

CRISTIANISMO Y DEMOCRACIA: TEOLOGIA POLITICA Y SOBERANIA POPULAR

FERNANDO INCIARTE

El economista alemán G. Briegs escribió ya hace tiempo: La eticización o moralización del ideal del bienestar es la característica de la edad moderna. Nuestra época se podría caracterizar por la eticización o moralización del ideal de la democracia. Quien no está por ella cuenta abierta o solapadamente por inmoral. Si en lo que sigue voy a apuntar a algunos aspectos en los que la teología política del cristianismo a lo largo de los siglos ha favorecido el ideal de la democracia, esto no quiere decir que me pronuncie a favor o en contra de esa tesis. Si fuera posible una separación entre juicios de valor y juicios sobre hechos, diría que me voy a referir sólo a estos últimos. Mi punto de vista va a ser, sin embargo, el de la historia filosófica de las ideas, sean estas filosóficas, políticas o teológicas.

Los dos conceptos sobre los que van a girar mis observaciones van a ser por una parte, como digo, el de la llamada teología política y, por otra, el de la soberanía del pueblo. El tema Cristianos y Democracia lo trataré, pues, sólo desde este ángulo muy específico.

En la triada clásica soberanía, legitimidad y nacionalidad el concepto más amplio es, sin duda alguna, el de soberanía. Se distingue normalmente entre una ordenación interna y una ordenación externa. La primera tiene que ver más con la filosofía política que con el derecho internacional, más con la cuestión de la legitimidad del poder político que con la cuestión de las relaciones entre las diversas naciones (no ingerencia, etc.). En este doble sentido el concepto de soberanía engloba en cierto modo los otros dos. Aunque no sea más que por motivos de división de trabajo yo —como profesional de la filosofía— me voy a ocupar casi exclusivamente del primer sentido de soberanía, del sentido interno. Voy a tener que ver también con el concepto de legitimidad; pero voy a dejar en buena parte al margen el de nacionalidad.

Si se llegara a un estado universal, el problema de la legitimidad política y con él el de la soberanía llamada interna permanecería en pie, pero el de la nacionalidad, por lo menos en el contexto de soberanía externa, dejaría de existir.

A la visión de un estado universal —de un estado, al menos, para toda la cristiandad— se ha acercado la humanidad máximamente con la idea del Sacro Imperio romano (cristiano germánico). No por casualidad se opusieron a él sobre todo la Iglesia, el Papado, que a su vez tenía una misión universal y entró así en concurrencia con el imperio, por una parte, y Francia, el primer estado nacional, por la otra parte, por la parte de las nacionalidades. Y no deja de ser significativo que la primera teoría sobre la soberanía externa estatal aparezca en Francia.

Por lo que se refiere al Papado y a la Iglesia universal, el problema de la soberanía y la legitimidad se plantea desde el momento en que la Iglesia se constituye como entidad con jurisdicción propia. Y esto ocurre en su mismo origen. En relación con el Estado, con el imperio romano no cristiano, se plantea entonces, una de las especies del problema de la soberanía externa. En relación con los cristianos mismos se deriva claramente el problema de la soberanía interna.

A primera vista, la cuestión que plantea a la Iglesia el problema de la soberanía interna queda resuelto de antemano en un sentido no democrático, o sea no en el sentido de la soberanía del pueblo. A una segunda vista, eso no es tan patente. «Todo poder viene de Dios». *Todo* poder; no sólo el poder político eclesiástico, sino también el poder político civil y, sin embargo, el que ambos vengan de Dios, no es obstáculo, por lo que se refiere al poder político civil, para admitir una interpretación democrática de la legitimidad de ese poder en el sentido de la soberanía del pueblo. En ese caso todo poder viene de Dios; sí, pero a través del pueblo.

Algunas de las últimas derivaciones de la teología política van en esa dirección. Sin embargo, aquí se trata, si no me confundo, de una visión negativa del poder político más bien que del problema de la soberanía; se trata, dicho de otro modo, más bien de un nuevo brote de lo que podríamos llamar anarquismo cristiano, entendiendo por éste la idea de que por naturaleza, a la que tiene que volver, el hombre es un animal no político; la idea, con otras palabras, de que en estado natural, al que tiene que volver cuanto antes, el hombre no conocía —no estuvo llamado— al dominio de un hombre por otro hombre o sobre otro hombre.

Si he tocado esas ideas, no es porque yo quiera, no ya zanjar sino

ni tan siquiera tratar de la cuestión de democracia o no, de anarquía o no, dentro de la Iglesia, sino porque más bien en esta discusión va implicado ya el problema de la teología política, que tanto en su vertiente ante (no anti-)cristiana como en su posible vertiente cristiana tiene que ver también con la cuestión de la legitimidad democrática del poder político civil, a la que me voy a referir exclusivamente. Dejo, pues, al margen el caso de la teología de la liberación, a pesar de ser una de las formas de teología política.

En lo que sigue voy a subrayar sin más algunos aspectos del planteamiento democrático dentro de la filosofía y teología cristianas. Con esto no pretendo tampoco decir que desde un punto de vista cristiano, el único tipo de legitimidad política sea el democrático a partir del concepto de soberanía del pueblo. Simplemente quiero fijar la atención en ciertos puntos que no contrarrestan pero sí contrapesan la idea bastante corriente —por lo menos hace algún tiempo— según la cual no ya el cristianismo como tal sino la Iglesia católica tiene necesariamente que oponerse a un planteamiento democrático incluso en el terreno político-civil. En relación con el precursor del estado social de derecho Hermann Heller, esta idea ha sido expresada así: «(La distinción entre 'pensar trascendente' y 'pensar inmanente') le sirve (a Heller) para caracterizar a grandes rasgos la evolución desde el Renacimiento. El modo de pensar trascendente, que liga el surgir y la marcha del mundo a la existencia de una causa divina, es substituido por el modo de pensar inmanente, que disuelve la fe en la conexión entre vida humana y plan salvífico divino y declara al hombre como dueño de su mundo. Mientras que al modo de pensar trascendente corresponde como filosofía política el derecho natural clásico, que comprende las formaciones políticas de las comunidades humanas a partir de su origen divino, al modo de pensar inmanente corresponde el derecho natural de la razón, que intenta deducir el estado de un contrato concertado en libre decisión por individuos autónomos dotados de derechos naturales. Junto a la distinción de los modos de pensar inmanente y trascendente aparece otra unida íntimamente a ella. Es la distinción entre el principio monárquico y el principio democrático. Según Heller, el modo de pensar trascendente encuentra su adecuada expresión política en los principios de la monarquía y de la soberanía del príncipe, mientras que la adecuada expresión política del modo de pensar inmanente se encuentra en los principios de la democracia y de la soberanía del pueblo. Heller no olvida que en la historia de las concepciones filosóficas del Estado ha

habido algunas que, a pesar de pertenecer al tipo de la filosofía de la inmanencia, se han pronunciado por el absolutismo y la soberanía del príncipe. Pero todas esas concepciones, según Heller, entran más o menos en colisión con sus propios principios. Toda filosofía de la inmanencia consecuente consigo misma tiene que aceptar la democracia y las oberanía popular. Heller puede, pues, considerar a la Revolución Francesa como la consecuencia política del giro dado en la historia de las ideas por el que la concepción trascendente del mundo fue eliminada por la concepción inmanente. Ese giro constituye para Heller el acto de positivización del derecho natural de la razón con el que se selló el fin de una época así como el comienzo de otra nueva» (Wolfgang Schlüchter, *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat. Herman Heller und die staats theoretische. Diskussion in der weimarer Republik* (3.^a) (p. 92 s.).

Su formulación clásica encuentra esta falsa idea en de Bonald, para quien hay una triple correspondencia: entre democracia y calvinismo, aristocracia y luteranismo y monarquía y catolicismo. *Démonstration philosophique du principe constitutive de la société* (Oeuvres, I, 106) escribe: «C'est cette identité parfaite de principes et de constitution, entre la monarchie religieuse et la monarchie politique, qui a fait la perspective et la véritable force, la force de conservation on de restauration des états catholiques». Sin embargo, hay que añadir que de Bonald aboga por un sistema político en que democracia y monarquía tienen como intermediarios la aristocracia. Así, por lo menos no es posible el absolutismo monárquico pero tampoco la democracia en ninguna de sus formas.

Un hecho claro es que —con o sin democracia— la doctrina de la trinidad, sobre todo en su vertiente de la economía de la redención, ayudó grandemente a contrarrestar el absolutismo que, a pesar de la fórmula «nos et respublica» empleada por los emperadores romanos en sus decisiones, con la que se intentaba salvar la continuidad con las libertades republicanas, existía de forma más o menos larvada en ese período. De ahí la importancia política de la lucha contra el arrianismo, que con su marcado subordinacionismo podía considerar «al Cristo histórico como un semidios y al emperador como el imitador del Logos eterno (rebajado y oscurecido en el Cristo terreno) o del Padre (= el Dios Supremo), mientras que los auténticos Niceanos abogaban tenazmente por el Cristo histórico (como Dios) que con un único (ἐφάπαξ) y paradójico acto de sacrificio divino» (G. H. WILLIAMS, *Christology and Church States Relations in the*

Fourth Century, en *Church History* 2.º (1951), pág. 16), impide el paso de una vez por todas, a cualquier intento de divinización del gobernante civil.

Es el efecto del *εφάπαξ*: Dios se hizo carne una sola vez y una vez por todas.

Con esto la soberanía del monarca —por utilizar un lenguaje arraigante— queda enormemente aminorada.

¿Cómo entonces se puede llegar al concepto de soberanía del estado moderno y sobre todo —en contra de la soberanía del pueblo— de la soberanía del monarca de derecho divino en un contexto cristiano? Esta es la cuestión que nos va a ocupar a continuación.

Mis consideraciones giran aquí en torno a tres aspectos: primero el de si el dogma de la Trinidad y de la Encarnación han terminado de una vez para siempre con la teología política; segundo, el de si se puede hablar de una legitimidad democrática en algunos de los filósofos más destacados de la teología escolástica medieval; tercero el del origen del estado moderno a partir de algunos planteamientos de la escolástica tardía y, ante todo, española. A este último respecto tengo, sin embargo, que añadir que las virtualidades de esos planteamientos, como lo ha demostrado el curso mismo del estado moderno, es, en relación con la cuestión de la democracia, cuando menos, ambivalente.

Y por si no me da tiempo a todo, voy a empezar por este último punto que es, sin duda alguna, el menos conocido (por lo menos fuera de España), y de camino intercalar los otros dos, de los cuales el primero ya ha sido de algún modo tocado hace unos momentos.

El proceso teórico que conduce a la idea del estado moderno comienza con una radicalización de la idea de libertad, que ya de algún modo se encuentra en S. Agustín, pero que va a recrudecerse aún más en la escolástica tardía medieval.

Se trata del concepto de libertad como autodeterminación. De algún modo ese concepto no sólo se encuentra ya en San Agustín, sino incluso también en Santo Tomás. «Nada está tan en mi voluntad (en mi poder) como mi misma voluntad», dice San Agustín; y Santo Tomás, en el prólogo a la *Prima secundae* de la *Summa Theologiae* dibuja al hombre como dueño y señor de sus actos.

Pero estos atisbos no van a tener repercusiones tan fulminantes en la teoría política como su posterior radicalización a partir del voluntarismo, que desembocará en una ambivalente teoría de la soberanía del pueblo.

De todos modos hay que hacer notar que ya en Santo Tomás hay

un elemento democrático fundamental, puesto que para él el gobernante no obra sino como representante del pueblo: *vice gerens populi*, como Santo Tomás dice textualmente.

Pero, a pesar de que, por ese mismo hecho, Santo Tomás considera mejor la monarquía electiva que la hereditaria, sin embargo no cabe hablar en él de una auténtica traslación del poder o —por decirlo mejor— de una posible traslación total del poder por parte de su pueblo soberano a un monarca que quede, a su vez, por esa traslación, constituido en soberano, posiblemente para siempre. Dicho de otro modo, en Santo Tomás la ambivalencia de lo que más tarde se llamaría soberanía popular no aparece por ningún lado. Si no el regicidio, sí, por lo menos, el derecho a la resistencia no queda eliminado.

Por otra parte, y esto se refiere ya al otro aspecto de la ambivalencia, hay que tener en cuenta que en Santo Tomás se puede hablar sí de una dignidad de la persona humana, y que esa dignidad viene del hecho de que, por ser dueño de sus actos, el hombre está hecho, creado a imagen de Dios. De lo que en Santo Tomás no cabe hablar, en cambio, es de una autonomía en el sentido de que la persona humana sea —como en Kant— un fin en sí misma. El carácter de dueño de sus actos no lleva a extremos tales que se pueda hablar del hombre como dueño de sí mismo. Santo Tomás habla sí, del hombre como *causa sui*. Pero aquí, curiosamente, al revés que en Aristóteles cuando éste habla en el terreno político del hombre libre como *causa sui* (ἐνενα αὐτοῦ), cuando Santo Tomás habla del hombre como *causa sui* «causa» no está nunca en dativo como causa final («por razón de sí mismo») sino siempre en nominativo (productor de sus propios actos. Más, no).

El cambio se va a operar paulatinamente y va a culminar en una idea distinta del concepto de derecho que dará lugar a la teoría moderna de los derechos humanos.

Como decía, el origen es la radicalización de la libertad humana como autodeterminación o dominio total sobre sí mismo. Esta radicalización va paralela o da lugar a un cambio de la idea de derecho.

Antes de ese cambio, por derecho se había entendido puramente un derecho objetivo, un derecho que una persona tiene, pero del que no puede disponer libremente, un derecho, en una palabra, que no tiene nada que ver con la libertad y sí mucho con privilegios: por ejemplo por ser más débil.

Así, por ejemplo, el menor de edad tiene derechos, derechos objetivos, que fundamentalmente consisten en obligaciones que frente a

él tienen otras personas —padres, pedagogos, tutores, el mismo estado—. Son derechos que él tiene, pero que no constituyen, por decirlo así, su propiedad. Son, pues, derechos que suponen obligaciones en otros más que en uno mismo, pero derechos de los que, precisamente por no constituir su propiedad, él mismo no se puede deshacer, en la misma medida que tampoco los otros hombres se pueden deshacer de las obligaciones que les imponen tales derechos.

Después del cambio de la idea de derecho, y prescindiendo ahora de una más o menos larga etapa de gestación, lo que aflora a la superficie es el concepto hasta entonces desconocido de derecho subjetivo. A veces se habla también, pero sólo en este sentido, de derecho activo, entendiendo entonces por derecho pasivo lo mismo que por derecho objetivo.

Ahora nos encontramos, pues, con derechos (el plural es importante) activos y (o) subjetivos. A diferencia de los derechos pasivos y objetivos los derechos activos y subjetivos son de mi propiedad, pero de mi propiedad en el sentido, excluido en el caso anterior, de que yo puedo disponer de ellos, cosa que el menor de edad no podía en absoluto hacer. Son, pues, derechos que tienen mucho que ver con el concepto de emancipación y en esto consiste precisamente la radicalización que se da en el concepto de libertad como autodeterminación detrás del cambio en el concepto de derecho: en el paso del derecho objetivo, que se identifica con la Ley, a los derechos subjetivos que se oponen a la Ley. Por supuesto que hay que distinguir tipos de leyes. Pero yo me estoy refiriendo ahora a la ley en general, al concepto genérico de Ley.

El texto clásico aquí es el del capítulo 14 del Libro 1 del *Leviatán* de Hobbes:

«Las palabras *Derecho* y *Ley* se emplean con frecuencia como sinónimas». Eso corresponde al estado de cosas anterior al cambio. Sin embargo, Hobbes habla no sin razón en presente, ya que ese estado de cosas, ideológico, no llegó nunca a desaparecer completamente ni en la teoría ni en la práctica política, sino que más bien rivalizó, aunque llevando en general las de perder, con las nuevas tendencias.

Hobbes continúa:

«Sin embargo, ambos ('Derecho' y 'Ley') son en realidad completamente diferentes». Hobbes se inserta, pues, de lleno en el marco de las nuevas tendencias emancipatorias. Lo cual nos da ya un indicio de la ambivalencia de ese nuevo impulso hacia una cada vez mayor democratización.

Y Hobbes explica la diferencia:

«El *derecho* consiste efectivamente en la libertad de hacer o dejar de hacer algo». Aquí vemos otra vez: el nuevo concepto de derecho consiste en una libertad de disposición, dicho técnicamente en un dominio sobre algo, y fundamentalmente sobre sí mismo: «Por el contrario —continúa Hobbes— la ley incluye siempre una obligación de hacer o dejar de hacer algo». Con otras palabras (y aquí sigo yo): La ley se considera ahora como pura sujeción; el derecho, en cambio, en último término, como libertad incondicionada.

Hablando de Hobbes no se puede olvidar nunca el origen radicalmente democrático de su doctrina del contrato de sumisión. Pero de momento, nos interesan menos la ambivalencia inherente a la doctrina del estado moderno que sus orígenes filosófico-teológicos en el voluntarismo premoderno.

Un precioso documento a medio camino entre estos orígenes y, digamos, Hobbes, lo tenemos en la llamada *Summa silvestrina*, cuyo autor, por cierto, Silvestre Mazzolino da Prierio, fue uno de los primeros disputantes oficiales de Lutero. La quema de los libros canónicos por parte de éste tuvo al parecer lugar a raíz de esa disputa. La cosa no deja de tener su importancia para la idea de la soberanía estatal y nacional, puesto que ésta sólo puede triunfar plenamente si a la Iglesia se le quita su condición de institución jurídico-política, que es lo que ocurre con Lutero y durante largo tiempo con el luteranismo en general. Pues bien, poco antes, en el año 1515 Silvestre escribe en la *Summa* que lleva su nombre: «según algunos (y esto quiere decir, según las nuevas tendencias, a las que Silvestre se suma y aquí es mejor olvidarse de Lutero), dominio (o sea, libertad de disponer sobre algo y sobre sí mismo) es lo mismo que derecho. «*Dominium secundum aliquos, est idem quod ius. Unde qui ius habet in re, habet in re dominium, et converso*». Por tanto, quien tiene derecho sobre una cosa, tiene libertad de disponer de ella.

«*Secundum alios vero non est idem (scilicet dominium) quod ius, quia inferior in superiorem non habet dominium, et tamen habet ius, puta filius in patrem ius alimentorum et subditus in prelatum ius sacramentorum, et huiusmodi*». O sea: según otros, en cambio (la misma contraposición que Hobbes), el derecho y dominio no son lo mismo, ya que el inferior no tiene dominio sobre el superior, pero sí derecho, por ej. el hijo tiene frente al padre el derecho de alimentación, el súbdito sobre el prelado el derecho a los sacramentos, etc. y, por eso, según estos últimos (los antiguos en esta disputa) todo do-

minio es derecho, pero no al contrario, ya que el concepto de dominio añade al de derecho el de superioridad («sed super ius addit superioritatem»).

Lo ambivalente de esa marcha desde el punto de vista de las ideas sobre el derecho y la libertad queda patente con la referencia a Hobbes, y también la virulencia de esa evolución.

Pero ahora quiero llamar la atención sobre algunos aspectos más específicos, algunos de los cuales llevan no al absolutismo de Thomas Hobbes sino al liberalismo, y especialmente a lo que se ha llamado liberalismo económico, pero también individualismo posesivo representado por su antípoda John Locke.

El cambio, por así decirlo, de agujas de esa bifurcación se encuentra en la teología de los jesuitas españoles, especialmente en Molina y en Suárez. Lo importante de estos autores es que asumen por completo la radicalización de la idea de libertad como autodeterminación, una de cuyas consecuencias más importantes es el concepto de derecho, *ius*, como libertad de disponer, *dominium*, y que, precisamente por esta consecuencia, la enriquecen con la idea de que en el ámbito de esa libertad de disposición o dominio queda incluida también la renuncia a esa misma libertad. Posiblemente, esa agudización se debiera a motivos específicamente religiosos: la libre renuncia a la propia libertad ha sido desde siempre una forma corriente en la vida religiosa de compaginar la obediencia más estricta —el voto de obediencia— con la libertad propia del hombre.

Sin embargo, sea este el motivo original o no, lo cierto es que la asunción de esta idea por parte de Molina y Suárez y su aplicación al terreno político tuvo repercusiones decisivas para la teoría tanto del liberalismo democrático como del absolutismo antidemocrático.

Y esto no sólo en el terreno propiamente estatal sino incluso en el político en su dimensión más general.

El ejemplo más claro de las repercusiones decisivas en esta última dimensión está relacionado con el problema de la esclavitud.

En ese fenómeno de la esclavitud y, sobre todo, en su justificación teológico-política se llegó a ver el modelo del absolutismo estatal. Lo curioso es que ambas cosas no contradicen de raíz el principio de la soberanía popular. Esta puede seguir en pie, con tal que se considere que la *traslatio* de esa soberanía al monarca o al cuerpo gobernante que sea se haya realizado de una manera libre por los que originariamente detentaban esa soberanía.

Así Molina y Suárez justifican la esclavitud por considerar que

los africanos llevados a América, ellos mismos o sus antepasados, habían renunciado a su libertad en pleno uso de su libertad, o sea libremente. Una concepción más extrema y más problemática de la autodeterminación apenas es concebible. Dicho sea de paso, en la última filosofía de Schelling esas ideas aparecen aplicadas a la divinidad y al problema tanto trinitario de las relaciones entre Dios-Padre y Dios-Hijo como a las económico-salvíficas entre el mundo y su creador: en ambos casos hay una libre renuncia divina a sus derechos en el sentido de libre disposición de su propia omnipotencia.

Por un camino parecido se puede llegar a justificar —es otro aspecto totalmente distinto— la participación de los súbditos en el poder; no en el sentido de que éstos tengan derecho alguno, sino más bien en el de que el soberano no democrático tolera cosas que otros, los revolucionarios, pueden tomar por derechos propios e, incluso, inalienables.

Pero antes de tratar este punto en relación con el máximo representante de la idea de soberanía popular, Rousseau, quisiera hacer por lo menos una alusión a la conexión existente desde el punto de las ideas políticas, e incluso efectiva desde el punto de las realidades históricas, entre la idea de libertad como autodeterminación total y el derecho como propiedad o dominio, por una parte, y de la democracia en su vertiente de liberalismo económico, por otra.

Una pieza fundamental en esta evolución es el ataque de Juan XXII contra la idea franciscana, según la cual en el estado natural o de inocencia —antes del pecado original— no había propiedad privada o dominio sobre bien alguno, sino sólo sobre sí mismo. Así Escoto escribe (*Opera omnia*, Paris 1894, p. 256 seg.): «Lege naturali vel divina, non sunt rerum distincta dominia pro statu innocentiae, imo tunc omnia sunt communia... in statu... innocentiae communis usus sine distinctione dominiorum... plus valuit, quam distinctio dominorum, quia nullus tunc occupasset quod fuisset alii necessarium, nec oportuisset illud ab ipso per violentiam extorqueri, sed quilibet hoc quod primo occurrisset necessarium, occupasset ad necessarium usum...».

Juan XXII reacciona diciendo: no; incluso antes de la creación de Eva tenía Adán propiedad privada. Textualmente en la Bula *Quia reprobis*: «Adam in statu innocentiae antequam Eva formaretur solus habuerit dominium rerum temporalium». Esto ya es individualismo posesivo, para hablar con MacPherson. No sólo la libertad, incluso la propiedad en general se considera ahora —en la línea antifranciscana— como un derecho natural y no meramente civil.

Esta línea conduce a través de Petrus d'Ailly y Johannes Gerson a Mazzolini, Molina, Suárez, Grotius y a la teoría moderna de los derechos naturales en la doctrina política de Hobbes y de Locke. R. Tuck que ha escrito su historia dice (pág. 29): «Podemos ver por la historia de ese movimiento cómo el ataque contra la pobreza apostólica (representado por los franciscanos) condujo a una teoría radical de los derechos naturales. Si uno tenía propiedad sobre algo que usara aunque no fuera más que a efectos de consumición personal sin posibilidad de venta, tanto más será cualquier intervención de un actor (agente) en el mundo exterior ejercicio de un derecho de propiedad. Incluso la propia libertad, que indudablemente se usa para hacer cosas en el mundo exterior, se convierte en propio ius (esto ya estaba implícito en los oponentes franciscanos), con la implicación de poder ser vendida igual que cualquier otra propiedad». En otro lugar Tuck dice con acento marcadamente polémico: «La propiedad comenzó su expansión hacia todos los confines del mundo moral del hombre» (p. 22 de *Natural Rights Theories. Their Origin and Developement*. Cambridge 1979).

Hasta el mismo sujeto humano es considerado (en una máxima exacerbación de la libertad como autodeterminación) como propiedad de sí mismo, apto para la venta en esclavitud. Mientras que dentro de la escolástica española Vitoria en la línea tomística —aristotélica escribe que la libertad no se puede vender por todo el oro del mundo, los jesuitas Molina y Suárez escriben lo contrario (en *De legibus*, [ed. Carnegie, p. 160]): «...eo ipso quod homo est dominus suae libertatis, potest eam vendere, seu alienare»; y Molina todavía más explícitamente: «Ponendum est... hominem, sicut non solum externorum suorum bonorum sed etiam proprii honoris et famae est dominus, ... sic etiam dominum esse suae libertatis, atque (adeo e in solo iure naturali) posse eam alienare, seque in servitutum redigere» (*De Iustitia et Iure I*, Mainz 1614, cols. 162-3).

Con esto no sólo el absolutismo político genera legitimidad, sino también la esclavitud. Tuck dice en consecuencia que la teoría molinista de los derechos naturales del hombre «looks very much like an attempt to produce an ideology of mercantile capitalism» (p. 54).

Lo curioso es que incluso en el absolutismo que a partir de aquí y pasando por Grotius y Hobbes se desarrolla en la edad moderna se conserva el origen de la soberanía popular. El poder es obtenido por traslación.

Rousseau termina con esta doctrina y establece el principio de

una soberanía popular inalienable. Lo hace mediante una aún mayor radicalización de la idea de libertad como autodeterminación. El ya no concibe al hombre como *animal rationale* sino única y exclusivamente como *animal liberum*. De esto concluye que prescindir de su libertad es para el hombre lo mismo que prescindir de su humanidad. La traslación del poder es una autoaniquilación del hombre. En estas circunstancias, la soberanía popular resulta inalienable. Pero no solamente inalienable en el sentido de que el absolutismo queda condenado, sino también en el sentido más radical de que aún la traslación parcial del poder soberano a los representantes del pueblo queda igualmente condenada. Con esto Rousseau establece otra vez en los tiempos modernos los principios de lo que ya en Aristóteles aparece como una democracia radical. Es una democracia directa en la que todo se decide en asambleas generales, en la que no hay división de poderes y en la que los ejecutantes de las decisiones, los ministros, o incluso los diputados, no son representantes del pueblo sino sus encargados o comisionarios. Comisarios del pueblo se llamaba en la Unión Soviética a los ministros al principio, a pesar de que, por supuesto, no fue Lenin sino Rosa Luxemburg la heredera de Rousseau en nuestro siglo.

A pesar de que por ese camino se llega también al totalitarismo, a un totalitarismo de otro signo, sin embargo se puede considerar a Rousseau, precisamente por su radicalización total de la libertad como autodeterminación, a la vez como una nueva edición del anarquismo apolítico, con lo cual está, en este punto, más cerca de San Agustín que de Aristóteles.

Sin embargo, no se le puede considerar como una nueva edición del anarquismo cristiano que está en la base de la concepción agustiniana, ya que Rousseau rechaza también el pecado original como hecho legitimatorio del poder político en general y rompe así, con su teoría de la bondad del hombre, los últimos lazos con él.

Sin embargo, como no podía ser menos en un autor del siglo XVIII, la influencia de las disputas teológico-políticas es bien patente en su obra. Los rasgos de franciscanismo son innegables en Rousseau. Esto se nota especialmente en relación con el problema de la propiedad privada. Por nuestra libertad somos dueños (*dominus*) por necesidad de nuestras acciones, pero no necesariamente de las cosas que utilizamos.

Que el hombre es por naturaleza bueno, significa en Rousseau que nada, ni tan siquiera un pecado original, puede privarle de su libertad.

Por otra parte, tampoco el pecado original puede justificar sin más la propiedad privada, el dominio sobre las cosas que utilizamos (y menos aún el poder de unos hombres sobre otros).

Así como para los franciscanos, el estado natural excluía la posibilidad de la propiedad privada, así para Rousseau de lo que se trata es de salvar en lo posible ese ideal en el estado civil: «El que acotó un campo y dijo 'esto es mío' dió origen a los mayores males para el hombre».

Y así no es de extrañar que Rousseau, con sus rasgos marcadamente franciscanos, arremeta contra toda la teoría de los derechos naturales como propiedad o dominio alienable, puesto que esa teoría nació por una parte sí, de la teoría franciscana de la libertad como autodeterminación radical, pero por otra parte también de la reacción iniciada por Juan XXII contra la teoría igualmente franciscana, según la cual el hombre natural, en estado de inocencia, no tenía más que dominio sobre sí mismo, pero no en absoluto sobre otras cosas, las cuales no eran de propiedad alguna, y menos privada, sino exclusivamente propiedad de Dios, y que por tanto la propiedad privada no era de derecho natural sino en todo caso positivo-civil.

La incidencia teológica de las consideraciones anteriores es que con ellas he intentado hacer ver algunas de las líneas históricas que hacen pensar que la posición doctrinal del Decreto sobre la Libertad Religiosa frente a la democracia no es tan radicalmente nueva en el pensamiento cristiano o incluso eclesiástico como a veces parece.



