

DERECHO *VERSUS* POLÍTICA

Desde hace mucho tiempo, la política y el derecho mantienen relaciones estrechas pero tensas. Aquí defino la política como aquellas deliberaciones y decisiones de la sociedad en respuesta a las crisis o a los problemas concretos con los que se encuentra. Hay que formular una pauta de actuación adecuada para tratar cada situación específica y, por supuesto, la misma tiene que coincidir con los principales objetivos de aquel orden social: su conservación y la promoción de sus propios valores e intereses. Por otro lado, el derecho, definido como el mandamiento que prescribe o prohíbe ciertas formas de comportamiento bajo la amenaza de un castigo, aspira a ser todo lo general e inmutable que sea posible, es decir, a perdurar y a ser aplicado uniformemente a todos los miembros de la sociedad. La legislación de emergencia, aprobada urgentemente para hacer frente a las circunstancias, siempre ha tenido una mala reputación. El derecho sustrae las particularidades individuales y la unicidad de cualquier situación dada. Actuar bajo sus auspicios es aplicar una norma, lo que significa subsumir un caso particular en una regla general.

Así definidos, la política y el derecho representan dos modos, tanto antagonistas como complementarios, de gobernar la sociedad. Son antagonistas porque si bien la política es la improvisación de una respuesta inmediata a un acontecimiento específico e imprevisto, el derecho, que busca establecer modelos uniformes de comportamiento y de estabilidad social, somete la acción a reglas predeterminadas. Por ello, la política y el derecho se oponen mutuamente, en tanto que singular *versus* general; innovación *versus* aplicación de unas fórmulas establecidas. No obstante, ambos se complementan, ya que mantienen una relación de dependencia mutua. El derecho cerca y constriñe la política, al menos en el caso de aquellos regímenes que tienen cierto respeto por las convenciones y por los derechos legales, pero es la política la que elabora el derecho y, si es preciso, lo reelabora. La promulgación de una nueva ley es una de las respuestas que la política puede dar a un acontecimiento. Luego ni el derecho ni la política pueden pretender tener un monopolio sobre la sociedad. Un orden social únicamente gobernado con arreglo a las leyes existentes sería o bien aquel en el que todas las eventualidades hubieran sido previstas y el gobierno pudiera limitarse a la administración, o bien

aquel condenado a verse desarmado cada vez que se produjera un acontecimiento externo. Por el contrario, si careciera completamente de derecho, estaríamos ante una sociedad anárquica o despótica sometida, en ambos casos, a una inestabilidad permanente. Sería totalmente imprevisible para sus miembros y para sus vecinos y, en poco tiempo, se volvería intolerable para ambos. Al igual que hermanos hostiles, la política y el derecho son implacables e inseparables. Por lo tanto, en cualquier situación concreta la dificultad estriba en dejar a cada uno la parte que le corresponde en el gobierno, en trazar una línea de demarcación entre ellos que nos permita distinguir lo que debe pertenecer a cada uno. Una tarea difícil, en la medida en que las características «objetivas» de la situación no son las únicas cuestiones relevantes, ya que el hecho de que haya una predisposición hacia el cambio o hacia la conservación, hacia la igualdad o hacia la diferencia, hará que una sociedad se incline por privilegiar la política o por privilegiar el derecho.

La antigüedad del debate está sobradamente constatada. En las discusiones clásicas sobre los límites y las insuficiencias del derecho, la refinada inteligencia del soberano, capaz de discurrir una solución específica para cada problema concreto, se consideraba muy preferible a la áspera brutalidad de la legislación que aplicaba idéntico tratamiento a un abanico considerablemente variado de individuos y de situaciones. Como he intentado demostrar en otra ocasión, esta crítica del derecho es una de las escasas ocasiones en las que Platón, en *El político*, comparte la opinión de sus enemigos sofistas. Tucídides se expresa de su habitual manera enrevesada: el elogio de la ley, frente aquellos «espíritus superiores» que se piensan a sí mismos por encima de la misma, se encomienda al demagogo Cleón. Sin embargo, la intención de este artículo no es presentar el debate en toda su amplitud ni trazar cada etapa de su desarrollo, sino, centrándose de modo más preciso en el periodo moderno históricamente definido —esto es, desde el siglo XVI al siglo XVIII—, atender a cuatro «instantáneas» de la discusión a través del trabajo de cuatro autores diferentes con la esperanza de identificar algunos de los rasgos esenciales del mismo.

El príncipe desleal

Primera instantánea: Maquiavelo. El pensamiento hegemónico de la Edad Media mantenía a la política dentro de unos límites muy estrechos obligándola a respetar tanto la voluntad divina —tal como era interpretada y transmitida por la Iglesia— como el orden natural y social, ambos determinados por la autoridad celestial. No cabe duda de que la gran innovación de Maquiavelo fue liberar a la política del yugo de la religión. Su punto de partida descansaba en la proposición de que la existencia del derecho y de la moralidad supone la existencia y la preservación del Estado, dentro de cuyo refugio ambos encuentran espacio para manejar y regular los asuntos humanos. Fuera del Estado, o antes de su nacimiento, ni el derecho ni la moralidad pueden existir; por lo tanto, sus fundadores no

se verán constreñidos por estos dos elementos y, en ausencia del derecho, la política es la que domina todo el terreno. Si la creación del Estado es la tarea primordial del príncipe, se deduce que el mismo debe dedicarse a la política por encima de todo lo demás.

Esta conexión vital entre el príncipe y la política no desaparece con la fundación del Estado. Él permanece como su guardián frente a las múltiples amenazas, ya sean éstas internas, como las conspiraciones y la sedición, o externas, como las guerras y las invasiones. Además, la corrupción y la decadencia forman parte del destino del Estado y, por lo tanto, el mismo está obligado a experimentar periódicamente una regeneración (Maquiavelo aconseja cada diez años) que prácticamente equivale a su refundación. Durante todo este periodo, y ante cada peligro, el príncipe se encuentra en la misma situación en la que estaba antes de que fuera creado el Estado; ha de asegurar su defensa con todos los medios que están a su disposición, incluso los ilegales, dado que si fracasa, el derecho también desaparecerá. De ahí, la formulación de aquellas máximas que han dado al maquiavelismo su fama diabólica. El príncipe, en solitario, debe retener todo el poder y podría recurrir a cualquier medio, incluso al asesinato, para proteger su monopolio; debe ser tanto bestia como hombre, y capaz de imitar al zorro así como al león; debe saber cómo fingir y traicionar la confianza, cómo identificar e instigar la verdadera crueldad. Su única obligación para obedecer las leyes es política: si las desprecia demasiado abiertamente, atraerá el odio de sus súbditos; por ello, debe incumplirlas con cierta circunspección. La total libertad del príncipe a este respecto está justificada no sólo por la necesidad de salvaguardar el Estado y, por lo tanto, la posibilidad misma de la ley, sino por la variabilidad del hombre y de la fortuna a la que debe ser capaz de adaptarse, sin las trabas que suponen los constreñimientos legales. Aquí, la naturaleza inmutable de la ley la convierte en un obstáculo para la necesaria flexibilidad de la política.

Sin embargo, un príncipe merecedor de su título únicamente debe transgredir la ley para materializarla o para restaurarla, ya que éstos son los fines primordiales de la política a los que se subordinan todos los demás objetivos; si se aparta de estos fines, un príncipe es un mero desaprensivo. La discordancia entre los medios y los fines coloca al príncipe en una situación contradictoria, perfectamente descrita en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*: el uso de la violencia para convertirse en el único amo es la forma en la que actúa un hombre malvado y ambicioso; sin embargo, la intención de fundar o de reformar el Estado sólo puede ser abrigado por uno bueno. Luego, ¿qué puede empujar al príncipe a consagrarse a una empresa tan difícil y peligrosa? Para Maquiavelo la respuesta está clara: el único motivo suficientemente fuerte es el deseo de alcanzar la gloria, la inmortalidad del recuerdo póstumo. Aparte de fundar una religión, la creación de un Estado es lo que depara al hombre la mayor gloria, puesto que el Estado es lo que permite el advenimiento del derecho, lo único que hace posible la vida social. Para Maquiavelo, la maldad

inherente del hombre es tanto una hipótesis necesaria como un hecho establecido. «Los hombres siempre te perjudicarán, a menos que estén obligados a ser virtuosos» afirma *El príncipe*; y los *Discursos* disponen que «los hombres sólo obran bien por necesidad [...] las leyes les hacen buenos»¹. Aquí, el derecho se contempla esencialmente como una restricción y es fácil apreciar los méritos de alguien capaz de imponerlo sobre la multitud malévola. Sin embargo, si todos los hombres fueran igualmente malvados, ninguno de ellos querría la ley y la tarea del fundador sería imposible. Si tiene éxito, se debe a que la comunidad está dividida y en su núcleo él encuentra los aliados para erigir el Estado y hacer que se cumpla la ley; la fractura social que está en juego es aquella que se da entre los poderosos y el pueblo, y el pueblo apoya al príncipe.

El derecho y el pueblo

El deseo principal del pueblo es el de que no sea oprimido. El pueblo quiere libertad, pero ésta es sinónima de seguridad, tanto para los individuos como para la propiedad. Esta seguridad sólo la puede proporcionar el derecho, de tal manera que la libertad está entrelazada con el poder de la ley y el pueblo –para distinguirse del populacho en general– «desea ser gobernado por leyes». Además, el pueblo está particularmente adaptado al mantenimiento y a la aplicación de las leyes. En este punto, es necesario distinguir el periodo de la fundación del derecho del de su preservación: «Si los príncipes superan a los pueblos en el dictar leyes, formar la vida civil, organizar nuevos estatutos y ordenamientos, los pueblos en cambio son superiores en mantener las cosas ordenadas, lo que se añade sin duda a la gloria de los que les ordenan»². Sin embargo, el pueblo es completamente inepto para la política por tres importantes razones: es incapaz de componer una unidad y necesita un líder para identificarse y constituirse a sí mismo como grupo; no tiene capacidad de discernimiento y se engaña por las apariencias; y finalmente, no posee aquel espíritu activo y de libertad de movimientos que puede adaptarse a las cambiantes circunstancias y aprovechar las oportunidades cuando surgen. Por ello, el mejor gobierno es aquel que puede alcanzar una especie de división del trabajo entre el príncipe y el pueblo: la política para el príncipe, la guarda del derecho para el pueblo; o, como se recoge en los *Discursos*, las mejores instituciones son aquellas que concilian la tranquilidad del pueblo con el poder del príncipe.

Aquí nos encontramos, bajo una forma levemente distinta, con la relación de dependencia recíproca entre la política y el derecho a la que hacíamos alusión anteriormente: el derecho depende de la política para su existen-

¹ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Madrid, Espasa Calpe, 1995, XXIII, p. 151; *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, libro I, capítulo 3, p. 41.

² *Ibid.*, libro I, capítulo 58, pp. 179-180.

cia, dado que únicamente la política es capaz de imponer su dominio; pero el valor y el significado de la política dependen enteramente del derecho, ya que sólo se justifica –sólo es gloriosa– si su fin es el establecer el imperio de la ley. Sin embargo, para Maquiavelo, la ley permanece afectada por una triple debilidad. En primer lugar, es presa de la ineludible corrupción que afecta a todas las cosas mundanas y que aquí se revela tan simple como mortal: «No hay leyes ni órdenes que basten para frenar una universal corrupción. Pues así como las buenas costumbres, para conservarse, tienen necesidad de leyes, del mismo modo las leyes, para ser observadas, necesitan buenas costumbres»³. La degradación de las costumbres forzosamente contamina las leyes. Es más, las instituciones legales, o de cualquier otra índole, que son apropiadas para un Estado próspero, no son necesariamente buenas para uno corrompido; están conferidas con un tipo de inercia que evita su transformación al compás de los tiempos. Por supuesto, la autoridad regia puede ser utilizada como un sustituto temporal de la ley, pero un Estado que descansa únicamente sobre esta coerción es muy vulnerable, ya que la ley no es nada sin el respaldo de quienes se someten a la misma.

La ley demanda observancia y para lograrla en lo único que puede confiar es en sus propios méritos; ésta es su segunda debilidad. Para Maquiavelo, la ley ya no puede solicitar su apoyo al poder divino ya que Dios, si existe, está ausente y es indiferente. Ciertamente, el príncipe puede recurrir a las ilusiones de la religión para obtener el consentimiento de sus futuros súbditos pero, al día de hoy, tal recurso sería en vano, ya que la cristiandad, desdeñosa de las cosas de este mundo, debilita al Estado en lugar de consolidarlo. La ley tampoco puede encontrar ningún aval en la naturaleza, ya que si el hombre es, como hemos visto, genuinamente malvado, entonces la ley, por definición, sólo puede estar en contra de la naturaleza: ser una construcción, un artificio. Como Althusser expone ejemplarmente, aquí Maquiavelo adopta una posición contraria a todas las doctrinas del derecho natural pasadas y futuras. En el mismo envite, el príncipe no puede confiar, literalmente, en nada que le ayude a fundar su Estado y a introducir el derecho⁴.

Al final, la única fuente y protección del derecho es la fuerza y la determinación del príncipe y ésta es, quizá, su mayor debilidad. En todo lo que depende de la fuerza, el príncipe está solo y únicamente así es como puede fundar el Estado. ¿Qué podría hacer madurar su determinación? La voluntad del príncipe sólo tiene futuro si puede encontrar y conservar el apoyo del pueblo, pero lograr esto depende de su capacidad para moderar su violencia y sus apetitos. Así pues, se encuentra en una posición paradójica, origen de una vulnerabilidad excepcional: en calidad de fun-

³ *Ibid.*, libro I, capítulo 18, p. 89.

⁴ LOUIS ALTHUSSER, *Machiavelly and Us*, Londres y Nueva York, 1999, pp. 33-52 [ed. orig.: «Machianel et nous», (1972-1986), en *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, París, Éditions Stock/IMEC, 1994; de próxima publicación en Akal, Cuestiones de Antagonismo].

dador del Estado, está exento de cualquier restricción legal; pero una autoridad ilimitada o sin barreras temporales siempre es peligrosa. «Pues todos, de no estar controlados por las leyes, cometeríamos los mismos errores que la multitud desenfrenada»⁵. Es mucho más descabellado y más difícil controlar a un príncipe sin cadenas que a una multitud desenfrenada. Aquí, el riesgo es que renuncie al anhelo del Estado y de la ley, y se abandone a sí mismo a sus propias pasiones replegándose en la melé de los poderosos, que son esclavos de sus propios apetitos. Por consiguiente, se olvidará del apoyo del pueblo y llevará al Estado a la ruina.

Como es obvio, ningún teórico ni personalidad política contemporánea aceptaría la renuncia a la doble garantía –natural y divina– que Maquiavelo había declarado ilusoria; Althusser es correcto al subrayar esta «solitude» [soledad]. Ya sean católicos o protestantes, los pensadores de la época continuaron inspirándose en el famoso pasaje de san Pablo en la epístola a los Romanos 13:1: «No hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay por Dios han sido establecidas». Este texto supuso, como a menudo ha sido señalado, la fundación de un tipo de derecho del Estado independiente de cualquier lealtad cristiana al papel del príncipe; incluso un Estado pagano es voluntad de Dios y exige la debida obediencia. Por supuesto, esta garantía divina se aplicaba de manera distinta a casos distintos. Para los doctrinarios defensores de la monarquía absoluta y del derecho divino, como Bossuet, directamente se refiere a la persona del rey y a sus deseos, que efectivamente se corresponden con la ley. Para Vitoria, el Estado recibe el poder de Dios, que a su vez lo transmite al rey de su elección. En ambos casos, Dios continúa estando detrás de la ley para afirmarla y santificarla. Respecto al aval natural de la ley, en origen es indisoluble de su homólogo divino, ya que la naturaleza no es más que la creación de Dios. No adquiere su propio poder de legitimación autónomo hasta mucho después; primero tendrá que atravesar una etapa de fusión completa con Dios, marcada por el pensamiento de Spinoza.

El desorden de la naturaleza caída

Nuestra segunda instantánea llega varias décadas por delante de la evolución a la que acabamos de referirnos. Partiendo de muy distintas consideraciones, Pascal lanza otro asalto contra las garantías naturales y divinas de la ley. Se diferencia de Maquiavelo en muchos aspectos: el ferviente cristiano, frente a su escéptico, sólo busca preservar el poder y la gracia divina, mientras que el deseo de Maquiavelo descansa en afirmar la primacía de la política. Sin embargo, hay convergencias destacables en sus respectivas críticas del derecho.

Pascal basa su argumento en el pecado original. El hombre ha sido corrupto desde la *caída* y es esclavo de dos pasiones, la vanidad y el

⁵ N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., libro I, capítulo 58, p. 176.

deseo sexual. Dios está oculto y no queda nada de nuestro estado anterior a la caída salvo una ciega aspiración a la infinitud. Actualmente, al carecer de un objeto adecuado, este anhelo se concentra en el yo; el hombre siente un amor desmedido hacia él mismo (soberbia) y quiere conquistar todo el universo y anexionárselo (concupiscencia). El predominio de estas dos emociones produce un estado de hostilidad generalizada entre los hombres: todos buscan la supremacía pero no todos pueden alcanzarla, ni en términos materiales (concupiscencia) ni en cuanto a la gloria (soberbia). Consiguientemente, «todos los hombres, por naturaleza, se odian mutuamente». Al igual que en Maquiavelo, no hay una sociabilidad natural; la ciudad es un artificio, concebida y construida en contra de la naturaleza.

El punto de partida de Pascal es la variación geográfica de las leyes. Como afirma el famoso sexagésimo fragmento de sus *Pensamientos*: «Valiente justicia la que está limitada por un río! Verdad de este lado de los Pirineos, error del lado opuesto». Ninguna ley creada por el hombre puede aspirar a la universalidad de las leyes de la naturaleza. En todo caso, el derecho natural, aunque fundamento de la ley jurídica, tal vez podría servir como una norma mediante la cual evaluarla. Pero ¡ay!— incluso esto está prohibido. La *caída* tiene una segunda consecuencia: la «desnaturalización» del hombre. Es el pecado lo que crea esta contradicción entre la inocencia y la corrupción, la grandeza y la miseria, que, a su vez, hace imposible definir un concepto coherente y consistente del ser humano⁶.

No hay una naturaleza humana, luego no hay un derecho natural. Primera consecuencia: no hay una jerarquía natural entre los hombres que permitiera a algunos gobernar sobre los otros. Como afirma el primer «Discurso sobre la condición de los grandes», todas las distinciones que existen entre los hombres son «grandezas del orden establecido», es decir, son producto de la convención⁷. Segunda consecuencia: dado que no existe una jerarquía natural, a fin de cuentas, todo el poder descansa en una fuerza superior. «La fuerza todo lo gobierna», declara Pascal sin vacilación. El papel decisivo de la fuerza en la génesis del poder explica, entre otras cosas, su primacía sobre la justicia, ya que aquélla determina el contenido de ésta. «No pudiendo hacer que sea forzoso obedecer a la justicia, se ha hecho que sea justo obedecer a la fuerza». También explica su dominio sobre las ideas: «La fuerza es la reina del mundo y no la opinión, [...] es la fuerza la que crea la opinión»⁸. Da cuenta del gobierno

⁶ Las traducciones son adaptaciones de Blaise PASCAL, *Pascal's Pensées*, Londres, 1962, *Pensée*, núm. 108. Esta edición utiliza el sistema de numeración de Lafuma para los fragmentos [para la traducción de este artículo nos hemos basado en Blaise PASCAL, *Obras*, Madrid, Alfaguara, 1981, *Pensamientos*, núm. 60, p. 367. Esta edición también sigue la numeración de M. LOUIS LAFUMA en *Oeuvres Completes*, París, Seuil, 1963].

⁷ *Ibid.*, *Pensées*, núm. 301, y *Primer discurso de los grandes*.

⁸ *Ibid.*, *Pensées*, núm. 767, 81 y 554 [ed. cast., *ibid.*, *Pensamientos* núm. 767, 80 y 554, pp. 563, 372 y 525].

de la mayoría: en una batalla, triunfarán los más numerosos. Y, finalmente, nos indica por qué Pascal rechaza la idea de que un contrato social podría estar en el origen de una ciudad. Para Hobbes, la guerra de todos contra todos es perpetua porque, en términos generales, los protagonistas tienen la misma fuerza; el contrato es el único medio de hacer que concluya. Para Pascal, por el contrario, es la fuerza la que decidirá.

Sin embargo, la fuerza por sí misma no es suficiente para fundar un Estado duradero, sino que herirá el orgullo y el amor propio de los gobernados y esto les empujará a la revuelta, ocasionando inestabilidad. El pueblo está perfectamente preparado para obedecer a la razón y a la justicia cuando éstas son autoridades impersonales; pero rechaza doblegarse al poder en la medida en que esto les sometiera a los caprichos de un individuo. La fuerza sola tampoco será suficiente para los que gobiernan: su orgullo les conduce a querer el control no sólo de los cuerpos sino de las almas, es decir, no sólo a ser temidos y obedecidos, sino a ser amados y admirados. Con esto, la influencia de la fuerza llega a su fin.

Recordemos la teoría de los órdenes de Pascal. La realidad está dividida en Órdenes inconmensurables que están separados por barreras insuperables. Un agente que emerge en un orden únicamente puede operar en ese mismo orden; no es posible la intromisión ni la interferencia entre órdenes distintos. El modelo para su teoría es matemático: si tomamos en consideración el punto, la línea, la superficie y el volumen, vemos que por separado cada uno de estos elementos no significa nada para el siguiente. Lo mismo es aplicable al mundo social, donde existen dos órdenes distintos: el de la carne, gobernado por la fuerza, la esfera de los reyes; y el de la mente, donde la verdad y la justicia dirigen y los eruditos son quienes dominan. Entre ambos no hay ni una medida común, ni un pasaje, ni una causalidad; por ello, el empeño de la fuerza por ser amada es vano.

La fuerza como justicia, la ley como ilusión

Una vez más, aquí nos encontramos con el problema de la relación entre la fuerza y la justicia. Por separado, ni una ni otra pueden constituir la base del poder duradero. «La justicia sin la fuerza es impotente, la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin la fuerza es impotente porque siempre hay hombres que están motivados por la malicia. La fuerza sin la justicia está emponzoñada». Además, si la fuerza y la justicia están separadas, inevitablemente estarán en guerra la una contra la otra y jamás puede darse una solución definitiva. Por lo tanto, deben combinarse, pero hay dos maneras distintas de hacerlo. O bien se puede «fortalecer la justicia», a saber, dotar a la justicia de los medios para imponerse, o bien, por el contrario, se puede «hacer que sea justo lo que es fuerte», es decir, reconocer los poderes que existen y admitir su legitimidad como tales. En un principio, parecería que la mejor solución es la primera, pero, por desgracia, es insostenible por las mismas razones que antes exigían el recha-

zo del derecho natural. Al no haber una naturaleza humana definible es imposible fijar los derechos y las responsabilidades del hombre de tal forma que se proporcionara un contenido incontestable del concepto de justicia, ya que de otro modo, y en la medida en que la justicia, como la razón, es «endebles» en todos los sentidos, éste sólo puede dar lugar a debates interminables. Es esto precisamente lo que la distingue de la fuerza, que es un hecho conocido y tangible, «claramente reconocido y más allá de disputa»⁹.

Dado que es imposible fortalecer la justicia, en su lugar se ha justificado la fuerza. Una vez más, éste no es el resultado de una decisión perversa que se debe a la naturaleza maligna del hombre: es imposible realmente someter la fuerza a algo tan policromo, tan cambiante y tan escurridizo como la justicia. Por lo tanto, los efectos de la fuerza han sido ratificados y declarados justos. En otras palabras, las leyes, que en cada país han sido creadas por la costumbre y la tradición, han recibido el sello de la justicia. Introducidas mediante la fuerza y soportadas por la inercia, ahora deben ser llamadas justas para que el pueblo, que sólo obedece lo que cree que es justo, las respete. Por supuesto, varían de un país a otro y, por ello, la prudencia consiste en aceptar como justas las leyes de dondequiera que casualmente uno sea.

La operación de justificar la fuerza tiene un carácter dual: implica la transformación de la fuerza en justicia –transmutando de este modo un hecho en un valor–, pero también una violación de la frontera entre el orden de la carne y el de la mente. La fuerza proviene de la carne y lo único que debería inspirar es miedo; sin embargo, aquí se está pidiendo aquello que va a ser llamado justicia, una cualidad relativa a la mente que inspira respeto. Sólo una facultad humana, que tiene el poder de alterar la realidad y de hacer que lo inexistente parezca que existe, puede realizar esta mutación y esta violación: la imaginación. Tan pronto como la fuerza ha fundado el poder del Estado, llega la imaginación para proporcionarle la legitimidad y la perpetuación. Lo primero que ésta hace es reprimir y disimular el origen del poder, es decir, la fuerza; pero si esto se supiera, nunca sería respetado u obedecido, por lo tanto, debe olvidarse. En segundo lugar, la imaginación produce –al igual que hace la ideología para Marx– una inversión de la realidad: aunque las leyes sean justas porque existen, el pueblo piensa que existen porque son justas; toma el efecto por la causa y la causa por el efecto. Por supuesto, la imaginación no sustituye a la fuerza; únicamente la enmascara y la mantiene en reserva. Ésta es la razón por la que el poder más inasible es el de los reyes y el de los hombres de guerra, quienes pueden reunir al mismo tiempo la fuerza y la imaginación. El poder que está fundado únicamente en la imaginación –el de los jueces o el de los doctores– es más frágil. Pero en ambos casos es la «facultad imaginati-

⁹ *Ibid.*, *Pensées*, núm. 192 y 156 [ed. cast., *ibid.*, *Pensamientos* núm. 60 y 103, pp. 367 y 377].

va» la que «otorga el respeto y la veneración a las personas, a las obras, a las leyes, a los grandes»¹⁰.

Sobre esta base, el poder de la ley es tanto una ilusión como una tiranía: sobrevive, únicamente, porque el pueblo cree que las leyes son justas y que los poderosos poseen una superioridad natural; si se enterara de la verdad, se rebelaría; y la violación de la frontera entre los órdenes que comporta el gobierno de la ley equivale, para Pascal, a la tiranía que «consiste en el deseo de dominación, universal y fuera de orden»¹¹. Podría proponerse una lectura subversiva y anarquista de la filosofía política de Pascal: todos los poderes –los de la ley y los de los poderosos– están basados en la fuerza enmascarada por la ilusión, o en la «violencia simbólica» de Pierre Bourdieu.

De hecho, la teoría del poder de Pascal le lleva a distinguir tres posibles posicionamientos políticos. Como es sobradamente conocido, también identifica tres categorías o condiciones del conocimiento, cuya distinción se establece en una escala de ignorancia. El hombre, cuando nace, se encuentra en un estado de ignorancia natural; en el otro extremo, los verdaderos estudiosos han comprendido que su ciencia no es nada y que han llegado a un estado de ignorancia ilustrada. Entre ambos, se encuentran aquellos que han abandonado la primera etapa de la ignorancia sin alcanzar la segunda, creen que saben algo y se hacen pasar por expertos. El pueblo está en el primer estado; en el segundo están los versados y en el tercero, los semiversados. ¿Cómo se comportan todos ellos respecto a la ley?

El pueblo se adhiere ingenuamente a las ilusiones a las que nos referimos anteriormente; obedecen la ley porque creen que es justa y respetan a los poderosos porque creen que ellos son superiores. Los semiversados producen una crítica de estas ilusiones basada en los términos sugeridos por Pascal: el poder de las leyes y de los gobernadores únicamente es violencia y engaño. Pero siendo sólo semiversados, la conclusión que extraen de este análisis es que las leyes vigentes no se merecen ser obedecidas ni respetadas y que las mismas deberían ser sustituidas por un marco más justo y racional. Se niegan a manifestar ningún respeto hacia sus superiores en la sociedad y sueñan con una jerarquía basada en el mérito. Sin embargo, como hemos visto, la justicia y el mérito son inalcanzables. La crítica de los semiversados lleva a conflictos irresolubles: estimula al pueblo a la revuelta y termina en la guerra civil, el peor de los resultados posibles. Finalmente, los versados también conocen el secreto que está detrás de las leyes y de los gobernantes, pero extraen una lección diferente del mismo: para mantener la paz, es razonable obedecer a los poderes establecidos y a las leyes recibidas, aunque no sea por las razones que ellos mismos invocan.

¹⁰ *Ibid.*, *Pensées*, núm. 81, [ed. cast., *ibid.*, Pensamiento núm. 44, p. 361].

¹¹ *Ibid.*, *Pensées*, núm. 58, [ed. cast., *ibid.*, Pensamiento núm. 58, p. 366].

Así pues, el pueblo hace un diagnóstico erróneo pero toma el rumbo correcto; el semiversado hace un diagnóstico correcto pero toma un rumbo equivocado; únicamente los expertos hacen bien las dos cosas. La filosofía política de Pascal parece tanto racional como ambigua. Racional, dado que toma en cuenta la realidad de nuestra miserable condición humana, respeta los diferentes órdenes y otorga a cada uno lo que se merece, doblegándose ante los poderes y ante las leyes establecidas. Ambigua, respecto a que su sumisión es puramente formal y externa, le niega toda legitimidad u observancia interna; para los gobernantes una actitud como tal sólo puede engendrar una frustración terrible.

El papel de la ley en el espíritu general

Con la tercera instantánea, poco menos de un siglo más tarde, nos situamos en un universo muy diferente. En Montesquieu, la fractura entre las leyes divinas y las creadas por el hombre no se cuestiona. Las primeras sólo le arrancan demostraciones de lealtad tan formales como ostentosas; su interés se concentra enteramente en este mundo. Como señalan todos aquellos que han estudiado su obra, Montesquieu redefine la ley de tal modo que ésta deja de ser un mandamiento y se convierte en una relación, como se recoge en su famosa sentencia: «las leyes [...] no son más que las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza fundamental de las cosas»¹². Sin embargo, Montesquieu también distingue entre las leyes/relaciones de naturaleza física y de naturaleza social. A diferencia de las primeras, las últimas no siempre se cumplen con mucho rigor, dado que se dirigen a hombres ignorantes y ciegos, sometidos a las pasiones y, en última instancia, libres para tomar sus propias decisiones. Por consiguiente, sus verdaderas leyes se distancian gradualmente de las leyes/relaciones de naturaleza social en función de las circunstancias. Respecto al derecho natural, al cual ocasionalmente se refiere, dado que se deriva de la naturaleza del hombre, también es susceptible de ser transgredido, y por las mismas razones. Todo ello es suficiente para apreciar lo lejos que está Montesquieu de ningún tipo de determinismo.

A primera vista, Montesquieu parece un ferviente defensor de la ley, que para él define y hace posible, al mismo tiempo, la libertad. Como Maquiavelo ya ha subrayado, la libertad es, ante todo, seguridad, autodeterminación y protección frente a la arbitrariedad o la violencia. En *Del espíritu de las leyes*, escribe que la libertad es «el derecho a hacer todo lo que las leyes permitan». «Somos libres –prosigue– porque vivimos sujetos a leyes civiles»¹³. Esta conjunción de la ley y de la libertad nos permite distinguir dos géneros principales de gobierno: el moderado –ya sea

¹² Charles de SECONDANT, BARÓN DE LA BRÈDE Y DE MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, México DF, Editorial Porrúa, 2001, libro I, capítulo I, p 3.

¹³ *Ibid.*, libro XI, capítulo III, p. 144, y libro XXVI, capítulo XX, p. 454.

republicano o monárquico— y el despótico. Bajo el primero, reina la ley y el ciudadano es libre; bajo el segundo, no existe la ley y los sujetos no están protegidos de los caprichos del tirano o de la muchedumbre. Por supuesto, a Montesquieu el despotismo no le inspiraba más que desprecio y antipatía; lo cual bastaría por sí mismo para demostrar la importancia que concede a la ley. De hecho, él mantiene que el despotismo sólo perdura porque factores que no son directamente políticos —la religión y las costumbres— le aseguran un mínimo de estabilidad y de «previsibilidad». Más exactamente, el despotismo nunca es absoluto, ya que «en cada nación hay un espíritu general sobre el cual se funda el poder. Cuando choca con este espíritu, choca contra sí misma e inevitablemente llega su final»¹⁴.

¿Cuáles son los elementos constituyentes de este espíritu general? Una amplia variedad de factores influirá en el desarrollo de cualquier pueblo o región determinado: físicos —el clima o la calidad del suelo— o morales. Cinco elementos son aquí particularmente importantes: la religión, el principio del gobierno, las leyes, las tradiciones y los hábitos. Pero la totalidad del espíritu global no es un simple agregado, ya que sus componentes son interdependientes, actúan y reaccionan en una relación recíproca. Si uno cambia, el resto también lo hace, pero cada cual a su propio ritmo. Por consiguiente, el espíritu expresa la identidad y unicidad de la nación. Pero una vez constituido, la totalidad actúa, a su vez, sobre las partes que la componen dirigiendo o modulando su desarrollo; el espíritu general no es sólo resultado, sino que también es agente.

¿Qué lugar ocupa la ley dentro del espíritu general? En primer lugar, la parte no puede contradecir a la totalidad; luego las leyes deben ser conformes al espíritu general de la nación y ésta es la primera regla que el legislador debe obedecer. De un plumazo, se le da un nuevo giro al problema que tanto preocupó en la antigüedad de cuál es la mejor forma de gobierno: para un pueblo, el mejor gobierno es el que mejor se ajuste a su singularidad. En segundo lugar, ¿cuáles son las relaciones entre la ley y el resto de los elementos que coexisten dentro de la estructura determinante del espíritu general? Sólo tenemos que detenernos en los factores físicos lo suficiente como para refutar una idea esporádicamente reciclada: lejos de profesar una forma de determinismo geográfico, Montesquieu explícitamente sostiene que las instituciones, las leyes y las costumbres pueden oponerse con éxito a la influencia que ejerce el clima o la calidad del suelo. En este contexto, la ley tiene una capacidad de actuación real. Cuando entramos en la esfera de las causas morales, lo que se sostiene es distinto.

¹⁴ Ch. de S. de MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [*Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*], capítulo XXII, París, 1968, p. 178.

El poder de los hábitos

La ley y la religión comparten una serie de características comunes y una esfera de actuación conjunta: tanto la una como la otra tienen como objetivo convertir al hombre en un buen ciudadano. Si un factor se debilita, el otro debe ser reforzado. Ésta es la razón por la que la religión puede sustituir a la ley asegurando la longevidad del despotismo; también puede acudir a ayudar a la ley. Pero en otros aspectos hay una escisión, e incluso un antagonismo, entre ambas: las leyes de los hombres cambian, mientras que las divinas son inmutables. La legislación civil busca crear la buena sociedad y la enseñanza religiosa al individuo bueno; la religión inspira la creencia; la ley, miedo; la fe gobierna el mundo interior, mientras que las leyes se limitan a las acciones externas. Así es como ambos factores pueden acabar sumidos en el conflicto. Algunos credos desprecian la vida terrenal y sus instituciones; algunos han sido el origen de disputas homicidas, catastróficas para el Estado. Por consiguiente, deben respetarse las fronteras entre ellas y su autonomía respectiva con el fin de coartar las intrusiones de la religión en el ámbito de la política y de la ley y, simétricamente, frenar la invasión de la esfera de la religión por parte de la ley.

A diferencia de la religión, las costumbres —definidas en *Del espíritu de las leyes* como «usos que las leyes no han establecido»— gobiernan el comportamiento humano en este mundo y, por lo tanto, comparten el mismo territorio que la ley¹⁵. Sin embargo, las costumbres gobiernan las acciones del hombre allí donde las leyes regulan las de los ciudadanos. Montesquieu afirma que éstas se inculcan, mientras que las leyes se instauran; que las costumbres están más vinculadas al espíritu general de la nación y las leyes a una u otra institución concreta. En este punto, es posible aplicar de nuevo el principio de la separación de poderes: la ley debe cambiarse mediante la ley, las costumbres mediante las costumbres. De hecho, el aspecto en el que Montesquieu pone un mayor énfasis es en el de demostrar que la ley es incapaz de modificar los hábitos nacionales, los cuales sólo evolucionan a través de la comunicación, del intercambio entre las personas y con la influencia del ejemplo. Por otro lado, no se da una equivalencia entre ambas: tanto en la vida del Estado como en la de la nación, las costumbres comportan más peso que la ley. En términos positivos, un pueblo estará más apegado a su forma de vida que a sus leyes; y con razón, dado que las costumbres contribuyen más a la felicidad de una nación y a la formación de mejores ciudadanos que la legislación. Desde un punto de vista negativo, su violación es más peligrosa para el Estado que la trasgresión de la ley, y los malos ejemplos en este campo son peores que los delitos. La importancia de las costumbres varía en función de la forma de gobierno que esté siendo considerada; en la república las mismas son lo más relevante. Pero en general, su efectivi-

¹⁵ Ch. de S. de Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, cit., Libro XIX, capítulo XVI, p. 286.

dad es mayor que la de las leyes. En *Del espíritu de las leyes* se sugiere que, tal vez, esto se deba a que hunden su origen en la naturaleza, mientras que la legislación es la obra de la ignorante, apasionada y colérica humanidad.

Pero el papel más decisivo es el que asume el principio de gobierno: el «motor» impulsor que conduce las acciones del Estado insuflándoles vida y energía. Para Montesquieu, este principio es una «pasión» de la que él identifica tres tipos fundamentales, cada uno de los cuales corresponde a una forma particular de gobierno: la virtud (en la república), el honor (en la monarquía) y el miedo (en el despotismo). El principio de gobierno es el que más inmediatamente determina el valor y la efectividad de la ley: si es corrupto, todas las leyes se pudren, incluso las mejores; si es sano «el mal tiene el efecto de lo bueno; el poder del principio todo lo determina»¹⁶.

Es posible extraer una serie de conclusiones preliminares: la regla de la «separación de poderes» delimita una esfera de la ley relativamente estrecha y la misma no debe estorbar a la religión ni tampoco puede versar sobre las costumbres. El examen de los varios componentes del espíritu general muestra que la ley juega un papel importante pero subalterno completamente subordinado al principio del gobierno y con mucha menos relevancia que las costumbres. Otras consideraciones reducen aún más este papel. El objetivo de la ley es el bienestar de la sociedad y de los ciudadanos, no el del individuo, con quien, por consiguiente, puede entrar en conflicto. La ley debe justificar, mediante el bien general que proporciona, el mal concreto que le puede causar al individuo. En cierto sentido, debe beneficiar de algún modo a aquellos a los que gobierna; si no es así, no sirve para nada, como es el caso de la esclavitud. Desde este punto de vista, la sociedad se mantiene fundada sobre el beneficio mutuo y la ley se reduce a «un acto puro de poder». En algunos aspectos es un obstáculo: «Las leyes [...] siempre molestan a los ciudadanos», escribe Montesquieu en los *Pensamientos*. La persuasión es siempre preferible a la fuerza, o el incentivo a la obligación, ya que «nada hacemos mejor que aquello que hacemos libremente»¹⁷. La habilidad suprema consiste en invitar en lugar de constreñir, en persuadir antes que en ordenar. Por lo tanto, el honor es más fuerte que la ley y la pasión más estimuladora que el deber. En definitiva, la ley es siempre una segunda alternativa a la cual sólo se debería recurrir cuando es imposible hacer otra cosa.

De ello se sigue que la nueva legislación debería ser formulada con meditación y estar restringida a las cuestiones que entran dentro de la esfera

¹⁶ *Ibid.*, libro VIII, capítulo II, p. 104.

¹⁷ *Ibid.*, libro XIX, capítulo XIV, p. 286; C. de S. MONTESQUIEU, *Pensées*, núm. 1.810, en *Œuvres complètes*, París, 1951, vol. 1, p. 1.434; C. de S. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, cit., libro XIX, capítulo V, p. 281.

de actuación de la ley. «Hay unas pocas cosas que son buenas, unas pocas que son malas y un número infinito de cosas que son indiferentes»; precisamente por su naturaleza, estas últimas no están dentro del área de competencia de la ley. Legislarlas instaura leyes inútiles que serán mal acogidas por ser tiránicas y menoscaba el respeto que debería rodear a todas las demás leyes. Dado que pocos gobiernos son capaces de evitar esta trampa, hay demasiadas leyes y, como comenta Montesquieu en los *Pensées*, «el número infinito de cosas que el legislador permite o prohíbe hace que el pueblo esté más descontento y no que sea más razonable». Si, a pesar de todo esto, el Estado continúa creando nuevas leyes, éstas deben ser tanto ejecutables como ejecutadas: cualquier trasgresión socava la autoridad no simplemente de la ordenanza que ha sido incumplida, sino de todo el cuerpo legislativo. Este principio tiene un efecto moderador, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones penales: el poder debe conocer sus límites, evitar las medidas extremas y ser tolerante y misericordioso. La misma pauta es aplicable a los abusos de derecho, muchos de los cuales —definidos y tolerados como tales— se revelan muy útiles, «incluso más de lo que lo son las leyes más razonables», como se señala en los *Pensées*, ya que, en general, «hay infinidad de ocasiones en las que lo menos malo es lo mejor» y en las que «lo mejor es el enemigo de lo bueno»¹⁸.

Para Montesquieu estos axiomas entrañan una poderosa falta de confianza en el cambio. Modificar la ley es peligroso por varias razones. En primer lugar, merma el debido respeto que se debería profesar hacia el *statu quo*. En segundo lugar, introduce un elemento de discordia entre el espíritu general de la nación y su aparato administrativo: la legislación puede cambiarse de una tacada, pero los hábitos y las formas de pensar poseen un grado mucho mayor de inercia y evolucionan a un ritmo diferente. Por último, las consecuencias de cualquier cambio de envergadura son siempre impredecibles. Luego, el rumbo más juicioso es aferrarse al orden existente y el mejor de todos los gobiernos «es generalmente aquel bajo el que vivimos». Montesquieu admite que la moderación y la prudencia son virtudes difíciles de llevar a la práctica en la medida en que su curso es contrario a las inclinaciones naturales del legislador: su creencia de que él demuestra su fuerza acabando con el *statu quo* y su tendencia a pensar en términos de regímenes. Sin embargo, más a menudo su tarea consiste en abstenerse: en este caso, el bien es silencioso e invisible, funciona como «una lima sorda, que va limando lentamente hasta llegar a su fin»¹⁹. En cuanto a la ley, es la obra de los hombre la que predispone, una vez más, a la pasión y al error. La misma se enfrenta a un dilema: o bien se adecua a las costumbres y al espíritu general, en cuyo caso la mayoría de las veces es ineficaz, o bien va contra las mismas, con lo cual es o impotente o peligrosa.

¹⁸ C. de S. Montesquieu, *Pensées*, cit., núms. 1.909, 1.921, 630, 632.

¹⁹ *Ibid.*, núm. 632; Ch. de S. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, cit., libro XIV, capítulo XIII, p. 221.

La ética de la pasión

Montesquieu critica la ley desde el punto de vista de la sociedad y muestra que aquélla es una precaria herramienta de gobierno. En nuestra cuarta instantánea –el marqués de Sade– la misma es desafiada desde el punto de vista del individuo. Aquí se hace necesario establecer una distinción entre dos caras o aspectos de Sade: el heroísmo filosófico y la reforma libertina. Sade, partiendo de una única premisa –la soledad absoluta del hombre–, persigue dos proyectos distintos: el primero consiste en la negación de Dios y de la sociedad en nombre de la naturaleza con el objeto de desafiar a la naturaleza en nombre de la absoluta soberanía del individuo; el segundo explora qué transformaciones serían necesarias para hacer vivible el orden social, considerando que somos seres conducidos por la pasión. Aunque ambos proyectos no se contradicen mutuamente y a menudo despliegan argumentos similares, no están dirigidos a la misma audiencia y no proponen los mismos objetivos; la crítica de la ley forma parte del segundo empeño.

El punto de partida de Sade es, por consiguiente, un solipsismo radical: el individuo está completamente solo y su aislamiento se basa en el hecho de que para él nada es real salvo su propia experiencia sensorial. Consecuentemente, no hay una medida común entre mis sensaciones, de las que tengo un conocimiento directo, y las de otras personas, las cuales sólo puedo evocar en mi imaginación. Para mí, todos los demás son extraños y cualquier forma de vínculo social es una ilusión. A su vez, la sociedad no es más que un tropo convencional. Los intereses particulares y los generales –los del individuo y los de la sociedad– son forzosamente incompatibles y contradictorios; si se ha de reconciliar a ambos, el primero –para su propio perjuicio– debe estar subordinado.

El individuo pertenece a la naturaleza y está sometido a sus leyes. Éstas pueden dividirse en dos categorías: aquellas que gobiernan la propia naturaleza y aquellas que se aplican a los humanos que se someten a sus designios. La naturaleza está gobernada, en primer lugar, por una ley de equilibrio entre el bien y el mal, el vicio y la virtud; mientras eso siga siendo así, la naturaleza, en sí misma, es indiferente a los actos aislados que realicen el hombre o la mujer. En segundo lugar, en virtud del principio de conservación, en la naturaleza nada está perdido y no hay una auténtica destrucción; la muerte es sólo una disolución de elementos que serán reconstituidos bajo alguna otra versión: una simple variación de las formas. Pero aunque a primera vista la naturaleza parece mantener un equilibrio neto entre el bien y el mal, en realidad –en tanto que la misma se compone de energía y movimiento– prefiere al mal. En la medida en que toda creación supone una destrucción previa, la naturaleza, ávida de crear, también tiene sed de destrucción: está predispuesta a la pasión y al asesinato. La virtud –caracterizada por el tedio y por la inercia– es, por ello, contraria a la naturaleza.

Así pues, la naturaleza es indiferente a las obras y al destino de los individuos; la muerte es sólo una apariencia; y la naturaleza prima la destrucción de las formas existentes con el fin de producir otras nuevas. De estas tres afirmaciones se puede extraer la misma conclusión: desde la perspectiva de la naturaleza, no hay crimen. El auténtico delito sería alterar su funcionamiento, lo cual no está dentro de nuestras posibilidades; el único pecado es resistirse a los impulsos con los que nos ha dotado. ¿Es la igualdad una tercera ley de la naturaleza? Por supuesto, los personajes de Sade la reafirman o la niegan en función de la posición social que ocupan: los bandidos la proclaman, los aristócratas se oponen a ella. Para Sade, ambos tienen derecho a actuar según su deseo de libertad y de poder. Las desigualdades de poder son un hecho y la ley del más fuerte es una realidad indiscutible; sin embargo, cada uno de ellos tiene una razón poderosa para intentar dar un vuelco a la situación que le beneficie: la acción es la única prueba de la fuerza.

Las leyes que gobiernan a los individuos están conectadas con las pasiones de las que hemos sido dotados por la naturaleza; ellas son el equivalente moral a la energía natural y «el único estímulo para las grandes obras»²⁰. El hombre, en estado salvaje, está poseído por dos impulsos básicos: comer y copular. Para satisfacer estas necesidades, está dispuesto a conquistar el universo y a eliminar a cualquiera que pudiera refrenarle; está predispuesto, en palabras de Sade, a «tiranizar». La propia lujuria es una pasión tiránica, dado que sólo puede saciarse con la esclavitud. En síntesis, Sade coincide con Maquiavelo y con Pascal: el hombre es malo por naturaleza. Sin embargo, a diferencia de sus predecesores, Sade mantiene que la única ley de la naturaleza es satisfacer estas pasiones. Debe remitirlo todo a uno mismo, tomar sus propios intereses como la única guía y practicar un egoísmo desmedido. Una vez más, para la naturaleza nada es un crimen. Nos ha grabado nuestras pasiones: no somos sus amos. De este modo, la naturaleza funciona como un principio justificativo: todo lo que existe es legítimo: todo es real y racional, como diría Hegel poco tiempo después. Dado que la libertad humana es, en todo caso, una ilusión, no se nos debería imputar la responsabilidad de lo que hacemos. Ningún acto es reprehensible si se realiza imbuido por la pasión.

El derecho como crimen

Si la sociedad es una creación abstracta, la pluralidad de individuos es un hecho. En estado salvaje, el principio del egoísmo transforma la condición humana en una guerra de todos contra todos. A diferencia de Hobbes, Sade encuentra esta situación bastante aceptable y, en cualquier caso, preferible a lo que le sobreviene; por lo tanto, no puede ser utilizada para explicar el nacimiento de la civilización. No obstante, la civilización ha emergido con

²⁰ Marqués de SADE, *Juliette*, libro IV, Londres 1991, p. 734 [ed. cast.: *Juliette*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1999].

sus tropas de leyes que no deben nada a la naturaleza, a la cual, por el contrario, intentan suprimir. Así pues, éstas son un puro artificio que persigue el bien de la sociedad antes que el del individuo. ¿Cómo hemos de entender su génesis y cómo vamos a interpretar su autoatribuida legitimidad? Las leyes, como hemos visto, no se pueden fundar en la naturaleza, ni mucho menos apelando a Dios, que para Sade es mera ficción, un fantasma, un fraude. ¿Proviene de la naturaleza humana? Aquí nos encontramos con el problema del contrato social. Sade no cuestiona su existencia, sino que sostiene que sólo entre seres iguales se puede sellar un verdadero pacto; ni los más fuertes, que no renunciarán a nada, ni los más débiles, que no tienen nada que perder, tienen razones para atenerse a su contenido. El contrato, cuando pretende ser universal, es una trampa, que está tendida bien por los débiles para amansar a los fuertes, bien por los fuertes para atajar la rebelión de los débiles. Lejos de superar las divisiones del cuerpo social, el pacto es meramente una treta, desplegada por una facción para engañar a la otra.

Si su origen no le confiere legitimidad, ¿se puede justificar la ley mediante la función que cumple? Para Sade, la respuesta es un rotundo no. Resumiendo las principales imputaciones de su crítica, podemos decir que la ley está encaminada al bien de la sociedad, el interés general, que como hemos visto siempre contradice al del individuo. Al igual que el contrato social sobre el que se basa, la ley se plantea como un intercambio equitativo: el individuo renuncia a la satisfacción de ciertas pasiones y a una parte de su libertad a cambio de obtener paz y seguridad. Aun así, el pacto es desigual; las leyes «arrebatan infinitamente más de lo que conceden»²¹. Es el hombre quien se niega a sí mismo satisfacciones verdaderas en nombre de un fantasma: la sociedad. La ley es inherentemente restrictiva. Nos prohíbe aplacar los impulsos y los deseos con los que la naturaleza nos ha dotado y nos castiga si no respetamos su mandato. Actuando de este modo, la ley se revela tanto impotente –incapaz de contener los impulsos irrefrenables de la naturaleza– como injusta, ya que castiga actos de los cuales no somos responsables puesto que no somos libres. El papel de las leyes es complacer a los hombres en la medida en que sea posible, sin embargo, al castigar un supuesto crimen únicamente satisface a la víctima, no al perpetrador. En este sentido, la ley es verdaderamente insustancial, dado que todo lo que hace es desplazar al mal.

Las leyes proclaman que son universales e incondicionales: válidas en todas partes, para todo el mundo y en todas las épocas. Sade despliega un movimiento atenazador contra tales pretensiones. En primer lugar, la variabilidad extrema de las leyes demuestra, por el contrario, su carácter artificial y contingente; Sade reitera, en cierta medida, las observaciones de Pascal acerca de la relatividad jurídica. Pero aunque fueran incondicionales y universales, serían injustas en todo caso al aplicar la misma norma a personas distintas. Por esta razón, una ley aplicada uniformemente dentro de un país cualquie-

²¹ *Ibid.*, libro I, p. 175.

ra es inicua, desde el momento en que niega la diferencia humana. La ley es incoherente: castiga con dureza actos insignificantes mientras que pasa por alto aquellos con consecuencias mucho más graves. Supuestamente está al servicio de la sociedad y, por lo tanto, las opiniones y los vicios que no lesionan al Estado no son de su incumbencia; sin embargo, hace lo contrario, por ejemplo, condena el asesinato y al mismo tiempo aplaude la guerra.

La ley es ciega a la verdadera naturaleza de los actos que castiga, cuyo resultado final sólo se desvelará en el futuro. En un cuento titulado «Seide», inspirado en el *Zadig* de Voltaire, Sade presenta toda una sucesión de episodios en los que al final se descubre que lo que eran supuestos crímenes son actos beneficiosos e incluso providenciales. Aun así, ningún ápice de progreso minorará la opacidad del futuro. Aquí nos encontramos con una forma distinta de la discordancia entre la temporalidad de la ley y la de la vida social que ya señalara Montesquieu. Finalmente, la ley tiene consecuencias dañinas, especialmente en los castigos que inflige. Aquí el remedio es peor que la enfermedad: en lugar de corregir a los condenados, estos castigos les humillan, les embrutecen y les amargan, conduciéndoles a la revuelta. El derecho a reprimir sólo puede confiarse a la opinión pública.

El carácter impersonal de la ley –al que frecuentemente se apela en su favor como un medio para lograr la emancipación de la tutela de los monarcas o de los tiranos, arbitrarios y caprichosos– es el objetivo de un movimiento aún más atroz. Si la ley realmente fuera imparcial, proclama Sade, «preferiría ser oprimido por un vecino al que yo también puedo oportunamente oprimir que por la ley, ante la cual soy impotente»²². En realidad, todo sistema jurídico sólo es objetivo en apariencia. Refleja los prejuicios y los intereses personales de los legisladores tal y como ellos mismos los conciben; mientras que su aplicación, debido precisamente a su carácter general, exige la interpretación de un juez que puede utilizarla para liberar sus propias pasiones. Es la naturaleza personal de las leyes la que finalmente revela su tiranía, tanto más imponente por estar enmascarada. El derecho, lejos de ser una defensa frente al despotismo, como creía Montesquieu, a menudo es su mejor cómplice: «No hay tirano que no se haya apoyado en la ley en el ejercicio de sus crueldades, [...] los tiranos nunca nacen de la anarquía; únicamente crecen a la sombra de las leyes, basándose en ellas para otorgarse la autoridad»²³. La culminación del despotismo es la pena de muerte, donde convergen todos los vicios de la ley. La pena capital es injusta: castiga a aquellos que no son responsables de sus actos. Es ineficaz: nunca ha evitado el crimen. Es absurda: una injusticia no corrige otra. Finalmente, no hay circunstancias atenuantes: a un hombre o a una mujer que matan se les podría excusar en nombre del egoísmo o de la pasión; pero el asesinato legal se comete a sangre fría, en beneficio de aquel espectro: la sociedad. Es, por lo tanto, el único crimen auténtico.

²² *Ibid.*, libro IV, p. 732.

²³ *Ibid.*, libro IV, p. 733.

En suma, Sade afirma que es el derecho el que comete el crimen o, en términos más precisos, que «es la multiplicación de las leyes la que engendra la de los crímenes» en la medida en que actos perfectamente inocentes en sí mismos son declarados criminales; y al levantar tantas barreras y constreñimientos, desata el impulso de destruirlas²⁴. Por consiguiente, el mejor método para reducir el crimen es reducir el número, el alcance y la severidad de las leyes. Necesitamos, como dice Zamé en *Historia de Aline y Valcour*, «leyes tan blandas y tan escasas que todos los hombres, cualquiera que sea su posición, puedan someterse sin ningún esfuerzo a ellas». Un régimen sin derecho o bien es despótico o bien es la anarquía. Muchos de los grandes personajes libertinos de Sade –Vermeuil, Saint Fond– componen conmovedores elogios de la tiranía. Sin embargo, el reformismo de Sade patente en *Aline and Valcour* y en *Otra vez, mi señor*, se inclina más hacia la anarquía. Coloca el acento en la vida y en la energía, mientras que el imperio de la ley únicamente significa el letargo, como puede verse cada vez que un Estado suspende la legalidad para regenerarse a sí mismo. Las virtudes de la anarquía son más claramente visible en los gobiernos republicanos que deben vivir en un estado de insurrección permanente. Pero, ante todo, la anarquía es lo único que permite llevar a la práctica las doctrinas éticas más importantes de Sade: la soberanía del individuo, la libertad absoluta para con uno mismo; la tolerancia ilimitada hacia los otros; y, en caso de conflicto, el derecho y el deber de hacer lo que es justo para uno mismo, sin la intromisión de lo que sea justo para los demás.

Maquiavelo y Pascal cuestionan los fundamentos divinos y naturales de la ley; Montesquieu y Sade, su idoneidad como herramienta para el gobierno del hombre. Por consiguiente, todos ellos expanden el espacio reservado para la política. Dos cuestiones merecen ser subrayadas. Por un lado, los cuatro autores, cada uno partiendo desde preocupaciones y principios muy diferentes, llegan a críticas de ley que en gran medida son convergentes. Siguiendo las sendas del escepticismo de Maquiavelo y de la devoción de Pascal, del magistrado ilustrado de Montesquieu y del libertino encarcelado de Sade, hemos trazado una serie de encuentros. Por otro lado, estas críticas compatibles pueden llevar a los más variados –de hecho, opuestos– planteamientos políticos. Para Maquiavelo, la forma más elevada de la política es la gloriosa y peligrosa aventura de fundar un Estado. Pascal, del lado de sus «versados», profesa una especie de quietismo político. Los temas de Montesquieu serán retomados por Burke, mientras que Sade es, en muchos aspectos, precursor de Stirner. Así pues, la crítica de la ley gravita en torno a un proyecto políticamente indeterminado, tratándose de una peculiar encrucijada donde por un instante se pueden encontrar los más diversos e, incluso, los más opuestos pensadores. Las lecciones que se deben extraer en una época como la nuestra, donde el imperio de la ley es aclamado universalmente, demandan una discusión más profunda.

²⁴ *Ibid.*, libro VI, p. 734.