

ENTRE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD. FOURIER Y LOS DERECHOS DEL HOMBRE*

Arantza Campos
UPV/EHU (Donostia)

Resumen

En este artículo se abordan algunas cuestiones que la teoría general de los derechos humanos considera de vital importancia, cuestiones que giran en torno al concepto, fundamentación y positivación de dichos derechos.

Tenemos en cuenta la historicidad de estos derechos al referirnos a su concepto y fundamentación. Desde un punto de vista analítico pensamos que no hay que dejarse arrastrar por la clasificación generacional de los derechos humanos, pensando que los de la primera generación son más importantes o de mayor valor, más humanos, que los de segunda y así sucesivamente.

En cuanto a su contenido (sin considerar su positivación garantizada) situamos la pregunta así como su respuesta en el concepto de ciudadanía, con lo que proponemos que derechos humanos serán aquellos que los ciudadanos digan que son.

Por último, el artículo pretende mostrar como desde el principio los derechos humanos no han sido pensados exclusivamente como derechos liberales. Charles Fourier señala la interrelación que existe entre libertad y necesidad con lo que muestra que sin lo que hoy conocemos como derechos de segunda y tercera generación (derecho al trabajo y derechos de las mujeres) los derechos humanos no lo son tanto.

Palabras clave: Derechos humanos, necesidad, libertad, pasión, mujer, amor.

Abstract

This article is based in subjects which are very important for the general theory of human rights. Subjects like the concept, fundamentation and positivitation of these rights.

We know that the historicity of these rights has a relation with his concept and fundamentation.

In an analytical point of view, we think that human rights's clasification on generational basis, thinking that the first generation's rights are more importants or humaniest, than the second generation's rights and so on, is not adequate.

In relation of his essence (without consider his guaranteed positivitation), we situate the question and the answer in civilian terms, thus, we proclaim that the human rights will be those that citizens say.

At the end this article pretends to show how from the beginning the human rights are not only liberal rights but something else, they are human rights. Charles Fourier show us the interrelation between liberty and necessity and tell us that without today known as the second and third generation's rights (work and women rights) the human rights are not human.

Keywords: Rights humans, necessity, liberty, passion, woman, love.

* La elección del término «Derechos del Hombre» sólo pretende respetar la denominación que se utilizaba en la época en la que Charles Fourier desarrolla su teoría. Para un aproximación lingüística al concepto ver G. Peces-Barba Martínez, *Curso de Derechos Fundamentales: Teoría General*, Madrid, Universidad Carlos III. Boletín Oficial del Estado, 1995, pp. 21-39.

En el actual panorama filosófico es habitual distinguir entre distintos tipos de racionalidad¹. Desde un punto de vista formal se atribuye el calificativo de racional a quien elige lo mejor que tiene a su alcance valiéndose de los medios más adecuados para ello. En Occidente y ante el continuo incremento de conflictos sin una solución aparente (guerras, hambre, paro, discriminación, degradación del medio ambiente...) son muchos los autores que señalan la necesidad de la implantación de un orden internacional que garantice la paz y los derechos humanos en todo el planeta como una de las alternativas racionales² a dicha situación. Es así que los derechos humanos se configuran como una elección racional de preferencia convirtiéndose en uno de los temas centrales de cualquier reflexión sobre los posibles modelos de organización social, política, jurídica y económica en la actualidad³. Como consecuencia de esta centralidad se ha desarrollado una importante teoría general de los derechos humanos en la que se abordan muchas y diversas cuestiones⁴. En aquellas que giran entorno a su concepto, fundamentación y positivización surge más de un interrogante sobre cuál ha de ser el contenido de los derechos humanos y quienes han de ser los titulares de esos derechos. En este trabajo consideraré algunas de las propuestas que podemos encontrar en la teoría pasional de Charles Fourier⁵.

¹ A. Domènech, *De la Ética a la Política: de la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 19 ss.

² A. Ross, *Sobre el derecho y la justicia* (trad. cast.), Buenos Aires, Eudema, 1970; W. Ansaldi, «La ética de la democracia. Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales», en W. Ansaldi (ed.), *La ética de la democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 1986.

³ G. Peces-Barba Martínez, *Curso de Derechos Fundamentales: Teoría General*, Madrid, Univer. Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado, 1995.; J. Martínez de Pisón, *Derechos humanos: historia, fundamento y realidad*, Zaragoza, Egido, 1997; *Teoría de los derechos fundamentales*, trad. de E. Garzón Valdés y R. Zimmerling, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

⁴ M^a X. Agra Romero, *J. Rawls: el sentido de la justicia en la sociedad democrática*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1985; S. Alexy, *Curso de derechos humanos*, Barcelona, Bosch, 1984; N. Álvarez, «De la necesidad de aceptación social al sentimiento de justicia: un intento de explicación psico-sociológica de los valores», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo V, 1988; A. Aparisi Miralles, «Igualdad y discriminación genética», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XIII, 1996; I. Ara Pinilla, *Las transformaciones de los derechos fundamentales*, Madrid, Tecnos, 1990; R. Asís Roig, «Discriminación por razón de raza», en *Anuario de Derechos Humanos*, n1 5, 1989; M. Atienza, «La clasificación de los derechos humanos en la Constitución española de 1978», en *Anuario de Derechos Humanos*, tomo IV, 1986-1987.

⁵ Charles Fourier, *Oeuvres Complètes*, Paris, Ed. Anthropos, 1966, 12 Vol.

Es una reimpresión «anastaltique» de la edición de 1835-1858. Todas las citas de Fourier que aparecen en este artículo están tomadas de esta edición. Para facilitar la consulta de los textos originales he anotado con iniciales cada una de las obras, y cuando sean más de un volumen, la anotación irá acompañada del tomo al que me refiero.

(Q) Tomo: I: *Théorie des quatre mouvements: et des destinées générales* (1966[1808]). (U: I) Tomo: II: *Théorie de l'unité universelle* (1966[1841]). (U: II) Tomo: III: *Théorie de l'unité universelle* (1966[1841]). (U: III) Tomo: IV: *Théorie de l'unité universelle* (1966[1841]). (U: IV) Tomo: V: *Théorie de l'unité universelle* (1966[1841]). (I) Tomo: VI: *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (1966[1845]). (A) Tomo: VII: *Le nouveau monde amoureux* 1967. (F: I) Tomo: VIII: *La Fausse industrie* (1967[1835]). (F: II) Tomo: IX: *La Fausse industrie* (1967[1835]). (M: I) Tomo: X: *Publications des manuscrits* (1967[1851-1852]). (M: II) Tomo: XI: *Publications des manuscrits* (1967[1856-1857]). (P) Tomo: XII: *Manuscrits publi par la Phalange* (1967[1845]).

I. Orígenes históricos de los derechos humanos

Algunos trabajos que se ocupan del estudio del concepto de los derechos humanos⁶ realizan un análisis histórico y comparativo que les permite dar cuenta de las variaciones que se han ido produciendo en el contenido de dicho concepto⁷. Desde esta perspectiva se habla de una progresión histórica de los derechos humanos vinculada al concepto de ciudadanía y al desarrollo de los distintos tipos de estado. El momento inicial del tema de los derechos humanos coincidiría con los actos inaugurales de la modernidad: la Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución Francesa y la implantación de la Constitución norteamericana. La progresión histórica consistiría en la expansión en primer lugar de los derechos civiles, de los políticos en segundo lugar y en tercero y último la de los derechos sociales⁸. La expansión de los derechos civiles y políticos tendría como expresión el desarrollo de la organización política en forma de estado liberal, y la expansión de los derechos sociales se reflejaría en la organización política en el desarrollo del aparato del Estado de bienestar, o Estado social como se recoge en el art.1.1 de la Constitución Española⁹ «España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho....». Hasta el momento nadie se ha aventurado a hablar del tipo de organización política en la que desembocaría

⁶ M. Atienza y J. Ruiz Manero, «A propósito del concepto de derechos humanos de Francisco Laporta», en *Doxa*, n14, 1987; R. Villanueva, *El concepto de derechos humanos en el pensamiento angloamericano*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1995; N. Bobbio, «Derechos del hombre y filosofía de la historia», en *Anuario de Derechos Humanos*, n1 5, 1988, *El tiempo de los derechos*, trad. de R. de Asís Roig, Madrid, Sistema, 1991, «Presente y porvenir de los derechos del hombre», en *Anuario de Derechos Humanos*, n1 1, 1991, *Igualdad y libertad*, trad. de P. Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1993; E. Bulygin, «Sobre el status ontológico de los derechos humanos», en *Doxa*, n1 4, 1987.

⁷ A. E. Pérez Luño, «Igualdad y derechos económicos, sociales y culturales», en *Anuario de Derechos Humanos*, n1 1, 1981, «El concepto de igualdad como fundamento de los derechos económicos, sociales y culturales», en *Anuario de Derechos Humanos*, n1 1, 1981, *Derechos humanos. Estado de derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 1984, «Sobre la igualdad en la Constitución española», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo 4, 1987, *Nuevas tecnologías, sociedad y Derecho. El impacto socio-jurídico de la N.T. de la información*, Madrid, Fundesco, 1987, «Aproximación al Derecho de la informática», en *Theoria*, n1 7-8-9, 1988, «Nuevos desafíos a los derechos humanos», en AA. VV., *Los derechos humanos en Europa. Balance y perspectivas 40 años después de la Declaración Universal. Actas del Congreso celebrado en San Sebastián, 12-14 de diciembre de 1988*, Vitoria, Gobierno Vasco, 1989, «Desarrollo de la técnica y de la ciencia y su incidencia en los derechos humanos», en AA. VV., *40 Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Alocuciones sobre derechos humanos*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1989, «La fundamentación de los derechos humanos», en *Revista de Estudios Políticos*, n1 35, 1983, «Estado constitucional y derechos de la tercera generación», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XIV, 1997, A. E. Pérez Luño (coord.), *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, Madrid, Marcial Pons, 1996.

⁸ P. Cruz Villalón, «Formación y evolución de los derechos fundamentales», en *Revista Española de Derecho Constitucional*, n1 25, 1989.

⁹ En adelante CE (Constitución Española). La española no es la única constitución que recoge los derechos sociales con anterioridad a ésta un buen número de las constituciones de los países socialdemócratas europeos se hacían eco de estos derechos de tercera generación.

nuestra sociedad en el caso de que se garantizaran los derechos de tercera y cuarta generación, independientemente de que haya quienes defienden que se pueden entender como derechos sociales. Esta idea de una expansión histórica de los derechos humanos ha ido acompañada en otras esferas de una terminología que los clasifica estratificadamente en distintas generaciones de derechos. Según esta idea generacional la primera generación la constituyen los derechos civiles y políticos, la segunda los derechos sociales, económicos y culturales, la tercera los derechos de paz, desarrollo, medio ambiente..., y la cuarta y última los derechos colectivos de los pueblos, las mujeres¹⁰. Si nos fijamos, el hecho de relacionar la idea de expansión histórica a la idea de distintas generaciones de derechos parece que pretende apuntar hacia la existencia de una especie de regla histórica universal. Como si la ordenación generacional respondiera a una especie de clasificación de prioridades o de desarrollo histórico necesario, como si conceptualmente fueran más relevantes, más humanos aquellos contenidos que se recogen en los derechos de primera generación, es decir, los contenidos de los derechos civiles y políticos que los que pertenecen a la segunda generación (derechos sociales), y así sucesivamente, en vez de mostrar lo único a lo que realmente responde. Esta ordenación sólo nos permite conocer la historia de la discusión sobre el contenido de los derechos humanos dentro de ciertos organismos internacionales como las Naciones Unidas.

Podemos encontrar algunas realidades históricas que avalan la imposibilidad de la existencia de esa regla histórica universal. Consideremos, por ejemplo, la existencia en las últimas décadas de este siglo de algunos países donde la implantación de determinados regímenes políticos, ya fueran de corte populista o de corte autoritario, han logrado una cierta expansión de los derechos sociales y que en ningún caso pueden ser presentados como el resultado de la previa expansión de derechos civiles y políticos. Es la constatación empírica de la existencia de estados en los que durante bastante tiempo los derechos de segunda generación tenían más vigencia que los de primera generación, ya que estos últimos o no se reconocían o eran sistemáticamente vulnerados. Pero esta objeción de tipo empírico que apunta más a la positivización de los derechos humanos que a su concepto o fundamentación no es la única que se puede realizar a la clasificación jerarquizada de los derechos. Desde una perspectiva analítica el problema del contenido de los derechos humanos (de si existen unos derechos que son naturales de

¹⁰ Se habla ya de una nueva generación de derechos, con los derechos medioambientales y los derechos de los animales. Hemos de señalar que existe una notable distancia entre el reconocimiento de la existencia de las distintas generaciones de derechos humanos desde una perspectiva filosófica y política a que se produzca su efectiva garantía dentro del derecho positivo. Hay derechos calificados como derechos humanos que no están garantizados dentro del derecho positivo, podríamos decir que su existencia es reconocida desde una perspectiva moral y política pero no jurídica. H. Fix Zamudio, *La protección procesal de los derechos humanos ante las jurisdicciones nacionales*, Madrid, UNAM/Civitas, 1982.; P. Serna Bermúdez, *Positivismo conceptual y fundamentación de los derechos humanos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.

los que derivan otros o no, de las cadenas de necesidad...) se desplaza hacia el concepto de ciudadanía, entendida ésta como una práctica conflictiva relacionada con el ejercicio del poder. Esta práctica conflictiva se concreta en determinar quiénes serán los seres que podrán decir qué cosa. Desde esta perspectiva el contenido de los derechos humanos queda señalado como un proceso de construcción y transformación, o lo que es lo mismo, desde esta perspectiva se puede afirmar que la ausencia de referente trascendente es lo que caracteriza la tradición de los derechos humanos occidentales¹¹. Analíticamente se puede aceptar que derechos humanos serán aquellos que los ciudadanos digan que lo son.

Trasladado el problema de la legalidad a la legitimidad el debate entre libertad y necesidad¹² que caracteriza la fundamentación de estos derechos cobra una relevancia no esperada en un Estado social y democrático de Derecho. No debemos creer que los derechos humanos fueron pensados desde el principio únicamente como derechos liberales (civiles y políticos), como derechos de una libertad natural contra la necesidad igualmente natural, en ese mismo contexto y época, Charles Fourier ya se refiere a otros derechos, a los «derechos sociales» como auténticos derechos humanos y a los «derechos de las mujeres» como derechos colectivos igualmente humanos, derechos estos últimos que desde una perspectiva de relaciones de género requieren una reconceptualización de la relación entre lo público y lo privado¹³. Desde un punto de vista conceptual el debate de cuáles son los auténticos derechos humanos, y si existen unos que se derivan de otros se produce desde los orígenes. Esta afirmación debe ser entendida siempre y cuando no hablemos de los derechos humanos como derechos positivos garantizados.

II. Las pasiones y la libertad

El concepto de libertad que se refleja en la Constitución norteamericana se basa en la existencia de un derecho natural anterior a la existencia del derecho impuesto por los hombres en la sociedad. Según esto, existe una libertad natural del hombre previa a su reconocimiento por el derecho. Libertad natural cuya radical expresión consiste en limitar al máximo la intervención del poder político (libertad frente a la intervención del estado en cualquier asunto). Aunque el concepto de libertad que se refleja en la

¹¹ Famosa tesis que se recoge en la paradigmática expresión de Hannah Arendt «El derecho a tener derechos» como el derecho básico. H. Arendt, *Verità e politica*, Turin, Bollati Boringhieri, 1995.

¹² L. Hierro «Derechos humanos o necesidades humanas. Problemas de un concepto», en *Sistema*, n1 46, 1982.; J. Lucas y M. J. de Añón, «Necesidades, razones y derechos», en *Doxa*, n1 7, 1990.; A. Ruiz Miguel, «Sobre los conceptos de la libertad», en *Anuario de Derechos Humanos*, n1 2, 1983.

¹³ V. Matus, «Derechos humanos, derechos de las mujeres», en José Aylwin (ed.), *Derechos humanos: desafíos para un nuevo contexto*, Santiago, Comisión Chilena de Derechos Humanos, 1992.

Declaración de los derechos del hombre de la Revolución Francesa también se basa en el derecho natural, se aleja de la concepción norteamericana al introducir una diferencia entre el hombre (ser que por el simple hecho de ser hombre es portador de ciertos valores) y el ciudadano (ser al que su pertenencia a un sistema político le confiere el reconocimiento y la garantía de unos derechos entre los que se encuentra el de la libertad).

Es en este contexto donde debemos situar el concepto de libertad¹⁴ de Charles Fourier reflejado en su teoría de las pasiones¹⁵ y orientado a la construcción de un nuevo orden social. Podemos encontrar el origen del concepto de libertad de Fourier en la filosofía de los materialistas franceses¹⁶ al caracterizar la libertad como la libre elección del poder, desvinculándose de una concepción idealista que sostiene que la libertad es la fuerza del espíritu no sometida a ninguna restricción externa, fuerza que trasciende la necesidad humana y que se manifiesta en la autonomía de la voluntad humana, que no es ni más ni menos que la encargada de gobernar el que hacer humano.

Los materialistas franceses entendiendo la libertad como autoamor que deriva directamente de la naturaleza humana y de su sensibilidad física, elaboran un ideal de sociedad que encuentra su fundamento en un ordenamiento jurídico liberal capaz de garantizar a cada persona el mismo espacio (aspecto este positivo a la vez que restrictivo de su utilitarismo), Fourier muy al contrario elabora un ideal de sociedad que sólo puede ser entendido como compensación de la esclavitud real. Para los primeros la libertad es autoamor, para éste libertad es un proceso de liberación de la esclavitud real.

Nos queda ahora comprender por qué partiendo de una misma idea de libertad, nos encontramos con dos propuestas de organización social tan diferentes que permiten comprender el contenido de los derechos humanos de forma tan divergente. Mientras que el concepto de libertad lleva a los materialistas franceses a contraponer libertad y necesidad como harán igualmente los liberales Fourier señala la interdependencia entre los dos conceptos. Considerando la obra de este autor en su conjunto hemos de señalar que su último fundamento se encuentra en su asombroso descubrimiento, en su nueva *ciencia*, que denomina *atracción apasionada*, y que le permite interpretar las cualidades humanas y su funcionamiento de una manera novedosa. Según éste «*Les lois de l'Attraction passionnée étaient en tout point conformes à celles de l'Attraction matérielle, expliquées par Newton et Leibnitz, et qu'il avait unite du système de mouvement pour le monde matériel et pour le monde spirituel*» (Fourier, 1966: 12).

¹⁴ A. Campos, *Charles Fourier. Pasión y Utopía. De la atracción pasional a la política sexual*, Bilbo, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 1995, pp. 129-139.

¹⁵ A. Campos, *op.cit.*, pp. 89-121.

¹⁶ En autores como Helvétius (1758) que intenta aplicar el empirismo Lockiano a cuestiones morales y políticas, y en teorías que tienen que ver con las de Condillac al afirmar que todas las ideas tienen su origen en sensaciones y éstas son simplemente afecciones de los sentidos.

La atracción apasionada es presentada como una ciencia fija lo que le permite deducir que el proyecto de construir un sistema social basado en las pasiones es viable, ya que si existe un plan divino que responde a las leyes fijas de la *atracción apasionada*, el hombre puede descubrirlo, y además y de forma novedosa en ese orden las pasiones humanas no constituyen un peligro, no son las causantes de todo desorden y violencia social. Muy al contrario la responsabilidad de tal realidad recaerá en los mecanismos sociales materiales coercitivos creados por los hombres para organizarse socialmente.

La idea de esta nueva posición consiste en pensar que puede existir un orden social basado en el respeto y desarrollo de las pasiones humanas, y no en su represión. Orden que se sustenta en la libertad y que ha servido para orientar a muchos de los movimientos sociales que creen en el libre desarrollo de las pasiones y los deseos humanos, no contrapuestos a sus necesidades.

El sistema fourierista no acusa a los seres humanos ni a su naturaleza de ser los causantes del caos social en general, y del civilizado en particular, sino que cuestiona y acusa a las instituciones civilizadas (políticas, económicas y familiares), que construyen sistemas en contra de la felicidad, placer y lujo, para los que los hombres han sido creados. De esta manera traslada el problema del orden social de la naturaleza humana a la naturaleza de las instituciones humanas. A diferencia de filósofos y religiosos no pretende cambiar a los seres humanos, no pretende crear *hombres nuevos*, sólo intenta mediante el estudio de su verdadera naturaleza pasional mostrarles el nuevo orden social acorde con ella que les permitirá vivir de acuerdo con el plan diseñado por Dios cuyo único fin es la felicidad material y espiritual de todos los seres humanos.

La concepción del hombre en Fourier es la de un ser cuya naturaleza impulsiva está perfectamente estructurada por el libre juego de las doce pasiones radicales constitutivas, clasificadas por sus funciones, creando una estructura de orden que se corresponde exactamente con el orden del Universo, la Naturaleza, y el alma de Dios. Un hombre no escindido, perfectamente integrado en el sistema del Universo. Recuerda que otros además de él ya se han dado cuenta y cita a Schelling «*L'univers est fait sur le modèle de l'âme humaine, et l'analogie de chaque partie de l'univers avec l'ensemble est telle que le même idée se réfléchit constamment du tout dans chaque partie, et de chaque partie dans le tout*» Schelling (Fourier, 1966: I: 49)

CUADRO DE LAS PASIONES

PASIÓN CENTRAL	PASIONES SOUS-FOYER (primarias)	PASIONES RADICALES (secundarias)
	Tendencia al lujo	Vista Oído Tacto Gusto Olfato
U N I T	Tendencia a los grupos	Amistad Ambición Amor Familismo
E Í S M O	Tendencia a las series	Compuesta (engranaje) Cabalística (emulación) Voluble (alternante)

(Campos: 1995: 113)¹⁷

Si tenemos en cuenta esta clasificación observamos que el criterio que la estructura es el principio de sensibilidad del antiguo materialismo ya que también divide la naturaleza humana en tres grupos de pasiones o impulsos naturales (el grupo inferior de las pasiones sensitivas que aspiran al lujo interno y externo (salud y riqueza), interrelacionado con otros grupos de pasiones sociales; el grupo medio de las pasiones naturales que son afectivas (amor, sentimiento de la familia, amistad, sentimiento de honor), pasiones declaradas como elementos de formación de los grupos; el grupo superior de las pasiones naturales que son distributivas o mecanizantes). En esta última formulación encontramos la novedad. Esta consiste en que tanto el grupo de pasiones sensitivas y el de afectivas, estructuradas socialmente por el grupo de las distributivas, actúan armoniosamente, sinónimo de *libremente*. Al establecer esta nueva distribución social de las pasiones coloca a la libertad en relación estrecha con el modo de producción y apropiación que caracteriza a los seres humanos. Esta apreciación sensualista-materialista del ser humano le obliga a definirlo como un ser estructuralmente impulsivo, cuya libertad no consiste en una desinhibición personal que se traduzca en una falta de asunción de las obligaciones sociales. La libertad es entendida

¹⁷ *Op. cit.*

más bien como un hecho, un proceso, que no puede ser más que social. Hecho social que se legitima en las necesidades de todas y todos. Al introducir la idea de necesidad en el concepto de libertad combate la concepción burguesa de libertad de la época, y como consecuencia la relación que tienen a la hora de conceptualizar los derechos humanos, tanto en lo que se refiere al contenido como a sus titulares.

III. Las pasiones y la necesidad

Si siempre se había entendido que los efectos de los impulsos naturales eran ahistóricos y atemporales, Fourier entiende novedosamente que las distintas situaciones y relaciones sociales determinan el efecto de los impulsos naturales. Frente al principio del amor a uno mismo, el *egoísmo*, contrapone la aspiración a la sociedad, el *unitetismo*. Mediante el unitetismo la unión de los seres humanos con la sociedad se constituye en elemento de la vida colectiva y en motor de la libertad personal.

Las pasiones naturales contienen la armonía de los intereses sociales y personales, de lo que se concluye que el ser humano sólo puede desplegar toda su fuerza y todas sus capacidades en cooperación. La asociación será caracterizada como la forma de vida *natural* (verdadera). Pero además se afirma que la personalidad libre sólo se forma en una sociedad libre. Argumento que se contrapone a los ideales de la libertad burguesa, que tienen como base el egoísmo.

El discurso sobre la libertad en el pasado se presenta como un camino hacia la división interna y hacia el espíritu liberal de egoísmo enmascarado. En la sociedad denomina *civilización*, que cataloga como cárcel social dada la falta de libertad que en ella observa, los intereses de los individuos y de los grupos se enfrentan hostilmente. En esta idea de enfrentamiento entre los intereses individuales y los colectivos podemos ver un claro ataque a la *libre competencia* al radical *laissez faire* que caracterizó la implantación del sistema productivo industrial. La libre competencia no es entendida por Fourier como libre competición, muy al contrario la libre competencia contribuye a mantener la tiranía de la propiedad de unos pocos contra la inmensa mayoría de la población.

Considera que existe una grave confusión cuando se afirma que la libertad y la felicidad están aseguradas por medio del individualismo y el egoísmo. Utiliza como argumento la lógica interna que rige los negocios, lógica que obliga a un hombre de negocios a aniquilar a sus competidores si quiere triunfar. La libre competencia convierte a los seres que comparten las mismas inclinaciones y aspiraciones en competidores a los que se debe aniquilar. No se puede hablar de libre competencia en términos de libertad. Dentro del sistema fourierista la libre competencia es forzosamente lo contrario de la libertad que como sabemos tiende a la unidad y la armonía y no a la aniquilación.

En el análisis del sistema civilizado detecta la incompatibilidad entre el interés social y el individual (antítesis que determina como causa de todo mal), incompatibilidad que sólo puede ser derogada mediante el cambio en las relaciones de producción de bienes que además considera que requiere un cambio de las relaciones entre los sexos. Fourier se expresa con la misma claridad sobre la necesidad de socializar la propiedad privada como sobre la necesidad de socializar la reproducción y el cuidado de los recién nacidos¹⁸. Propugna un orden social en donde los efectos de las pasiones individuales tales como la codicia reviertan en el interés colectivo, un orden donde las pretensiones individuales sean absorbidas por el interés colectivo y al revés.

La lucha contra el idealismo ético y político liberal se refleja en su oposición a identificar la libertad con la renuncia personal. La concepción de que un pobre sin hogar encuentra tanta felicidad y satisfacción como un rico con palacio le parece una aberración intelectual digna de aquellos que sabiéndose privilegiados sólo quieren mantener sus privilegios. La preocupación por los más desfavorecidos, por los que pasaban hambre hace que se enfrente al liberalismo político con el siguiente argumento: «*En conséquence, j'évitait toute recherche sur ce qui touchait aux intérêts du trône et de l'autel, dont les philosophes se sont occupés sans relâche depuis l'origine de leur science: ils ont toujours cherché le bien social dans les innovations administratives ou religieuses; je m'appliquai, au contraire, à ne chercher le bien que dans des opérations qui n'eussent aucun rapport avec l'administration ni le sacerdoce, qui ne reposassent que sur des mesures industrielles ou domestiques, et qui fussent compatibles avec tous les gouvernements sans avoir besoin de leur intervention*» (Fourier, 1966: 5).

Se distancia del liberalismo político al considerar que la organización de la producción requiere una reflexión y un interés por las cuestiones que promueven la dicotomía público/privado, y no sólo las innovaciones de tipo moral o administrativo, es decir macro y micro privadas.

Aún sin desconocer las diferencias positivas entre la libertad burguesa y el absolutismo, está convencido de que las libertades proclamadas por la Revolución se han convertido de hecho en *nieblas para la mayoría* y que sólo consiguen eternizar el egoísmo. Por lo que al referirse a las constituciones liberales promovidas por la burguesía, se pregunta por qué motivo una persona libre tiene que dejarse maravillado por las *bellezas* de una constitución liberal basada en los principios de libertad, igualdad, fraternidad, mientras se les niega estos principios a la mitad de la población por motivos de «diferencia sexual»¹⁹, y prácticamente su totalidad pasa hambre. Fourier

¹⁸ Nos encontramos ante la posibilidad de las nuevas formas de familia que ya son un hecho en las actuales sociedades occidentales y que plantean nuevas cuestiones referentes a los derechos humanos. Más concretamente las que se refieren a los derechos de los niños y las niñas. Ver N. Maccormick, «Los derechos de los niños: una prueba de fuego para la teoría de los derechos», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo V, 1988.

¹⁹ La forma en la que Fourier entiende Los Derechos del Hombre está en plena consonancia con las afirmaciones de la actual teoría feminista. Fourier afirma que los «derechos humanos»

ya se muestra descontento sobre los límites liberales a la titularidad y contenidos de los derechos humanos. Señala de forma indirecta lo que hoy conocemos jurídicamente como igualdad formal (art. 14 CE) e igualdad sustancial (art. 9.2 CE)²⁰.

El autor niega la existencia en la sociedad de ningún contrato social²¹, mientras el pueblo no tenga asegurado lo mínimo para vivir. Según la teoría del contrato en el orden liberal libertad y necesidad se contraponen ya que la libertad es concebida como autonomía o independencia de los individuos que se concreta en obrar de acuerdo con las propias leyes (las leyes del Estado). Por el contrario para Fourier el problema consiste en el contenido y la finalidad de la ley, sin el primero de todos los derechos, *el derecho al trabajo*, de poco sirven los derechos del hombre. «*Le droit de souveraineté accordé à des gens qui n'ont ni pain ni vêtements est une dérision*» (Fourier, U: II: 184). Además «*En traitant de morale, on oublie de reconnaître et de réclamer les droits du sexe faible, dont l'oppression détruit la justice dans sa base*» (Fourier, Q: 288, 389, 394). Se realiza una lectura socioeconómica de la cuestión de los Derechos del Hombre.

IV. Los derechos

Contra las libertades defendidas por la burguesía y contra la declaración de los Derechos del Hombre proclamados por la Revolución defiende y mantiene el derecho natural de los salvajes, «*L'homme a été dépouillé de ses droits naturels et de la liberté pour ne rien recevoir en échange, si ce n'est le droit de travailler 15 heures accroupi dans un atelier malsain*» (Fourier, U: II: 197). Nombra en concreto siete derechos naturales ejercidos por los salvajes; derecho a la caza, a la pesca, a la recolección, al pastoreo, al robo fuera de la horda, a la agrupación federal, y a la despreocupación. Derechos que mediante su combinación contribuyen a lograr la libertad capaz de conciliarse con la gran industria societaria y con las necesidades de las personas. Derechos que se oponen al derecho burgués de la propiedad privada. El

no son realmente los derechos de todos los seres humanos, puesto que su implantación se ha hecho a costa de negárselos a las mujeres (Fourier, Q: 150 y ss.). Esta afirmación no es otra que lo que la teoría feminista detecta como el sesgo genérico de los derechos humanos. Ver G. Fraisse, *La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Valencia, Cátedra, 1992; Ch. Bunch, «Hacia una re-visión de los derechos humanos», en Ximena Bunster y Regine Rodríguez (eds.), *La mujer ausente, Derechos Humanos en el mundo*, Santiago, Isis Internacional, Ediciones de las mujeres, n115, 1991.

²⁰ F. Rey Martínez, *El derecho fundamental a no ser discriminado por razón de sexo*, Madrid, MacGraw-Hill, 1995. Ver nota 7.

²¹ La teoría del contrato social no da ningún tipo de explicación sobre la posición de las mujeres en la sociedad, o mejor dicho no explica por qué quedan excluidas de dicho contrato. Este hecho no es en absoluto irrelevante para la cuestión de los derechos humanos pues la participación en dicho contrato es la que te hace portados de dichos derechos. Para explicar este hecho ver C. Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.

derecho a la posesión, a la seguridad y a la solidaridad son los que en el fondo contienen la libertad de la necesidad económica y un mínimo de existencia escalonada²². Contraponen éstos a las soluciones de igualdad tanto burguesas como comunistas. Unidad, derecho y libertad para de todos y todas es la garantía compensatoria de los derechos naturales de los salvajes.

Las garantías de éstos derechos deben darse en un orden de transición (garantismo: orden de seguridad frente a la competencia desenfrenada) donde se subordine la distribución de los bienes a los intereses de la mayoría de la población. Esto es un recurso a antiguas peticiones populares, donde el *derecho humano* no se entendía como la seguridad de la propiedad privada, sino muy al contrario como la seguridad medida en solidaridad. Sin garantías para la mayoría de la población no existe concertación social sino un pacto insidioso.

Podríamos pensar que esta alusión a los derechos naturales de los salvajes suponen una glorificación de la libertad del salvaje como sucede en Rousseau, o la creencia en una edad de oro en el futuro como apunta Saint-Simon. La idea de Fourier está muy alejada del uno y del otro. El observa que el salvaje no trabaja productivamente, y que está en enemistad consigo mismo y con otras hordas a causa de las carencias crecientes en los medios de subsistencia. Por eso el salvaje no tiene una relación libre y verdadera con la naturaleza y sólo puede colmar unas pocas necesidades. Denuncia las prácticas reñidas con la libertad como son el asesinato de ancianos debido a la escasez de alimentos, y la situación de esclavitud generalizada de las mujeres.

Escasez de alimentos y esclavitud de las mujeres son dos argumentos con los que se opone a la idea de la libertad inicial primitiva. Sólo un régimen económico que pueda fabricar a gran escala y pueda asumir la libertad de la mujeres suministra las condiciones materiales necesarias para acabar con una situación de precariedad.

El Patriarcado, la Barbarie y la Civilización²³ han desarrollado la producción a la vez que robaban la libertad a los productores. El término *esclavitud* reaparece bajo una nueva formulación. Ya no se entiende como en los clásicos, en el sentido de esclavitud física, sino como *no-libertad* en la producción y en las uniones, pareciendo indicar que sólo ha cambiado de forma. Mientras se reduce la servidumbre directa, la personal, crece la dependencia indirecta, la colectiva. Frente a los antiguos esclavos el trabajador varón civilizado es físicamente libre (libertad pasiva diría Fourier) pero la fábrica es una esclavitud indirecta. Los trabajadores poseen la libertad física sólo los domingos. Es socialmente esclavo porque no tiene parte en el beneficio creciente

²² La expresión «existencia escalonada» es perfectamente equiparable a la actual «desarrollo sostenido». La importancia de este concepto la podemos ver dentro del desarrollo de los derechos de cuarta generación cuyo reflejo positivo es el actual Derecho Ambiental. Véase V. Bellver Capella, «El movimiento por la justicia ambiental: entre el ecologismo y los derechos humanos», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XIII, 1996.

²³ Cuando habla de la «civilización» se refiere al sistema social, cultural, político y económico de su época.

de la industria y los negocios, y además por no poseer bienes está obligado al trabajo. Es un círculo vicioso de esclavitud. Políticamente no tiene ninguna influencia al carecer de derechos políticos, pero depende del trabajo y se le castiga si se rebela. La libertad corporal y social son diferentes entre el civilizado y el salvaje. El civilizado es más infeliz.

Siendo así que aboga por un concepto de libertad combinada que sólo se puede desarrollar en una sociedad de trabajo asociado, donde las personas se unan libremente por la actividad productiva y para la manutención social.

El trabajo en la economía liberal es la fuente de la riqueza social. Para Helvetius es esclavitud del trabajador. Para Saint-Simon la actividad de un propietario independiente es el favor del cielo. Fourier ve el trabajo como fuente de unión social donde se consigue la autorrealización humana, y no donde se produce el dominio de la naturaleza. Esta orientación de la fuerza del trabajo hacia el dominio de la naturaleza en las relaciones de producción que se desarrollan en la civilización destruye la esencia misma del trabajo.

Sólo la libre asociación puede desplegar en el hombre sus capacidades y satisfacer sus necesidades, ya que el trabajo es su primera necesidad vital. Sólo los modos de producción falsos, dispersos y desunidos hacen del trabajo una actividad repulsiva. La división del trabajo impuesta por el sistema de producción industrial mutila corporal y psíquicamente a los seres humanos, los deshumaniza. Fourier presenta a los trabajadores como seres sin estímulos y explotados, las fábricas son cárceles de producción, las mujeres se ven abocadas a la prostitución como medio de subsistencia al negárseles (no sólo social también jurídicamente) los trabajos industriales. Por razones circunstanciales están gobernados por un sueldo que no les produce ninguna alegría. Buscan la felicidad fuera de la actividad productiva. Este sistema de producción atenta contra el ser humano pues, como ya hemos visto, el entusiasmo por el trabajo no es ajeno a la naturaleza humana misma.

La idea de trabajo a la que apunta Fourier tiende hacia la supresión de dicotomías como las que se presentan entre *trabajo/placer*, *producción/consumo*, *producción/reproducción*, *trabajo público/trabajo doméstico*, y con ello a la supresión de la idea de distribución del trabajo en función del sexo, y a la contradicción entre el trabajo corporal y el intelectual, entre ocio y trabajo.

A diferencia de lo que luego diría Marx sobre el trabajo sobre la seriedad y esfuerzo que requiere, en Fourier nunca aparece reñido el esfuerzo y el placer, no deben contraponerse el reino de la libertad y el reino de la necesidad sino que deben ser percibidos como complementarios.

Como hemos dicho al principio de este punto la aportación de una nueva caracterización y distribución de las pasiones constituye la base del concepto de libertad de Fourier no reñido con la necesidad. Resumiendo hemos visto como la relación que tienen las pasiones con el sistema de producción hace que los reinos de la libertad y de la necesidad no aparezcan como opuestos sino como complementarios.

V. Libertad y amor

El amor es una de las cuatro pasiones afectivas y entre ellas la más poderosa. Tiene el mismo peso en lo que se refiere a la organización social que las relaciones económicas. En las relaciones amorosas y familiares ve la palanca de cambio social, relaciones que siempre aparecen vinculadas a los sistemas de producción de bienes materiales.

La crítica a la familia se apoya en dos ejes. En primer lugar, enfatiza la necesidad de esta institución de disponer de mujeres no libres y por lo tanto carentes de igualdad, hecho que provoca la aparición de dos lacras sociales como son el adulterio y la prostitución. Y, en segundo lugar, el sistema familiar requiere de un sistema de producción parcelado, introduciendo la idea de producción privada y atomizada, así como de relaciones de propiedad. Este mecanismo al no ser libre ni de acuerdo con las pasiones desordena el sistema social y el sistema de producción favoreciendo la división de las familias, en vez de su unión. En este estado el amor no puede desarrollarse naturalmente y causa desordenes, desidia y prodigalidad, en lugar de rendimiento máximo o *proeza* en la producción.

En el sistema fourierista todas las relaciones humanas dependen de la situación socioeconómica, por eso el deseo de relaciones de amor libre es presentado como un síntoma de la necesidad de emancipación general, genérica, de todo el género humano. Pero nos advierte que la simple libertad en el amor o la existencia de una ley de divorcio²⁴ tal y como son solicitadas en la civilización producen sólo anarquía y desorden, es decir lo contrario de lo que pretendían lograr. Y para Fourier desorden y anarquía son las antípodas de la libertad.

Pone como ejemplo la metamorfosis que sufre el gusano de la mariposa. Piensa continuamente en la posibilidad de que de algo tan feo, como un gusano, puede salir un ser tan bello como una mariposa. Así sucede con nuestras pasiones ellas sólo producirían belleza si se las dejara actuar libremente pero el sistema civilizado y sus instituciones sólo han conseguido construir lo malo a partir de lo bueno. Este es el motivo por el que se toma sus precauciones al referirse a la implantación de la libertad amorosa y el divorcio en el régimen civilizado. La libertad no se puede introducir sencillamente, la implantación de la libertad de un sistema superior en uno inferior, sólo consigue aumentar el número de los enemigos que la critican.

La libertad tiene que ser general y graduada. Por el cuadro que nos presenta del movimiento social sabemos que la raza humana está constituida en su mayor parte por bárbaros y salvajes²⁵, y que los civilizados representan

²⁴ El divorcio es para Fourier un derecho de garantía en el que se engloban: la total igualdad de la mujer, el impuesto familiar solidario, entendido como un impuesto a los ricos sin hijos para financiar los costes de mantenimiento y de educación de las familias pobres.

²⁵ Fourier designa a los seres humanos según el orden social en el que viven, otorgándoles a todos ellos el mismo estatus.

la inmensa minoría de la población mundial, esto dificulta la tarea de encontrar un sistema común que compartan todos los humanos. La solución ofrecida convierte las relaciones entre los sexos en la única posibilidad de considerar a la especie humana como una única familia en la que todos y todas tienen el derecho a la felicidad ya que de lo contrario nadie, ni individuo, ni pueblo será feliz. Las relaciones entre los sexos y las distintas instituciones que se creen para regularlas será lo que caracterice a toda la raza humana. Esta idea universalista no es abstracta, contempla la existencia de distintas razas, pueblos, naciones, sistemas de producción, y sistemas de relaciones sexuales. Es una manera de preacuar la tesis marxista de que un pueblo oprimido no puede ser libre. Y este pueblo no es otro para Fourier que toda la raza humana. La liberación solo puede ser social y universal.

Al incidir sobre la idea de libertad *para qué* y no solo *para quién* nos aparece el concepto de libertad como medio. La libertad es un medio, puesto que en si misma no produce satisfacción, la satisfacción la produce la armonía de la actividad con las inclinaciones, pretensiones, y aspiraciones que permite el ejercicio de la libertad.

La libertad como totalidad real reclama relaciones sociales libres en lo material y en lo pasional, exige como indicador de estas relaciones libres en lo material, el acceso de todos y todas a todas las actividades, y como indicador en el amor, el acceso de todas y todos a las distintas relaciones pasionales.

VI. Conclusión

Se ha dicho de este tipo de organización que recuerda a la perseguida por los anarquistas, es decir, una sociedad sin Estado, y como consecuencia de ello sería absurdo pensar que Fourier apuesta por un Estado social en el que se garanticen los derechos humanos. Es cierto en parte, ya que a diferencia de ellos no considera la conquista del poder estatal como el enemigo principal, la considera una cuestión secundaria. Apela al Estado, siempre y cuando sirva para el bien social. Exige del Estado disposiciones y leyes en contra del alza especulativa de precios, de la retención de bienes, del saqueo de las finanzas estatales por medio del capital bancario, del monopolio del dinero y el comercio, etc.²⁶

Fourier se distancia del *fatalismo* del materialismo liberal. Con demasiada frecuencia parece que el concepto de libertad idealista es sólo un vacío substancial, que no ha supuesto ninguna base para una libertad real y que más bien ha servido o favorecido al despotismo como justificación.

La creencia en la perfección (perfectibilidad) de las personas se considera como un desprecio hacia la realidad. La razón de la Ilustración entendida

²⁶ Lo que hoy conocemos dentro de la Teoría del Derecho como la corriente garantista o «Garantismo».

como *proceso de autoconocimiento* de la naturaleza humana es calificada de pura especulación, lejana a cualquier necesidad objetiva de los seres humanos y por ello causante de nueva no-libertad.

Une las pasiones humanas con la ley de la gravedad de Newton mediante la ley de la *atracción apasionada* y le otorga validez universal. De este modo amplía la esencia de la libertad de la naturaleza humana (materialismo burgués) hacia una ley del movimiento general. Esta ley son los destinos sociales generales pasados presentes y futuros. La libertad se realiza como discernimiento en la necesidad, del querer legítimo, y del comercio, en exigencia del cumplimiento.

Al igual que Helvetius, que declaró el ser libre como sinónimo de razonable, éste dice que la voluntad no es libre, que la voluntad no opera independientemente de los contenidos de las decisiones. Pero la voluntad existe como componente activo como poder del espíritu en consonancia con la necesidad conocida. Una voluntad libre, que sea sólo pasiva, es idéntica a la servidumbre real, porque deja a un lado el discernimiento y el juicio, es decir, la libertad activa²⁷.

Lo que se puede considerar realmente libre es la voluntad (según su metafísica corresponde a la libre voluntad divina), según la cual el mundo no está regulado arbitrariamente, sino según la ley de la atracción pasional siempre y cuando no se le opongan resistencias, libertad entendida como realización de una necesidad superior, en clave social, libertad entendida como garantía de todos los derechos humanos de todos los sujetos.

El enfoque materialista de la libertad contiene elementos dialécticos que describen situaciones reales donde los diferentes rumbos de la voluntad están relacionados con las situaciones sociales, indicándonos cuáles son las libertades *auténticas* y cuáles las ilusorias. La única libertad que puede ser calificada de auténtica en el sistema de Fourier es aquella que hace que los impulsos instructivos (las pasiones) y el impulso reflexivo (la razón) converjan directamente.

El hecho de que esta idea sea rechazada en la civilización se debe a que la razón siempre se ha visto enfrentada a la pasión provocando que los civilizados sólo tengan conocimiento de las libertades ilusorias y simples, donde los dos impulsos de la libertad, la pasión y la razón, divergen activamente (en el exceso de prodigalidad) y pasivamente (en la filosofía y la teología).

Cuando se refiere a la contradicción existente en la civilización entre los intereses sociales y los intereses individuales, apunta hacia la contradicción existente entre el hacer intencionado y los resultados desintencionados. En la civilización, la riqueza proviene de la pobreza, a la competencia le corresponde el monopolio, al progreso la miseria. No hay progreso en el desarrollo

²⁷ Véase M. D. Farrell, *Análisis crítico de la teoría marxista de la justicia*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1989, «Libertad negativa y libertad positiva», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n1 2, 1989.

en sí, éste ocasiona tanto el avance como el retroceso de una época todo depende del orden social que se establezca, y del tipo de Derecho que desarrolle.

La socialización de la vida económica, política, afectiva, intelectual, artística,... supone una posibilidad de reforma del orden social, una posibilidad de cambio.

La producción industrial a gran escala ha conseguido ya las condiciones materiales objetivas para que se produzca el cambio, pero todavía faltan los conocimientos del mecanismo social.

La ley de la duplicidad es una herramienta para encontrar la salida a la falsa circulación. Las paradojas sociales de la economía liberal, del sistema representativo y de la unión familiar (matrimonio) suponen la duplicidad de los sufrimientos del pueblo ya que a su pobreza se suma su ausencia de derechos.

En el sistema de Fourier el salto a la libertad parece fácil, porque ésta corresponde a la naturaleza humana. Con esta apreciación el concepto de libertad se materializa en la autorrealización, factible mediante la existencia de un entorno adecuado, de unas garantías suficientes. Para Fourier la libertad es la construcción de una sociedad en la que se integra la necesidad y más concretamente la necesidad de todos y todas, es decir libertad que se refleja en una igualdad que gira entorno a la diversidad y no a la identidad.