociedad y según la sociedad misma es pensada. El ideal de libertad y de igualdad se impone a partir del concepto de hombre en cuanto individuo. La humanidad entera está presente en cada hombre; entonces, cada hombre debe ser libre y todos los hombres deben ser iguales. Por otra parte, depende de la concepción naturalista o artificial de la sociedad. Althusius y Hobbes representan respectivamente estas concepciones. También son analizadas las posturas de Montesquieu, Rousseau y Voltaire.

Con la Revolución Francesa se abre la distinción entre *aristocracia* y *democracia* desde los parámetros del pensamiento moderno, ya sin referencias inmediatas a las antiguas teorías de las formas de gobierno. Los excesos revolucionarios llevan al pensamiento liberal a plantearse el problema de la igualdad cuestionando hasta qué punto ésta puede ser considerada un valor parejo a la libertad. F. Guizot será el representante de esta línea restrictiva. La democracia puede y debe significar tan sólo la posibilidad igualitaria para todos de acceder libremente a todas las posiciones sociales. El valor de la democracia reside sólo en la movilidad social, estrechamente unida a la «capacidad» individual (capacidad de adquirir o conquistar cultura y propiedad). Ello permite la aparición de una «nueva aristocracia» no basada ya en el derecho hereditario (por tanto ilegítima) sino sólo sobre las capacidades personales (es decir naturales) y, por tanto, legítima.

La igualdad como sinónimo de democracia es tratada por Tocqueville. La considera una nueva forma de vida que sustituye e imposibilita todo tipo de aristocracia como forma de vida y de gobierno. El problema verdadero es la ambivalencia de la igualdad que determina el aspecto ético-político. El peligro de la igualdad no es tanto el de provocar revoluciones, anarquía, violencia e inestabilidad, como el de reducir la humanidad a una masa homogénea, paralizada en un estado de permanente y hedonística minoría de edad respecto al Estado-tutor, dispensador de regularidad y bienestar. La igualdad debe ser entendida no como el fin principal de los ordenamientos democráticos, sino como la efectiva condición socio-política de partida de todos los componentes de la sociedad moderna para el desarrollo de individualidades autónomas en vista de destinos y proyectos de vida posiblemente diversificados.

Burguesía y proletariado heredan dos formas diversas de la idea de igualdad: una, formal y abstracta de las condiciones socio-económicas operantes; la otra, «efectiva» o «social» que no tiene tanto que ver con el derecho como con las necesidades reales o humanas de una clase que, aún formando parte de la sociedad civil, no participa de los bienes de la civilización. Es la llamada cuestión social y denota el conflicto entre burguesía y proletariado, entre capital y trabajo.

En este proceso histórico el siglo XX ha implicado radicalmente al Estado como factor o medio de ampliación de los derechos fundamentales, quedando recogidos en las constituciones democráticas contemporáneas con validez metapolítica. Este proceso ha pasado de los

derechos civiles y políticos del hombre y del ciudadano a los derechos sociales, de los que los fundamentales afectan al trabajo, a la educación y a la salud. Hoy en día continúan planteándose en la vertiente de la bioética, la calidad de vida y de muerte, defensa del medioambiente, la naturaleza, los animales, el legado a las generaciones futuras etc. A diferencia de los derechos de libertad (económicos, religiosos, de opinión, de publicación, etc.) cuyo ejercicio exige prevalentemente la no intervención directa del Estado, sino sólo su garantía a través de las limitaciones y controles del poder, los derechos sociales no presuponen una fuerte expansión del sujeto por liberar vínculos, sino una debilidad comparativa no imputable a él, de la que la sociedad se hace cargo a fin de compensarlo. Requiere, por tanto, una intervención constante y directa del Estado que a tal fin debe organizar y gestionar servicios de creciente complejidad y difusión.

El segundo capítulo parte de la autointerpretación de la modernidad como crisis, crisis total, pero sobre todo crisis de la imagen del hombre, del instrumental conceptual que sirve para definirlo y ante todo del instrumental inherente a las categorías ético-jurídicas. La característica más repetida del fenómeno de la modernidad es la secularización, sea entendida como laicización de la vida, sea como transposición de modelos conceptuales y axiológicos del campo de la teología y de la trascendencia al campo de la política y la inmanencia.

Para el planteamiento del autor lo fundamental es la secularización de la persona humana, abstracta explicitación de la *ratio* que gobierna el mundo (natural y moral). Esta abstracción secularizada de la persona postula la igualdad. Tan sólo a partir de esta noción tiene sentido hablar de derechos fundamentales del hombre. Dicha igualdad es resultado de la reducción del hombre a ser pulsional, capaz de cálculos en vista de la maximización en la persecución de satisfacción de sus pasiones. Las pasiones, por tanto, son entendidas como el propulso de la individualidad, tanto más dotada cuanto más rica de pasiones. Estas son consideradas en sí mismas y no en relación a la virtud, entendidas sobre todo como fruto de cálculo en relación a la economía de la acción. Ser virtuoso equivale a acumular un capital de satisfacción diferida contra la destructividad de la satisfacción inmediata.

Lo que legitima el estatuto destructivo de las pasiones individuales es el derecho de todos a todo, que connota el estado de naturaleza como condición en la que Dios ha abandonado al hombre a un destino de enfrentamiento, guerra de todos contra todos, corolario del *jus in omnia*. Esta guerra define una igualdad todavía más radical: el ser mortal (la igualdad ante la muerte) que demuestra que todos, hasta los mejor dotados, pueden perecer, que no hay diferencias entre los hombres en vista a una espontánea o natural organización y pacificación. Sobre este fondo aparece el Estado, única garantía posible del derecho preliminar de toda persona: la vida, primer derecho fundamental que legitima la soberanía absoluta del Estado.

El Estado moderno no es una condición natural del hombre, sino fruto de un *cálculo racional*, de un acuerdo y, por tanto, convencional. No es un fin en sí mismo sino un instrumento concebido en función de nuestra percepción individualista de la realidad social: el individuo (jurídicamente la persona física) como necesitado de garantizarse en las confrontaciones con los demás (individuos) en la inevitable conflictividad que los separa.

El lugar metafórico en el que la filosofía moderna piensa la libertad jurídica y política es el espacio, en cuanto la libertad es, propiamente, posibilidad de movimiento en el espacio

(carácter mecánico). En esta línea se sitúa Hobbes para quien la voluntariedad de la acción se identifica con su acontecer físico. La voluntad resulta ser tan sólo el nombre que se da al último apetito. Ello permite a Hobbes identificar esta voluntad con la elección o selección y, por tanto, con la libertad. Esta queda caracterizada como «la ausencia de todos los impedimentos a la acción, que no están contenidos en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente» (pág. 47). Ello significa que la libertad no es otra cosa que una modalidad de la necesidad. Esta argumentación hobbesiana es fundamental para fundar la obediencia a la ley en la voluntariedad y consecuentemente en la libertad. Pero hay que distinguir dos tipos de libertad: la libertad natural, indeterminada, que implica la imposibilidad de moverse sin poner en peligro la vida; y la libertad civil, posibilidad (limitada) de movimiento. Libertad determinada. Como se ve, el parámetro del actuar libre es la fisicidad de la mecánica de los cuerpos. Por ello la fuerza es la sustancia del derecho estatal en cuanto instrumento de organización de fuerzas en el espacio.

La fuerza que deriva del derecho del Estado, el poder, es irresistible porque es la resultante de la asunción-representación, en cuanto contraria a la propia conservación, para garantizar la vida y constituye «l'essenza del contratto di fundazione dello Stato» (pág. 51). La renuncia del derecho igual de todos a todo garantiza el único derecho «fundamental» de la persona, es decir, la vida. Esto constituye el límite fundamental al poder. A partir de aquí el proceso de ampliación de la esfera de los derechos de la persona cuya garantía debe proveer el Estado impregna toda la modernidad a través de un marco dialéctico que tiende, por una parte, a establecer el carácter absoluto del poder soberano, y, por otra, a establecer los límites a que dicho poder debe someterse para llegar a definirse como legítimo.

Se constituye así el Estado de Derecho, cuya fuente de poder es el pacto de sujeción proveniente de la base, pero que, en el momento de su perfeccionamiento, se destaca de los contrayentes y se funda sólo en sí mismo, manifestándose como capacidad de producir leyes válidas y eficaces *erga omnes*, con exclusión de sí mismo.

Para Hobbes la creación de la sociedad civil (Estado) equivale a la creación del derecho entendido como complejo de *leges* (diverso y casi opuesto a *ius*) ordenadoras de las relaciones humanas. El único límite que Hobbes prescribe al Estado soberano consiste en la efectiva capacidad de mantener el orden y la seguridad.

Una segunda concepción del estado de derecho parte de las teorías de Locke y Kant, para los cuales el Estado debe realizar, asegurar, hacer operante y válida, una justicia que le pre-existe. Crea, pero también está limitado por el derecho que crea. Según Locke, el Estado nace únicamente «para conservar y promover los bienes civiles, y llamo bienes civiles a la vida, la libertad, la integridad y el bienestar del cuerpo, la posesión de los bienes exteriores» (p. 58). La función del Estado es esencialmente la de «conservar» reconociendo algo que ya está dado en el estado de naturaleza. El Estado, por tanto, nace limitado por estos derechos que no solo le pre-existen sino que son la razón misma de su existencia. Así Kant en la *Metafísica de las costumbres* afirma que «la constitución civil no es otra cosa que un estado jurídico, el cual viene a cada uno tan sólo asegurado, pero no propiamente establecido y determinado» (I, 1, § 9).

El constitucionalismo, en fin, en cuanto teoría de la separación de poderes, y de la legalidad de la acción del poder administrativo y de la independencia de la magistratura, es el último detalle que determina el modelo ideal del Estado de derecho. Separación entendida

como distinción de funciones y no como división de la soberanía. Por el contrario, las teorías del gobierno mixto son teorías que sobreentienden una división, no entre diversas funciones de soberanía, afianzadas cada una respectivamente en diversos órganos, sino entre diversos componentes sociales del Estado.

El Estado de derecho clásico presupone e implica algunos requisitos: 1º) desde el punto de vista estrictamente individual, el principio de autodeterminación del particular, 2º) desde el punto de vista económico, el estado de derecho hereda del antiguo régimen la economía llamada «política» pero la interpreta según «leyes naturales», 3º) desde el punto de vista de la interacción, que se confíe en un razonable conflicto social como motor para la maximización del bienestar colectivo, 4º) desde el punto de vista de la relación entre gobernantes y gobernados, la selección de los primeros debe proceder de una «clase» social que por «cultura y dinero» puede, con buena voluntad, sentirse intérprete de la voluntad general.

En definitiva, la antropología subyacente en la política moderna presupone la igualdad natural del hombre. En sentido sociológico se puede hablar de sociedad moderna sólo en el momento en que a cada hombre le es reconocido el mismo derecho de realizarse según un proyecto de vida autónomo y propio. El sufragio universal y la extensión de los derechos de participación han mutado radicalmente la estructura constitucional y administrativa del Estado contemporáneo, devenido institución necesaria para la provisión del bienestar material y espiritual de los particulares y de los grupos.

Tres dificultades recorren la historia de la evolución de los derechos del hombre: a) su fundación teórica y filosófica y su determinación y tipologización, b) la realización de su efectiva protección sea a nivel de Estados singulares, sea a nivel internacional, c) su heterogeneidad. Se puede concluir que una sociedad muy libre a menudo no es una sociedad socialmente justa.

El tercer capítulo se abre con una cita de Constant que establece el carácter verdadero en todo clima y latitud de determinados principios positivos e inmutables que posibilitan la felicidad social y la seguridad individual. Pero esos principios, además, necesitan una constitución como garantía.

Entre estos principios, los derechos fundamentales de los individuos (libertad individual, religiosa, de opinión y difusión, goce de la propiedad y garantía contra todo arbitrio) constituyen el límite más originario a la soberanía, atendiendo a fines exclusivos de seguridad y tranquilidad, y, al mismo tiempo, constituyen la fuente de legitimación de cualquier autoridad política. Así, Constant concibe la libertad en sentido moderno como una emancipación del ciudadano de la obligación de participar en las formas antiguas de la vida política. Sólo la propiedad puede funcionar en el mundo moderno como condición igualitaria de participación de la vida política, o en sus propias palabras: «sólo la propiedad hace a los hombres capaces de ejercitar los derechos políticos» (*Principes de politique*, p. 113, citado por De Sanctis pág. 74). Por ello, Constant considera la libertad como un derecho no originario sino derivado, una «convención social» que «existe por el trámite de la sociedad» subrayando que el mismo título para el ejercicio de los derechos políticos no entra a formar parte directamente, no obstante su sacralidad, del derecho originario del hombre a su libertad, Por ello, no parece que tome muy en serio el problema de una nueva aristocracia.

Guizot puede ser considerado el crítico más radical del principio de la soberanía popular. Para él, el principio sobre el que reposa el poder político no es la igualdad natural de los hombres sino su desigualdad (Cf. *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris, Didier, 1857⁶, p. 117). El elemento coercitivo que acompaña a todo tipo de poder es tan sólo un accesorio del poder gubernativo. El principio que sobreentiende a la formación del poder político y a la legitimación del gobierno sobre los hombres, es la búsqueda de la verdad como norma para la decisión política. Por ello el primer hacer del gobierno es buscar esta verdad, descubrir lo que es justo, razonable, lo que conviene a la sociedad, y a este fin deben ser seleccionados los mejores. A partir de estos principios Guizot opera una crítica al privilegio, y contextualmente al intento de restaurar positivamente el principio aristocrático, que la nobleza y el clero (precisamente a través del privilegio) habían hecho ilegítimo. Para él, todo buen gobierno, y, particularmente el gobierno representativo, tiene el fin de hacer emerger del seno de la sociedad esta aristocracia verdadera y legítima, de quien tiene el derecho de ser gobernada y que tiene el derecho de gobernar. Analizando el privilegio, afirma que usurpa la «desigualdad natural que estuvo en su cuna» (pág. 81) y se hace protector de una desigualdad ficticia que se opone al pleno y libre desarrollo de la verdadera desigualdad.

Para Guizot la Providencia parece haber sancionado dos tipos de derechos: derechos iguales y derechos desiguales, ambos negados por el principio del privilegio. Los primeros son los que posee todo hombre por ser hombre. A ellos se añaden los segundos, impuestos por la propia desigualdad que establece la providencia. Así, según él, no es de hecho universal ni inherente a la cualidad del hombre el derecho de los individuos a concurrir a las diversas funciones del poder. Por ello, el principio de la soberanía del pueblo, como lo entiende la democracia, es una extensión a todos ilegítima del privilegio, y por tanto falso. El gobierno es la liberación de la naturaleza de los artificios que impiden el desarrollo querido por la Providencia, dando lugar a la *más violenta y más inicua de las tiranías* (pág. 83). Según esto la soberanía no compete a ninguno en particular sino a la mayoría de los capaces. Guizot, en el fondo, quiere restaurar un «recto» concepto de aristocracia desde el criterio de verdad-justicia. Una sociedad civil igualitaria junto a una sociedad política elitista.

Una de las finalidades de *La Democracia en América* fue desdramatizar el problema de la soberanía del pueblo. Desde la consideración de la ley como producto colectivo, los derechos políticos vienen explícitamente concebidos como instrumento para evitar la anarquía y el despotismo. Ello sustentado, para Tocqueville, en que «la idea de los derechos no es otra cosa que la idea de la virtud introducida en el mundo político» (p. 89). Evidentemente siempre habrá situaciones de conflicto entre principios diversos, lo que exige el compromiso entre el despotismo administrativo y la soberanía popular para asegurar el progreso de los derechos individuales. Otro de los problemas básicos que analiza Tocqueville es el de la pobreza. La imagen de la clase trabajadora se configura siempre como la de la clase peligrosa por la inestabilidad de su ya precaria condición social. Se intenta atribuir la indigencia moderna no tanto a causas materiales, disfunciones de la estructura social, sino más bien a causas morales. Esto implica la convicción, religiosamente fundada, no sólo de la necesidad de la desigualdad social y económica sino también de su utilidad social. Distingue así entre lujo y riqueza. La

riqueza es el signo de un estilo de vida que implica una sociedad dinámica a la hora de satisfacer las necesidades humanas y los medios de conseguirlo. La riqueza se propone como necesaria para hacer humana y civil la vida. Pero ello supone el derecho del pobre a obtener el socorro de la sociedad para conservar la igual dignidad de todo hombre. Así diferencia una caridad legal *directa* de otra *indirecta*, que consiste en proporcionar a los pobres medios fáciles para enfrentar sus necesidades. Es, pues, sobre la propiedad privada moderna que se funda el último bastión de los derechos individuales en el tiempo de la democracia.

Para Tocqueville, en definitiva, el verdadero problema será el de evitar la apatía política, el extrañamiento individual de los destinos de la colectividad. Se trata de estimular en todos el gusto y la pasión por la libertad política más allá de la pasión por el bienestar material. Subraya De Sanctis la convicción de que los tres principios de la Revolución Francesa representan, para Tocqueville, el paradigma del desarrollo de los derechos fundamentales en la sociedad democrática. La fraternidad es un principio importante de determinación del destino de la democracia. El peligro es constituirse en una sociedad fraterna atomizada y sin ligámenes, sin tradiciones. La nueva naturaleza del hombre será el fruto, absolutamente artificial, de una civilización niveladora, en la cual ninguno, y menos el gobierno, forzará a ser libre al hombre que la habita. Por ello la asociación política representa la salida a la exigencia antropológica de comunicación dentro de la fraternidad impuesta por el tiempo. Representa la necesaria politización del tercer principio de la Revolución como correctivo a la atomización imputable al imperio incontrastable de la igualdad, y representa, sobre todo, el antídoto a la totalización que conduce a la homogeneidad a la que tiende el nuevo régimen.

Ello desvela la fragilidad del individuo, su debilidad constitutiva, su defectibilidad de la que tan sólo puede huir actuando políticamente en interacción con sus semejantes, porque la igualdad no es fraternidad.

* * *

