

NATURALEZA HUMANA Y ESTADO DE NATURALEZA

Alberto Saoner. Universitat de les Illes Balears

Es bastante plausible sostener que toda filosofía política descansa, de un modo u otro, sobre una concepción de la naturaleza humana. Una de las formas en que históricamente se ha producido este tratamiento ha sido en los discursos en torno al llamado «estado de naturaleza». Tres autores modernos, en particular, han hecho de tal temática una parte notable y fundamental de sus teorías: Hobbes, Locke y Rousseau. Pero ciertamente no han sido los únicos, ni los últimos. Por otra parte, no debe dejar de señalarse que el tema ha sido también objeto de interés por parte de la literatura, y muy especialmente de algunas de las mejores muestras de la llamada literatura de anticipación o «ciencia-ficción».

Dos cuestiones encadenadas pueden plantearse de manera previa. Una de ellas es la de si tal «estado de naturaleza», entendido *grosso modo* como la forma de vida de la especie humana anterior a una organización más o menos correspondiente a lo que podemos entender por «estado», ha existido alguna vez, lo que podría equivaler a preguntarse si tiene algún sentido referirse a ella. La otra cuestión es la de si podemos dar adecuada cuenta de tal forma de vida.

Dichas cuestiones están relacionadas pero son a la vez independientes. El «estado de naturaleza» podría no haber existido nunca, pero cabría aceptar que tuviera sentido utilizarlo de un modo hipotético (y esto es lo que presumiblemente hicieron la mayoría los autores que han tratado de él) como una forma de plantearse cuestiones acerca del propio Estado. No hay duda de que podría ser ilustrativo preguntarnos cómo serían las cosas de no existir el Estado.

La otra cuestión es, como he señalado, en cierto modo independiente de la respuesta que se dé a la primera. Tanto si estamos hablando de un hecho real, histórico, como si nos referimos a una mera noción hipotética, ¿podemos dar una descripción significativa y realmente útil de ese «estado de naturaleza»? En gran parte, tal descripción vendría a darnos una imagen de la naturaleza humana en su estado «puro» u «original».

El principal problema que se presenta –y que afecta por supuesto a la mayor parte de los tratamientos, políticos o literarios, que se han dado– es que ni tenemos posibilidad de observación directa de un tal estado, ni –de tenerla– podríamos estar seguros de juzgarlo con arreglo a las categorías de sus eventuales protagonistas. De hecho, así ocurre con sus «reconstrucciones». Sus autores operan desde situaciones y presupuestos ya «socializados».

La hipótesis del estado de naturaleza comienza a desarrollarse preferentemente en la época moderna. Tal circunstancia no resulta sorprendente. Es la fase que a veces

se ha designado como el paso de la «comunidad» a la «sociedad», y que corresponde a la fuerte afirmación del individualismo a partir del Renacimiento, y de la misma Reforma, y en línea con la evolución económico-social de la burguesía, que convierte al «socio» (prototipo de las nuevas relaciones económicas) en la base de la agrupación social. La agrupación humana política, la comunidad, antes dada por supuesta, debe tratar de fundarse sobre las voluntades de los individuos. Pero, en cierto sentido, éstos –en cuanto tales– no son excesivamente conocidos. De ahí la profusión de estudios psicológicos que suelen formar parte importante de las obras filosóficas y políticas de la época.

El estado de naturaleza representa, en consecuencia, un intento de llegar a justificar la sociedad moderna, y el Estado, a partir de sus átomos primarios, los individuos humanos¹.

Seguramente no es incorrecto referirse a Hobbes como uno de los primeros, si no el primero, de los autores que desarrollaron la tesis o hipótesis del estado de naturaleza. Su *Leviathan* (1651) nos presenta el cuadro de lo que sería aquella situación, cargada de rasgos desagradables, para llevarnos a la justificación de la soberanía del Estado.

Para Hobbes, obsesionado con los males de una guerra civil y la anarquía subsiguiente², el estado de naturaleza es un estado de guerra. Y esto es así porque, en ausencia de gobierno, la naturaleza humana conduciría inevitablemente al conflicto. Su teoría de la naturaleza humana se basa prácticamente en las dos vías que, en su momento, consideraba como las únicas accesibles: la introspección y la física. Como materialista, consideraba a los seres humanos como cuerpos y suponía que les habían de ser aplicables las leyes de la física (la teoría del movimiento de Galileo, en este caso). De este modo, los seres humanos están perpetuamente en movimiento y nunca en reposo. No hay tranquilidad mental; la vida es movimiento, provocado por el deseo, la búsqueda de la «felicidad», es decir, el éxito en la satisfacción de los deseos.

Para estar seguro de alcanzarla se requiere poder, concretado generalmente en riquezas, reputación y amigos, y su mantenimiento requiere cada vez más poder. La búsqueda del mismo, al ser perseguida también por los demás, se convierte pues en competitiva.

La práctica igualdad de los hombres, en fuerza y destreza, deniega toda posible invulnerabilidad y acrecienta el riesgo. La escasez de bienes hace mayores las posibilidades de conflicto. Estas tres circunstancias, igualdad, escasez e inseguridad, llevan a que el conflicto se convierta en un estado de guerra.

Estando así las cosas, también la reputación de poder cuenta como poder. De este

¹ Nótese, como punto de contraste con la línea que seguidamente se desarrollará, los casos de Maquiavelo y Marx. Para uno y otro no cabe hablar de ser humano «no socializado». En este sentido, estarían más próximos a la concepción clásica, pero inserta ya en un marco claramente moderno.

² Se trata, claro está, de la guerra que enfrentó a Carlos I con el Parlamento y que concluyó con la victoria de éste y con la república presidida por Cromwell. La visión negativa de Hobbes se debe a su postura en favor de la monarquía, pero los partidarios de ésta no simpatizaron con los principios contenidos en su obra en mayor grado que sus adversarios. «Los amigos del rey podían creer con razón que la amistad de Hobbes era tan peligrosa como la enemistad de Cromwell» (Vid. Sabine, G.H. *A History of Political Theory*, 1937, cap. XXIII)

modo su búsqueda se añade a los móviles de ganancia y seguridad, lo que lleva a atacar antes de ser atacado.

Esta descripción hobbesiana, aquí muy esquematizada, del estado de naturaleza como estado de guerra, puede llevar fácilmente a la conclusión de que su concepción de la naturaleza humana es exageradamente cruel y egoísta. Pero Hobbes no parece aceptarlo así. No cree que el ser humano encuentre placer en dañar a los demás, y su egoísmo, considerado por otra parte como bastante normal, puede parecer exagerado si no se tiene en cuenta el poder del miedo. De este modo, su estado de guerra se perfilaría como fundamentalmente defensivo; más aún, no tiene que ser necesariamente una situación de lucha constante, sino de disposición a la lucha.

Llegado a este punto, podría argumentarse que Hobbes se ha olvidado en su cuadro de una característica típicamente humana, que nos diferenciaría, por ejemplo, de los consabidos lobos: la moralidad. Su descuido parece indicar que o bien Hobbes no considera la posibilidad de que tenga sentido la noción de moralidad en el estado de naturaleza o bien que, de tenerlo en algún modo, constituya una fuerza suficiente para superar las tendencias contrarias.

Por una parte, Hobbes se expresa bastante explícitamente en torno a la primera posibilidad. Las nociones morales básicas, lo correcto y lo justo, no caben en aquel estado. Siendo la injusticia el quebrantamiento de alguna ley, no tiene sentido donde no existe ley alguna, ya que para que ésta exista debe haber un legislador con poder para hacerla cumplir. No hay más regla que el derecho de cada uno a usar del poder propio para la preservación de su naturaleza del modo que considere más adecuado. Y esto constituye lo que él llama el «derecho de la naturaleza», y más específicamente el «derecho natural de la libertad».

Pero, además de éste, Hobbes postula la existencia de ciertas «leyes de la naturaleza», hasta un total de diecinueve, que se dan en el estado que estamos considerando, y que podrían resumirse en una formulación negativa de la famosa regla de oro: no le hagas a otro lo que no querrías que te hicieran a ti.

La aparente contradicción entre esta especie de código moral y su afirmación de la no existencia de moralidad la resuelve Hobbes describiendo esas leyes de la naturaleza como teoremas o conclusiones de la razón y no como leyes morales. Son, por decirlo así, reglas instrumentales al servicio de la finalidad fundamental, la de preservar la propia vida.

La concepción de racionalidad subyacente presenta sin embargo otras posibles contradicciones. La más importante, la que por una parte establece que la fundamental ley de la naturaleza postula la racionalidad de buscar la paz; y por otra, la manifestación de Hobbes de que la guerra resulta una actividad también racional. En este punto es donde puede verse la conveniencia de distinguir entre lo que podría denominarse una racionalidad individual de una colectiva. De acuerdo con este supuesto, las leyes de la naturaleza expresarían lo racional colectivamente, frente a la actitud racional individual que conduciría a la guerra. Tal tipo de oposición es un caso de lo que posteriormente vino a denominarse como «el dilema del prisionero».

El problema, como en otros casos similares, se centra en la posibilidad de ascender de la racionalidad individual a la colectiva, ya que éste sería el modo de salvar la

paz y evitar la guerra. Y esto nos introduce en la segunda cuestión planteada anteriormente, sobre la eventual fuerza de la moralidad. Sin olvidar que sus leyes de la naturaleza no son realmente, según Hobbes, normas morales, cabe todavía preguntarse sobre la obligatoriedad de dichas normas instrumentales³.

La respuesta de Hobbes es sutil y ambigua. Sería deseable obedecerlas, si uno estuviera o pudiera estar seguro de que los demás lo hicieran también; en caso contrario, no sería razonable actuar como víctima propiciatoria. Y como, por desgracia, el temor y la sospecha son dominantes, la realidad es que en el estado de naturaleza aquellas leyes prácticamente no se cumplen nunca.

El cuadro dibujado por Hobbes acentúa su aspecto deprimente cuando añade, como lógico corolario, que en tal situación existen pocas probabilidades de que nadie se ocupe en desarrollar actividades, agrícolas, artesanales o culturales, que tiendan a un desarrollo progresivo de la civilización. La conclusión obvia será la defensa de una fuerte soberanía, representada por el Estado, que permita precisamente el cumplimiento de aquellas leyes y facilite el progreso social.

Aunque el blanco directo o explícito de las teorías de Locke lo constituía Sir Robert Filmer, es bastante plausible suponer que Hobbes lo era también. En el *Second Treatise of Civil Government* (1681), Locke proclama la diferencia radical entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. Esto implica que sería en general posible vivir aceptablemente sin gobierno alguno.

El principio de la exposición lockeana recuerda bastante al de Hobbes, pero las palabras no significan lo mismo. El estado de naturaleza es un estado de libertad perfecta, de igualdad, y está sometido a una ley natural. De entrada, el concepto de igualdad, que en Hobbes era descriptivo de las capacidades humanas, aquí se presenta como una exigencia moral sobre los derechos humanos. El blanco es aquí claramente la teoría feudal de las jerarquías naturales. Nadie tiene derecho *natural* a gobernar a otros, pues no ha habido designación *divina* alguna en este sentido. Esta conclusión, aunque procedente de premisas distintas, sería compartida por Hobbes.

La discrepancia se manifiesta patentemente por lo que se refiere a la ley de la naturaleza. Locke estaría de acuerdo con Hobbes en que tales leyes pueden ser descubiertas por la razón, pero su concepción tiene un marcado tinte teológico. No podemos dañar a nadie, porque —siendo iguales en la tierra— somos propiedad de Dios, y no podemos disponer ni de nosotros mismos ni de los demás. La humanidad debe ser preservada, con la única excepción posible de la defensa propia, lo que implica el deber de ayudar a los demás siempre que sea posible.

La diferencia entre las concepciones de ambos se acrecienta cuando se hace referencia al concepto de «libertad natural». Hemos visto que para Hobbes estaba prácticamente permitido todo para asegurar la propia supervivencia. Locke subraya la diferencia entre estado de *libertad* y estado de *libertinaje*, distinción que desde entonces ha tenido larga carrera. De ahí surge una de las concepciones clásicas de la libertad, que se limita únicamente a todo lo moralmente permitido.

³ Todo ello dejando aparte el que el enunciado de muchas de tales leyes tiene una semejanza más que formal con enunciados que, desde otro punto de vista, podrían perfectamente ser calificados como morales, como el propio resumen de las mismas sugería.

Esta subordinación de la libertad a otro tipo de principios, y la consiguiente necesidad de restringir nuestra conducta de acuerdo con ellos, no impide que quede todavía abierta la cuestión, ya planteada en el caso de Hobbes, de si todo ello es suficiente para superar el temor y la sospecha, y evitar el camino de la guerra. Locke parece alimentar al respecto temores similares a los de Hobbes, y por ello añade la necesidad de una motivación supletoria. Podría pensarse que la estrategia lockeana habría de pasar por redefinir la naturaleza humana en términos de mayor altruismo, pero aunque Locke en ninguno de sus dos tratados establece explícitamente una teoría de las motivaciones humanas, parece desprenderse que él también cree que sin un poder ejecutivo las leyes de la naturaleza carecerían de fuerza. Sin embargo, su base teológica le impide aceptar que tales leyes puedan ser en vano, lo que sería admitir que Dios hubiera hecho algo inútil. De modo que no le queda otra alternativa que extender el poder ejecutivo a todos los seres humanos en el estado de naturaleza, que les concede el derecho para castigar a los transgresores.

Tal derecho, que él mismo califica de extraño y admite que pueda resultar sorprendente, va más allá que el simple derecho de defensa propia, y viene a establecer la capacidad de perseguir a los delincuentes por parte de cualquiera y no sólo del ofendido⁴.

En esa doctrina hay que separar dos aspectos, que podríamos calificar como teórico y práctico. Por lo que respecta al primero, lo que puede parecer sorprendente es la proclamación de ese derecho general de castigo, que él denomina «poder ejecutivo de la ley natural». Sin embargo, Locke argumenta que si no se acepta este principio, cualquier posterior intento de justificación de un poder ejecutivo por parte de un soberano, frente a cualquier extranjero que no haya aceptado las leyes de un país, carecería de fundamento ya que –en un caso tal– soberano y extranjero estarían entre sí en una relación equivalente al estado de naturaleza, y solamente si en tal estado se fundamenta este derecho de castigo puede extenderse después a la relación considerada⁵.

La cuestión práctica sigue estando sometida a una obvia objeción hobbesiana. La unión de las gentes honestas para castigar a los malvados se verá fuertemente disuadida por la posible asociación de éstos, como defensa o como desquite. Por mucho derecho que aquellas pudieran tener, sin la ayuda de algún tipo de poder u organización no tendría consecuencias efectivas. Y cualquier forma de tal tipo de apoyo vendría ya a ser un germen de Estado.

Posiblemente Locke no consideraba, en principio, la situación tan grave o sombría porque, a diferencia de Hobbes, creía eliminar una de las causas mayores de conflicto, la escasez, postulando la abundancia de la naturaleza, en bienes y espacio, sobre todo al principio de la historia humana, donde más sentido tiene el hablar de estado de naturaleza. En este supuesto, cada uno tendría más motivos para, por ejemplo, cultivar su propio lote de tierra que para invadir el de su vecino. No sería

⁴ Aparte de que se está produciendo un paso que se había dado en la democracia ateniense, podría comentarse que, de no ser así, las víctimas de asesinato tendrían muy difícil la misión de perseguir a sus asesinos.

⁵ Locke encontrará posteriormente una explicación mejor con su teoría del «consenso tácito».

necesario un uso intenso del derecho de castigo⁶.

Se ha mencionado anteriormente que una de las estrategias que se hubieran podido seguir era la de adelantar una concepción alternativa de la naturaleza y de la motivación humana, con rasgos más altruistas que los atribuidos por Hobbes. Esta es la vía que emprenderá Rousseau.

Sin llegar a un optimismo extremado sobre la naturaleza humana, y aceptando con Hobbes y Locke que la motivación primaria es la autoconservación, Rousseau pone el acento sobre un elemento motivacional que los otros habían descuidado: la piedad o compasión, que comporta, como nos dice en el *Discurso sobre la desigualdad* (1754), «una repugnancia innata a ver sufrir a un semejante».

El cuadro presentado por Hobbes y Locke describe bastante acertadamente, según Rousseau, lo que ocurriría en una vuelta al estado de naturaleza, ya que los rasgos del comportamiento humano de aquel cuadro son el resultado de la corrupción social. De este modo Rousseau, a la vez que denuncia el error de retroproyectar en el pasado una situación actual, manifiesta también claramente su rechazo a esa vuelta imposible al estado de naturaleza.

La posición de Rousseau coincide con la de Hobbes, frente a Locke, en negar el sentido de términos como derechos, leyes y, en general, nociones morales. El impulso humano, en aquel estado, no tiene móviles morales sino naturales. Pero, a diferencia de Hobbes, y del propio Locke, postula un elemento simpático en la conducta humana natural.

La presencia de un nuevo elemento motivador, permaneciendo el antiguo, no parece eliminar totalmente las posibilidades de la lucha. El instinto de conservación y la piedad, el uno egoísta y el otro altruista, pueden entrar en conflictos de escasez y, en tal caso, parecería plausible suponer que el primero tuviera prevalencia.

Rousseau no niega la hipótesis de la escasez, como tendiera a hacer Locke. Lo que sí hace es pretender disminuir los riesgos consecuentes apelando al bajo nivel de los deseos del «salvaje», incrementado por una hipotética propensión a la soledad que le llevaría incluso a escapar de los lazos familiares, que ni la existencia de la compasión sería capaz de contrarrestar. Dicha tendencia sería fruto de su capacidad natural de supervivencia.

En tal contexto, y con un nivel mínimo de necesidades, no parece tener sentido hablar de deseos de gloria o de reputación. Máxime si en tal estadio no se ha desarrollado todavía el lenguaje, sin el cual es difícil concebir la existencia de opiniones, ni para expresarlas ni ante las que ser sensibles. De igual modo, no cabría tampoco hablar de deseo de poder, lo que Hobbes había definido como «los medios presentes

⁶ En este punto, la discusión podría reabrirse en torno a las ventajas relativas de la rapiña y el trabajo, sobre la interpretación de las leyes y en particular sobre los requerimientos de la justicia, y, por supuesto sobre la evolución de los recursos naturales con el desarrollo de la población y por la «invención» del dinero, que cambia radicalmente el cuadro de equilibrio económico. Es el propio Locke el que apunta la mayoría de estas dificultades, ensombreciendo a la postre la imagen pacífica del estado de naturaleza. Lo cual no deja de ser lógico, porque, de mantenerse los tonos idílicos, lo que iba a resultar difícil de explicar eran las razones por las que la humanidad lo había abandonado para crear el Estado.

para satisfacer deseos futuros». El salvaje rousseauniano no tiene apenas capacidad de previsión, y por ende tampoco de anticipación de deseos futuros, y menos aún de una construcción previa de medios para satisfacerlos.

Esta imagen del ser humano en el estado de naturaleza, a pesar del esfuerzo de Rousseau para describirlo como pacífico, no se aparece como una perspectiva demasiado amable, ya que no resulta muy diferente a otros animales salvajes, por grandes que sean sus ventajas naturales comparativas en conjunto. Y, en cualquier caso, quedaría por plantearse un par de cuestiones sobre las que Locke había estado atento. ¿Por qué lamentar el paso a la civilización? y, sobre todo, ¿cómo explicarlo?

Rousseau no siempre es coherente en su respuesta ni está seguro de ella más allá de lo que califica como «conjetura probable». La clave estaría en dos atributos que los seres humanos, a diferencia de los demás animales, tienen: el libre albedrío y la capacidad de progreso. Gracias a ésta última, la respuesta del ser humano a la escasez, provocada por el aumento demográfico, es la *innovación*, y no la concurrencia (como en Hobbes). Su primera manifestación, en la fabricación de instrumentos, es lo que despierta por vez primera la inteligencia y el orgullo humanos. Y en el desarrollo innovador es fundamental la idea de *cooperación*, que incluye los intereses comunes en tareas colectivas, y despierta los primeros sentimientos humanitarios, «el amor conyugal y el afecto paternal».

Esto posibilita también el surgimiento del tiempo de ocio, ya que el trabajo cooperativo y técnicamente desarrollado, con el aumento –por decirlo de algún modo– del excedente económico, permite volcar la actividad en bienes superfluos a la mera subsistencia. En este avance es donde Rousseau verá «el primer yugo» que el ser humano se autoimpone, sin ser consciente de ello. Los productos superfluos se convertirán en «necesidades corruptas».

De ahí parte la larga serie de elementos negativos que la sociedad va adquiriendo, con el desarrollo del lenguaje, la comparación de talentos, el orgullo, la vergüenza y la envidia, la ofensa y el desprecio, etc. Para Rousseau, sólo quedará como la «verdadera juventud del mundo» esa época intermedia de transformación, entre los dos extremos poco amables del proceso.

La estabilidad de esa época feliz se va corrompiendo con la instauración de la agricultura y la metalurgia. Estas llevan a la propiedad privada y las consiguientes reglas de justicia. Aquella provoca la dependencia mutua, los celos, la desigualdad y la esclavitud de los pobres. Y esto viene a ser, finalmente, el estado de guerra. No se ha llegado a él a causa del estado primitivo de inocencia, sino como resultado de la creación de las primeras sociedades. Y la gran estrategia de los ricos y poderosos se concentró en la institución de normas de justicia para garantizar la paz. La clave estuvo en establecer la igualdad formal, que mantenía así las desigualdades materiales. Con ello nacían las sociedades civiles, con leyes y gobiernos.

De este modo, la causa del nacimiento de la sociedad civil y/o el estado, aunque con una variante temporal en su desarrollo, también en Rousseau se presenta como respuesta a un cierto tipo de estado de guerra en una cierta fase de un estado de naturaleza. En definitiva, parece que hasta alguien que, como Rousseau, creía en la bondad natural del ser humano, pensó que la vida sin gobierno sería intolerable.

Pero ha habido pensadores que han tratado de resistirse a esa conclusión. En esta línea deben inscribirse, en general, los teóricos del pensamiento anarquista, cuya concepción de la naturaleza humana difería en aspectos importantes de las esbozadas anteriormente.

Uno de sus precursores o, si se quiere, de sus primeros representantes fue William Godwin. Y uno de los más conocidos, si no el que más, de entre sus expositores fue Piotr Kropotkin. El primero sostuvo que los seres humanos alcanzan realmente su perfección en lo cooperativo y no en lo agresivo, aunque tal momento no hay que buscarlo en el pasado sino en un futuro inevitable en el que el estado ya no será necesario. El segundo desarrolló sus ideas como una alternativa a la teoría evolucionista de Darwin. Para Kropotkin, los más aptos no se seleccionan por la competencia sino por su capacidad en alcanzar la cooperación.

Kropotkin, seguido después por otros anarquistas, puso en evidencia las enormes muestras que la naturaleza animal presenta de ejemplos de cooperación, lo que hizo extensivo también a los seres humanos. Y trató de extraer la conclusión de los efectos benéficos de tal comportamiento, incluso desde una perspectiva egoísta. De ahí se seguía que la toma de conciencia de este resultado habría de conducir a su final aceptación por parte de todos.

La tesis anarquista sobre la naturaleza humana da lógicamente lugar a una serie de argumentaciones y contra-argumentaciones. Frente a la evidencia aducida de ejemplos de cooperación, pueden aportarse los numerosísimos ejemplos que la historia humana ofrece de competencia y explotación, que bastaría al menos para indicar que en la naturaleza hay seres que no responden a la imagen propuesta y que además son suficientes para extender las consecuencias negativas. Por su parte, los anarquistas podrían oponer, como Rousseau, que no hay tal maldad natural sino el resultado de la corrupción civilizadora: nos hemos equivocado al proponer los gobiernos como remedio a la conducta anti-social cuando realmente son ellos los causantes de la misma.

Pero, una vez más, nos encontramos ante la misma pregunta que antes se podría haber planteado a Locke y a Rousseau. Si los seres humanos son naturalmente buenos, ¿cómo se ha dado lugar a un estado tan corruptor y opresivo? Y la eventual explicación de que unos pocos, egoístas y crueles, se hicieron con el poder, y condujeron a ese estado, niega automáticamente la premisa de que, antes del estado, en la «naturaleza», *todos* fueran buenos.

Una versión más reflexiva del anarquismo aceptará la necesidad de cierta autoridad, mayormente de expertos, y de ciertas formas de control en la sociedad, como, por ejemplo, la presión social y la opinión pública. Esto no equivaldría a un verdadero estado, ya que deberían ser voluntarias. Pero, aun así podrían plantearse conflictos entre quienes las aceptaran y quienes rehusaran hacerlo. Toda coacción contra éstos, haría que esa sociedad no se distinguiera realmente de un verdadero estado, una de cuyas características es precisamente el monopolio del poder político que implica el uso legítimo de la fuerza, de la violencia en caso necesario.

Las tres versiones clásicas del estado de naturaleza, y su implícita concepción de la naturaleza humana, tendrán una larga y más o menos fecunda continuidad a lo

largo del pensamiento político moderno y contemporáneo. De hecho, podrían ser reducidas a dos grandes corrientes, incluyendo por una parte a Hobbes como precedente de Locke, y al pensamiento socialista y anarquista como continuadores de Rousseau. La una coincidiría, *grosso modo*, con la trayectoria del liberalismo, mientras la otra podría identificarse con la tradición que ha sido habitualmente calificada como «republicanismo» y que, remontándose hasta Maquiavelo, toma sus principales referencias en las revoluciones americana y francesa.

Ha existido una tentación interpretativa, surgida generalmente en cada caso a partir de la tradición opuesta, a identificarlas en política con la derecha y la izquierda. Aparte de conllevar el grave riesgo de simplificar un desarrollo complejo de la teoría política, y quizás por esto mismo, tal interpretación resulta falsa en muchos casos. Es cierto, por ejemplo, que el pensamiento de Locke es el precursor patente, y explícitamente reclamado, de la teoría político-económica de Von Hayek y, más filosófica y contemporáneamente, de Nozick, con su indudable y determinante influencia en la New Right, y en los gobiernos de Thatcher y Reagan. Pero no deja de ser igualmente cierto que la tradición liberal encuentra su culminación actual también en teóricos como Rawls y Dworkin, que difícilmente podrían considerarse de derecha⁷.

Aquí me interesa apuntar el esbozo de otra línea de interpretación que considero más fecunda. Se ha expresado en ocasiones como el contraste entre el predominio dado en la teoría a lo individual o a lo colectivo. Pero también esto requiere ser debidamente matizado⁸. La «conquista» del individuo, a partir de la edad moderna, es prácticamente irrenunciable en el pensamiento político sucesivo, aunque tienda a diferenciarse en dos polos de referencia, cuyos extremos vendrían a ser, por una parte un yo «abstracto», con total poder de opción sobre sus circunstancias, y, por otra, un yo «incorporado», condicionado inevitablemente por dichas circunstancias.

Existe, no obstante, otra manera de enfocar esta línea interpretativa, haciéndola pasar por los conceptos paradigmáticos en que las distintas corrientes tienden a apoyarse. En las formulaciones de los autores clásicos anteriormente repasadas puede descubrirse la aparición, en una primera versión moderna⁹, de las nociones clave que después ratificará la Revolución Francesa, fundamentalmente las de libertad e igualdad.

Casi desde su formulación moderna y los sucesivos esfuerzos de precisión, en

⁷ Una consideración semejante podría hacerse por lo que respecta a la otra línea, aunque exigiría un grado aún mayor de matización. La versión más simple, y acaso excesivamente esquemática, suele referirse a su paternidad de los socialismo democráticos así como de los totalitarismos comunista y fascista.

⁸ No cabe identificarlo con la antes mencionada distinción entre *comunidad* y *sociedad*, que presenta el contraste entre las concepciones antiguo-medieval y la moderna, aunque obviamente existan concomitancias significativas, como puede verse en el debate actual entre comunitarismo y liberalismo.

⁹ No es aquí lugar para extenderse en una historia previa de ambos conceptos, pero sí puede apuntarse que, tanto en el mundo clásico como en el medieval, el concepto mismo de libertad está generalmente alejado de su consideración «personal» (con una cierta excepción, no hegemónica, en el pensamiento cínico y el cristiano), y fue solamente a partir de los siglos XVI y XVII cuando la noción comenzó a adquirir la característica de ser compartida por todos los ciudadanos.

los que desempeñó un papel destacado J. Stuart Mill¹⁰, libertad e igualdad se fueron perfilando como paradigmas del pensamiento político, con la conflictiva problemática de su exigencia de conjugación, por una parte, junto con la aparente imposibilidad de conseguirlo. El desarrollo sociopolítico y económico concreto en los estados modernos fue empujándolos casi inevitablemente a constituirse en símbolos de la derecha y la izquierda¹¹.

Ese mismo devenir político concreto, acentuado a principios de este siglo por la Revolución rusa, fue también el responsable de una fosilización del pensamiento político teórico, atrincherado mayormente en la función subsidiaria de apoyo a los dos mundos enfrentados. Solamente a partir de los años setenta¹² se va a producir un resurgimiento significativo, fundamentalmente a partir de la publicación de *A Theory of Justice* (1972) por John Rawls.

Una de las consecuencias de este desarrollo reciente de la filosofía política ha sido la aparición de nuevos paradigmas, en el sentido de valores últimos o fundacionales, aparentemente opuestos, de tal manera que el panorama presenta una imagen pluralista tal que parece excluir, por ejemplo, la posibilidad de desarrollar una teoría monista de la justicia. Así, junto a las señaladas «libertad» e «igualdad», aparece todavía con fuerza la no tan vieja «utilidad» (piedra angular del utilitarismo), el «acuerdo contractual» (Rawls), el «bien común» (comunitarismo), los «derechos» (Dworkin) o la «androginia» (feminismo).

La hipótesis de sus respectivas sustantividades independientes excluiría la posibilidad de un debate racional entre ellos, al no existir un valor fundamental, más profundo, que permita la comparación.

Un teórico político actual, Will Kymlicka ha intentado¹³, a mi entender con bastante éxito, desarrollar una sugerencia de Ronald Dworkin¹⁴, según la cual las teorías políticas modernas no tienen valores fundacionales diferentes, sino que todas tienen el mismo valor último, que es la igualdad.

Naturalmente no se trata de la igualdad en los sentidos concretos en que ha sido

¹⁰ Su *On Liberty* (1859) es probablemente el primero y el más influyente tratamiento de la libertad en el pensamiento liberal y una referencia casi obligada en la filosofía política.

¹¹ No deja de ser curioso, sin embargo, y merece la pena ser recordado, que Marx rechazó la igualdad como determinante de la justicia, como puede verse en su *Crítica al programa de Gotha*, donde ridiculiza las ideas de Lasalle al respecto. Por lo que respecta a la polaridad derecha-izquierda, ya antes mencionada en relación con lo individual y lo colectivo, y que ha recibido recientemente muchas críticas, considero que sigue siendo muy ilustrativa y esclarecedora la postura de Norberto Bobbio, expresada especialmente en su breve trabajo *Destra e Sinistra*, Roma, Donzelli, 1994 [*Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus, 1994].

¹² Podría parecer un preludio del hundimiento del segundo mundo, que se producirá una década y media después, y que indudablemente influirá también en la «liberación» del pensamiento teórico de ambos signos. Pero los años setenta reflejan fundamentalmente la tensión en el primer mundo existente entre las tesis liberales duras, que darán paso al neoliberalismo y a la Nueva derecha, y las socialdemócratas apoyadas en el desarrollo del estado de bienestar.

¹³ *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon, 1990 [*Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995].

¹⁴ «In Defense of Equality», *Social Philosophy and Policy* (1983), *Law's Empire*, London, Fontana, 1986 [*El imperio de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1988], «What is Equality? Part III: The Place of Liberty» *Iowa Law Review* (1987). Puede verse también: Nagel, T., *Mortal Questions*, Cambridge U.P., 1979

habitualmente postulada, como podría ser la igualdad económica, con una distribución igual de los ingresos. Se trata de una idea más fundamental y abstracta, que a veces se ha intentado expresar como igualdad de trato o de consideración de los intereses humanos individuales. De algún modo, su raíz estaría en la tesis kantiana de considerar a los individuos como fines.

El problema de estos enunciados abstractos se ha solido ver precisamente en la dificultad de encontrar su traducción concreta a la hora de hacerlos operativos en la tarea crítica comparativa de las distintas teorías. Por ello, en el caso de la igualdad se ha tendido habitualmente a postulaciones específicas, fácilmente objetables. Sin embargo, es justamente este punto de partida «abstracto» lo que constituye la fecundidad de la propuesta, ya que la igualdad que se pretende es un concepto *a construir* y no uno previamente definido.

De lo que se trata es partir de esa idea kantiana básica, intuitivamente compartida, para examinar como se cumplimenta en las diversas propuestas teóricas, es decir, juzgar en qué medida cada una de ellas, a partir de sus valores insignia, lo cumplimenta más adecuadamente. De este modo, la sugerencia (y pretensión) de Dworkin y Kymlicka sostendrá que tanto la libertad de Nozick como la igualdad concreta del pensamiento marxista, pasando por la utilidad, el bien común y los demás valores, se apoyan en una «plataforma igualitaria» que es la que les da sentido. Y es este examen el que en mayor grado permite ir perfilando el contenido del concepto.

Lo que esta tarea analítica implica, en su búsqueda constructiva de la noción de fin, o, si se quiere, de las de autonomía o dignidad humanas, es una investigación en torno a la naturaleza humana que, sin dejar de ser genética y social, es fundamentalmente moral. Cuando se dice que los seres humanos son acreedores a una igual consideración de sus intereses, de lo que se trata es de establecer (o mejor, ir estableciendo) cuáles son los rasgos pertinentes de estos intereses que constituyen dicha naturaleza humana moral y que, en virtud de ello, deben ser atendidos.