

Jean Touchard: Historia de las ideas políticas.

Locke y la teoría de la Revolución inglesa

Locke (1632-1704), considerado como el padre del individualismo liberal, ha ejercido una profunda influencia, no sólo sobre aquellos que se proclaman sus discípulos, sino también —por reacción— sobre todos los que apelan a la tradición; así, para Joseph de Maistre, el desprecio por Locke es el comienzo de la sabiduría.

Apenas se comprende esta influencia, si se lee sólo el segundo *Tratado sobre el gobierno civil* (1690), que pasa por ser la obra en la que Locke condensó lo esencial de su pensamiento político. La obra de Locke no debe su éxito ni a la fuerte personalidad de su autor ni a la audacia de sus tesis. Es el prototipo de obra que aparece en el momento más oportuno y que refleja la opinión de la clase ascendente. Locke, teórico de la Revolución inglesa, expresa el ideal de la burguesía.

LOCKE Y SU FILOSOFÍA.—Locke es médico y filósofo. Pertenece a una familia puritana de modesto origen. Su salud es frágil y su temperamento pacífico. Tiene, según Paul Hazard, las cualidades de un *gentleman*: fortuna suficiente, urbanidad, claridad.

Hombre de confianza de Shaftesbury, participa en las luchas de los *whigs* contra los *tories* y pasa cinco años de exilio en Holanda, de 1683 a 1688. Vuelve a Inglaterra con Guillermo de Orange y justifica en su *Tratado* la revolución triunfante. Pero Locke no se contenta con "transformar un accidente histórico en un acontecimiento dirigido por la razón humana"; aunque la política de Locke debe, ciertamente, mucho al acontecimiento, se integra en una filosofía coherente. Para interpretar correctamente el segundo *Tratado sobre el Gobierno civil* hay que conocer no sólo el primer *Tratado* —en el que Locke critica las teorías de Filmer sobre el poder paternal de los reyes—, sino también, y sobre todo, *el Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), *la Carta sobre la tolerancia* (1689) y *el Cristianismo razonable* (1695). No hay que olvidar tampoco que Locke había expresado antes de 1689 algunas de las ideas que serán, recogidas en su *Carta sobre la tolerancia*. La política de Locke es solidaria con su filosofía cuyo rasgo dominante es el empirismo. Su filosofía política, como el conjunto de su filosofía, implica el poder del hecho, lo que le conduce, naturalmente, a justificar el hecho realizado cuando ese hecho realizado le parece eminentemente razonable. En efecto, para Locke el hombre es un ser razonable y la libertad es inseparable de la felicidad. El fin de la política —el mismo que el de la filosofía— es la búsqueda de una felicidad que reside en la paz, la armonía y la seguridad. Así, no hay felicidad sin garantías políticas y no hay política que no deba tender a extender una felicidad razonable.

UNA DOCTRINA DE LA PROPIEDAD.—Contrariamente a Hobbes, Locke estima que el estado de naturaleza es un estado pacífico, o al menos relativamente pacífico. La naturaleza no es para él ni feroz, como para Hobbes, ni perfecta, como para Rousseau. El estado de naturaleza es un estado de hecho, una situación perfectible.

Contrariamente a Hobbes también, Locke estima que la propiedad privada existe en el estado de naturaleza, que es anterior a la sociedad civil. Esta teoría de la propiedad ocupa en Locke un destacado lugar: atestigua los orígenes burgueses de su pensamiento y contribuye a aclarar su éxito".

Según Locke, es el hombre "industrioso y razonable" —y no la naturaleza— quien está en el origen de casi todo lo que tiene valor. Por consiguiente, la propiedad es na-

tural y bienhechora, no sólo para el propietario, sino para el conjunto de la humanidad: "El que se apropia de una tierra mediante su trabajo no disminuye, sino que aumenta, los recursos comunes del género humano". La propiedad confiere la felicidad, y la mayor felicidad coincide con el mayor poder: "La mayor felicidad no consiste en gozar de los mayores placeres, sino en poseer las cosas que producen los mayores placeres". De esta forma queda definido lo que Leo Strauss denomina un "hedonismo capitalista".

Para garantizar la propiedad, los hombres salen del estado de naturaleza y constituyen una sociedad civil "cuyo fin principal es la conservación de la propiedad". "El gobierno —escribe también Locke— no tiene más fin que la conservación de la propiedad."

Hay que observar aquí que Locke emplea más o menos indiferentemente —según parece— las expresiones "sociedad civil" y "gobierno". Para Locke la función del gobierno consiste menos en gobernar que en administrar y legislar.

Leyes, jueces y una policía: esto es lo que falta a los hombres en el estado de naturaleza y lo que les proporciona el gobierno civil. Por consiguiente, el poder político es una, especie de depósito confiado por propietarios a propietarios ("*political trusteeship*"). Los gobernantes son administradores al servicio de la comunidad; su misión consiste en asegurar el bienestar y la prosperidad.

EL PODER SEGUN LOCKE.—El poder supremo es el poder legislativo. Lo esencial es el hacer leyes; y las leyes no pueden ocasionar perjuicio a los propietarios. La prerrogativa del ejecutivo está limitada de la forma más precisa. En un "poder confiado al príncipe para que provea al bien público en los casos que dependen de circunstancias imprevistas e indeterminadas y que no se pueden, por este hecho, reglar, en forma segura, por leyes fijas e inmutables".

El poder ejecutivo y el poder legislativo no deben estar reunidos en las mismas manos, pero el poder legislativo es superior al ejecutivo. Es el alma que da vida, forma y unidad al Estado".

Pero el poder del legislativo no es indefinido: se encuentra limitado por los derechos naturales. "El poder es, en su principio, poder de libertad. Y esa libertad es una libertad para la felicidad, una libertad para la felicidad mediante la razón" (R. Polín). Así, todo poder, para ser político, debe ser, ante todo, justo. Para Locke, como para Kant, el problema del poder se reduce a un problema moral.

LA RESISTENCIA AL PODER.—Si el poder perjudica a los derechos naturales, especialmente a la libertad y a la propiedad. Locke reconoce a los gobernados el derecho a Sublevarse. Pero el derecho de resistencia de Locke es muy diferente de la teoría calvinista que descansa en la soberanía popular. El empleo por Locke del derecho de resistencia no tiende a realizar las aspiraciones populares, sino a defender o a restaurar el orden establecido. La teoría de Locke es de inspiración conservadora: el reconocimiento del derecho de resistencia es un medio para hacer reflexionar al príncipe y para hacerle respetar la legalidad. Permite alejar el peligro de una revuelta popular, pero no constituye en absoluto una invitación a la sublevación. En definitiva, el derecho de resistencia es para Locke un llamamiento a la prudencia y al compromiso.

LA TOLERANCIA.—El pensamiento político de Locke es fundamentalmente laico. Separa rigurosamente lo temporal de lo espiritual y, contrariamente a Hobbes, declara que el poder del gobierno civil no tiene relación más que con los intereses civiles". Repite que las opiniones religiosas "tienen un derecho absoluto y universal a la tolerancia". Pero este llamamiento a la tolerancia no es una confesión de ateísmo. Locke se subleva

contra quienes lo consideran materialista; declara que cree en la revelación y se proclama partidario de un "cristianismo razonable", cuyos dogmas esenciales puedan ser demostrados por la razón. Dedicó un capítulo del *Ensayo sobre el entendimiento humano* a condenar el entusiasmo en materia de religión.

Después de Locke, surge en Inglaterra una corriente racionalista y deísta con Clarke, Toland (que lanza violentas diatribas contra los sacerdotes), Collins (que denuncia las extravagancias de la Biblia) y Shaftesbury, cuya *Carta sobre el entusiasmo* (1708) se sitúa exactamente en la misma línea de la obra de Locke. Shaftesbury hace notar en ella la diferencia entre el falso entusiasmo del fanático y el verdadero entusiasmo que procede de un sentimiento de paz con Dios. Afirma la preeminencia de la moral sobre la religión.

Locke, teórico de una revolución, no es en modo alguno un revolucionario. Desconfía tanto de la soberanía popular como del absolutismo del monarca. Su principal preocupación es el orden, la calma, la Seguridad.

El ideal político de Locke —aquí reside la causa principal de su inmensa influencia— concuerda, por tanto, con el de la clase media en expansión. El pensamiento de Locke es complejo: defensa de la propiedad privada y llamamiento a la moral, preocupación por un poder eficaz y necesidad del consentimiento, un individualismo que se inclina ante la mayoría, empirismo y racionalismo, tolerancia y dogmatismo: Encontramos aquí temas, medievales, el recuerdo de la ley natural, y un individualismo tan fundamental como en Hobbes, pero que conduce a soluciones diferentes. Nada muestra mejor la evolución de los espíritus en menos de cincuenta años que la diferencia entre la obra de Hobbes y la de Locke.

Igualmente preocupados ambos por la paz y la tranquilidad, uno conduce al poder absoluto y la otra al predominio parlamentario. Ésta divergencia no se explica tan sólo por divergencias doctrinales, sino por el medio social de dos obras que proceden de un mismo individualismo. En la época de Hobbes, la clase media debe situarse bajo la protección del poder: en 1688, se cree lo suficientemente fuerte como para reivindicarlo.

.....

CAPITULO IX

El siglo de las luces

Una filosofía burguesa,

Un hecho domina la historia de las ideas políticas en el siglo XVIII: el crecimiento de la burguesía en Europa occidental.

A este respecto, hay que mencionar no sólo el progreso técnico, sino también el clima general de la economía, en la que aparecen los primeros signos de la revolución industrial: largo período de expansión iniciado hacia 1730, en primer lugar en el dominio agrícola (progreso agronómico y producción incrementada que permiten alimentar a una población más numerosa); coyuntura favorable en beneficio de todos los sectores, que estimula los intercambios y las actividades manufactureras; crecimiento de las ciudades y puertos; poder de los armadores y negociantes, cuyo panegírico ofrece Voltaire en sus *Lettres anglaises*: "El comercio, que había enriquecido a los ciudadanos en Inglaterra, ha contribuido a hacerlos libres, y esta libertad a su vez ha dilatado el comercio, formándose así la grandeza del Estado". Este texto de Voltaire define el ideal de una clase. Plantea en términos precisos las cuatro ecuaciones que constituyen, para la burguesía europea, el ciclo del progreso: comercio, factor de riqueza; riqueza, factor de libertad; la libertad favorece el comercio; el comercio favorece la grandeza del Estado.

Jaurès enumera detallada y casi líricamente, en su *Histoire socialiste*, las familias burguesas que acceden al poder económico y que no tardarán en reivindicar el poder político. Como dirá Barnave: "Una nueva distribución de la riqueza acarrea una nueva distribución del poder".

Esta burguesía del siglo XVIII no es, en modo alguno, homogénea; cuando es ya poderosa en Europa occidental, sigue siendo todavía embrionaria en numerosos países. En la misma Europa occidental está compuesta de elementos extremadamente diversos; funcionarios y "oficiales" instalados en cargos venales, especuladores (tipo "Turcaret"), financieros filósofos (tipo Helvétius), negociantes y armadores, fabricantes y técnicos, intelectuales (el sustantivo no surgirá hasta el "affaire Dreyfus", pero escribir es ya un oficio en el siglo XVIII).

Todos estos burgueses ocupan situaciones, muy diferentes en la sociedad, pero se adhieren a ciertas ideas comunes. La burguesía no es una clase homogénea, pero vemos aparecer los rasgos de una filosofía burguesa. Y esta filosofía burguesa no se presenta como una filosofía exclusiva de los burgueses, sino como una filosofía para todos los hombres. Fenómeno capital y muy diferente del que se producirá un siglo después: cuando el proletariado adquiera la conciencia de formar una clase independiente, adoptará una doctrina proletaria, una doctrina de clase. Por el contrario, la burguesía, aun conservando un vivo sentimiento de las jerarquías, elabora una doctrina universalista en el mismo instante en que toma conciencia de su originalidad, social,

Comienza así el tiempo de las mayúsculas: Libertad, Progreso, Hombre. El siglo XVIII descubre la existencia del hombre, Bossuet, en su *Histoire universelle*, no habla del universo, sino de algunas naciones desaparecidas. Pascal habla sólo de los hombres: "Cuando me puse a considerar en alguna ocasión las diversas agitaciones de los hombres... descubrí que toda la desgracia de los hombres proviene de una sola cosa, que espino saber permanecer en reposo en una habitación". Cuando Voltaire trata de refutar este famoso pasaje en sus *Réflexions sur les pensées de Pascal* pasa del plural al singular: "El hombre ha nacido para la acción, como el fuego tiende hacia arriba y la piedra hacia abajo. Para el hombre, no estar ocupado y no existir es la misma cosa". Cambio fundamental, cuya alcance subraya. Condorcet: "Como filósofo, Voltaire es el primero que ha expuesto el modelo de un simple ciudadano que abarca en sus propósitos y en sus trabajos todos los intereses del hombre en todos los países y en todos los siglos, y que se alza contra todos los errores, contra todas las opresiones que defiende y propaga todas las verdades humanas". La burguesía europea confunde así su causa con la de la humanidad: "los miembros del Tercer Estado en la Constituyente –escribe Sartre en su *Présentation des Temps Modernes– eran burgueses* porque se consideraban sencillamente hombres" [recogido en *Situations II*, trad. esp. de Aurora Bernárdez, con el título *¿Qué es la literatura? Buenos Aires, Losada, 1950, 262 páginas*]

.....

SECCION PRIMERA

El liberalismo aristocrático.

.....

El elogio de las instituciones inglesas hecho por Montesquieu descansa sobre un equivoco, Montesquieu pertenece a la nobleza y, sostiene la causa de los parlamentarios. Sin duda, su liberalismo es sincero y profundo, pero ese liberalismo está vuelto hacia el pasado; es un liberalismo aristocrático, y francés, muy alejado del liberalismo inglés, muy separado a su vez de las realidades británicas.

Montesquieu

Montesquieu (1689-1755), vulgarizador de la Constitución inglesa, teórico de la separación de poderes, adepto de un perfecto liberalismo, un Montesquieu muy próximo a Locke...

Montesquieu, señor de La Brède, presidente del parlamento de Burdeos, autor de las *Lettres persanes*, un Montesquieu próximo a Saint-Simon... La obra de Montesquieu es compleja, y se debe evitar el reducirla a estas dos sumarias imágenes.

1) EL HOMBRE—El hombre a penas aparece en el *Esprit des lois* (1748), ni en las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734). En cambio, las *Lettres persanes* (1721) están escritas por un hombre que se divierte; y la recopilación autobiográfica, titulada *Mes pensées*, es un documento sin duda un poco afectado, pero de una incomparable riqueza.

A Montesquieu le gusta mostrarse en estos escritos como un hombre feliz ("Mi espíritu se interesa por todo"), disponible ("Todo me interesa, todo me asombra"), benévolo ("No sé odiar"), modesto ("Venid para que os abrace, hombres modestos"), perfecto; mente equilibrado ("No habiendo tenido nunca disgusto que una hora de lectura no "me haya quitado").

Esta sabiduría es casi demasiado perfecta, pero felizmente Montesquieu deja a veces de vigilarse. Exclama: "Me gustan los campesinos; no son lo bastante sabios como para razonar torcidamente". Apenas cree en el progreso ("Proponer la perfección a un siglo que es cada vez peor..."), y escribe para sí mismo, sin alegría: "Es el espíritu de comercio quien domina en nuestros días. Ese espíritu de comercio hace que se someta todo a calculo".

Encontramos juicios análogos en el *Esprit des lois*, especialmente en el libro XX *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec le commerce considéré dans sa nature et ses distinctions*. Montesquieu afirma que Inglaterra es el pueblo del mundo que mejor supo enorgullecerse a la vez de estas tres grandes cosas: la religión, el comercio y la libertad". Pero sus juicios sobre los comerciantes son de lo más reservado; no quiere que los nobles practiquen el comercio y no duda en escribir: "Va contra el espíritu del comercio el que la nobleza lo practique en la monarquía... Va contra el espíritu de la monarquía que la nobleza practique, en ella el comercio. La costumbre, que ha permitido en Inglaterra el comercio a la nobleza es una de las cosas que más ha contribuido a debilitar el gobierno monárquico".

Por consiguiente, Montesquieu se opone a Voltaire en esta fundamental cuestión. Se coloca en el campo de la tradición. Las transformaciones que se producen en el mundo tan sólo inspiran reacciones reticentes a este noble provinciano naturalmente irónico y moderado.

2) LA POLÍTICA DE LAS "LETTRES PERSANES".—Las *Lettres persanes* son el divertimento de un hombre feliz. Los dos persas —Usbek el Razonador y Rica el Gascón— ponen al desnudo a la sociedad de la Regencia; levantan todas las máscaras; nada ni nadie les engaña.

¿Los hombres son felices por los placeres de los sentidos o por la práctica de la virtud? Usbek responde mediante la fábula de los trogloditas (pequeño pueblo de una Arabia irreal).

Primer acto: monarquía. Los trogloditas tienen un rey "de origen extranjero"; lo matan.

Segundo acto: anarquía. Reinado del egoísmo y del interés particular. Serie de catástrofes.

Tercer acto: democracia patriarcal. Dos amigos consiguen persuadir a los trogloditas de que "el interés de los particulares se encuentra siempre en el interés común". Ayuda mutua, virtud, felicidad idílica y familiar. Los trogloditas rechazan una invasión; son invencibles y felices.

Ultimo acto: aumento el número de los trogloditas y la virtud comienza a pesarles. Los trogloditas quieren darse un rey y eligen a un anciano venerable. Este derrama al principio "torrentes de lágrimas" y acaba por aceptar. Regreso al primer acto...

Conclusión escéptica: las costumbres son más eficaces que las leyes ("las costumbres siempre hacen mejores ciudadanos que las leyes"), pero los hombres se cansan de ser virtuosos; los mejores regímenes no duran más que un cierto tiempo...

Nada impide pensar que Montesquieu pusiera en esta desenvuelta fábula lo esencial de su filosofía política. Como quiera que sea, esta filosofía de las *Lettres persanes* parece, a primera vista, muy diferente de la que majestuosamente se expresa en el *Esprit des lois*.

3) MÉTODO DE MONTESQUIEU.—¿Cómo explicar en un país determinado la presencia de una legislación determinada? Tal es el objeto del *Esprit des lois*. Montesquieu va en busca de un orden inteligible; y se esfuerza por distinguirlo y explicarlo. Los principales rasgos de su método son los siguientes:

a) *Sentido de la diversidad*.—Para Montesquieu la primera tarea de la inteligencia consiste en percibir las distinciones (cf. las ideas claras y distintas de Descartes). Como más adelante Benjamín Constant y Tocqueville y como todos los grandes teóricos del liberalismo, Montesquieu se interesa apasionadamente por la diversidad del mundo. Nada teme tanto como la unidad. Contrariamente a Bossuet —que multiplica las comparaciones—, Montesquieu distingue los gobiernos según las épocas y países. "El sentido común —dice— consiste en gran parte en conocer los matices de las cosas."

b) *Relativismo*.—La ley es para Montesquieu un sistema de relaciones: "El espíritu de las leyes consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con diversas cosas". Relaciones con la constitución de cada gobierno, con las costumbres clima, religión, comercio, etc. Montesquieu se aplica, por consiguiente, a determinar todas las influencias que se ejercen sobre las leyes; su método parte de un análisis sociológico.

c) *Determinismo*.—Montesquieu cree que las cosas tienen una naturaleza: "Las leyes, en la significación más extendida, son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas". Relaciones necesarias, pero no relaciones suficientes; las leyes tienen sus leyes, pero estas leyes son complejas, y ni el clima ni la Constitución bastan para explicar la situación de un país. La historia es inteligible, y los hombres pueden hacerla.

d) *Racionalismo*.—Si Montesquieu recusa todo fatalismo (y naturalmente todo providencialismo), su método no cae en el empirismo. Tiene una elevada idea de la ley; es —debiera ser— la encarnación de la razón: "Es un pensamiento admirable de Platón el de que las leyes se hacen para anunciar los mandatos de la razón a quienes no pueden recibirlos inmediatamente de ella".

e) *Escepticismo*.—Pero la ley está hecha por legisladores, y éstos muy a menudo están por bajo de su misión. Grandeza de la ley y debilidad de los legisladores: "La mayoría de los legisladores han sido hombres limitados a quienes el azar puso al frente de los demás y que apenas han consultado más que a sus prejuicios y sus fantasías. Parece que desconocieran la grandeza y la dignidad misma de su obra".

De esta forma, el método de Montesquieu, riguroso y matizado, hace un lugar a la debilidad humana. Nunca se admiraría lo suficiente la amplitud de un propósito que convierte a Montesquieu en uno de los fundadores de la sociología.

Pero el método vale más que las aplicaciones. En Especial, nos parece que se le hace un mal servicio a Montesquieu cuando se insiste en su *teoría de los climas*. Por un lado, esta teoría existía mucho antes que Montesquieu; por otro —y sobre todo—, sus largas consideraciones sobre el tema (del tipo: "Se posee mayor vigor en los climas fríos" o "Los indios carecen naturalmente de valor") no nos sorprenden hoy día ni por su originalidad ni por su pertinencia.

4) LA TEORÍA DE LOS GOBIERNOS.—La teoría de los gobiernos, que abre el *Esprit des lois*, es —junto con la separación de poderes— la teoría más conocida de Montesquieu. Sin embargo, resulta dudoso que Montesquieu pusiera en ella lo esencial de su pensamiento político.

Montesquieu distingue entre la *naturaleza* de cada gobierno —lo que le hace ser— y su principio —lo que le hace actuar—. Pasa revista a tres tipos de gobierno.

a) *El gobierno republicano*.—Naturaleza: "El gobierno republicano es aquel en el que el pueblo colectivamente, o sólo una parte del pueblo, tiene el poder soberano". Por consiguiente, hay dos formas muy diferentes de república: la república democrática y, la república aristocrática.

α) *La república democrática*.—Naturaleza: el pueblo colectivamente, o sea el conjunto de los ciudadanos reunidos, ejerce el poder soberano.

Principio: la virtud, en sentido cívico y no en sentido moral, es decir, la facultad que tiene cada ciudadano de hacer pasar el interés general por encima del interés particular.

La república democrática según Montesquieu (que no distingue claramente entre la palabra "república" y la palabra "democracia") es una república a la antigua, austera, frugal, virtuosa, limitada a pequeñas ciudades cuyos ciudadanos pueden reunirse en una plaza pública.

β) *La república aristocrática* (tipo Venecia).—Naturaleza: el poder soberano pertenece a "un cierto número de personas".

Principio: la moderación en el uso de la desigualdad. La aristocracia gobernante debe ser bastante numerosa y debe, en cierto modo, hacer olvidar a los gobernados su existencia: "Cuanto más se aproxime una aristocracia a la democracia, tanto más perfecta será; y lo será menos, a medida que se aproxime a la monarquía".

b) *El gobierno monárquico*.—Su naturaleza implica que gobierne uno solo. Pero la monarquía no se confunde con el despotismo. El monarca gobierna según las leyes fundamentales, que se ejercen gracias a poderes intermedios. "Los poderes intermedios, subordinados y dependientes, constituyen la naturaleza del gobierno monárquico". Estos poderes o cuerpos intermedios son "los canales medios por los que corre el poder".

Principio: el honor, es decir, el espíritu de cuerpo, "el prejuicio de cada persona y de cada condición". "La naturaleza del honor consiste en exigir preferencias y distinciones". Montesquieu no habla ni de la virtud de los príncipes (al estilo de Bossuet o de Fénelon) ni de la virtud de los ciudadanos, sino del honor de algunos. Por consiguiente, el principio del gobierno monárquico no se encuentra en manos del monarca. Es una concepción aristocrática y casi feudal, de la monarquía. Cuando Montesquieu habla de la monarquía en los primeros libros del *Esprit des lois*, parece pensar más en la monarquía francesa de la Edad Media que en una monarquía constitucional a la inglesa.

c) *El gobierno despótico*.—Es el único tipo de gobierno al que Montesquieu condena formalmente. Su naturaleza consiste en que uno sólo gobierna según su capricho, sin leyes ni reglas. Su principio es el temor; el déspota trata a sus súbditos como a bestias.

No se encuentra en Montesquieu ninguna distinción entre diferentes formas de despotismo, ni ninguna referencia al despotismo ilustrado. Sin embargo, Montesquieu apunta, por encima del despotismo, hacia la monarquía absoluta.

Esta tipología de los gobiernos es doblemente abstracta:

— Abstracta respecto a los gobiernos existentes en la época, en que Montesquieu escribió *Esprit des lois*; la monarquía inglesa no entra en ninguna categoría y no se hace ninguna distinción entre las diversas monarquías.

—Abstracta, por otro lado, respecto a las preferencias íntimas de Montesquieu. Condena el despotismo; pero el gobierno de su preferencia no está conforme ni con el tipo monárquico, ni con el tipo aristocrático, ni con el tipo democrático, tal y como los ha dibujado. Una vez más, Montesquieu encubre su íntimo pensamiento; únicamente cuando se ha leído no sólo el conjunto de *l'Esprit des lois*, sino el conjunto de su obra, se ve aparecer, como una imagen compuesta, esa monarquía aristocrática, virtuosa y moderada en la que soñaba Montesquieu sin hacerse demasiadas ilusiones sobre sus posibilidades de realización.

5) EL GOBIERNO MODERADO.—Montesquieu parece menos preocupado por la forma de los gobiernos que por las instituciones, y menos preocupado por las instituciones que por las costumbres. Encontraremos idéntica tendencia en Tocqueville, Prévost-Paradol y Renan.

La teoría política de Montesquieu es una teoría de los contrapesos ("Es preciso que el poder detenga al poder"). La separación de poderes, los cuerpos intermedios, la descentralización y la moral son para él otros tan-tos contrapesos, otras tantas fuerzas que impiden que el poder caiga en el despotismo.

a) *La separación de poderes.*—La separación de poderes se ha convertido, gracias a Montesquieu, en una especie de dogma. El artículo 16 de la Declaración de Derechos del Hombre proclamará: "Toda sociedad en la que no esté asegurada la garantía, de los derechos ni determinada la separación de poderes carece de constitución".

En realidad, sin embargo, la doctrina de la separación de poderes no tiene en Montesquieu el alcance que le han atribuido sus sucesores. Se contenta con afirmar que el poder ejecutivo, el poder legislativo y el poder judicial no deben encontrarse en las mismas manos; pero de ningún modo piensa en preconizar una rigurosa separación entre los tres poderes, inexistente por lo demás en el régimen inglés.

Lo que Montesquieu preconiza es una armonía entre los poderes, una atribución conjunta e indivisa del poder a tres órganos, la co-soberanía de tres fuerzas políticas, y también de tres fuerzas sociales: rey, pueblo y aristocracia. Como ha observado Ch. Eisenmann, existe una correspondencia entre las ideas constitucionales y las ideas sociales de Montesquieu: "Su aparato gubernamental aparece como la proyección en el plano constitucional de su imagen de la sociedad: tres fuerzas sociales están encarnadas por tres fuerzas políticas: la correspondencia es perfecta". En realidad, no existe en Montesquieu una teoría (jurídica) de la separación de poderes, sino una concepción (político-social) del equilibrio de poderes, equilibrio que tiende a consagrar a un poder entre los demás: el de la aristocracia (cf. los análisis de Louis Althusser en *"Montesquieu: la politique et l'histoire"*, P. U. F., 1959. pág. 120).

b) *Los cuerpos intermedios.*—Montesquieu cree en la utilidad social y moral de los cuerpos intermedios, especialmente los parlamentos y la nobleza.

Montesquieu, presidente del Parlamento de Burdeos, defiende con vigor los privilegios de los parlamentarios, a los que parece confundir a veces con los privilegios de la nobleza. Montesquieu no vacila en defender la venalidad de los cargos: se trata sin duda de un abuso, pero de un abuso útil.

Montesquieu es un gentilhombre orgulloso de su nobleza ("trescientos cincuenta

años de nobleza probada") y considera a la nobleza como el mejor sostén de la monarquía, como la mejor garantía de la libertad: "Sin monarca, no hay nobleza; sin nobleza, no hay monarca, pero si un déspota". Resulta extraño —aunque sin duda él hizo todo lo posible para mantener esta ambigüedad— que Montesquieu haya sido considerado como un admirador del sistema inglés, cuando la verdad es que su pensamiento está profundamente enraizado en las más antiguas tradiciones francesas. El capítulo de su *Esprit des lois* que más frecuentemente se cita es el capítulo VI del libro XI, dedicado a la Constitución de Inglaterra. Pero hay que observar, en primer lugar, que este capítulo no tiende en absoluto a ofrecer una descripción fiel del sistema británico; es una Inglaterra idealizada, estilizada, una Inglaterra a la francesa, muy alejada de la realidad histórica. Por otra parte, este capítulo sobre Inglaterra sólo ocupa diez páginas en un libro que cuenta con más de 700. ¿Por qué no atribuir la misma importancia a las amplias consideraciones sobre el derecho feudal con las que termina el *Esprit des lois*, a esas páginas sobre los orígenes de la nobleza francesa que hacen pensar en Saint-Simon y en su pasión por *la* etiqueta?

c) *La descentralización*.—La descentralización es un contrapeso eficaz contra el despotismo. El señor de La Brède tiene sobre el tema las mismas ideas que mantendrá el señor de Tocqueville. El pensamiento de Montesquieu no se opone tanto al de Rousseau mucho menos centralizador de lo que se ha dicho) como al de sus discípulos montañeses y al de los grandes funcionarios de la monarquía.

d) *Las costumbres*.—"Nunca se debe hacer mediante las leyes lo que se puede hacer mediante las costumbres." La verdadera reforma no es política, sino intelectual y moral. No deben hacerse demasiadas leyes. La moderación es la virtud principal: "El espíritu de moderación debe ser el del legislador; el bien político, al igual que el bien moral, se encuentra siempre entre dos límites". La moral de Montesquieu es una moral del justo medio. Aunque su condición social y sus opciones políticas le sitúan en el campo de la aristocracia, su moral es burguesa, o por lo menos puede ser adoptada fácilmente —y lo será efectivamente— por la burguesía.

En cuanto a la religión, para Montesquieu es a la vez una bella decoración (como en las *Lettres persanes*) y un freno social. Montesquieu —anticlerical, poco religioso— niega que sea ateo. Cree en la utilidad de la religión en tanto que "motivo represivo"; "Es muy útil que sé crea en la existencia de Dios... Aun cuando fuera inútil que los súbditos tuviesen una religión, no lo sería que los príncipes la tuviesen". La religión de Napoleón es muy semejante a la de Montesquieu.

6) LAS IDEAS SOCIALES DE MONTESQUIEU.—a) *Las ideas sociales de Montesquieu nada tienen de revolucionario*. La libertad consiste para él fundamentalmente en la seguridad "La única ventaja que un pueblo libre posee sobre otro es la seguridad que cada uno tiene de .que el capricho de uno solo' no le privará de sus bienes o de su vida". La igualdad absoluta es un sueño: "Así como el cielo está separado de la tierra, así lo está el verdadero espíritu de igualdad del espíritu de igualdad extrema". El pueblo no debe ser confundido con el populacho, siendo prudente negar el derecho de voto a quienes se encuentran en un profundo "estado de vileza": "incluso en el gobierno popular, el poder no debe caer en manos del .pueblo bajo". Voltaire y los constituyentes de 1789 no dirán otra cosa.

b) Pero Montesquieu es un "conservador ilustrado" (J. J. Chevallier). Su ideal no es el "laissez-taire" de los economistas liberales, y de quienes invocarán su obra para la defensa del orden burgués. Opina que el Estado "debe a todos los ciudadanos una subsistencia asegurada, alimentación, un vestido conveniente y un género de vida que no sea contrario a la salud" (véase sobre este punto el capítulo sobre los hospitales en el *Esprit des lois*, libro XXIII, cap. XXIX). Por tanto, Montesquieu estima que el propio Estado debe proveer al mantenimiento de los enfermos, de los ancianos y de los huérfanos, que debe abrir graneros públicos y luchar contra la miseria. Máxime Leroy ve en

estas preocupaciones de Montesquieu las primicias de un "socialismo de Estado" de tipo patriarcal.

Por consiguiente, Montesquieu no es tan sólo el antepasado del orleanismo liberal. Su obra ejerce una profunda influencia en Saint-Just y entusiasmo a Marat; el "amigo del pueblo" afirma, en su proyecto de Constitución, que Montesquieu es el hombre más grande del siglo.

Tal es la ambigüedad de Montesquieu. Sus convicciones políticas son las de los aristócratas liberales y las de todos aquellos que consideran la tradición como la salvaguardia de la libertad. Pero Montesquieu llegaba demasiado tarde —o demasiado pronto— en un siglo de burguesía, y su obra fue adoptada —y adaptada— por una burguesía que la dirigió en el sentido de los valores burgueses, de la seguridad, de la paz, del régimen censitario y del orden moral. De esta forma, el señor de La Brède pasa por fundador de un sistema que seguramente le habría producido horror.

Montesquieu —se dice a menudo— expresa la opinión de los medios parlamentarios, así como Voltaire expresa la opinión de la burguesía capitalista. Está afirmación no es falsa, pero sería más exacto decir que los medios parlamentarios hicieron su libro de cabecera y su arma de combate de una obra que propendía inicialmente a situarse del lado de la nobleza más que del lado de los Parlamentos. Sin duda Montesquieu permanece fiel a sus orígenes parlamentarios: pero considerarlo un ciego defensor de los Parlamentos sería desconocer su libertad de espíritu. Es ciertamente su defensor, pero lúcido, desdeñoso y peligroso para los privilegios que defiende...

Como quiera que sea, los Parlamentos, confundiendo un poco sus libertades —es decir, sus prerrogativas— con la libertad, utilizan abundantemente a Montesquieu —no sin deformar el sentido de su obra— en su lucha contra el poder real. Lucha estéril y combate de retaguardia que obstaculiza toda tentativa de modernización política y social de la monarquía. Son los medios parlamentarios quienes expurgaron y aburgesaron a Montesquieu.

SECCION II

El utilitarismo político

El utilitarismo político tomó diversas formas según los países y según los problemas a resolver: política del "sentido común" en Voltaire, subordinación de la política a la economía en los enciclopedistas y en Diderot, mezcla de liberalismo económico y de autoridad política en los fisiócratas, radicalismo filosófico y malthusianismo liberal en Inglaterra... Adam Smith, analiza el "poder de las naciones" mientras "déspotas ilustrados" se esfuerzan por establecer el poder del Estado; en un cierto contexto social el despotismo ilustrado es la coronación del utilitarismo político.

1, *Voltaire o la política del sentido común,*

No fue un teórico; incluso su obra es contradictoria. Pero su gloria fue inmensa. Su vejez se asemeja a una apoteosis. La burguesía francesa se reconoció en el "rey Voltaire", y Voltaire (1694-1778) supo hacer lo necesario para nutrir su leyenda. Sus ideas políticas son tanto más interesantes cuanto que son menos originales.

Las expresó en diversas obras, pero sobre todo en las *Lettres philosophiques* o *Lettres anglaises* (1734), que contribuyeron a popularizar en Francia la imagen de la libre Inglaterra, en el *Dictionnaire philosophique* (1764), en sus novelas —especialmente *Candide* y *L'ingénu* (1767)—, en su correspondencia, en los *Commentaires sur l'Esprit*

des lois (Voltaire contra Montesquieu).

Hay dos partes bien diferenciadas en la vida de Voltaire (como en la de Víctor Hugo, cuyos últimos años se parecen a los de Voltaire). Tiene más de sesenta cuando se convierte en el apóstol de la tolerancia (asuntos Calas, Sirven, de La Barre) y aborda de frente la política. Si hubiera muerto a los sesenta años no habría dejado, sin duda, más que el recuerdo de un segundo Fontenelle, más espiritual y más hábil que el primero.

Religión.—Las ideas religiosas de Voltaire son más conocidas que sus, ideas políticas. Aún así, hay que cuidarse de reducirlas a una fórmula simplista como "aplástad al infame". La reciente tesis de René Pomeau, *Voltaire et la religion*, ha demostrado de manera efectiva que existía en Voltaire un fondo auténticamente religioso, una inquietud metafísica. Voltaire no era volteriano al estilo de M. Homais (Personaje de la novela de Gustave Flaubert, *Madame Bovary*. Un farmacéutico necio, secidentemente librepensador y voltairiano).

Voltaire emprende su combate en nombre del "sentido común": "Hay que verter la sangre para servir a los amigos y para vengarse de los enemigos, sin lo cual no se es digno de ser hombre. Yo moriría desafiando a todos los enemigos del sentido común". Esta expresión de "sentido común" ("sens común") será sustituida en el siglo Xix por la de "buen sentido" ("bon sens"), de la que se hará un gran uso en la monarquía de julio (cf. el periódico *Le bon sens*, tan apreciado por Béranger).

La religión es para Voltaire sinónimo de superstición y fanatismo; el fanatismo religioso le resulta físicamente intolerable; en el aniversario de la noche de San Bartolomé, le entra fiebre y ha de, meterse en la cama. Su anticlericalismo es apasionado, tumultuoso. Pero reconoce la utilidad social de la religión ("Si tenéis una aldea que gobernar, es necesario que posea una religión", escribe en el *Dictionnaire philosophique*). El mismo tiende a distinguir entre los sacerdotes y la religión: "Hay que tener una religión y no creer a los sacerdotes". Su deísmo no es ni una superchería ni una concesión. Su "religión natural" es una religión razonable. "El Dios de Voltaire es el de Newton, manifestado en la armonía de las esferas, Dios sensible a la inteligencia, no al corazón" (R. Pomeau).

Autoridad.—"'Liberty and property' es el grito inglés..., es el grito de la naturaleza." ¿Pero como asegurar la libertad, cómo garantizar la propiedad (dos nociones que están estrechamente ligadas en Voltaire)?

En las *Lettres philosophiques* Voltaire hace un vivo elogio de la Constitución inglesa, pero su confianza parece dirigirse cada vez más hacia un régimen fuerte: cuenta con la autoridad para fundamentar la libertad."

Cuando Voltaire habla de libertades, piensa generalmente más en las libertades civiles que en las libertades políticas. No tiene ninguna confianza en los cuerpos intermedios y juzga muy severamente las pretensiones de los parlamentarios, así como la venalidad de los cargos públicos. Desea una magistratura sometida al gobierno; y la reforma de Maupeou le inspira un vivo entusiasmo.

Contribuye al culto del "buen rey Enrique" al escribir la *Henriade*, y erige un grandioso cuadro del *Siècle de Louis XIV*. "¡Ah, Luis XIV, Luis XIV!, ¿acaso no fuiste tú filiósofo?..."

Riqueza y propiedad.—Voltaire no cree en la igualdad: "La igualdad es, a la vez, la cosa más natural y la más quimérica". Su filosofía social es la de un propietario burgués.

Voltaire, muy rico a su vez, hace el elogio del lujo y de la riqueza en *Le mondain*.

Habla en el tono más desdeñoso del *Discours sur l'inégalité*, de Rousseau, especialmente del famoso pasaje sobre la propiedad: "El primero que habiendo cercado un terreno...". "Tiene que ser —declara el personaje llamado C en el ABC— algún bandidero pretendidamente ingenioso quien haya escrito esa impertinencia." Y A redarguye; "Supongo tan sólo que es un indigente muy perezoso... El autor de este pasaje me parece un animal muy insociable".

Voltaire considera beneficiosa la Jerarquía de las clases sociales; hay que abstenerse de desarrollar la enseñanza de las clases populares": "Me parece esencial que existan mendigos ignorantes... No es al peón a quien hay que instruir, sino al buen burgués, al habitante de las ciudades... Cuando el populacho se mete a razonar, todo está perdido" (a Damilaville, 1 de abril de 1766). Las ideas de Voltaire proceden de una visión censitaria de la sociedad.

Reformas.—Pero la política de Voltaire es una política concreta. No se eleva a vastas síntesis, sino que propone para la vida de cada día las reformas que le parecen necesarias y realizables. La política para Voltaire es cotidiana; toma el gobierno tal como es y combate por reformas administrativas y civiles: prohibición de las detenciones arbitrarias, supresión de la tortura y de la pena de muerte, abolición del procedimiento secreto, adecuación de las penas con los delitos, unidad de la legislación, supresión de las aduanas interiores, *mejor* percepción de los impuestos, supresión de algunos derechos señoriales, garantía de la libertad de pensamiento y de expresión, etc.

Tal es la política de Voltaire. Ninguno de sus contemporáneos—ni Montesquieu, ni Diderot, ni Rousseau— expuso un catálogo semejante de reformas; ninguno batalló tanto por hacerlas prevalecer. Cuando Voltaire fue calurosamente aclamado en 1778, unas semanas antes de su muerte, las ovaciones no se dirigían al escritor, sino al defensor de Calas. Voltaire inaugura brillantemente un nuevo tipo de filósofo, lo que más tarde se llamará el "filósofo comprometido".

SECCIÓN III REBELIONES Y UTOPIÁS

El utilitarismo es una doctrina filosófica realista, la doctrina de la burguesía. El proletariado —disperso, miserable, dividido por las corporaciones— no está en condiciones de oponerle una doctrina coherente. Por otra parte, ¿puede hablarse de proletariado en una Europa todavía esencialmente rural, donde el artesanado presenta los más variados aspectos (con su aristocracia, su burguesía, su proletariado)?

Como consecuencia, las ideas democráticas e igualitarias sólo son sostenidas por pensadores aislados que se rebelan dontra el utilitarismo triunfante o que construyen ciudades de utopía.

—Rousseau es el más grande de estos solitarios. Aun así, hay que cuidarse de presentarlo como un revolucionario o como un reformador.

—Si la democracia de Rousseau no es igualitaria, las utopías igualitarias que florecen en el siglo XVIII no son siempre democráticas. Están inspiradas en una especie de comunismo espartano y moralizante, muy ajeno al socialismo que verá la luz con la revolución industrial.

En cuanto al pacifismo del siglo XVIII, es también muy diferente del pacifismo popular que se expandirá en el siglo XIX y, sobre todo, en los comienzos del XX. Es la época del pacifismo utópico.

1. Jean-Jacques Rousseau.

El *Contrat social* (1762) está en el centro de la obra de Rousseau (1712-1778). Pero sería erróneo considerarlo como una especie de suma en la que Rousseau habría concentrado todas sus ideas políticas. Es importante interpretarlo a la luz de las obras que le precedieron o le siguieron:

1) Las obras de escándalo: el *Discours sur les sciences et les arts* (1749), el *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* (1775), la *Lettre à D'Alembert sur les spectacles* (1758), Rousseau contra el progreso, contra la propiedad, contra el teatro.

2) Las obras contemporáneas del *Contrat social* y que aparecen como su prolongación en el campo de la educación (*Smile*, 1762), de la religión (*Profession de foi du vicaire savoyard*, en el libro IV del *Émile*), de la vida cotidiana (*La Nouvelle Héloïse*, 1761).

3) Las aplicaciones prácticas —y muy pragmáticas— de sus teorías políticas: — Las *Lettres à M. Buttafuoco sur la législation de la Corse* (1764-1765) y el *Projet de Constitution pour la Corse* (1765). — Las *Considerations sur le gouvernement de Pologne et sur sa reformation* (1772).

Rousseau es, sin duda, el primer escritor político que está enteramente presente en su obra. El hombre que Rousseau era, nunca se deja olvidar, ni siquiera en los pasajes más abstractos; y tal vez haya que buscar, en definitiva, la clave de su política en las *Confessions*, en los *Réveries*, en *Rousseau juge de Jean-Jacques*. En cualquier caso, cuando se estudia a Rousseau, es importante seguir de cerca la cronología.

1.º *Un hombre fiel a su infancia*: esto es ante todo Jean-Jacques Rousseau. Infancia ginebrina; infancia sin familia; infancia de autodidacta apasionado; infancia de rebelde. Jean-Jacques en el horrible hospicio de los catecúmenos de Turín: Jean-Jacques, lacayo y ladrón, descubriendo la felicidad en Mme. de Warens: otras tantas imágenes que definen una vida. Después de sentir la tentación de encumbrarse (cf. su embajada en Venecia. su orgullo de autor mundano cuando se representa en la corte *Le devin de village*), Rousseau elige ponerse del lado de quienes no triunfan. Desprecia el dinero: el éxito social y burgués de Voltaire le produce horror.

Se pelea con Voltaire, con Didérot, con Grimm, con Hume. Es inestable y excesivo, pero no agrio. Mientras que Voltaire y Didérot se aburguesan, Rousseau es tal vez quien permanece más fiel al espíritu de la *Enciclopedia*. No renuncia a la felicidad; ni a la suya (cf. los admirables *Réveries*), ni a la de los hombres. Unas veces redacta un plan de gobierno en sus más pequeños detalles; otras, se sumerge en "el país de las quimeras, su verdadero país" (Guéhenno).

2.º *Racionalismo o utopía*.—Es un viejo debate que existe desde que se escribe sobre Rousseau. Pero ¿no habría que decir racionalismo y utopía? Pues el pensamiento de Rousseau difícilmente puede reducirse a unidad. Comporta contradicciones, viniendo unas de su naturaleza ("esa vivacidad de sentir, aliada a esa lentitud de pensamiento") y otras de su época; Rousseau eligió la democracia en una época en la que la democracia no existía ni en los hechos ni en las ideas. Como las condiciones históricas de la democracia no existían, Rousseau se vio obligado, bien a aceptar la ideología del liberalismo burgués, que era entonces la ideología dominante (libertad, desigualdad, propiedad), bien a construir una Ciudad de utopía. Utopía, pero utopía racional.

LA POLÍTICA DE LOS "DISCOURS".—¿Hay que ver sólo en los dos discursos una brillante paradoja (el hombre es naturalmente bueno, la sociedad es quien lo pervierte), una atrevida tesis sobre el derecho de propiedad ("El primero que, habiendo cercado un

terreno, descubrió la manera- de decir esto me .pertenece")? Esto sería desconocer singularmente su alcance.

1) *Los Discours* son una autobiografía indirecta un fragmento de las *Confessions*, Encontramos en ellos el conflicto, fundamental en Rousseau, entre pobreza y sociedad. El tema que domina los *Discours* es la injusticia de la sociedad; la bondad de la naturaleza es un tema secundario.

2) Un tema secundario .pero que no es exclusivo de Rousseau. Cuando habla del hombre natural, no piensa en forma alguna en la prehistoria. Piensa en si mismo y en los buenos salvajes de América y de otros lugares, descritos en las narraciones de viaje» leídas por él con pasión ("Pasé mi vida leyendo narraciones de viajes").

3) Por último, el análisis de Rousseau tiene un alcance sociológico. Muestra el dominio de la sociedad sobre los individuos, la red de coacciones que establece, el peso que tiene sobre la vida de cada cual. Liga el nacimiento de la sociedad con la aparición de la propiedad, la autoridad con la salvaguardia de los intereses. No considera el poder ni como una esencia teológica, ni como una construcción jurídica, ni como una conquista" militar, sino como una suma de intereses. El *Discours sur l'inégalité* posee así acentos premarxistas, subrayados por Engels en su *Anti-Düring*.

Rousseau no pensó nunca en abolir la propiedad o en renunciar al progreso. "La sociedad natural —escribirá— es natural a la especie humana...". No es cesa de "volver a vivir al bosque junto» a los osos, y de quemar las bibliotecas"; Rousseau no construye más que una hipótesis, un "sueño".

Pero este sueño no termina en la resignación. Si el hombre es desgraciado, es por razones políticas y sociales; que en nada dependen de la naturaleza de las cosas. Es posible y necesario sentar las bases de una política nueva: este será el objeto del *Contrat social*.

El Discoiirs sur l'inégalité exigirá otras nuevas observaciones, especialmente en lo que se relaciona con la definición de Rousseau del estado de naturaleza. Robert Déra-thé se ha dedicado a probar que Rousseau no sólo rechaza la concepción hobbesiana de la naturaleza salvaje, sino también la concepción inversa de la sociabilidad natural, sostenida por los teóricos de la ley natural. El estado de naturaleza no es, para Rousseau, ni una guerra general, ni una vida sociable, sino un estado de dispersión y de aislamiento.

Sin duda, el hombre es bueno en este estado de naturaleza. Pero donde el hombre es más feliz es en la sociedad naciente, es decir, en un estado intermedio entre el estado de naturaleza y la sociedad establecida. Estado aparentemente precario, pero que, según Rousseau, "es la verdadera juventud del mundo"; "el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él".

C. E. Vaughan ha afirmado que Rousseau rechazaba totalmente la ley natural. Déra-thé estima que Rousseau se contenta con establecer una distinción entre el derecho natural primitivo, que es instinto y bondad, y 'el derecho natural restablecido por la razón.

En todo caso, Rousseau negó siempre formalmente que la ley natural pudiera servir, como en Grocio y Pufendorf, para fundamentar el absolutismo. Denuncia con vigor esta capitulación, ese abandono al despotismo. De esta forma, Déra-thé considera el *Contrat social* como una refutación de Pufendorf. Tesis exacta, sin duda, si nos limitamos al estudio de las fuentes; pero cabe dudar de que las fuentes librescas tengan tanta importancia para explicar la obra de Rousseau como su íntima naturaleza y como la sociedad en la que vivió.

EL CONTRATO SOCIAL.—El *Contrat social* está inspirado por la pasión de la unidad. Unidad del cuerpo social, subordinación de los intereses particulares a la voluntad gene-

ral, soberana absoluta e indisoluble de la -voluntad general, reinado de la virtud en una nación de ciudadanos.

El contrato de Rousseau no es ni un contrato entre individuos (como en Hobbes) ni un contrato entre los individuos y el soberano. Esta última forma de contrato es particularmente extraña al pensamiento de Rousseau, que rechaza cualquier forma de contrato de gobierno, bien se trate de fundamentar el absolutismo (como en Grocio o en Pufendorf), bien de fundamentar la libertad.

Mediante el pacto social, cada uno se une a todos. El contrato se formaliza con la Comunidad: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos colectivamente a cada miembro como parte indivisible del todo. Cada asociado se une a todos y no se une a nadie en particular; 'de esta forma, no obedece más que a si mismo y permanece tan libre como antes")

Nada ata al soberano; pero, según la teoría de Rousseau, no puede tener interés contrario a los particulares que lo componen.

Por consiguiente, el soberano es esa voluntad general que es la voluntad de la comunidad y no la voluntad de los miembros que constituyen esa comunidad. Existe una diferencia, de naturaleza y no de grado, entre la voluntad general y la voluntad de los particulares. Rousseau ve en la voluntad general el mejor refugio contra las obstaculizaciones de los particulares.

El contrato social garantiza, a la vez, la igualdad –ya que todos los asociados tienen iguales derechos en el seno de la comunidad– y la libertad que, según Rousseau, depende estrechamente de la igualdad. Según Locke, el individuo es libre de hacer cualquier contrato; Rousseau estima, en cambio, que la soberanía del pueblo es la garantía más segura de los derechos individuales. El individuo sólo es libre en y por la Ciudad; y la libertad es la obediencia a las leyes. La libertad, lejos de estar amenazada por el soberano, sólo puede ser realizada por el soberano. Podría decirse, parafraseando la fórmula de los existencialistas, que el individuo mediante el contrato se condena a ser libre.

El hombre realiza su libertad obedeciendo a las leyes: "Un pueblo libre obedece, pero no sirve; tiene jefes, pero no amos; obedece a las leyes, pero no obedece más que a las leyes; y es por la fuerza de las leyes por lo que no obedece a los hombres", Vemos, así, que la libertad en Rousseau es muy diferente de la libertad en Locke. Locke asocia "libertad y propiedad; Rousseau, libertad e igualdad. Para Locke, la libertad es conciencia de una particularidad; para Rousseau, es ante todo solidaridad. Para Locke la libertad es un bien que se protege; para Rousseau, una posibilidad que se realiza.

EL SOBERANO.—Así, pues, el soberano es la voluntad general, de la que la ley es expresión: "La voluntad del soberano es el soberano mismo. El soberano quiere el interés general y, por definición, no puede querer más que el interés general". La soberanía tiene cuatro caracteres:

—*Es inalienable*. La soberanía no se delega. Rousseau condena el gobierno representativo y la monarquía inglesa: "Los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes: sólo son sus comisarios".

— *Es indivisible*. Rousseau es hostil a la separación de poderes, a los cuerpos intermedios, a las facciones dentro del Estado. Un cuerpo representa necesariamente intereses particulares; no hay que contar con él para hacer prevalecer el interés general.

— *Es infalible* (a condición de que los intereses particulares se encuentren neutralizados). La voluntad general es. "siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública".

"El soberano, por el exclusivo hecho de serlo, es siempre lo que debe ser." Fórmula menos segura de lo que parece, ya que el problema reside en que el soberano sea.

— Es *absoluta*: "El pacto social confiere al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos".

Pero este absolutismo de la voluntad general no corre el peligro, según Rousseau, de ser arbitrario. Véase a este respecto el capítulo "De los límites del poder soberano": si el poder se convierte en arbitrario, es que la voluntad general no es ya soberana.

EL GOBIERNO.—En el sistema de Rousseau el gobierno desempeña un papel subordinado. Rousseau distingue entre el soberano, pueblo que establece las leyes colectivamente, y el gobierno, grupo de hombres particulares que las ejecutan. La principal función del soberano consiste en hacer las leyes, que tienen un valor religioso y que son el reflejo de un orden trascendente. Las leyes deben ser pocas numerosas; su objeto debe ser general: "Toda función que se refiera a un objeto individual no pertenece al poder legislativo". ,

En cuanto al gobierno, es un simple agente de ejecución: "Ejecuta siempre la ley.' y no ejecuta sino la ley". El gobierno tan sólo es el "ministro del soberano"; los gobernantes son los depositarios del poder, pero no tienen de por sí ningún papel: no tienen absolutamente más que una comisión, un empleo en el que—simples oficiales del soberano— ejercen, en su nombre, el poder del que se les ha hecho depositarios, poder que el soberano puede modificar, limitar- o recuperar cuando le plazca.

Rousseau pasa revista a tres tipos de gobierno:

— la monarquía, de la que hace una viva crítica;

—la aristocracia, que puede ser hereditaria o electiva. La aristocracia hereditaria es un sistema detestable, pero "el que los más sabios gobiernen la multitud es el orden mejor y más natural";

—por último, la democracia, es decir —según la terminología de Rousseau— la confusión del poder ejecutivo y del poder legislativo. Este tipo de gobierno es prácticamente, irrealizable; por otra parte, presentaría peligros, pues no es bueno que el que hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo desvíe su atención de las concepciones generales para otorgarla a los intereses particulares. Rousseau concluye sobre el tema: "Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres".

Finalmente, Rousseau se abstiene de recomendar una u otra forma de gobierno: "Cada una es la mejor en ciertos casos, o la peor en otros". Rousseau, después de haber seguido un camino tan diferente del de Montesquieu, no está muy lejos de concluir como él:

1) Que la forma de los gobiernos debe depender de las situaciones locales, y que resulta absurdo querer imponer en todas partes una solución única; este relativismo se manifiesta claramente en sus escritos sobre Polonia y Córcega.

2) Que el problema del gobierno es secundario, y que el gobierno tiene tendencia a degenerar y a traicionar la soberanía. Rousseau piensa en el fondo, como Montesquieu, que las instituciones nada son sin las costumbres y que hay que dedicarse ante todo a formar a los ciudadanos. El gran problema para Rousseau consiste en asegurar la solidaridad del cuerpo social. Mediante la educación, mediante la religión, mediante un ideal común de civismo, de patriotismo, de frugalidad y de virtud. *Emile*, *Le vicair saboyard* y *La Nouvelle Héloïse* completan el *Contrat social*.

LA RELIGIÓN CIVIL.—Las ideas de Rousseau sobre la religión están expresadas en el capítulo titulado "De la religión civil", que Rousseau decidió añadir al *Contrat social*, así

como en *La profession de foi du vicaire savoyard*.

En el *Vicaire savoyard*, Rousseau exalta la religión individual; "Hijo mío, mantén tu alma en estado de desear siempre que haya un Dios, y no dudarás nunca de El".

En el *Contrat social*, Rousseau exalta la religión del ciudadano. En erecto, considera la religión el medio más eficaz de realizar esa unidad social de la que siempre tuvo nostalgia. Rousseau piensa, como Hobbes, que es necesario asociar estrechamente poder civil y poder religioso y "reducir todo a la unidad política, sin la cual no habrá nunca Estado ni gobierno bien constituido".

Rousseau distingue su religión civil de las religiones antiguas y del catolicismo romano. Sólo contiene un reducido número de dogmas positivos: "La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y proveedora, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes". Un único "dogma negativo": la intolerancia. Pero si Rousseau excluye la intolerancia, también excluye del Estado a todo el que no acepte los dogmas de la religión civil.

Robespierre se acordará de Rousseau cuando trate de organizar el culto al Ser Supremo.

LA EDUCACIÓN Y LA VIRTUD.—*Emile* es, ante todo, un tratado de educación natural en la línea de Montaigne. Emilio será educado cerca de la naturaleza, tendrá un oficio, etc. Cabe ciertamente preguntarse si esa educación solitaria es apta para formar ciudadanos, si esa educación de lujo puede ser fácilmente generalizada; cabe también interrogarse sobre la confianza mostrada por Rousseau hacia los educadores, pues ¿quién educará a los educadores? En suma, no puede sino juzgarse bastante antisocial e incluso algo reaccionaria esa educación de un futuro ciudadano. La contradicción es manifiesta, pero cabe pensar que Rousseau la sintiera y quisiera así. Resulta claro que si Rousseau hubiese querido redactar un plan de educación nacional, no habría propuesto la generalización del sistema tan poco práctico que expone en el *Emile*. Más que un manual de instrucción cívica, escribió una utopía pedagógica, con el único fin de recordar que los ciudadanos son, ante todo, hombres. Contradicciones análogas aparecen en *La Nouvelle Héloïse*, que tuvo en el siglo XVIII más lectores que el *Contrat social*. Es, sobre todo, un himno a la pasión, a la libre expansión de los sentimientos. No obstante, Julia renuncia finalmente al hombre que ama, terminando la novela con el triunfo de las convenciones sociales.