

ALGUNAS TEORÍAS SOBRE CONVIVENCIA POLÍTICO-SOCIAL: LEIBNIZ, KANT, FICHTE

1. LA POSICIÓN DE LEIBNIZ

En el siglo XVI, el pensamiento universalista, teológico y jurídico de Leibniz aparece como un “espejo vivo del universo, en el que no sólo inciden todos los rayos con sus múltiples reflejos..., sino que en él se conjugan en un espíritu constructivo”.¹

Su intención fue demostrar que la justicia significa para el obrar humano lo mismo que la razón para el conocimiento. Ambas cosas, sabiduría y justicia se encuentran unidas en Dios, de manera que es imposible que la injusticia pueda ser racional o desobediente a los mandatos divinos.² Las ideas de razón y justicia abarcan en sí mismas todas las manifestaciones de la auténtica civilización. El principio universal del bien común es para Leibniz la meta de todo, refiriéndose aquí a los principios fundamentales de los juristas romanos (*neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere*). Pero, como éstos no nos ofrecen ningún punto de apoyo concreto para las decisiones pragmáticas, se hace necesario para el sistema social, por una parte, que los principios fundamentales no estén en contradicción entre sí, y, por otra, que estén al servicio de las comunidades civilizadas como principios regulativos de toda legislación. No basta con referirse al “vir bonus” o la “caritas sapientis”, porque toda civilización ha desarrollado distintas formas de interpretar estas frases.

Leibniz piensa que este principio universal, el único posible para la pacificación del mundo, hay que investigarlo tanto analítica como históricamente “per viam facti” y recapitular los contratos internacionales más importantes y cualquier otro tipo de documento.³ El trágico resultado de este incansable trabajo histórico fue que “para el valor del derecho de los pueblos [...] los sepulcros de contratos rotos

¹ P. Schrecker, *Leibniz' Prinzipien des Völkerrechts*, en: E. Hochstetter (ed.), *Leibniz zu seinem 300. Geburtstag (1646-1946)*, 114-122.

² Ib. 115.

³ Cfr. su obra: *Codex Juris Gentium Diplomaticus, y la Mantissa* (1700).

parecen ser más bien un monumento impresionante de la incapacidad del derecho en las relaciones internacionales”.⁴ Los compromisos entre los estados soberanos han permanecido válidos hasta que le haya parecido lo contrario al partido más fuerte.

Pero Leibniz no se queda en este procedimiento histórico-analítico, sino que expone otro sintético, en el que “la aceptación del sistema libre de compromisos entre estados soberanos incluye el reconocimiento tácito del derecho de gentes, por lo menos hasta el punto en que éste exige el cumplimiento fiel de los contratos y declara injusta y contra derecho la ruptura de las obligaciones adquiridas”.⁵ No es ningún milagro que Leibniz se horrorice ante la guerra, pero, por desgracia, no tomó posición alguna ante la forma y manera cómo un estado soberano se puede defender contra un enemigo presente. ¿Podríamos dejarlo todo al albur de cada estado, pidiendo que sea fuerte y que se sacrifique en lo necesario para poder así defenderse de los ataques injustos que pueda sufrir? Leibniz tenía la idea de que el derecho de gentes tiende a la fundamentación de una comunidad, que abarca a toda la humanidad, en la que quedaba intacta para cada nación el uso de su libre desarrollo y de sus peculiaridades culturales.

En todo este proceso intelectual, Leibniz se apoya sólo en Grocio y en Pufendorf. ¡De Vitoria y Suárez ni una palabra! Pero ya se encuentran en nuestros pensadores españoles de la nueva escolástica todas estas ideas, muchas de las cuales fueron copiadas por el mismo Grocio. Y no sólo estas ideas fundamentales, sino también los grandes principios de la democracia, en contra de los “monarcómanos”, basados en el pacto social y en la intensidad de la “mayoría” para resolver problemas fundamentales, que no pueden tener su origen en un falso “populismo”, sino en la “translatio” del poder de la comunidad, como cuerpo social, a la persona del “príncipe”, que nunca estará por encima del bien común, pues tan obligado está él al cumplimiento de las leyes justas, como la comunidad, a la que tendrá que “devolver” el poder en caso de incumplimiento. En ambos pensadores se encuentra ya la idea de una instancia internacional que pudiera dirimir conflictos que afectan a la mayoría de los pueblos.

⁴ Schrecker, o. c., 119.

⁵ Ib., 120.

2. LA TEORÍA KANTIANA

Se podría intentar, como lo hace Kant, fundamentar nuestro comportamiento ético-social en una disposición racional y autónoma, que prescindiera de todas nuestras inclinaciones naturales y de todos nuestros deseos. Pero, como dice con razón A. Schöpf,⁶ el problema que Kant nos presenta consiste en saber: 1) si para la verificación de nuestra acción ético-social es suficiente la medida de su racionalidad, y 2) si nosotros comprendemos bien el carácter de nuestros deseos y de nuestras intenciones, si consideramos nuestras pasiones como una parte de nuestros descontrolados deseos egoístas o de un sentimiento moral libre de todo tipo de inclinación.

Kant descubrió el término “iniustus hostis”,⁷ pero no está claro a quién está considerando con él. ¿Se trata quizás de aquellos enemigos que rompen los pactos y los acuerdos de guerra? ¿Se trata acaso de criminales que cometen atroces delitos? Para Kant el “iniustus hostis” es “aquél cuya voluntad expresa (verbal o realmente) se manifiesta como una máxima, según la cual, si se convirtiera en regla moral general, no habría en realidad ningún estado de paz entre todos los pueblos, sino que el estado de pura naturaleza se debería eternizar. Contra este tipo de “iniustus hostis” el derecho de los por él realmente amenazados, o que como tal se sienten, no tendría límites”. Al contrario del individualismo de Fichte, intenta Kant establecer una fórmula (máxima) abstracta y universalizante, pero a la que le falta una situación concreta. Por una parte, se inclina Kant hacia un humanismo, al reconocer la guerra justa como título que da derecho a la ocupación,⁸ y que quiere evitar la destrucción de un estado mediante un pacto de paz,⁹ que conlleva la

⁶ Schöpf, A., "Sittliches Handeln und historischer Sinn", en: *Phil. Jahrbuch* 86 (1979) 334.

⁷ C. Schmitt, *Der nomos der Erde*, 140 ss.

⁸ *Ib.* 142.

⁹ Lo que Kant rechaza es: "...einen Staat auf der Erde gleichsam verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeinsames Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann" (Citado por Schmitt, C., *Der Nomos der Erde*, 142).

amnistía.¹⁰ Pero, por otra parte, con el concepto de “iniustus hostis” desaparece la diferencia entre el “malhechor” o “terrorista” y el “iustus hostis”. Este tema se ha suscitado modernamente al intentar definir con claridad qué es en realidad el “terrorismo” a diferencia de los conflictos que pueden ocurrir entre estados o naciones legítimamente constituidos.

3. LA CONCEPCIÓN DE FICHTE SOBRE LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO

¿Con qué derechos puede un príncipe regirnos? Así comienza la obra de Fichte *Rede zur Zurückforderung der Denkfreiheit*.¹¹ Su individualismo aparece con toda claridad en la siguiente frase: “El hombre no puede ser propiedad de nadie, porque él es y debe seguir siendo su propia posesión. Él lleva en su corazón una chispa divina, que lo eleva sobre los animales, haciéndolo ciudadano de un mundo, cuyo primer miembro es dios, es decir, su conciencia. Nada se le puede imponer que no sea esta ley que hay en él, pues él es la única ley. Él tiene derecho a todo lo que no está prohibido por esta ley”.¹²

Este derecho no lo puede enajenar, porque el hombre no puede enajenar este derecho íntimamente asociado a su personalidad y a su moral. Se trata, pues, de una ley moral. Por encima de ella, hay otro tipo de derechos, que consiste en hacer lo que la ley simplemente permite. Y estos derechos sí que son enajenables. Yo puedo donárselos a otro o cambiárselos bajo la condición de que todo se haga voluntaria y recíprocamente.

Estos últimos derechos enajenables surgen por medio de un contrato, sobre el que se fundamenta la sociedad burguesa. Este contrato lo establece el hombre, en cuanto “hombre”,¹³ no en cuanto “espíritu”. Pero

¹⁰ "Dass mit dem Friedensschluss auch die Amnestie verbunden ist, liegt schon im Begriffe desselben" (Citado por Schmitt, *Der Nomos der Erde*, 142).

¹¹ Obras de Fichte editadas por Immanuel Hermann Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit*. t. VI: *Zur Politik und Moral*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971 (reimpresión fotomecánica), 10-35.

¹² Ib. 11 ss.

¹³ La expresión “Mensch” se refiere a los hombres, en cuanto "coexistiendo con los demás semejantes" ("unter anderen reines Gleichen lebend", *Ibidem*, 131). La ex-

se tiene que tratar sólo de acciones externas y no de un interior modo de pensar y sentir. El contrato determina mi “tener-permiso” (*dürfen*), no mi “deber” (*sollen*). No obligan, por tanto, en conciencia. Sólo de la aceptación de estas leyes burguesas por parte del individuo surge la obligatoriedad de estas leyes?¹⁴

La sociedad me importa en tanto en cuanto yo la “acepto libremente”, pero para poder realizar esta aceptación libre debe asegurarse la absoluta libertad de pensamiento, sin la que nos sería imposible someternos libre y razonablemente a un contrato justo y adecuado, que contiene el derecho al error. En la sociedad burguesa, cada ciudadano libre puede, pues, hacer dejación de sus propios derechos, bajo la condición de que los otros miembros hagan lo mismo.

Para que un miembro pueda ser castigado por el poder ejecutivo por haber conculcado estos derechos enajenables, tiene primero que haber sido aceptado antes por el individuo, sometiéndose a ello libremente.

Pero, como el poder ejecutivo no puede ser ejercido sin graves inconvenientes por toda la sociedad, es preciso que se entregue a varios o a un miembro: el príncipe. El príncipe obtiene sus derechos únicamente por la cesión que de ellos le hace la sociedad, pero ésta no puede entregar al príncipe ningún derecho que ella misma no tenga.

Fichte reconoce, pues, con toda claridad que el hombre –en cuanto “hombre”, no en cuanto “espíritu”– se puede someter al Estado mediante un contrato libremente aceptado. Pero siempre mantendrá la posibilidad de salir del Estado, porque éste nunca jamás se puede oponer al desarrollo espiritual del hombre. “Ningún Estado es permanente; en su esencia está poder cambiar”.¹⁵ Y esto ocurre no sólo cuando el Estado es “malo”, sino también cuando es “bueno”. En el primer caso, ningún escolástico estaría en contra. Pero ¿qué ocurre cuando el Estado es

presión “Geist”, por el contrario, se refiere al hombre aislado en sí mismo, con su conciencia y como el supremo ejecutor de sus exigencias (“isoliert, mit seinem Gewissen und dem höchsten Executor seiner Ansprüche allein”), lb.

¹⁴ Obra de Fichte editadas por Immanuel Hermann Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über diefranzösische Revolution*. t. 16: *Zur Politik und Moral*, (reimpresión fotomecánica), 84.

¹⁵ Ib., 103.

“bueno”? ¿Habría que cambiar también en este caso la Constitución de un Estado?

Fichte afirma que el Estado “se cambia por sí mismo, como una vela que se consume a sí misma, al alumbrar, y que se apagará cuando viene la luz”.¹⁶ Y como el Estado, incluso los “buenos”, buscan siempre su permanencia, el individuo tiene que luchar siempre contra él e intentar cambiarlo. Pero ¿con qué medios? Sobre esto no dice Fichte ni palabra. ¿Estarían, pues, justificados incluso los medios revolucionarios? Fichte se inclina a aceptar esta posibilidad en su obra *Beitrag zur Gerechtfertigung der Urteile über die französische Revolution*, en la que, según parece, se confunde la revolución con la posibilidad de cambio de cualquier constitución estatal. “Las cláusulas en todo contrato social que exigieran su permanencia constituirían la contradicción más flagrante contra el espíritu de la humanidad”.¹⁷

Es verdad que Fichte abomina de la Guerra, considerándola sólo justa en caso de necesidad. “La guerra sería un medio legítimo tan auténtico como cualquier otro legítimo, que asegure el señorío del derecho en las relaciones internacionales, sólo si no se encuentra otro medio que ayude a asegurar la justicia”.¹⁸

Pero ¿qué significa “derecho” (*Recht*) para Fichte? ¿Cómo es que se puede y se debe cambiar cualquier constitución, aunque sea “buena”?

CONCLUSIÓN

En estos tres breves ejemplos hemos podido descubrir el ámbito en el que se mueven ciertas teorías político-morales: la aceptación de un bien común, basado en la justicia y sabiduría de Dios, cuya manifestación es la ley natural (Leibniz); la racionalidad kantiana, basada en una concepción abstracta y universalizante, pero a la que le faltan los rasgos concretos de la vida socio-política; el subjetivismo fichteano, en el que Dios es la conciencia, el propio yo.

¹⁶ Ib.

¹⁷ Ib.

¹⁸ Citado por P. Schrecker en *Leibniz 'Prinzipien des Völkerrechts*, 119.

¿Por qué senderos se mueve ahora Europa a la hora de establecer las bases de una convivencia plural, racional y efectiva?

Parece que las teorías desarrolladas por eminentes teólogos y juristas católicos (Sto. Tomás, Vitoria, Suárez, entre otros) están olvidados en favor de un relativismo, en el que el derecho está sobre la justicia, el revanchismo sobre el perdón y la misericordia, el poder, sobre el amor.