

La invención del sujeto de derecho *

YVES CHARLES ZARKA

CNRS (París)

La cuestión de la invención del sujeto de derecho es absolutamente capital. Es una de las cuestiones más importantes de nuestra modernidad. Algunos han intentado responder a ella, pero las soluciones, las más de las veces, han quedado comprometidas por un defectuoso planteamiento del problema. Empezaré, pues, por estos dos puntos: la importancia de la cuestión y los términos en que debe ser planteada.

La cuestión de la invención del sujeto de derecho es importante porque entraña un aspecto fundamental para la comprensión de la modernidad. ¿No reside acaso uno de los rasgos esenciales de la modernidad en la definición del hombre en tanto ser de derecho, ser al que se remite simplemente por ser hombre, es decir, sujeto natural de los derechos? Ahora bien, esta definición del hombre como ser de derecho no es intemporal; ha sido creada por la filosofía moral y política modernas, constituyendo una de sus principales innovaciones. Se podrían ofrecer numerosas formulaciones acerca de la importancia de esta innovación, pero me quedaré con una sola: la transformación de la noción renacentista de dignidad del hombre en la noción del hombre como portador de derechos del siglo xvii. Transformación significa conservación y cambio. Lo que se conserva es la idea de una especificidad que caracteriza exclusivamente al hombre y lo distingue de todos los demás seres naturales. Lo que cambia profundamente es que la *dignitas hominis* se refiere menos al lugar ocupado por el hombre en la jerarquía de los seres que a una remisión a su propia libertad para hacerse a sí mismo como realmente es; mientras que la noción de hombre como portador de derechos determina más una característica que la responsabilidad de llegar a ser. Nada puede poner mejor de manifiesto la diferencia entre el discurso sobre la dignidad del hombre y el discurso sobre el hombre como portador de derechos que este célebre pasaje de la *Oratio de hominis dignitate* de Juan Pico de la Mirándola:

«Ni celeste, ni terrestre, te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma

* Versión castellana de Carlos Gómez Rodríguez.

que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realizarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión»¹.

En comparación con esta exhortación, dirigida al hombre para que se erija en principio de su propia valoración, el discurso sobre el hombre como ser naturalmente portador de derechos define llanamente un estado de hecho inalienable.

Pero no se juzgue erróneamente acerca de estas palabras de mi discurso. En modo alguno pretendo seguir los pasos de quienes —y son muchos— ven en la definición del hombre como ser de derecho una tosca decadencia portadora de todos los peligros de la modernidad: pérdida de significación de la naturaleza y del mundo, primado de una subjetividad incómoda respecto a los demás e intrínsecamente injusta, reinado de la dominación técnica y política. Muy al contrario, frente al pensamiento pesimista de la decadencia o frente a la jerga del olvido del ser y de la desmembración quisiera mostrar que la invención del concepto de hombre como sujeto de derecho no es en modo alguno portadora del germen de tales peligros. Dicho de otro modo, quisiera mostrar que la promoción moderna del hombre como sujeto de derecho puede realizarse no sólo sin necesidad de poner en cuestión normas universales y valores morales, sino que tal promoción no podrá hacerse efectiva si no se pone en evidencia el carácter irreductiblemente moral del sujeto de derecho, así como la necesidad recíproca que cada sujeto tiene de los demás. Dicho de otro modo, la invención del sujeto de derecho se halla vinculada a una primera formulación de la intersubjetividad jurídica.

Sin embargo, para llegar a esto tomando caminos poco conocidos conviene precisar los términos en los que debe ser planteada la cuestión de la invención del sujeto de derecho. Tal precisión es importante por dos razones. Por una parte, porque a veces se supone resuelta la cuestión incluso antes de haber sido planteada y, por otra, porque a menudo no se determina suficientemente qué se investiga bajo la denominación «sujeto de derecho».

Sobre el primer punto, quienes suponen la cuestión resuelta antes de haberla planteado son aquellos que consideran, más o menos explícitamente, que la determinación cartesiana del hombre como *ego* —antes ciertamente que como sujeto— y el imperio de la subjetividad auto-referencial que ésta vehicula habrán de tener consecuencias no sólo sobre el dominio moral que Descartes había abordado, sino también sobre el ámbito del derecho natural sobre el que no pronunció palabra alguna. Sin querer minimizar la influencia de la metafísica cartesiana del *ego*, incluso en los ámbitos que Descartes no abordó, es preciso subrayar que la cuestión del hombre como ser portador de derechos se ha formulado en el campo teórico del derecho natural moderno mucho antes

¹ Juan Pico de la Mirándola, *Oratio de hominis dignitate*, traducción de L. Martínez Gómez, *De la dignidad del hombre*, Madrid, 1984, p. 105. Cfr. también el volumen colectivo editado bajo la dirección de Pierre Magnard, *La dignité de l'homme*, París, Champion, 1995.

de que Descartes elaborase su metafísica. La definición del derecho natural en el sentido de lo que más adelante se llamará «derecho subjetivo» se halla plenamente elaborada en Grocio desde 1625 en el *De jure belli ac pacis*, y se encuentra literalmente en su formulación técnica, antes que en Grocio, en el *De legibus* de Suárez. No se puede, pues, ni aun en pequeña medida, atribuir a la metafísica cartesiana la invención, al margen de su campo directo de ejercicio, del sujeto de derecho. Ciertamente, la reflexión acerca de la obra de Descartes influirá más adelante sobre la tradición del derecho natural, en particular, pero no exclusivamente, sobre la obra de Pufendorf, aunque no se podría decir que con tal influencia se hubiera puesto la base de una definición del hombre como sujeto de derecho. Esta definición se pone en marcha en otro contexto: el del derecho natural moderno desde Grocio a Leibniz.

Sobre el segundo punto, concerniente a la indeterminación con la que se trata a veces la cuestión del sujeto de derecho, diré que en ello es de la máxima importancia distinguir tres nociones: individuo, persona y sujeto. Si no se efectúa tal distinción, y si no se determina en cada caso cuál de los tres conceptos es el que opera, nos situaremos ante la imposibilidad de plantear correctamente la cuestión.

Para intentar comprender el proceso teórico que conduce a la invención del sujeto de derecho convendrá definir los tres momentos teóricos que le son constitutivos:

1. La definición propiamente moderna de derecho como cualidad moral (eso que ha sido denominado posteriormente derecho subjetivo).
2. La reflexión acerca del estatuto del ser al que conviene tal definición de derecho natural: el resurgimiento en la modernidad de la noción de ser moral o de persona.
3. La puesta en relación del campo gnoseológico con el campo jurídico: la transformación de una cuestión perteneciente a la objetividad del conocimiento en otra tocante al fundamento intersubjetivo del derecho natural. Por tanto, se tratará de mostrar el tránsito del problema del sujeto desde el campo gnoseológico al campo jurídico.

Éstos son, pues, los tres momentos que voy a examinar, en tanto constitutivos del campo teórico donde nace la noción de sujeto de derecho. Mi exposición tendrá, pues, dos vertientes: filosófica e histórica. Filosófica, porque trata de descubrir los momentos constitutivos de una invención conceptual. Histórica, porque esta invención se lleva a cabo en la historia de una corriente doctrinal particular.

1. *El derecho como cualidad moral*

Hay ciertamente muchas formas de ser moderno, incluso en el ámbito de la teoría jurídica. Pero no hay más que una sola capaz de definir el derecho en su relación con el ser del hombre. La formulación canónica de esta definición del derecho, en tanto instancia referida al hombre, la encontramos en el *De jure belli ac pacis* de Grocio. He aquí la definición de lo que, más adelante, se denominará derecho subjetivo:

«una cualidad moral de la persona, en virtud de la cual puede hacer o tener algo lícitamente —*qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum vel agendum*—»².

El derecho es, pues, una *qualitas moralis* inherente a la persona. A partir de aquí, Grocio reorganiza toda la concepción del derecho. El concepto de derecho es así, pues, dividido en derecho perfecto y derecho imperfecto. En lo que al derecho perfecto respecta, la *qualitas moralis* es entendida como facultad, *facultas*, la cual define el derecho como propiamente o estrictamente dicho: *jus proprie aut stricte dictum*. La *facultas*, a su vez, se divide en poder (*potestas*), propiedad (*dominium*) y facultad de exigir lo merecido. Cada uno de estos componentes del *jus strictum* es objeto de nuevas subdivisiones, sobre las que no puedo insistir aquí. Recordaré simplemente, puesto que tendrá consecuencias en la continuación de mi exposición, que la categoría de *potestas* se divide en dos subcategorías: poder sobre uno mismo (*libertas*) o sobre otro (*patria potestas* y *dominica potestas*). Frente al derecho perfecto tenemos el derecho imperfecto, que es simplemente aptitud, *aptitudo*, lo cual nos lleva a aquello que Aristóteles denominaba mérito o dignidad. La distinción entre *facultas* y *aptitudo* permitió a Grocio reformular la distinción aristotélica entre justicia conmutativa y justicia distributiva, la primera dependiente de la *facultas* y la segunda de la *aptitudo*. Tal reformulación de la distinción aristotélica, en función de una definición no aristotélica del derecho como cualidad moral, tuvo como consecuencia una modificación considerable del sentido de la justicia distributiva que, bajo el nombre de justicia atributiva, dependerá en lo sucesivo del derecho imperfecto y dejará de tener correlación con una obligación jurídica estricta.

Lo que nos importa retener aquí es la definición de derecho como *qualitas moralis*. No es evidentemente la única definición de derecho que ofrece Grocio³, pero es la fundamental. Tal cosa se puede mostrar de dos maneras:

² Grocio, *De jure belli ac pacis*, I, I, 4, edición crítica de B. J. A. De Kanter-Van Hettinga Tromp, Aalen, Scientia Verlag, 1993, p. 31; trad. española de P. Mariño, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, 1987, p. 54.

³ Da otras dos, el derecho como aquello que es justo, por una parte, y el derecho como ley, por otra.

1. Antes de nada es preciso notar que esta definición del derecho como cualidad moral de la persona no fue inventada por Grocio; se encuentra explícitamente formulada en el *De legibus* (I, II,5) de Suárez. Éste la presentaba ya como la más estricta definición del término *jus*. En particular, Suárez remite explícitamente al pasaje de la *Suma Teológica* (IIa IIae, q. 57, art. 1), donde Tomás de Aquino afirma que la idea de justicia implica la de igualdad: lo que se iguala se torna hacia la justicia. Retoma asimismo el pasaje donde Tomás de Aquino sostiene que «la ley no es, hablando con propiedad, derecho, sino, más bien, la regla del derecho». Este punto da fe de la presencia de posiciones no sólo distintas, sino incluso incompatibles en el texto de Suárez, de donde se sigue tanto su proximidad como su distanciamiento respecto de Santo Tomás. Se puede decir, pues, que Suárez se halla en la encrucijada de muchas tradiciones, de las que Grocio se apartará.

2. La especificidad de la concepción grociana del derecho subjetivo se atiene menos a la definición misma que de él nos ofrece que al hecho de situarla al inicio de una nueva sistematización de la teoría del iusnaturalismo. Dicho de otro modo, Grocio culmina aquello que en la síntesis suareciana quedaba en la ambigüedad, dando lugar a una sistematización de la teoría jurídica que, primero, funda el derecho natural en la definición del derecho como cualidad moral, y que deduce, a continuación, los principios de una teoría de los derechos civil y político. No diré más que una palabra de la fundación grociana del derecho natural sobre la definición del derecho como cualidad moral: el derecho natural se define en función de la naturaleza sociable y racional del hombre. He aquí los cuatro principios del derecho natural, tal como derivan de la susodicha naturaleza social y racional del hombre: *a)* es preciso abstenerse del bien ajeno o restituirlo; *b)* se está obligado a cumplir la palabra dada; *c)* se deben reparar los daños causados; *d)* toda violación de las reglas precedentes merece castigo por parte de la sociedad humana.

A primera vista, estos principios parecen depender menos de una definición del derecho subjetivo que de una teoría del derecho objetivo, arraigándose en la estructura de una sociedad naturalmente constituida por los hombres. En verdad, cuando se examinan estos principios más de cerca se constata que no presuponen más que algunas de las determinaciones del derecho en tanto cualidad moral, a saber, el poder (sobre sí mismo o sobre el prójimo), la propiedad (completa o imperfecta) y la facultad de exigir lo merecido. El derecho natural se halla, pues, perfectamente fundado sobre el derecho subjetivo.

Sin embargo, aunque Grocio ha tenido el gran mérito de sistematizar el derecho natural a partir de la definición del derecho como cualidad moral, hay en él un punto que queda aún en suspenso: no determina el estatuto de la persona (*persona*) a la que asocia el derecho como cualidad moral, como acabamos de ver perfectamente en su definición de derecho. Esta falta de determinación se sustituye en Grocio por la simple recuperación de la concepción ciceroniana de las tendencias fundamentales de la humanidad. Ahora

bien, es precisamente esta relativa indeterminación en lo tocante al estatuto de la *persona*, a la que se refiere el derecho natural, posteriormente concebido en términos de derecho subjetivo, lo que pasará a convertirse en uno de los asuntos centrales del debate doctrinal del iusnaturalismo posterior a la teoría de Grocio. Así, la cuestión ético-política concerniente a la determinación del ser del hombre al que se refiere el derecho natural pasará a un primer plano a partir de la obra de Hobbes.

Hemos llegado a un punto en el que la cuestión central será la siguiente: ¿es Hobbes, más allá de lo que debe a Grocio, el inventor de la noción de sujeto de derecho al construir una ética adaptada a la nueva teoría del derecho? La respuesta a esta cuestión debe ser negativa, porque, como veremos, Hobbes sustituye la indeterminación grociana de la *persona*, a la que se refiere el derecho como cualidad moral, por una nueva incertidumbre.

Tengamos presente antes de nada que, en lo relativo a la definición del derecho, Hobbes radicaliza la posición de Grocio, puesto que no conserva más que un solo y único contenido para la noción de derecho: la libertad. Acabamos de ver que en Grocio la *libertas* definía una especie particular de poder: el poder sobre sí. Hemos visto asimismo que el poder (*potestas*) constituía, junto con la propiedad (*dominium*) y la facultad de exigir lo merecido, los grandes apartados del derecho como *qualitas moralis*. En Hobbes, esta compleja arquitectura de Grocio queda relegada a favor de una simple reversibilidad entre *jus* y *libertas*. Y esta radicalización hobbesiana queda perfectamente patente en la distinción tajante que efectúa entre las nociones de *jus* y *lex*:

«Pues aunque los que hablan sobre este asunto suelen confundir *jus* y *lex*, derecho y ley, deberían distinguirse. Porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren la obligación y la libertad, las cuales no pueden coexistir con respecto a una misma cosa»⁴.

De resultados de esta concepción del derecho se produce la desaparición de toda reciprocidad entre derecho y obligación: un individuo puede tener derechos sin que ello implique una obligación en otro. La obligación y la exigencia de reciprocidad quedarán, a partir de aquí, remitidas a la noción de ley natural. La definición de derecho de naturaleza ofrecida por Hobbes es la siguiente:

«El DERECHO NATURAL, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente,

⁴ Hobbes, *Léviathan*, XIV, MacPherson, Penguin Classics, Harmondsworth, 1968, p. 189; traducción española de C. Mellizo, *Leviatán*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, pp. 170-171. En lo sucesivo, en las referencias a la página de la traducción seguirá, tras una barra oblicua, la de la edición indicada del texto original.

de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin»⁵.

Sería erróneo concluir de esta definición que el derecho natural se vuelve en Hobbes hacia el poder del individuo. En efecto, según Hobbes, la libertad de usar de nuestro poder sólo define el derecho natural en la medida en que este uso pueda ser racional, es decir, quedará restringido a la clase de acciones que contribuyen directa o indirectamente a la conservación de nuestro propio ser. El derecho natural remite, pues, al uso racional de la libertad. Esta referencia a la libertad en el *Leviatán*, que se hace eco de la referencia a la recta razón del *De cive*, explica, entre otras cosas, que no existe, para Hobbes, un derecho natural de los seres inanimados ni aun de los animales.

Pero, al mismo tiempo, constatamos la incertidumbre fundamental que afecta al pensamiento de Hobbes. Pues si bien la racionalidad implícita en el derecho natural, y su distinción del simple obrar, tienden a hacer del hombre, en tanto portador de los derechos naturales, algo distinto de un mero individuo físico, algo que pudiéramos llamar persona natural, algunos obstáculos intrínsecos a su filosofía le impiden, en cambio, culminar el proceso. Ciertamente, la noción de persona natural es empleada por Hobbes, pero, contrariamente a la noción de persona artificial, nunca aparece verdaderamente teorizada para permitir concebir el estatuto del hombre en tanto ser de referencia para el derecho natural. La ausencia de una verdadera conceptualización de la noción de persona natural explica que tal noción, cuando es utilizada por Hobbes, aparece fundamentalmente indecisa en su significación. De este modo puede significar tanto el individuo físico, el ser hombre, como el ser capaz de los actos jurídicos. Cuando Hobbes necesita, en virtud de su propia doctrina de la promesa y las convenciones, concebir el hombre como ser moral y responsable no puede ni quiere dar el paso que le permitiría formular esta doctrina. Tal indecisión y tal esquizofrenia se atienen fundamentalmente, como acabamos de decir, a los obstáculos doctrinales internos que le impiden elaborar un concepto de persona moral que, sin embargo, su teoría del derecho requiere. Entre el individuo físico y el concepto jurídico de persona hay, pues, un espacio de indecisión en Hobbes.

En otro lugar he mostrado que la teoría hobbesiana de la identidad no incluye en ninguno de sus niveles una reflexión sobre la ipseidad, la identidad de-sí o la identidad para-sí⁶. Por ello, en Hobbes el sentido de la noción de *subjectum* aparece siempre referido a la noción de materia o de cuerpo, incluso cuando en las *Terceras Objeciones a las Meditaciones* de Descartes se pretende definir la *res cogitans*: el *subjectum* es en este caso una materia o un cuerpo que posee la propiedad de pensar y que, como tal, no tiene privilegio

⁵ *Ibid.*

⁶ Y. C. Zarka, «Identité et ipsité chez Hobbes et Locke», en *Philosophie*, núm. 37, 1993, pp. 5-19.

alguno en relación con otros cuerpos o materias —por ejemplo, la cera que permanece *eadem res* o *eadem materia* da soporte a los cambios de sus propiedades⁷—. La concepción hobbesiana de sujeto, lejos de permitir el desarrollo de la idea de un sujeto de derecho, implica, por el contrario, el asentamiento de la individualidad humana sobre una fisiología del movimiento (vital y animal).

Aun cuando la teoría del derecho y de las convenciones presupone la identidad de un ser o de una persona que da su palabra u otorga su confianza, la doctrina de la identidad y del sujeto como cuerpo impide su formulación. En Hobbes la única realidad del hombre reside en el individuo físico, el cual resulta completamente incapaz de definir el ser de derecho.

Para concebir al hombre como ser portador de derechos convendrá superar el concepto de individuo físico para pensar en la persona moral. Ahora bien, en ello estriba precisamente lo que Pufendorf, por una parte, y Locke, por otra, se marcaron como objetivo, en contra de la reducción hobbesiana del hombre al individuo físico.

2. *La emergencia moderna de la noción de ser moral o de persona*

Dos orientaciones teóricas permiten pensar, aunque en sentidos diferentes, al hombre como ser moral o como persona: se trata de la doctrina de los seres morales desarrollada al inicio del *De jure naturae et gentium* de Pufendorf y de la doctrina de la identidad personal contenida en el capítulo XXII del libro II del *Essay concerning Human Understanding* de Locke.

Subrayemos que la puesta en relación de los textos de Grocio, Hobbes, Pufendorf, Locke y, a más distancia, Leibniz, no tiene absolutamente nada de artificial. No se trata, en modo alguno, de un efecto del comentario que privilegiaría ciertos aspectos de un *corpus* más que otros. Son los mismos textos los que se reclaman entre sí, es decir, se refieren explícita o implícitamente los unos a los otros. Insisto sobre este punto, en este momento de la exposición, para llamar la atención sobre el hecho de que la problemática que ha dado lugar a la invención del sujeto de derecho se ha desarrollado en los textos de unos pensadores que eran enteramente conscientes del más importante asunto vinculado con la definición del concepto del hombre como ser de derecho, así como de las dificultades que encontraron sus predecesores o sus coetáneos en este terreno.

Empecemos por la doctrina de los seres morales en Pufendorf. Contra Hobbes, Pufendorf muestra que no se podría hablar de derecho sin plantear, al mismo tiempo, una obligación:

«Todo poder natural de hacer una cosa no es un derecho propiamente dicho, sino sólo aquel que conlleva algún efecto moral respecto a nuestros semejantes [...].»

⁷ *Terceras Objeciones*, AT VII, p. 173, traducción española a cargo de Vidal Peña en Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, 1977, p. 141.

Tan pronto como el resto de los hombres entran en la obligación de no impedir que haga uso de su poder, y de no servirse en modo alguno de las cosas o los animales sin su consentimiento, entonces este poder adquiere el rango de derecho»⁸.

Precisamente porque el derecho es una cualidad moral que se distingue de una cualidad simplemente física no será posible referirlo a una facultad física de obrar, y consistirá, pues, en una relación moral establecida entre una facultad de hacer y una obligación correlativa.

Pufendorf realiza, pues, un gesto, contrario al de Hobbes, el cual exigirá la determinación de aquello que en su predecesor quedaba en la incertidumbre. A la distinción hobbesiana entre derecho natural y ley natural, Pufendorf opone una dependencia del primero respecto a la segunda. El primer principio será, a partir de aquí, la obligación vinculada con la ley natural:

«Es preciso, pues, establecer necesariamente como principio que la obligación de la ley natural emana de Dios, que, en cualidad de creador y guía soberano del género humano, prescribe a los hombres, con autoridad, la observación de esta ley. Y ello consiste en algo verdaderamente cognoscible por la luz de la razón»⁹.

Sin necesidad de entrar aquí en el examen del contenido de la ley natural, se entiende que el ser al que se impone tal obligación no podrá ser solamente un individuo físico.

Abordaré la necesidad de pasar de una consideración del individuo físico a la persona moral en Pufendorf, considerando la relación de éste con la teoría del derecho natural de Spinoza, por una parte, y con la moral de Descartes, por otra.

Notemos primeramente que si Pufendorf critica, a veces en el mismo párrafo, a Hobbes y a Spinoza, concede sin embargo un estatuto muy diferente a cada uno de ellos. En efecto, según él, la concepción hobbesiana del derecho natural es ciertamente errónea, aunque resulta también, a condición de enmendarse en un punto fundamental, recuperable. En cambio, la concepción spinoziana no es, en modo alguno, enmendable. Así pues, se podría afirmar que si Hobbes se sitúa en el extremo opuesto de la problemática iusnaturalista, Spinoza se encuentra fuera de su ámbito. Éste articularía menos una figura del iusnaturalismo que un cuestionamiento radical de la problemática que subtiende sus diferentes figuras. Esta apreciación implícita de Pufendorf no carece de interés, ni tampoco de verdad. Interesa saber, pues, por qué la concepción spinoziana del derecho natural se sitúa fuera de la problemática iusnaturalista.

⁸ Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, facsímil de la edición de Amsterdam de 1688, *The Classics of International Law*, Oxford, 1934, III, V, 3, p. 265; traducción al español desde la edición francesa de J. Barbeyrac, Basilea, 1732, reeditada en la *Bibliothèque de Philosophie politique et juridique*, vol. I, Caen, 1987, p. 359. En adelante, en las referencias a la página de la traducción seguirá, tras una barra oblicua, la del texto original.

⁹ *Ibid.*, II, III, 20, pp. 149-150/p. 204.

En el capítulo II del libro II del *De jure naturae et gentium*, Pufendorf examina la concepción del derecho natural tal como Spinoza la formula al inicio del capítulo XVI del *Tratado teológico-político*. Recoge en primer lugar la definición:

«Por derecho e institución de la naturaleza Spinoza no entiende, pues, otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa [...]»¹⁰.

Esta definición del derecho natural incluye, según Pufendorf, el principio de una destrucción del derecho natural mismo. Primeramente, porque el término «derecho» no significa aquí una ley sobre la cual hay que regularse, sino una facultad natural de obrar. En segundo lugar, porque entraña una reducción radical del derecho al poder físico. En tercer lugar, porque haciendo del derecho una cualidad física por la que cada cosa produce sus operaciones de manera determinada y fija, el concepto de derecho se extiende entonces a todos los seres, incluyendo a los que están desprovistos de razón.

Dicho de otro modo, definir el derecho como cualidad física de individuos físicos significa para Pufendorf destruir la noción misma de derecho, la cual, para poseer consistencia propia, debe designar una cualidad moral que sólo puede convenir con los seres morales. El análisis que Pufendorf realiza de las consecuencias de la definición spinoziana nos permitirá determinar las condiciones que delimitan la problemática iusnaturalista incluso más allá de Pufendorf: 1) la distinción entre hecho y derecho; 2) el derecho sólo puede convenir al hombre; 3) y al hombre, en tanto ser de razón.

En su antropología jurídica, Pufendorf otorga un estatuto completamente distinto a la moral de Descartes. Pufendorf había leído *Les passions de l'âme*, que cita, y ciertamente también otros textos de Descartes. Por otra parte, su teoría del entendimiento y de la voluntad en relación con las acciones morales¹¹ comporta algo más que las huellas de una lectura de Descartes.

Nos quedaremos con tres puntos que acercan a Pufendorf y a Descartes: 1) la distinción entre entendimiento y voluntad; 2) la concepción de la libertad, que se extiende entre una libertad de indiferencia, según la cual la voluntad es una capacidad de autodeterminación, y una determinación inevitable de la voluntad hacia el bien; 3) la relación entre la voluntad y las pasiones. Sobre este último punto, Pufendorf, para mostrar que las pasiones, por violentas que sean, no destruyen jamás por completo el poder de la voluntad, cita un pasaje del final del artículo 50 de *Les passions de l'âme*¹².

¹⁰ *Ibid.*, II, II, 3, pp. 109/p. 155; cfr. Spinoza, *Tratado teológico-político*, XVI; trad. española de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 331.

¹¹ Pufendorf, *op. cit.*, I, III y IV.

¹² *Ibid.*, I, IV, 7, p. 42/pp. 61-62. Del mismo modo, es importante señalar que, si bien los análisis de Pufendorf sobre la libertad y la voluntad retoman algunas concepciones cartesianas,

Más importante aún para el tema de la relación con Descartes es la recuperación efectuada por Pufendorf del concepto de generosidad en uno de los capítulos que tratan de los deberes naturales de los hombres en sus mutuas relaciones¹³.

Por tanto, ¿es posible decir que la moral cartesiana suministra el concepto de persona subyacente a la concepción del ser moral al que Pufendorf refiere el derecho natural? En otras palabras, ¿ofrece la moral cartesiana el concepto de sujeto que el *De jure naturae et gentium* trasladará fuera de su ámbito, para convertirlo en sujeto de derecho? A esta cuestión tenemos que responder negativamente y ello, cuanto menos, por dos razones:

1. Pufendorf procura indirectamente el sentido de su recuperación de la generosidad cartesiana. Ésta, en efecto, forma parte de los deberes de humanidad y no de los de «la justicia propiamente dicha o del derecho riguroso»¹⁴. Dicho de otro modo, si la moral cartesiana puede fundamentar deberes de humanidad no podrá por sí sola fundamentar una teoría del derecho. ¿Significa esto que sólo haría falta completar esta moral, indicando sus implicaciones en un ámbito que inicialmente no sería el suyo? En verdad, si bien Pufendorf retoma un cierto número de concepciones cartesianas lo hace situándolas en un contexto muy distinto, que modifica profundamente su alcance.

2. Es posible mostrar lo anterior examinando el concepto que Pufendorf ofrece de la conciencia: «Se denomina comúnmente con el nombre de conciencia, *conscientia*, el juicio intelectual aportado por cada uno sobre las acciones morales, en tanto ese sujeto está al tanto de la ley y obra acordemente con el legislador en la determinación de lo que se debe o no se debe hacer»¹⁵. La conciencia, lejos de descubrirse en una pura presencia ante sí, lejos de realizarse como un *ego*, incluso en el caso de que este *ego* salga —en la medida de lo posible— de su soledad, en virtud de la generosidad, para pensarse en relación a un *alter ego*, se define enteramente por relación a la ley¹⁶. Pufendorf consagra todo un capítulo a mostrar que el hombre tiene necesidad de la ley, y que la libertad absoluta no conviene más que a Dios, en tanto que la libertad humana exige una norma que la regule y la restrinja.

No se puede decir, pues, que la definición de persona moral en Pufendorf pueda fundarse en la recuperación, o incluso el desplazamiento, de la metafísica o la moral cartesianas. Esta definición de los seres morales, efectuada desde el inicio del *De jure naturae et gentium*, resulta de por sí muy compleja; de ella no nos quedaremos más que con tres puntos: 1) la persona moral particular

hacen referencia también, y de modo fundamental, a la polémica entre Hobbes y Bramhall sobre la libertad y la necesidad.

¹³ Pufendorf retoma los artículos 152 y siguientes de *Les Passions de l'âme*; cfr. *ibid.*, III, II, 6, pp. 230-231/p. 315.

¹⁴ *Ibid.*, III, IV, 1, p. 257/p. 349.

¹⁵ *Ibid.*, I, III, 4, p. 28/p. 41.

¹⁶ *Ibid.*

constituye una especie enteramente peculiar en el género de las personas morales; 2) la persona moral no es más que un ser de institución y, por tanto, puede cambiar o ser destruida sin que se produzca un cambio físico en el hombre; 3) consecuentemente, no se podría identificar al hombre con la persona. Esto equivale a decir que el concepto de persona desarrollado por Pufendorf esquiva lo que nosotros buscamos, a saber, una definición del ser moral al cual se vincule el derecho natural.

No será en Pufendorf donde resurgirá el problema de la definición del ser moral bajo la forma de una reflexión central acerca de la relación entre persona moral e identidad personal.

Tal problema se ha abordado en el capítulo XXVII del libro II del *Essay concerning Human Understanding* de Locke, titulado «Of identity and diversity». Este capítulo fue redactado con posterioridad a la primera edición de la obra en 1690, y fue incluido en la segunda edición de 1694. Se puede decir que, en cierto modo, sus implicaciones comprometen la totalidad del *Essay* sobre un punto primordial.

La intención principal de Locke en este capítulo tiende a determinar el concepto de identidad de una persona a la que se atribuyen como propios pensamientos y actos, y a la que se puede tener por responsable de ellos. La finalidad del texto es, pues, moral y, en determinados aspectos, jurídica, e incluso teológica. Para dar completa cuenta de ello sería preciso analizar su contenido en relación a los dos autores que Locke tiene en cuenta al escribir el capítulo, pero de los que se separa: Descartes y Hobbes. El principal interlocutor de Locke es Descartes. Todo el esfuerzo del capítulo XXVII tiende en efecto a realizar una de-ontologización de la cuestión del sujeto, poniendo en cuestión la relación entre pensamiento y sustancia establecida por Descartes. Dicho de otro modo, Locke procura establecer, con el concepto de identidad personal, la posibilidad de aspirar a una certeza en el ámbito moral que sea independiente de la imposible solución de los problemas metafísicos vinculados con la naturaleza de la sustancia. Pero Locke tiene presente también a Hobbes al escribir su capítulo sobre la identidad, tiene presente en concreto el capítulo XII del *De corpore* titulado «De eodem et diverso». No se trata aquí de explicar todas las implicaciones del texto de Locke; se tendrán en cuenta solamente dos puntos:

1. Locke sigue los pasos de Hobbes procurando distinguir los diferentes tipos de identidad. Pero integra su recorrido en una lógica completamente diferente que tiende a poner de manifiesto la identidad en sí misma de la conciencia. Se da en Locke el resurgimiento de una conciencia de-sí¹⁷, de un *self*, que se produce igualmente contra la necesaria unión, establecida por Descartes, entre la existencia del *ego* y la naturaleza espiritual de la sustancia

¹⁷ La emergencia de esta conciencia se produce embrionariamente en Cudworth, *Traité de morale et Traité du libre arbitre*, traducción J.-L. Breteau, París, PUF, 1995.

pensante. Tal emergencia de la ipseidad se produce por una distinción entre identidad del hombre, identidad de la sustancia e identidad personal.

La identidad del hombre no es muy diferente de la del animal; consiste en un cuerpo bien organizado y que subsiste, como tal, a pesar de la sucesión de las diversas partículas de materia que se hallan temporalmente unidas en él. Atribuir algo más al hombre sería cerrar el paso a la comprensión de cómo un embrión, un hombre maduro, un loco o un sabio, pueden ser, sucesivamente, el mismo hombre.

Esta identidad del hombre se distingue de la identidad de la sustancia. Dicho de otra forma, no requiere en modo alguno que se suponga la identidad de un alma. Aquí Locke utiliza como argumento el tema de la transmigración de las almas en diferentes hombres y en diferentes períodos de tiempo. La identidad del alma no nos dará nunca la identidad del hombre.

La identidad personal resulta igualmente independiente de la identidad sustancial. Supone primeramente la definición del término persona. Ésta es:

«Un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe»¹⁸.

La identidad personal será definida por la propia relación reflexiva de la conciencia que acompaña siempre al pensamiento y a la memoria:

«Y hasta el punto que ese tener conciencia pueda alargarse hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados, hasta ese punto alcanza la identidad de esa persona»¹⁹.

Pues bien, esta definición de la identidad personal busca establecer un fundamento cierto de la moral: *a)* en el hecho de que la conciencia vuelve hacia sí acciones y pensamientos, y *b)* en el hecho de que en ella se pueda fundar la responsabilidad de los actos.

2. Se comprende, pues, en qué sentido el problema de la identidad personal se halla en el núcleo de la cuestión del estatuto del ser moral. Por lo demás, el propio Locke, en el párrafo 26 del mencionado capítulo XXVII, asocia dos sentidos a la persona: *a)* la persona como conciencia, *b)* la persona en sentido jurídico, en tanto que se apropia de las acciones, así como del mérito o demérito que éstas conllevan. Estas dos nociones quedan incluso vinculadas entre sí para formar el concepto de personalidad. He aquí el texto:

¹⁸ Locke, *Essay concerning Human Understanding*, II, XXVII, 9; trad. española de E. O'Gorman, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, 1956, p. 318.

¹⁹ *Ibid.*

«Tomo la palabra persona como el nombre para designar el sí mismo. Dondequiera que un hombre encuentre aquello que él llama su sí mismo, otro puede decir que se trata de su misma persona. Es un término forense que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados. Esta personalidad no se extiende ella misma más allá de la existencia presente hacia lo pasado, sino por su tener conciencia, que es por lo cual se preocupa y es responsable de los actos pasados, y los reconoce y se los imputa a sí misma con el mismo fundamento y por la misma razón que lo hace respecto a los actos presentes»²⁰.

Es evidente que este texto, además de su clara intención moral y teológica, posee también un alcance jurídico.

Sin embargo, el *self* de Locke y la definición de persona que entraña no constituyen, a pesar de su fundamental alcance moral y jurídico, la caracterización última del sujeto de derecho. Para llegar a este punto es preciso superar una etapa ulterior: la que pone en relación el ámbito gnoseológico con el ámbito jurídico, haciendo pasar la cuestión del sujeto de la relación cognitiva sujeto/objeto a la relación jurídica intersubjetiva sujeto/sujeto.

Esta evolución de la cuestión del sujeto es promovida por Leibniz, que ofrece, en contra de todo lo que cabría esperar si damos crédito a algunos comentaristas, la primera definición del sujeto de derecho.

3. De la objetividad del conocimiento a la intersubjetividad jurídica

Tengamos presente, primeramente, que la reformulación del derecho en torno a la noción de *qualitas moralis* se reconoce de modo sensiblemente permanente en la obra de Leibniz. Así, las nociones de derecho y obligación se definen en la *Nova methodus* en relación con la noción de *qualitas moralis*:

«Moralitas autem, seu Justitia, vel Injustitia actionis oritur, ex qualitate personae agentis in ordine ad actionem, ex actionibus praecedentibus orta, quae dicitur: Qualitas moralis. Ut autem Qualitas realis in ordine ad actionem duplex est: Potentia agendi, et necessitas agendi; ita potentia moralis dicitur Jus, necessitas moralis dicitur Obligatio»²¹.

Leibniz sigue a Grocio en lo que respecta al primer grado del derecho natural, pero lo hace menos en la definición del derecho como poder moral y en la de la obligación como necesidad moral que en la definición del derecho como *qualitas moralis* referida a la persona que actúa.

Sin embargo, entre las modificaciones aportadas por Leibniz al texto de Grocio se da un añadido cuyas consecuencias serán de la máxima importancia

²⁰ *Ibid.*, 26, pp. 330-331.

²¹ Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlín (abreviatura: A), VI, 1, par. 14 [a], p. 301.

para la cuestión de la invención del sujeto de derecho. En efecto, hemos visto en la primera parte del presente estudio que Grocio hacía intervenir la noción de *persona* en su definición de derecho como cualidad moral: la persona era concebida como el ser al que se refiere el derecho como cualidad moral. Pero recuérdese también que Grocio nombraba la *persona* sin determinarla como sujeto, *subjectum*. Pues bien, Leibniz sí lo hace, y de manera enteramente decisiva, en el parágrafo 15 de la segunda parte de su obra *Nova methodus*:

«Subjectum qualitatis moralis est persona et res. Persona est substantia rationalis, eaque vel naturalis vel civilis»²².

(«El sujeto de la cualidad moral es una persona o una cosa. Una persona es una sustancia racional, y ésta es natural o civil».)

En este contexto, Dios es definido como sujeto de derecho supremo sobre todas las cosas:

«Deus est subjectum juris summi in omnia»²³.

(«Dios es el sujeto de derecho supremo sobre todas las cosas».)

Tal determinación de la persona como *subjectum* se encuentra frecuentemente. Bástenos aquí con hacer referencia a un texto publicado por G. Grua, *Ad elementa juris civilis* (1668-1671?). Allí también, después de la definición de la cualidad moral como poder o impotencia moral, Leibniz define la persona como sujeto de la cualidad moral:

«Subjectum qualitatis moralis est persona, seu substantia rationalis»²⁴.

(«El sujeto de la cualidad moral es una persona, es decir, una sustancia racional».)

De este uso del término *subjectum* se puede lícitamente concluir que la caracterización de «derecho subjetivo» queda mejor justificada cuando se aplica a la concepción leibniziana del derecho que a la de Grocio. En cualquier caso, Leibniz va más lejos que Grocio en la formación del concepto de derecho como atributo de un sujeto.

Como se acaba de ver, el término sujeto de derecho, *subjectum juris*, se encuentra explícitamente en Leibniz. Vayamos más lejos: Leibniz es probablemente su inventor²⁵. Pero si Leibniz ha inventado la expresión, ¿ha inventado también el concepto? Es bien sabido que una invención terminológica raramente se debe al azar, y que tal invención, las más de las veces, se halla vinculada

²² A, VI, 1, par. 15, p. 301.

²³ *Ibid.*

²⁴ Leibniz, *Textes inédits*, vol. 2, traducimos al castellano de la publicación de los mismos por Grua, París, PUF, 1948, p. 706.

²⁵ Esto es aún una hipótesis necesitada de confirmación. Pero, que yo conozca, ningún autor con anterioridad a Leibniz parece haber empleado la expresión *subjectum juris* en el sentido que acabamos de examinar.

con una nueva comprensión. Pero sobre la cuestión que nos ocupa, la cosa es capital tanto para la interpretación de Leibniz como, sobre todo, para nosotros mismos. ¿Es Leibniz el inventor del sujeto de derecho? Para poderlo afirmar es preciso que la invención terminológica se fundamente sobre un planteamiento del problema que desplace la cuestión del sujeto de derecho desde el plano gnoseológico al jurídico. ¿Ha tenido tal desplazamiento lugar en Leibniz? Parece que la respuesta a esta pregunta debe ser positiva. Si éste fuera el caso nos acercáramos al término de nuestra interrogación.

De entrada en los *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Leibniz se propone corregir el capítulo XXVII del libro II del *Essay concerning Human Understanding* de Locke sobre un punto fundamental: el de la continuidad de la identidad personal en el tiempo, incluso cuando la conciencia se suspende. Este restablecimiento de la continuidad de la identidad se realiza a través de la constatación de la emergencia de la alteridad en la ipseidad. Leibniz muestra efectivamente que la coherencia, o la continuidad de la experiencia, puede ser restablecida, aunque no por uno mismo, puesto que se da por supuesta una suspensión momentánea de la conciencia, pero sí, cuando menos, por los demás. El prójimo puede, pues, paliar la ausencia momentánea de la propia conciencia:

«Así, si una enfermedad supusiese una interrupción en el vínculo que establece la conciencia, de manera que no supiese cómo había podido llegar al estado presente, aun cuando me acuerde de las cosas más alejadas, el testimonio de los otros podría llenar el vacío de mi reminiscencia»²⁶.

A partir del restablecimiento de la identidad personal y moral por la irrupción del prójimo en relación a la propia conciencia se producen implicaciones jurídicas inmediatas:

«Mediante este testimonio yo podría incluso ser castigado, si durante ese intervalo acabase de hacer algún mal a propósito, que poco después olvidé debido a esa enfermedad»²⁷.

Esta emergencia del prójimo en relación a la propia conciencia permite a Leibniz concluir: «la conciencia no es el único medio de constituir la identidad personal, y puede ser suplida por la relación con otros e incluso por otro tipo de índices»²⁸. Tal afirmación es digna de admiración, pero conviene no malinterpretarla. El término «constituir» es evidentemente muy fuerte: el prójimo podría ser entendido como componente de la constitución de la propia identidad. Pero la expresión final «e incluso por otro tipo de índices», indica per-

²⁶ *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, II, XXVII, 9; trad. española de J. Echeverría, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, 1992, p. 270.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Op. cit.*, ed. española, p. 271, cursiva nuestra.

fectamente que no es necesario llegar a tanto. Dado que índices distintos al del prójimo pueden desempeñar la misma función, tomar demasiado al pie de la letra el término constitución que, sin embargo, Leibniz emplea correctamente, significaría forzar los textos.

Sin embargo, la relación con el prójimo que aparece, por así decirlo, en sentido empírico en los *Nouveaux Essais*, pasará a ser propiamente constitutiva en el ámbito de la teoría del derecho, puesto que en Leibniz ésta reposa enteramente sobre una teoría del amor. He aquí la definición que Leibniz da del amor —no conozco otra mejor—: «Amar o estimar es complacerse en la felicidad de otro o, lo que viene a ser lo mismo, es hacer de la felicidad de otro nuestra propia felicidad»²⁹. Leibniz hace del amor la fuente de los tres grados del derecho natural³⁰.

El amor interviene, primeramente, en la definición de los dos primeros grados del derecho natural, es decir, en la definición de la justicia humana:

«Efectivamente, el derecho puro o estricto nace del principio según el cual es necesario preservar la paz; la equidad o la caridad tiende a algo mayor, es decir, al hecho de que, al procurar la utilidad de los demás en la medida de las propias posibilidades, alcanzamos un aumento de nuestra felicidad con la felicidad de los demás, y para decirlo en una palabra, el derecho estricto evita la miseria, y el derecho superior tiende a la felicidad, pero exclusivamente a la felicidad que puede tener lugar en esta vida mortal»³¹.

El paso a la felicidad eterna que supone coincidencia entre virtud y dicha, así como la coincidencia entre el derecho y el hecho, no es posible más que bajo una doble condición: 1) que el alma sea inmortal, y 2) que un Dios gobierne el universo:

«No puede conocerse a Dios como es debido sin amarle sobre todas las cosas, sin querer lo que Él quiere. Sus perfecciones son infinitas, y no puede agotarse. Por esto, el placer que consiste en experimentar sus perfecciones es el más grande y duradero que puede imaginarse; es decir, es la mayor felicidad, y lo que determina que lo amemos hace igualmente que seamos al mismo tiempo felices y virtuosos. Según esto, puede decirse de manera absoluta que la justicia es la bondad conforme a la sabiduría, incluso para quienes no han llegado a esta sabiduría»³².

La *Méditation sur la notion commune de la justice* provoca simultáneamente una variación del argumento acerca del estatuto del prójimo y una variación

²⁹ Trad. a partir del *Codex juris gentium diplomaticus*, Dutens, IV, p. 295.

³⁰ Para un examen más completo de esta cuestión, cfr. Y. C. Zarka, «Le droit naturel selon Leibniz», en *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 24, 1995, pp. 181-192.

³¹ *Codex juris gentium diplomaticus*, op. cit., p. 296.

³² Leibniz, *Méditation sur la notion commune de la justice*, II, trad. española de Jaime de Salas, «Meditación sobre la noción común de justicia», en *Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid, 1984, p. 97.

del principio del amor, para definir progresivamente los diferentes grados del derecho natural. Así, para pasar del *jus strictum* a la equidad es preciso pasar del principio: «Ponte en lugar del otro y estarás en el verdadero punto de vista para juzgar lo que es justo y lo que no lo es»³³ al principio: «Ponte en lugar de los demás y supón que han sido bien informados»³⁴. Por la misma razón:

«Paso a paso se admitirá no sólo que los hombres deben abstenerse de hacer el mal, sino también que deben impedir que el mal ocurra, y también aliviarlo cuando sobrevenga, en la medida en que es posible hacerlo sin demasiadas molestias. No me detendré ahora a considerar hasta dónde puede llegar esta incomodidad»³⁵.

Dicho de otro modo, Leibniz descubre y nombra al sujeto de derecho, pero al trasladar la cuestión del sujeto desde el plano gnoseológico al plano jurídico define también los primeros rasgos de una fundamentación intersubjetiva de la teoría del derecho.

Conclusión

Si esto es válido y si lo que hemos mostrado posee algún fundamento, constataremos que la invención del sujeto de derecho en los tres momentos constitutivos que hemos examinado implica cinco consecuencias. Las dos primeras son historiográficas, las tres últimas son propiamente filosóficas:

1. La invención del sujeto de derecho no precede a la definición moderna de derecho natural, sino que deriva de ella. Tal invención se efectuará, en sucesivas etapas, en las obras filosóficas y jurídicas principales del siglo XVII. El iusnaturalismo moderno no presupone un sujeto de derecho, sino que lo genera tras una larga elaboración histórica en la que diferentes tradiciones, en principio extrañas entre sí, se entrecruzan.

2. Que Leibniz pueda ser considerado como el inventor del sujeto de derecho y como un pensador de la intersubjetividad debe legítimamente impulsar una revisión fundamental de cuanto se ha escrito, con demasiada frecuencia, acerca de la clausura de la mónada sobre sí misma.

3. La idea del sujeto de derecho incluye la idea de un ser moral irreductible a toda perspectiva fiscalista o naturalista. La universalidad del sujeto de derecho reposa sobre esta misma irreductibilidad.

4. El descubrimiento del sujeto de derecho, lejos de implicar una cerrazón del sujeto sobre sí mismo, implica, por el contrario, una obertura del mismo hacia una perspectiva intersubjetiva.

³³ *Ibid.*, p. 93.

³⁴ *Ibid.*, p. 94.

³⁵ *Ibid.*, p. 92.

5. La idea del sujeto de derecho no implica, en modo alguno, los oscuros horizontes de decadencia, de olvido y de dominación, en los que algunos han querido enclaustrarla.

Se abre así la posibilidad de una nueva interpretación de la modernidad en una triple esfera: ética, jurídica y política.